

Katharina Wilkens
Text als Medizin

Ablöschen und Trinken koranischer Verse als therapeutische Praxis

Eine in verschiedenen religiösen Zusammenhängen verbreitete medizinische Praxis ist das Verschlucken von zuvor eigens notierten rituellen Worten – indem man entweder die abgelöschte Tinte trinkt, den Rauch des verbrannten Papiers einatmet oder auch das Papier selbst isst. Durch die Inkorporierung religiös wirkungsvoller Worte wird analog zur Einnahme gewöhnlicher Medikamente eine therapeutische Wirkung bei Krankheiten und Unglücksfällen angestrebt. Ich werde im Folgenden Beispiele dieser Praxis v. a. aus dem islamischen Raum vorstellen. Sie ist seit vielen Jahrhunderten ein islamisch-theologisch kontrovers debattiertes Thema. Zeitgenössisch sind verschiedene Varianten der Praxis in der gesamten islamischen Welt verbreitet, auch im Kontext globaler Migration. Kulturelle Unterschiede und Brüche in der Akzeptanz nehme ich als Ausgangspunkt für meine Beobachtungen zur Rolle von Materialität von Schrift in spezifisch therapeutischen Kontexten. Aus religionsästhetischer Perspektive lassen sich daraus Schlüsse über die Wahrnehmung von Körperlichkeit, Schriftlichkeit und die Verflechtung gesellschaftlicher Wissenssysteme ziehen, kurz die Verflechtung von Semantik und Somatik religiöser Texte.¹

1 Texte Trinken als therapeutische Praxis: ein komparatistischer Überblick

Die Praxis des Koran-Trinkens hat keinen einheitlichen globalen Namen. Die arabisches Bezeichnung *mahw* leitet sich vom Abwaschen oder Ablöschen der Tinte von einer Tafel ab. Im ostafrikanischen Swahili verweist der Name *kombe* auf den Porzellanteller, auf den die Verse geschrieben werden können. Im westafrikanischen Hausa ist das Wort *rubutu* üblich, das schlicht „schreiben“ bedeutet.² Ein weiterer Name ist *saafara* im Wolof (Senegal), der sich von Safran ableitet, einer häufigen Zutat in der Tinte.³ In Indien nennt eine Heilerin ihre koranischen Heilverse zum Trinken oder Räuchern *falitā*.⁴ Im Malayischen ist der Begriff *annusyrah* üblich (s. unten). In der

1 Für einen Überblick über die Religionsästhetik s. Grieser 2015, Cancik/Mohr 1988.

2 Abdalla 1997, 144.

3 Ware III 2014, 58.

4 Flueckiger 1995.

englischsprachigen Fachliteratur sind Begriffe wie *erasure*, *infusion*, *ink medicine* oder *script-potion* üblich.⁵

Weder im Englischen noch im Deutschen gibt es einen etablierten Begriff für die Praxis, sodass auch in diesem Aufsatz keine neuen Konventionen geschaffen werden.⁶

Bei meinen religionswissenschaftlichen Feldforschungen in Dar es Salaam, Tansania, besuchte ich verschiedene koranische Heiler und ließ mir die Praxis des Koran-Trinkens erläutern.⁷ Es gibt verschiedene Gründe, weshalb Patienten oder Patientinnen zu muslimischen Heilern oder Heilerinnen gehen. Manche haben ein Problem, das nicht zufriedenstellend in einer Klinik behandelt werden kann, weil es entweder um sozioökonomische oder spirituelle Leiden geht, oder weil die Klinik keine angemessene Therapie bereitstellen kann (psychologische Therapien, Schmerztherapien etc.). Anderen ist der Weg zur Klinik zu weit, und wieder andere vertrauen auf den guten Ruf der Heiler und Heilerinnen. Geht man davon aus, dass eine Krankheit von Jinns (Geistern) verursacht wird, so ist eine koranische Medizin ein entscheidendes Heilmittel. Der Heiler stellt eine Diagnose mithilfe astrologischer Verfahren und der Buchstaben des Namens des Patienten, dann werden verschiedene pflanzliche Medikamente verordnet. Der Heiler hilft bei sozialen Konflikten auch mit Rat und bietet Hoffnung. Zusätzlich verabreicht er meist eine Infusion aus koranischen Versen, um die Heilung auch religiös wirksam werden zu lassen. Die meisten Heiler in Dar es Salaam nehmen dazu einfach einen Kugelschreiber oder Textmarker und schreiben den Text auf billiges Papier; dann wird das ganze Papier in einen Behälter mit Wasser gestellt und der Deckel zugeschraubt. Diese Infusion kann nach Hause mitgenommen werden und dort mehrmals täglich über mehrere Tage hinweg eingenommen werden. Auf Sansibar, wo arabische Einflüsse historisch viel stärker zum Tragen kommen, werden Verse mit Safrantinte (oder Tinte aus roter Lebensmittelfarbe) auf einen weißen Porzellanteller geschrieben, abgewaschen, aufgefangen und getrunken. In Tansania gehen auch christliche Patienten zu muslimischen Heilern und nicht-muslimische Heiler bieten Koran-Trinken als Therapeutikum an, selbst wenn sie keine koranische Ausbildung besitzen.

Die Praxis des Koran-Trinkens ist im gesamten Ausbreitungsgebiet des Islam allgegenwärtig. Die häufigste Variante weltweit ist *ruqya*, das Rezitieren von Koranversen zu Heilungszwecken. *Ruqya* ist theologisch universell anerkannt, da an verschiedenen Stellen im Koran davon die Rede ist, dass der Koran als Heilmittel dienen soll. Oft spricht man *ruqya* über Wasser, das dann getrunken, versprüht oder ins Waschwasser getan wird.⁸ Eine weitere Variante des Koran-Trinkens, bei dem die

⁵ El-Tom 1985.

⁶ Neben den bereits genannten Artikeln geben die folgenden einen historischen und komparatistischen Überblick über Koran-Trinken: O'Connor 2004; Flood 2014; Wilkens 2013.

⁷ Die elfmonatige Forschung bezog sich v. a. auf exorzistische Heilung in der katholischen Kirche, beinhaltete jedoch auch alle anderen Formen spiritueller Heilung im Stadtgebiet, s. Wilkens 2011a.

⁸ Vgl. Sündermann 2006, 367–421.

Tinte abgewaschen wird, findet sich in den Ländern Westafrikas. Dort wird der Koran sowohl in den Koranschulen für die tägliche Lektion als auch beim Heiler auf spezielle Holzbretter geschrieben. Die schwarze Tinte aus Asche und anderen Komponenten wird am Ende einer Lektion vom Brett abgewaschen, in einer Schale aufgefangen und von den Kindern getrunken. Derselbe Vorgang mit spezifischen Versen wird als koranische Medizin verwendet.⁹ In Indien, im Sudan und anderen Ländern ist das Räuchern beliebt. Dabei wird ein Vers notiert und dann der Zettel verbrannt, während die Hilfe suchende Person den Rauch einatmet.¹⁰ Nicht immer wird die Schrift beim Trinken vernichtet. Im persischen Raum, aber auch in der Türkei, sind Bronzeschalen bekannt, die eine Gravur aus koranischen Versen und auch astrologisch-magischen Schriftelementen haben. Wasser aus diesen Schalen wird zu therapeutischen Zwecken getrunken, die Schrift ist aber nicht vergänglich.¹¹ Diese Schalen sind auch aus vorislamischer Zeit im selben Raum bekannt.

Aber nicht nur im Islam ist das Trinken heiliger Schrift eine gern gewählte Medizin. Einige ausgewählte Beispiele sollen die Variationsbreite der Techniken und Kontexte kurz veranschaulichen.¹² Für das mittelalterliche und frühneuzeitliche Europa sind sogenannte Fieberzettel belegt, die gegen Fieber von Mensch und Vieh gegessen wurden.¹³ In einem speziell katholisch-marianischen Zusammenhang stehen ähnlich angewandte Schluckbildchen.¹⁴ In der Blütezeit marianischer Wallfahrten beginnend im 17. Jahrhundert und bis Anfang des 20. Jahrhunderts wurden Bögen mit briefmarkengroßen Abbildungen verschiedener Gnadenmadonnen gedruckt und an Wallfahrtsorten verkauft. Wallfahrer kauften einzelne Bildchen oder ganze Bögen, ließen sie in der Gnadenkapelle durch Berührung mit dem Gnadenbild segnen und nahmen sie mit heim. Dort aß man sie in Brot gebacken entweder selbst oder gab sie dem Vieh zu fressen. Das häufigste Anwendungsgebiet waren fiebrige Erkrankungen. Die letzte offizielle Stellungnahme der Kirche zu Schluckbildchen erfolgte 1905 und erlaubte die Praxis ausdrücklich, sofern „abergläubische“ Intentionen ausgeschlossen werden könnten.¹⁵ Schluckbildchen standen immer in einem rituellen Kontext mit Schabmadonnen, Breverln, Wettersegnen, aber auch Heiligenbroten und Kräutersegnungen.¹⁶ Ähnlich wie bei der koranischen Heilungspraxis standen bei den Schluckbildchen und den anderen materiellen Segensformen Schutzfunktionen und therapeutische Transformationen im Mittelpunkt der rituellen Handlungslogik. Auch

⁹ Ware III 2014.

¹⁰ Flueckiger 1995.

¹¹ Savage-Smith 2003; Kriss/Kriss-Heinrich 1962, 129f.

¹² Für weitere Beispiele siehe die komparatistischen Diskussionen in Flood 2014 und Wilkens 2013.

¹³ Richter 1968.

¹⁴ Schneegass 1983.

¹⁵ Mirbt 1911, 400.

¹⁶ Kürzeder 2005.

hier ist die Abwehr von dämonischen Mächten ein zentrales, aber durchaus nicht das einzige Anliegen der Gläubigen.

In China lassen sich daoistische *fu*s ab dem 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. nachweisen.¹⁷ Ein *fu* ist ein in zwei Hälften geteiltes Kerbholz, das ursprünglich in militärischen Kontexten eine Kommunikationsmethode darstellte, um die Authentizität von Befehlen im Feld zu garantieren. Nur wenn die Hälfte des obersten Feldherren, die vom Kurier überbracht wurde, und die Hälfte des Feldgenerals übereinstimmten, wurde ein militärischer Einsatzbefehl ausgeführt. In religiösen Kontexten wurden mit *fu*s Gottheiten dazu aufgefordert, Bitten der Menschen zu erfüllen. Auf dem Kerbholz wurde die Gottheit angerufen und an die jeweilige Bitte erinnert. Die göttliche Hälfte des Kerbholzes wurde nicht hergestellt, sondern im rituellen Gebet in den Himmel übertragen. Wollten Bittsteller die Götter des Himmels und der Erde erreichen, trugen sie ihre Hälfte des Kerbholzes am Gürtel. Kranke Menschen, die spezifisch um Heilung bitten wollten, äscherten ihr Kerbholz ein und tranken die in Wasser gelöste Asche, um durch das Schlucken die Gottheiten des Körpers zu erreichen. Misserfolge wurden dem Umstand zugeschrieben, dass die menschliche und göttliche Hälfte eines *fu* nicht als Paar zusammengeführt werden konnten und so die Gottheit die Bitte nicht erfüllen konnte.

2 Koran-Trinken im Kontext der prophetischen Medizin

Die Praxis des Koran-Trinkens ist im theologischen Diskurs der prophetischen Medizin seit Jahrhunderten fest verankert. Zwei recht distinkte Traditionen der Medizin konnten sich im arabisch-persischen Raum etablieren, die griechisch-arabische und die prophetische Medizin.¹⁸ Dazu kommen diagnostische und therapeutische Verfahren, die auf einer astrologisch-hermetischen Weltsicht beruhen. Im Gegensatz zur griechisch-arabischen Medizin, am bekanntesten repräsentiert durch Avicenna, ist die prophetische Medizin eine theologische Disziplin, die überlieferte Handlungen des Propheten in der *hadīṭ*-Literatur deutet, die therapeutische Bezüge haben. Hierbei geht es meist um diätetische Anweisungen, gesunde Lebensführung und die Anwendungen pflanzlicher Heilmittel (besonders Honig und Gewürze). Einem maßvoll lebenden Menschen wird das Seelenheil in Aussicht gestellt. Beide medizinische Traditionen waren zeitweise eng miteinander verflochten, zu anderen Zeiten waren ihre Vertreter einander eher antagonistisch eingestellt.

¹⁷ Bumbacher 2012, 65–80.

¹⁸ Ullmann 1970.

In der Gegenwart erlebt die prophetische Medizin – im Zeitalter alternativ-spiritueller und ganzheitlicher Zugänge – einen neuen Boom: Alte Handbücher werden neu aufgelegt und entsprechende Ratgeber gibt es in allen Sprachen zu erwerben.¹⁹ Heiler auf der ganzen Welt haben die arabischen Texte zur Hand oder verwenden lokalsprachliche Kommentare und zeitgenössische Auslegungen davon, die meist als kleine, preiswerte Hefte verlegt werden. In fast allen Kiosken und Buchhandlungen in Dar es Salaam konnte ich beispielsweise solche Hefte finden. Dabei werden die prophetischen Richtlinien nicht mehr auf die griechisch-arabische Humoralpathologie bezogen, sondern auf zeitgenössische medizinische Forschungen und medizinethische Debatten.²⁰

Intensiver diskutiert wurde das Koran-Trinken in verschiedenen Abhandlungen zur prophetischen Medizin v. a. im 14. und 15. Jahrhundert. Besonders weite Verbreitung fanden die Werke *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* von Ibn Qayyim al-Ğauziya aus dem 14. Jahrhundert und *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī* von Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī aus dem 15. Jahrhundert. Diese Texte wurden ab dem 19. Jahrhundert in Pakistan und Ägypten gedruckt und werden seither immer wieder neu aufgelegt.

Diese und alle anderen Werke in dieser Tradition sind letztlich wie rechtliche oder theologische Traktate aufgebaut und beziehen sich immer auf die *sunna* des Propheten. Ausgehend von *hadīṭen*, Aussprüchen des Propheten mit umfangreichen Überlieferungsketten, die die historische Authentizität belegen, werden Präzedenzfälle ausführlich diskutiert. So schreibt Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī unter Berufung auf Aḥmad ibn Ḥanbal zum Koran-Trinken:

Wrote Aḥmad: If words from the Quran are written down upon something and then washed off and the washings drunk, all well & good. Again, if a man write a text from the Quran and put it inside a vessel and then make a sick man drink from it or even if he only reads something from the Quran over the vessel and the sick man drinks from it, this too is well & good. Similarly if a person reads something from the Quran over water and then sprinkles this water over a sick man or in the case of a difficult labour, if a man writes something from the Quran and makes the woman drink it, all this is well & good.²¹

Besonders in der ḥanbalitischen Rechtsschule, die die Realpräsenz des Koran in seinen materiellen Manifestationen als menschliche Laute und Schrift befürwortete, war die prophetische Medizin beliebt und ist es bis heute in Form alternativer Medizin geblieben.²²

Die Praxis des Koran-Trinkens wird sowohl bei Ğalāl al-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī als auch Ibn Qayyim al-Ğauziya im Abschnitt über spirituelle Medizin abgehandelt. Die beiden anderen großen Abschnitte des Werks umfassen *materia medica* auf pflanzlicher

¹⁹ Vgl. Kruk 2005.

²⁰ Perho 2003

²¹ Elgood 1962, 155f.

²² Zadeh 2008.

Basis und eine Liste spezifischer Krankheiten und ihrer Behandlungsmethoden. Zu den spirituellen Leiden zählen beispielsweise der Umgang mit Geistern, Hexerei, das böse Auge und sündhaftes Verhalten. Die Heilmethoden sind Gebete (*dua*) und das Sprechen von koranischen Versen als Schutz und Heilmittel (*ruqya*). Auf den Seiten vor und nach den Ausführungen zum Koran-Trinken wird bei verschiedenen Autoren die Herstellung und Verwendung von Amuletten diskutiert, gegen die Wirkung des bösen Auges oder gegen Hexerei. Spezielle Erwähnung findet das Koran-Trinken immer wieder als Anwendung bei schwierigen Geburten.

Ein semantischer Zusammenhang zwischen Koranversen und spezifischen Krankheitsbildern ist in den Abhandlungen nicht sehr ausgeprägt. Es kursieren viele verschiedene Listen mit Empfehlungen, wobei der Thronvers (Sure 2:255), die sechs Heilungsverse (Sure 9:14, 10:57, 16:69, 17:82, 26:80, 41:44), in denen Gott den Menschen Heilung verspricht, und die Suren der Zufluchtnahme (Sure 113, 114) besonders häufig genannt werden. Es sind Verse, die von der Macht Gottes sprechen, bzw. von der Wirkmacht des Korans gegenüber Zweiflern oder den Feinden des Islams. Ibn Qayyim al-Ğauzīya schreibt dazu: „Included among seeking of protection and incantations are repeated recitation of the two *Suras* of seeking refuge [113, 114] and of the *Fātiḥa* and the Throne Verse [2:255]“. ²³ Über die Jahrhunderte haben Heiler aus der ganzen islamischen Welt verschiedene Vorlieben für besonders wirksame Verse entwickelt und in ihren Kommentaren zur prophetischen Medizin notiert. Manchen Versen wird eine Breitbandwirkung zugeschrieben, andere finden Verwendung bei spezifischen Anliegen wie Bauchschmerzen, Liebeskummer oder dämonischen Einflüssen. Die Zuordnung von Versen zu Beschwerden kann aber auch über semantische Bedeutungen laufen. Ein Heiler in Dar es Salaam sagte mir, dass Verse, die die Worte „gehen“ oder „Bein“ enthalten, bei Gehbeschwerden besonders wirksam seien.

Alle klassischen Autoren sind sich einig, dass die Rezitation von Koranversen (*ruqya*) über kranken Personen zu therapeutischen Zwecken religiös erlaubt sei. Umstritten sind jedoch alle Varianten, bei denen die koranischen Worte nicht gesprochen, sondern auf einem Schrifträger fixiert oder auf ein Medium wie Wasser übertragen werden. Der Vorwurf der Magie ist derselbe wie im Katholizismus und auch die Argumentation gleicht sich: Es muss jede Form dämonischer oder menschlicher Wirkmacht ausgeschlossen werden. Neben der theologischen Debatte geht es auch um eine soziale Auseinandersetzung. Verschiedene Heiler, Ärzte und Theologen besitzen zu jeder Zeit und in jeder Region eine andere Stellung in der lokalen Gesellschaft und versuchen ihren Einfluss auf die Bevölkerung auszudehnen, indem sie die ausschließliche Auslegungskompetenz für den Koran für sich selbst reklamieren und die anderen Parteien verdammen. Über die Jahrhunderte hat sich der Diskurs kaum geändert. ²⁴

²³ Elgood 1962, 127.

²⁴ O'Connor 2004; Wilkens 2013.

3 Materialität der Schrift: Grenzen und Bedingungen

Im folgenden Abschnitt lere ich die Grenzen aus, denen die Praxis des Koran-Trinkens unterworfen ist. Es geht dabei um Richtlinien der Anwendung, Grenzen des guten Geschmacks (im wörtlichen Sinn) und um Grenzen der Wirksamkeit. Zentral ist die Beobachtung, dass eine solche Praxis dem ideologischen Vorwurf ausgesetzt ist, eine angemessene Umgangsweise mit dem Medium Schrift zu verkennen. Dieser theologische – und auch bildungsbürgerliche – Vorwurf sollte jedoch eine kulturwissenschaftliche Untersuchung nicht beeinflussen: Es geht mir hier grundsätzlich im Sinne der Religionsästhetik und des *material turn* in den Kulturwissenschaften um eine spezifische Anwendung des Mediums Schrift in einem körperbetonenden Kontext, der Medizin.

3.1 Materialität und Wirksamkeit des Koran außerhalb der therapeutischen Praxis

Der Koran gilt als das gesprochene Wort Gottes und so liegt eine besondere Betonung auf der Rezitation des Textes. Professionelle Rezitation (*‘ilm at-tağwīd*) wird an theologischen Hochschulen unterrichtet. In Gottesdiensten und bei öffentlichen Lesungen auf Festen lassen sich die Menschen immer wieder von der Schönheit des Gesangs zu Tränen rühren. Eine emotionale Einwirkung des koranischen Textes auf den Menschen – egal ob man den Wortsinn des klassischen Arabisch bei den Rezitationen versteht oder nicht – stellt eine grundlegende Rahmenbedingung für die therapeutische Wirksamkeit dar.²⁵

Die Materialität des Koran in seiner Buchform (*muṣḥaf*) genießt in der islamischen Theologie und rituellen Praxis besonderen Schutz. Der Koran existiert als unerschaffene, himmlische Urschreibtafel, *al-lawḥ al-mahfūz*, und gilt damit als Teil der göttlichen Ewigkeit.²⁶ In frühen theologischen Debatten wurde festgehalten, dass der Koran aufgrund seiner „wunderbaren Eigenschaften“ (*faḍā‘il*) beim Jüngsten Gericht Fürsprache für die Gläubigen halten kann.²⁷ Die Inkorporierung durch Hören, Auswendiglernen oder Trinken stellt die Gläubigen in den eschatologischen Schutz des Korans.²⁸ Die materialisierte Form des Koran wird in der Folge nicht als Zeichen gedeutet, sondern als Realpräsenz – ähnlich der katholischen Eucharistie. Entsprechend wird der Koran auch in seiner materiellen Form rituell vor Profanisierungen geschützt.²⁹ Das Buch darf nur in einem Zustand der Reinheit angefasst werden (ritu-

²⁵ McAuliffe 2003.

²⁶ Neuwirth 2015, 231ff.

²⁷ Zadeh 2008, 51–53.

²⁸ Zadeh 2008, 51–53.

²⁹ Suit 2012; Zadeh 2008; Zadeh 2009.

elle Waschungen nach sexuellen Kontakten, Menstruation, Entbindung), muss an geschützten Orten aufbewahrt werden (beispielsweise nicht auf dem Fußboden oder nicht in Toiletten) und darf nicht beschmutzt oder zerrissen werden. So erhält der Koran als Buch im täglichen Umgang eine erhöhte Präsenz.

Vom Koran geht auch Segenskraft (*baraka*) aus, so die gängige Annahme. *Baraka* wird oft durch Berührung weitergegeben (ähnlich wie das Berühren eines Gnadenbildes oder das Sprengen von Weihwasser im Katholizismus). Auch *Šūfi*-Meister dispensieren aufgrund ihres rituellen Charismas *baraka* und spucken beispielsweise ihre Anhänger an, um sie zu segnen. Gläubige berühren auf Pilgerreisen zudem die Gräber der Heiligen, um deren *baraka* zu erhalten. *Šūfi*-Meister bieten *ruqya* und koranische Tinkturen besonders häufig an. Durch die Einnahme koranischer Tinkturen, die von *Šūfi*-Meistern hergestellt werden, erhalten die Gläubigen *baraka* vom Meister und vom Koran zugleich.

In der islamisch-esoterischen Tradition verfügen die koranischen Worte und Buchstaben über verborgene Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*), die als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos des Universums in Beziehung stehen. Einzelne mikrokosmische Buchstaben und Worte können aus hermetischer Sicht Einfluss auf ihre korrespondierenden makrokosmischen Objekte ausüben. So können sie auch eine heilende Wirkung auf den Körper ausüben.³⁰

In Diagnoseverfahren hat die Bedeutung der Buchstaben, v. a. die in den Namen des Patienten und seiner Mutter, bis heute ihre herausragende Rolle behalten. Sie bildet einen wichtigen Assoziationsraum für theologische Ausführungen zur therapeutischen Wirksamkeit koranischer Heilung.³¹

3.2 Korrekte Schrift

Wenn die Tinte im Verlauf der Anwendung abgewaschen wird, dann stellt sich die Frage, welche Bedeutung einerseits der Textinhalt hat, und welche Rolle andererseits die eigentliche Schriftfähigkeit des Schreibers spielt. In der Regel erstellen Koranglehrte mit entsprechender theologischer Ausbildung Koranextrakte, sodass sowohl Inhalt als auch Schrift der Tradition entsprechen. Die Tradition der Schriftgelehrsamkeit und der Expertenstatus des Heilers (oder in selteneren Fällen der Heilerin), die hinter allen Formen des rituell-liturgischen Umgangs mit dem Koran stehen, tragen zur Wirkung des Trankes bei.

In der Regel werden die koranischen Infusionen nach einem persönlichen Gespräch für einen spezifischen Anlass hergestellt. Das Charisma eines Experten kann aber auch in kleinindustriellen Produktionsformen auf Produkte übertragen werden,

³⁰ Lory 1993, 178f.

³¹ Sündermann 2006, 327–337.

die auf Märkten oder online verkäuflich sind. Eine kleine Firma in Malaysia, die *Annusyrāh Bottling Plant*, vertreibt beispielsweise eine Auswahl an koranischen Infusionen und schreibt dazu selbst auf einer englischsprachigen Branchenseite über die Produktionsbedingungen:

Annusyrāh method used by us is by writing healing verses of Quran on a white plate using Saffron and Rosam twig. Dilluted using RO [reverse osmosis] water produced by us, the same verses written are then recited onto them. Prior to bottling, Yaasin is recited onto 40 times, strengthen with doa wish of the patient drinking it. From time to time all the unbottled Annusyrāh water are recited with 30 Juzuk of Quran, complete with the doa of Khatam Quran in a group led by Al-Fadhil Ustaz Hj Radzi B. Kamarul Hailan, a two times national champion of Quran Recitement Championship. He is also an Imam of Masjid Sultan Azlan Shah, Ipoh, Perak. That is the final process before bottling and distribution to authorized dealer nationwide.³²

Die anonyme Verkaufssituation – egal ob online oder im Laden – wird also durch eine besonders aufwändige Herstellung und durch die Mitwirkung eines renommierten und namentlich genannten Koranrezitierers kompensiert. Die Firma füllt fünf verschiedene Verse ab und empfiehlt dazu im Katalog spezifische Anwendungsgebiete.

Im Zuge allgemeiner Subjektivierung vormals hierarchisch organisierter, institutioneller Religiosität erweist sich auch die Praxis des Koran-Trinkens als adaptionsfähig. In Foren und Chats berät man sich über die besten Anwendungsformen und Techniken der Herstellung. In einem englischsprachigen, schiitischen Forum schreibt ein Nutzer: „Bro, it does not matter who writes it. Sometimes this is written for a sick person to drink and he/she cannot write it.“³³ Eine Autoritätsperson mit koranischer Ausbildung wird für die religiöse Vermittlung in diesen jungen Milieus nicht mehr benötigt. Auch über die korrekte Schrift macht man sich im selben Forum Gedanken:

This is how I've seen people do it in Pakistan [...] Using a brush (paint brush) write down the surah on a plate. [...] And obviously what you're writing won't usually fit on the plate. It doesn't matter. You don't have to be able to read it. Just make sure you're writing it correctly.”³⁴

Die Lesbarkeit des Textes spielt also keine Rolle, während die Produktion des Textes aber korrekt sein muss. Arabische Schriftfähigkeit wird folglich auch bei nicht Arabisch sprechenden Gläubigen vorausgesetzt und somit ein eigener Expertenstatus

32 Selbstbeschreibung der Firma Annusyrāh, Malaysia, auf Zilzar.com, einem online-Markt für muslimische Lifestyle Produkte, <http://www.zilzar.com/company.asp?sID=10804>, zuletzt eingesehen am 20.03.2016. Die Orthographie des zitierten Textes wurde beibehalten.

33 hameedeh, Forumsbeitrag im Thread „write The Surah Then Drink It?“ auf ShiaChat.com, gepostet am 26. März 2012, <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/235000273-write-the-surah-then-drink-it/> (Zugriff am 20.03.2016).

34 Basim Ali, Forumsbeitrag im Thread „write The Surah Then Drink It?“ auf ShiaChat.com, gepostet am 26. März 2012, <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/235000273-write-the-surah-then-drink-it/> (Zugriff am 20.03.2016).

hergestellt. Gleichzeitig weist die korrekte Ausführung der Buchstaben darauf hin, dass auch in der Herstellung einer Infusion zunächst ein korrekter *muṣḥaf* hergestellt werden muss.

In Gebieten, in denen sich der Islam vor der europäischen Kolonisierung ausbreitete, war die Kunst des Schreibens einer der attraktivsten Aspekte der neuen Religion. Aber auch heute ist die Schrift Vorbote der Ausbreitung. In Tansania und Kenia beispielsweise breitet sich die Praxis des Koran-Trinkens (zusammen mit anderen islamischen Heilungsritualen vornehmlich zur Bekämpfung von Jinns) schneller als Moscheen und Koranschulen aus. In diesen Fällen verfügen die Heiler nicht über die Fähigkeit in arabischer Schrift zu schreiben, was aber die Popularität und Wirkung des Trankes bei den Patienten nicht schmälert.³⁵ Auch Eleanor Doumato berichtet von Heilern um 1920 in den Wüsten Zentralarabiens, die nicht schreiben konnten und dennoch geschriebene koranische Tränke für Patienten anfertigten.³⁶

Die Bedingung der Schriftfähigkeit oder gar der Schriftgelehrsamkeit kann also in religiösen Kontaktregionen oder Peripherien in den Hintergrund treten.

3.3 Hygiene und Ekel bei der Konsumtion von Tinte

Das Trinken von Koranversen ist nicht nur aus theologischer Sicht umstritten, sondern auch aufgrund hygienischer Überlegungen. Ein Ekelgefühl vor dem unhygienischen Wasser-Tinte-Gemisch stellt sich bei vielen Leuten – besonders hier in Europa, aber auch anderswo – als eine erste Reaktion auf diese Praxis ein. Doumato weist in diesem Zusammenhang auf den wandelbaren Begriff von „Dreck“ in der Geschichte der arabischen Medizin hin. Was vor dem 19. Jahrhundert als heilsam galt, wie Spucke mit dem Segen der *Ṣūfi*-Meister, wird nach der medizinischen Entdeckung von Bakterien zunehmend als ein gefährlicher Träger von Keimen und Krankheit angesehen.³⁷

Werden in Europa Texte einverleibt, dann unterscheidet sich der Vorgang vom Koran-Trinken in wesentlichen Aspekten. Die Stiftung Christlicher Medien (SCM) hatte im Jahr 2007 beispielsweise „Bibelpillen“ im Angebot: Runde Blechdosen, die altmodischen Dosen für Hustenpastillen nachempfunden waren, enthielten mit Bibelversen bedruckte Zettel.³⁸ Der tatsächliche Verzehr der Zettel war aber von vornherein nicht mitgedacht. Sollen Schrifterzeugnisse tatsächlich gegessen werden, so wie bei der bekannten Süßigkeit „Esspapier“, dann werden Nahrungsmittel als Grundlage verwendet. Das Papier ist eine dünne Oblate und die Mine des Buntstifts ist

³⁵ Bruchhausen 2006, 263–266.

³⁶ Doumato 2000, 141f.

³⁷ Doumato 2000, 142–144.

³⁸ Katalog des SCM online Shops, <http://www.scm-shop.de/bibelpillen-himmlische-medizin-display-2.html> (Zugriff am 24.03.2016).

lebensmittelecht.³⁹ Es handelt sich dabei ausschließlich um ein Kinderspielzeug und eine Wirkung auf die Kinder ist nicht Teil des Konzepts. Es ist anzunehmen, dass ein Grund für das Aussterben der Schluckbildchen auch im Aspekt der Hygiene gesucht werden könnte. Der Verzehr von Papier erschien im Zeitalter moderner Hygiene und Medizin vermutlich als zunehmend unbekömmlich und konnte nicht mehr durch die angenommene religiöse Heilwirkung aufgewogen werden.

In Westafrika, wo man auch heute von klein auf in der Koranschule lernt, am Ende des Tages die abgewaschene Tinte von der Holztafel zu trinken, spricht auch im medizinischen Kontext nichts dagegen, dies zu tun. Dort aber, wo auf Lebensmittelechtheit geachtet wird, müssen Anbieter koranischer Medizin entsprechende Hygiene sicherstellen. In den meisten asiatischen Ländern, aber auch auf Sansibar, sind weiße Porzellanteller und Tinte aus Safranextrakten besonders beliebt. So wird einerseits herkömmliche Tinte vermieden und zugleich können die heilenden Inhaltsstoffe des Safrans zur Plausibilisierung der Tinktur herangezogen werden. Die Annusrah-Medizin aus Malaysia wird wegen der Verwendung von Safran offiziell als Nahrungsergänzungsmittel, bzw. Wellness-Produkt, und nicht als Medizin klassifiziert.⁴⁰ In der Fabrik wird auf hygienische Bedingungen bei der Herstellung der Tinktur geachtet: Wie auf Fotografien zu sehen ist, tragen alle Mitarbeiter Mundschutz und Handschuhe. Besonderer Wert wird auf die Reinheit des Wassers gelegt, weshalb es auch selbst gefiltert wird.⁴¹ Werden koranische Verse zum Trinken in den USA oder Europa beworben, muss auf hiesige Standards von Hygiene und Geschmack geachtet werden, wie es ein Spezialist aus London eindrücklich tut:

Note: don't use normal ink, use eatable or drinkable water such as saffron water, rose water and not on normal paper, as the common sheets of paper contain chemicals, find non-chemical that is not harmful to write on, or maybe a cloth could be used.⁴²

Anhand der Analyse zu Hygiene und Ekel wird deutlich, dass theologische Debatten um die Rechtmäßigkeit der Praxis auch von Überlegungen zur körperlichen Ein-

39 Zutatenliste der „Essbaren Notizzettel“ von Kühle http://www.kuehle.de/media/pdf/essbare_notizzettel_150731mk55ed5135e25af.pdf (Zugriff am 24.03.2016).

40 Die *New Straits Time* berichtete über den Anerkennungsprozess: „Cure-all holy water classified as botanical drink“, 17.07.2006, http://malaysianmedicine.blogspot.de/2006_07_01_archive.html (Zugriff am 24.03.2016).

41 Die *New Straits Time* berichtete über den Anerkennungsprozess: „Cure-all holy water classified as botanical drink“, 17.07.2006, http://malaysianmedicine.blogspot.de/2006_07_01_archive.html (Zugriff am 24.03.2016). Das verwendete Umkehrosmoseverfahren ist ein gängiges Verfahren zur Trinkwasseraufbereitung.

42 Muhammad Sajad Ali bezeichnet sich selbst als „Sufi Webmaster / Instructor, Herbalist and Healing Therapist“, sein Kommentar zu den Ayat ash-Shifa erschien auf eShaykh, der online Plattform des *Islamic Supreme Council of America* (ISCA) am 01.12.2010, <http://eshaykh.com/quran-tafsir/ayat-ash-shifa/> (Zugriff am 24.03.2016). Der Kommentar selbst ist archiviert unter: <http://docslide.us/documents/six-quranic-verses-of-healing.html> (Zugriff am 24.03.2016).

nahme begleitet sein müssen. Das Koran-Trinken als spiritueller-medizinische Praxis wird regional und über Epochen hinweg laufend an sich wandelnde Konzepte von Körperlichkeit, Hygiene und Ernährung angepasst und kann so seine Popularität behaupten.

4 Therapeutische Transformationen

Die Frage nach der Wirksamkeit koranischer Infusionen lenkt den Blick auf sehr unterschiedliche Aspekte der Praxis. Ausgehend von einem religionsästhetischen Analyserahmen ist das Zusammenwirken von Schriftsystem und körperlicher Wirkung epistemologisch entscheidend. Ideologische und performative Elemente von Schriftgelehrsamkeit (prophetische Medizin, die Regeln des *muṣḥaf*, die Emotionalität des Hörens) werden mit lokalem Wissen um den Körper und Elementen medizinischer Praxis (Einnahme von Medikamenten, Heilwirkung von Safran, Diagnose und Beratung) in Verbindung gebracht. In der Medizinethnologie, in der wissenschaftlich-medizinischen Placebo-Forschung, aber auch in der Religionsästhetik wird diese Verbindung von kulturellen Systemen zunehmend fokussiert. Wirksamkeit bedeutet letztlich Transformation: die Transformation eines kranken Körpers in einen gesunden, eines besessenen Körpers in einen gesegneten, oder auch die Transformation von Worten und Lauten zuerst in Schrift und dann in eine Medizin.

Ein Heiler auf Sansibar erklärt die Wirksamkeit koranischer Medizin durch zwei miteinander verflochtene Elemente:

When you drink medicine, it passes here [points to the stomach]. It passes through the stomach, right? And then it circulates. But before that, you know, the afflicted person has a belief/trust (*imani*) – which belief? The belief that it will help her/him. So, the information was already given to her/him. It is already in the heart and has started circulating before it reaches the stomach.⁴³

Das Bild, das der Heiler zeichnet, weist auf das Vertrauen in die Wirksamkeit der göttlichen Worte hin, die im Körper wie in Blutbahnen zirkulieren. Hierbei werden theologische und medizinische Konzepte miteinander verschränkt, um sich gegenseitig zu verstärken.

Dass diese Verschränkung aber zu theologischen Problemen führen kann, wird deutlich, wenn man den Verdauungsvorgang zu Ende denkt: „Some sheikhs say, it is not good to have the Qur’an in your body, because you should not take the Qur’an to the toilet or pollute it otherwise.“⁴⁴ In dieser Logik führt die körperliche Einnahme des Korans in letzter Konsequenz zu einer Verletzung der Gebote, die die rituelle

⁴³ Interview von Hanna Nieber mit Talib Ali (2014), s. Nieber 2015.

⁴⁴ Interview von Hanna Nieber mit Talib Ali (2014), s. Nieber 2015.

Reinheit des *muṣḥaf* schützen. Schon aṣ-Ṣuyūṭī diskutierte dieses Problem in seiner Abhandlung zu den Koranwissenschaften.⁴⁵ Damals wie heute wird es aber meist als ein Scheinproblem gesehen und wird aufgelöst, indem man die Heiligkeit und die Wirksamkeit der Worte vom materiellen Träger der Tinte abkoppelt. Nach dem Schlucken trennen sich diese Bereiche, sodass – nach gängiger Meinung – nur die Tinte verdaut wird, nicht aber der heilige Koran. Flood weist zudem daraufhin, dass im Gegensatz zu dinglichen Reliquien die in den menschlichen Körper aufgenommene Segenskraft nicht weitervermittelt werden kann. Sie durchläuft im therapeutischen Prozess ihre finale Transformation.⁴⁶

In Westafrika wird meist der theologische Standpunkt vertreten, dass der Koran gerade durch das Trinken vor der Vernichtung bewahrt und damit vor der Verletzung der Reinheit des *muṣḥaf*: In den Koranschulen werden die täglichen Lektionen auf Holztafeln geschrieben.⁴⁷ Wurde die Passage auswendig gelernt, muss die Tafel für die neue Lektion gereinigt werden. Das Waschwasser darf aber nicht einfach verschüttet werden, sondern muss an sicheren Orten vergraben oder eben getrunken werden. Die Handlungslogik hat Ähnlichkeiten mit dem sakramentalen Charakter der Hostie im liturgischen Kontext der katholischen Eucharistie; auch sie darf nicht vernichtet werden. Der faktischen Vernichtung von Tinte und Schrift beim Verschlucken wird im theologischen Argument ein Modell der erlösenden und heilenden Transformation entgegengesetzt.

Therapeutische Wirksamkeit bei religiösen Ritualen beruht auf verschiedenen Faktoren, die in der medizinischen Forschung zunehmend auf Interesse stoßen. Dass ein erstaunlich hoher Wirkungsgrad – besonders bei chronischen und bei somato-psychosomatischen Erkrankungen – erzielt werden kann, steht außer Zweifel.⁴⁸ In der frühen, strukturalistischen Medizinethnologie wurde die Wirksamkeit rituellen Heilens meist auf die Eindringlichkeit kulturell plausibler Narrative (meist religiöser Art) zurückgeführt und als symbolisches Heilen theoretisiert. Im Anschluss an die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss entwirft der Ethnologe James Dow ein Modell „transaktionaler Symbole“: Eine Transformation im mythischen Narrativ (dargestellt als ein dramatischer Handlungsverlauf) könne zu einer Transformation in der Physis oder Psyche des Patienten führen.⁴⁹ In neueren Studien zu alternativer Medizin wird der Fokus verstärkt auf neurobiologische, endokrinologische oder vegetative Vorgänge gelegt, um so die physiologische Seite der Selbstheilung besser nachvollziehen zu können.⁵⁰ In der Placebo-Forschung wurden unter anderem Faktoren wie Konditionierung, Zuversicht und eine Erwartungshaltung des sozialen Umfelds als

45 Zadeh 2009, 464.

46 Flood 2014, 485.

47 Ware III 2014, 57–60, 66–67.

48 Sax 2007.

49 Dow 1986.

50 Kirmeyer 2016, 121.

besonders wirksam ausgemacht. Im kultursemiotischen Zugang zu religiöser Heilung werden psychosoziale Bedingungen im Umfeld des Patienten und kollektive wie idiosynkratische Zuschreibungen von Sinnhaftigkeit im Krankheitsverlauf untersucht, um so z. B. die Gewöhnung an chronische Leiden erklären können.⁵¹ Neuere ritualtheoretische Ansätze können auf der Basis von Performanztheorien, die Bewegung, Raum, Körper oder Licht als Orte von kultureller Bedeutung ausmachen, dieses interdisziplinäre Feld praxeologisch integrieren.⁵² Auch religionsästhetische Ansätze verbinden medizinische und hermeneutische Methoden.⁵³ Der physiologische Wirkmechanismus von ritueller Heilung wird so zunehmend erhellt. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Noceboeffekte, Abhängigkeiten und Manipulationen nicht genauso wirksam werden wie Heilungseffekte. Koran-Trinken wurde meines Wissens weder biomedizinisch noch ethnomedizinisch untersucht, fällt aber klar in den hier diskutierten Rahmen des rituellen Heilens. Es handelt sich folglich nicht um eine Ersatzhandlung abergläubischer und schriftunkundiger Bevölkerungsschichten, die nicht wissen, wie man mit Texten „richtig“ umzugehen hat, wie ein häufiger innerislamischer als auch westlich-philologischer Vorwurf lautet. Die etablierte theologische Diskussion zeigt eine lange Geschichte der gelehrten Auseinandersetzung mit der Praxis. Über die biomedizinische Wirksamkeit der Praxis lässt sich an dieser Stelle nur spekulieren; die soziale Zufriedenheit und das Vertrauen darauf, am Heilgeschehen teilzuhaben, ist jedoch groß.

Die Besonderheit in diesem Fall liegt in der Betonung der Schriftförmigkeit des heilenden Symbols. Somit stellt die Praxis des Koran-Trinkens eine Schnittstelle zwischen den kulturellen Systemen von Schrift, Bildung und Theologie auf der einen Seite und von Medizin auf der anderen Seite dar. Auch katholische Schluckbildchen stehen an einer ähnlichen Schnittstelle, sind aber im Gegensatz zur handschriftlich hergestellten koranischen Medizin mechanisch reproduzierte Druckgrafiken. Einerseits wird also deutlich, dass sie in einer Tradition der bildlichen Darstellung stehen, in der das Gnadenbild einen höheren Wert zugemessen bekommt als die heilige Schrift. Andererseits zeigt der Vergleich auf, dass die handschriftliche Produktion der religiösen Medizin im europäischen Kontext nicht entscheidend war. Stattdessen ist die Drucktechnik ein stimmiges Medium, das für die gesamte Produktion von Schriftsegen eingesetzt werden konnte. Welche Verflechtungen im Einzelnen aus komparatistischer Perspektive bestehen, muss in späteren Forschungen noch näher untersucht werden.

51 Wilkens 2011a; Wilkens 2011b.

52 Naraindas/Quack/Sax 2014.

53 Koch und Meissner 2014.

5 Schluss

Rudi Paret übersetzte einen der Heilungsverse im Koran (Sure 17:82) wie folgt, „Wir senden im Koran (den Menschen) Offenbarungen hinunter, die für die Gläubigen ein Quell des Trostes (w. Heilung) und (ein Erweis unserer) Barmherzigkeit sind“.⁵⁴ Max Henning hingegen verwendet für *aš-šifā'* das Wort „Arznei“⁵⁵, neuere englische und deutsche Übersetzungen sprechen durchweg von „healing/Heilung“ statt „Trost“. Paret's Zurückhaltung gegenüber einer wörtlichen Übersetzung von „Heilung“ ist symptomatisch für eine moderne Auffassung, in der tatsächlich wirksame Heilung nicht mit religiösen Mitteln erreicht werden könne. Der Islamwissenschaftler Rudolph Ware spricht in diesem Zusammenhang von einem „epistemic chasm“⁵⁶ zwischen zwei Umgangsformen mit dem Koran: Auf der einen Seite ständen modernistische Zugangsweisen, die intellektuelles Wissen, Grammatik und einen akademischen Diskurs in den Mittelpunkt stellen. Auf der anderen Seite werde ein körperlicher Umgang gepflegt, der in Praktiken des Hörens, in der materiellen Segenskraft, in Medizin und Reinheitsregeln sichtbar werde. Ware betont jedoch, dass klassische islamische Gelehrsamkeit und Bildung diese Zweiteilung nicht kenne und grundsätzlich nicht ohne den somatischen Aspekt bei der Rezitation und mündlichen Tradierung der Texte verstanden werden könne.⁵⁷ Die abwertende Klassifizierung somatischer Aspekte des Korans als „Magie“ – sowohl aus heutiger theologischer wie aus philologischer und ethnologischer Sicht – trägt zur Verstärkung des Missverständnisses bei, auch wenn die Kategorie historisch korrekt ist.⁵⁸ Auch von der medizinischen Seite her argumentierend bestätigt Laurence Kirmayer die vermeintliche Unvereinbarkeit der zwei epistemischen Zugänge, die Körperlichkeit und geistige Symbole voneinander trennen: „The idea of placebos is a biomedical construction because it is only in the disenchanting world of biomedicine that the therapeutic effectiveness of words, symbols, and rituals are viewed as suspect“.⁵⁹

Jane McAuliffe führt die „persistent power“ des Koran unter anderem auf seine theologisch reglementierten, affektiv-sinnlichen Aspekte zurück: Die Praxis des Koran-Trinkens würde nicht ohne die Tradition der intellektuellen Schriftgelehrsamkeit funktionieren.⁶⁰ Semantik und Somatik müssen in diesem Zusammenhang zusammengedacht werden, um die ungebrochene Popularität der koranischen Medizin auch in Zeiten von Typografie und Internet besser verstehen zu können.

⁵⁴ Paret 1979.

⁵⁵ Henning 1991.

⁵⁶ Ware III 2014, 68.

⁵⁷ Ware III 2014, 67.

⁵⁸ Wilkens 2013.

⁵⁹ Kirmayer 2016, 137.

⁶⁰ McAuliffe 2003; vgl. auch Ware III 2014, 39–76.

Literaturverzeichnis

- Abdalla, Ismail H. (1997), *Islam, Medicine, and Practitioners in Northern Nigeria* (Studies in African Health and Medicine 6), Lewiston.
- Bruchhausen, Walter (2006), *Medizin zwischen den Welten. Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen.
- Bumbacher, Stephan Peter (2012), *Empowered Writing. Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China*, St. Petersburg/Florida.
- Cancik, Hubert/Mohr, Hubert (1988), „Religionsästhetik“, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. Matthias Laubscher (Hgg.), *Handbuch der Religionswissenschaftlichen Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart, 121–156.
- Dow, James (1986), „Universal Aspects of Symbolic Healing. A Theoretical Synthesis“, in: *American Anthropologist* 88 (1), 56–69.
- Elgood, Cyril (1962), „Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet“, in: *Osiris* 14 (1), 33–192.
- el-Tom, Abdullahi Osman (1985), „Drinking the Koran. The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure“, in: *Africa* 55 (4), 414–431.
- Flood, Barry Finbarr (2014), „Bodies and Becoming. Mimesis, Mediation, and Ingestion of the Sacred in Christianity and Islam“, in: Sally M. Promei (Hg.), *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*, New Haven, 459–493.
- Flueckiger, Joyce Burkhalter (1995), „The Vision Was of Written Words: Negotiating Authority as a Female Muslim Healer in South India“, in: David D. Shulman (Hg.), *Syllables of Sky. Studies in South Indian Civilization. In Honour of Velcheru Narayana Rao*, Delhi/New York, 249–282.
- Grieser, Alexandra (2015), „Aesthetics“, in: Robert Alan Segal u. Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Bd. 1, Leiden/Boston, 14–23.
- Henning, Max (?1991), *Der Koran*, Stuttgart.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shamsuddin Mohammed (o. J.), *The Prophetic Medical Science*, übers. u. hg. von F. Amira Zrein Matraji, New Delhi.
- Kirmayer, Laurence J. (2016), „Unpacking the Placebo Response. Insights from Ethnographic Studies of Healing“, in: Amir Raz u. Cory S. Harris (Hgg.), *Placebo Talks. Modern Perspectives on Placebos in Society*, Oxford, 119–140.
- Koch, Anne/Meissner, Karin (2014), „Imagination, Suggestion und Trance. Suggestionforschung und Religionsästhetik zu Heilung“, in: Lucia Traut u. Annette Wilke (Hgg.), *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur* (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft 7), Göttingen, 131–154.
- Kriss, Rudolf/Kriss-Heinrich, Hubert (1962), *Volksglaube im Bereich des Islam*, Bd. 2: *Amulette, Zaubersprüche und Beschwörungen*, Wiesbaden.
- Kruk, Remke (2005), „Harry Potter in the Gulf: Contemporary Islam and the Occult“, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 32, 47–73.
- Kürzeder, Christoph (2005), *Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Regensburg.
- Lory, Pierre (1993), „Verbe coranique et magie en terre d’Islam“, in: *Systèmes des pensée en Afrique noire* 12, 173–186.
- McAuliffe, Jane Dammen (2003), „The Persistent Power of the Qur’an“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 147 (4), 339–346.
- Mirbt, Carl (?1911), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen.
- Naraindas, Harish/Quack, Johannes/Sax, William S. (Hgg.) (2014), *Asymmetrical Conversations. Contestations, Circumventions and the Blurring of Therapeutic Boundaries* (Epistemologies of Healing 14), New York.

- Neuwirth, Angelika (2015), „Die vielen Namen des Koran. ‚Offenbarung‘, ‚Inlibration‘ oder ‚Herabsendung‘ und ‚Lesung‘?“, in: Klaus Oschema, Ludger Lieb u. Johannes Heil (Hgg.), *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter* (Das Mittelalter. Beiheft 2), Berlin / München / Boston, 222–238.
- O'Connor, Kathleen Malone (2004), „Popular and Talismanic Uses of the Qur'an“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 4, Leiden, 163–182.
- Paret, Rudi (1979), *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart.
- Perho, Irmeli (2003), „Medicine and the Qur'an“, in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Bd. 3, Leiden, 349–367.
- Richter, Erwin (1968), „Eßzettel“, in: *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. 6, München, 42–48.
- Savage-Smith, Emilie (2003), „Safavid Magic Bowls“, in: Jon Thompson u. Sheila R. Canby (Hgg.), *Hunt for Paradise. Court Arts of Safavid Iran 1501–76*, Mailand / London, 241–248.
- Sax, William (2007), „Heilen Rituale?“, in: Axel Michaels (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg, 213–235.
- Schneegass, Christian (1983), „Schluckbildchen: Ein Beispiel der ‚Populärgraphik zur aktiven Aneignung‘“, in: *Volkskunst. Zeitschrift für volkstümliche Sachkultur* 6, 27–32.
- Suit, Natalia K. (2012), „Muṣḥaf and the Material Boundaries of the Qur'an“, in: *Postscripts. The Journal of Sacred Texts & Contemporary Worlds* 6 (1–3), 143–163.
- Sündermann, Katja (2006), *Spirituelle Heiler im modernen Syrien. Berufsbild und Selbstverständnis – Wissen und Praxis*, Berlin.
- Ullmann, Manfred (1970), *Die Medizin im Islam*, Leiden.
- Ware III, Rudolph T. (2014), *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Chapel Hill.
- Wilkens, Katharina (2011a), *Holy Water and Evil Spirits. Religious Healing in East Africa* (Beiträge zur Afrikaforschung 47), Berlin.
- Wilkens, Katharina (2011b), „Marianische Heilung und individuelle Aneignung in Tansania – Eine religionsästhetische Analyse“, in: *Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler* 3 (1), 81–101.
- Wilkens, Katharina (2013), „Drinking the Quran, Swallowing the Madonna. Embodied Aesthetics of Popular Healing Practices“, in: Afe Adogame, Magnus Echter u. Oliver Freiberger (Hgg.), *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner* (Critical Studies in Religion / Religionswissenschaft 4), Göttingen, 243–259.
- Zadeh, Travis (2008), „Fire Cannot Harm It: Mediation, Temptation and the Charismatic Power of the Qur'an“, in: *Journal of Qur'anic Studies* 10 (2), 50–72.
- Zadeh, Travis (2009), „Touching and Ingesting: Early Debates over the Material Qur'an“, in: *Journal of the American Oriental Society* 129 (3), 443–466.

