

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen  
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique  
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica



# Alchemie

## *L'alchimie*



SGMOIK SSMOCI      Bulletin 48  
Frühling / Printemps      2019



# Editorial

De

„Alchemie“, was ist das genau? Ein Korpus wirrer griechischer, lateinischer oder arabischer Texte des Mittelalters, in denen ein mysteriöser Ausgangsstoff durch den Einsatz eines noch mysteriöseren „Steines der Weisen“ (des „Elixiers“) zu Gold wird? – Da fragt man sich vielleicht spontan: „Geht’s eigentlich noch?!“

In diesem Bulletin möchten wir die arabisch-islamische Alchemie als eine ihrer Zeit geschuldete Wis-

Fr

L’alchimie, qu’est-ce que c’est? Un tissu d’inepties médiévales? Un corpus de textes grecs, latins ou arabes, dans lesquels une mystérieuse matière première se transforme en or par le biais d’une pierre philosophale (ou élixir) tout aussi énigmatique, des textes si confus qu’on serait en droit de se demander si leur lecture en vaut vraiment la peine?

Approfondir la question, considérer l’alchimie arabo-islamique comme un

It

Che cos’è esattamente l’alchimia? Un corpus disparato di testi medievali, greci, latini e arabi, nei quali un materiale misterioso, con l’aiuto di un’ancor più misteriosa pietra filosofale (l’Elisir), alla fine si trasforma in oro? È naturale domandarsi se stiamo scherzando.

In questo numero del Bollettino vogliamo spingereci oltre. Vogliamo prendere sul serio l’alchimia arabo-islamica come forma del sapere del proprio tempo

sensform verstehen. Denn wird nicht auch heute noch nach Dingen geforscht, deren Existenz noch nicht bewiesen ist? Kommt nicht auch in der modernen Forschung manchmal Zweifel an der Sinnhaftigkeit des eigenen Tuns auf? Wissen wir immer mit Sicherheit, wohin es führt, wenn wir uns intensiv mit einer Sache beschäftigen? Wir plädieren daher für eine Rehabilitierung der verrückten Gold- und Wahrheitssuchenden des Mittelalters. Wir möchten ihr Beispiel zum Anlass nehmen, über Sinn und Unsinn unseres eigenen Strebens nachzudenken: Was ist unser „Gold“? Wofür brauchen *wir* unsere Ressourcen? Worüber schreiben wir heute, in der Forschung, in der Presse oder privat? Spannend ist auch das Allgemeinmenschliche an der Alchemie: Sie öffnet uns ein Fenster auf eine der vielen Formen, Mensch zu sein, zu streben und manchmal auch, sich zu verrennen... Alchemistische Texte wurden übrigens noch bis ins 20. Jh. hinein gelesen und kopiert!

Dass viele aber auch heute noch Alchemie als die Beschäftigung einiger hirn-rissiger wissenschaftlicher Aussenseiter mit der Suche nach etwas Unmöglichem be- und entwerten, kann uns vielleicht vor Augen führen, dass das, was wir „Wissenschaft“ nennen, zu verschiedenen Zeiten nicht dasselbe bedeutete. Dies legt der Artikel von R. Forster nahe, in dem wir

savoir propre à son époque en la replaçant dans son contexte culturel et littéraire, lui redonner ses lettres de noblesse: tel est l'objectif que nous nous sommes fixés dans cette nouvelle édition du bulletin. Car, au fond, qui ne s'intéresse pas encore aujourd'hui à des sujets dont l'origine ne peut être prouvée? La recherche scientifique ne se remet-elle pas parfois en question? Et sommes-nous réellement sûrs en tant que chercheur.e.s de savoir où nous allons lorsque nous nous penchons sur une problématique qui nous tient à cœur?

Nous plaçons de ce fait pour une réhabilitation des « fous » de l'or et des passionnés à la recherche de la vérité au Moyen-Age. En les prenant comme exemple, nous désirons réfléchir au sens – ou à l'absurdité – de nos propres efforts: quel est notre « or » actuellement? Dans quoi investissons-nous nos ressources? Quels sont les thèmes qui nous préoccupent, que ce soit dans le domaine académique, dans la presse ou en privé? C'est aussi l'occasion de nous pencher sur l'aspect profondément humain de l'alchimie, et en particulier sur les raisons qui ont poussé l'Homme à s'intéresser à un moment donné à une discipline que nous peinons à comprendre aujourd'hui. L'alchimie serait alors révélatrice de la complexité de l'être humain, de sa soif de connaissance comme

e come genere letterario culturalmente evoluto. Dopotutto, tuttora si conducono ricerche su materie la cui esistenza non è stata ancora dimostrata; anche nella ricerca moderna sorgono dubbi su quanto significativo sia un certo agire; neanche oggi sappiamo sempre con certezza dove conducano i temi di cui ci occupiamo intensamente. In questo senso, crediamo che siano da riabilitare i pazzi cercatori d'oro e di verità del Medioevo. Prendiamo spunto da loro per riflettere sul senso (e nonsenso) dei nostri sforzi: che cos'è il nostro oro? Per che fini usiamo le nostre risorse? E di che cosa tratta la nostra letteratura? Quale tipo di ricerca di senso arriva oggi ad essere messa per iscritto, nella ricerca, nella stampa, nell'economia, in una mail privata o in un diario? Dell'alchimia potrebbe anche interessarci l'aspetto umano in generale, le ragioni di questo interesse che oggi riusciamo a stento a comprendere. In questo senso, l'alchimia può mettere in luce uno dei molti tipi di essere persona, di impegnarsi e, a volte, di perdersi... Per inciso, i testi alchemici sono stati letti e copiati fino al XX secolo! Tuttavia, il fatto che molti tuttora valutino e svalutino l'alchimia, considerandola l'occupazione di alcuni emarginati della scienza ossessionati dalla ricerca dell'impossibile, può forse farci capire che ciò che chiamiamo scienza ha significati differenti in

lesen, dass die „okkulten“, Wissenschaften ein „zentraler Teil der vormodernen Wissenslandschaft“ waren. Der Artikel von N. Bachour, der die konkrete chemische Zusammensetzung des Elixiers behandelt, zeigt uns dann auch wunderbar, welche Art von Überlegungen diese Wissenschaftler anstellten.

Vergessen wir dabei nicht, dass Alchemie auch als die Suche nach dem Göttlichen verstanden wurde. Dieser Gedanke wird von P. Lory in seinem Artikel hervorgehoben, der uns im vorliegenden Bulletin eine Gesamtsicht auf die arabisch-islamische Alchemie und deren wichtigste Vertreter gibt. Mehr als ein rein materielles, metallurgisches Unterfangen, handelte es sich bei der Alchemie auch um eine philosophische Beschäftigung. Dies kommt deutlich im Interview mit I. Vereno zur Sprache, welcher griechische und arabische Texte der Alchemie behandelt und zeigt, dass diese oft mehrere Ebenen, eine physikalisch-chemische, eine spirituelle, manchmal sogar eine kosmische enthalten. Die Transformationen der Materie waren für Alchemisten das Sinnbild höherer Vorgänge, spiritueller göttlicher Läuterungen. An solche Gedanken knüpft schliesslich auch das Essay von F. Leu über den Drehtanz der Derwische an.

Interessanterweise hat die leicht spöttische Haltung, die im Allgemeinen gegenüber der Alchemie

de ses échecs... notons du reste que les textes alchimiques ont été lus et copiés jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle!

Le fait que l'alchimie soit de nos jours considérée par beaucoup comme une quête de l'impossible par quelques scientifiques bornés témoigne de la différence d'interprétation du concept de « science » en fonction du contexte historique. C'est ce que suggère l'article de R. Forster, lequel met en évidence la place centrale occupée par les sciences dites « occultes » dans le monde scientifique arabo-musulman pré-moderne. Celui de N. Bachour quant à lui, s'intéresse aux nombreuses réflexions que les savants se font quant à la composition chimique exacte de la pierre philosophale.

L'alchimie ne doit cependant pas seulement être comprise comme une science matérielle, mais aussi et surtout comme une quête perpétuelle du divin. Cette idée est mise en exergue par P. Lory dans son introduction à l'alchimie arabo-musulmane ainsi que de ses principaux représentants. Plus qu'une entreprise purement matérielle et métallurgique, l'alchimie comprend toujours une dimension philosophique. Dans son interview consacrée à l'interprétation des textes alchimiques, I. Vereno fait état d'au moins trois dimensions qui se recourent continuellement: une dimension chimique, une dimension spirituelle et une dimension cosmique.

tempi e contesti diversi. Ciò è suggerito dall'articolo di R. Forster, in cui leggiamo che le scienze occulte ed esoteriche erano una “parte centrale del panorama della conoscenza premoderna”. L'articolo di N. Bachour, che si concentra sulla composizione chimica specifica dell'Elisir, illustra dettagliatamente il tipo di considerazioni che guidavano questi scienziati e le espressioni linguistiche che usavano. Non dimentichiamo che l'alchimia era anche intesa come ricerca del divino. Questa idea è evidenziata da P. Lory nel suo articolo, che in questo Bollettino ci offre una visione d'insieme dell'alchimia arabo-islamica e dei suoi rappresentanti più importanti. Ancor più che un'impresa metallurgica puramente materiale, l'alchimia era un'occupazione filosofica. Ciò emerge in particolare nell'intervista con I. Vereno, che ci illustra diversi testi alchemici di origine greca, mostrando che essi contengono spesso diversi livelli: uno fisico-chimico, uno spirituale, e persino, a volte, uno cosmico. Per gli alchimisti, la trasformazione delle cose nel mondo materiale era il simbolo di processi superiori, di purificazioni spirituali-divine. A tali riflessioni è legata anche la danza dei dervisci, a cui in questo Bollettino F. Leu dedica un saggio basato sulla sua esperienza personale.

È interessante notare che l'atteggiamento legger-

eingonnen wird, auch die Forschung beeinflusst, denn trotz der zentralen Stellung von Alchemie in ihrer Zeit kann man nicht behaupten, dieses Thema sei bisher umfassend, und damit unter anderem auch literarisch, bearbeitet worden, wie R. Forster bemerkt.

Vor dem Horizont der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse muss die Suche nach der Verwandlung minderwertiger Metalle in Gold, sowie die Bedeutung, die dieser Suche beigemessen wurde, tatsächlich etwas lächerlich erscheinen. Vielleicht wird unser Blick jedoch milder, wenn wir Alchemie in ihrer Zeit und ihrem Wesen nach besser begreifen, so wie es uns ausnahmslos alle Autor\*Innen in diesem Bulletin nahelegen, nämlich als eine Suche nach göttlichen Gesetzmäßigkeiten. Zollen wir dabei denen Respekt, die sich auf eine Reise ins Unbekannte gewagt haben und auf diesem Weg auch manches entdeckt haben, von dem wir heute noch in den chemischen Wissenschaften zehren.

Sophie Glutz



Alessia Vereno



Mystique et physique vont de pair. La transmutation des choses matérielles témoigne du désir des alchimistes de rechercher le divin, l'éternité en passant par un processus de purification interne. La danse des derviches en est l'exemple le plus probant, une expérience troublante que F. Leu nous conte dans son essai. Il est intéressant de noter que l'attitude légèrement moqueuse généralement adoptée à l'égard de l'alchimie a également influencé la recherche. Car, en dépit de la position centrale qu'elle occupe dans la littérature, on ne peut prétendre que le sujet ait été traité de manière exhaustive, comme le note R. Forster. Il reste donc beaucoup à faire dans le domaine!

Face aux connaissances scientifiques actuelles, la transformation des métaux en or ainsi que l'importance accordée à cette recherche doivent paraître ridicules. Peut-être notre regard changerait-il si nous nous concentrons sur l'essence même de l'alchimie : la connaissance des lois divines. Rendons donc hommage à tous ceux qui se sont lancés dans l'inconnu et qui ont ainsi découvert bien des processus dont la chimie s'inspire encore aujourd'hui.

mente beffardo che è generalmente adottato nei confronti dell'alchimia ha influenzato anche la ricerca, dato che, nonostante la centralità letteraria e scientifica dell'alchimia nel proprio tempo, non si può dire oggi che questo argomento sia stato finora trattato esaustivamente, anche dal punto di vista letterario, come osserva R. Forster. Insomma, c'è ancora molto da fare, anche dopo questo Bollettino!

Alla luce delle attuali conoscenze scientifiche, i tentativi di trasformare metalli inferiori in oro, così come l'importanza attribuita a tali tentativi, possono apparire ridicoli. Ma facciamo questa valutazione oggi, dal nostro punto di vista. Forse la nostra visione diventerà più mite quando avremo meglio compreso l'alchimia nel proprio contesto temporale e nel suo essere, come tutti gli autori e autrici di questo bollettino senza eccezioni ci suggeriscono, la ricerca di leggi divine. Rendiamo omaggio a coloro che si sono avventurati in un viaggio verso l'ignoto e in questo modo hanno scoperto molte cose da cui ancora oggi attingiamo nelle scienze chimiche.

## Inhaltsverzeichnis

### *Sommaire*

- 1 Editorial
- 6 Pierre Lory  
*L'alchimie arabe*
- 11 Regula Forster  
*Zwischen Religion und Alchemie. Der Gelehrte Ibn Arfa' Ra's (fl. 12. Jh.)*
- 17 Natalia Bachour  
*Der Stein der Weisen und die Debatte arabischer Alchemisten über seine Ausgangsmaterialien*
- 22 Interview mit Ingolf Vereno  
*Naturwissenschaft und Spiritualität: Zur Interpretation alchemistischer Texte*
- 29 Florian Leu  
*Vertraue dem Kebab. Angewandte Alchemie: Ein Selbstversuch im Drehtanz der Sufis*
- 34 Tagungsberichte / *Rapports de conférence*  
*The Pillars of Rule. The Writ of Dynasties and Nation-States in the Middle East and South Asia*  
(Daniele Cantini & Aymon Kreil)  
*Komplexität abbilden – Medien, Wissenschaft und die Darstellung von Islam & Nahem Osten*  
(Emanuel Schäublin)  
*The Near Eastern Saddle Period: The Formation of Modern Concepts in Arabic, Turkish, and Persian*  
(Florian Zemmin)
- 44 Rezension / *Recension*  
Calderwood, Eric (2018): *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press. (Hilary Kilpatrick)
- 48 Vorstand SGMOIK 2019 /  
*Comité SSMOCI 2019*
- 49 Impressum



# L'alchimie arabe

*Prof. Dr. Pierre Lory*

[pierre.lory@ephe.psl.eu](mailto:pierre.lory@ephe.psl.eu)

*Pierre Lory est directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes à l'université Paris Sciences et Lettres (PSL). Il détient la chaire de mystique musulmane de la 1<sup>re</sup> section « sciences religieuses » et est membre du Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584). Ses travaux portent principalement sur les pratiques mystiques et ésotériques dans l'islam.*

L'alchimie est née en Egypte sans doute vers le début de notre ère. C'est là qu'elle s'est élaborée progressivement comme une pratique autonome, d'abord en milieu hellénique « païen », puis chrétien et juif. Il s'agissait d'une discipline profondément ésotérique, imprégnée de gnosticisme et de notions de magie, comme en témoigne notamment l'œuvre de Zosime de Panopolis (3<sup>e</sup>/4<sup>e</sup> siècle). On peut cependant affirmer que c'est dans le monde arabo-musulman que l'alchimie acquit sa dimension définitive. L'historien des sciences Robert Halleux a pu écrire : « Non seulement une bonne partie des textes classiques [de l'alchimie européenne médiévale] sont traduits de l'arabe, mais le monde islamique a créé les genres, les concepts, le vocabulaire, frayé les prin-

cipales voies où chemineront les adeptes médiévaux »<sup>1</sup>.

L'empire arabe qui se construit au Proche-Orient et en Afrique du Nord vers le milieu du 7<sup>e</sup> siècle créa une zone culturelle unifiée au sein de laquelle les sciences et les idées pouvaient circuler et s'échanger notamment grâce à une langue commune, l'arabe. L'arabe devint en effet la langue de culture d'un territoire s'étendant de l'Espagne à la vallée de l'Indus. Or l'intérêt des intellectuels musulmans pour l'alchimie semble avoir été fort précoce. La traduction en arabe de traités en grec, copte ou syriaque a dû suivre l'observation des opérations purement techniques des praticiens métallurgistes. L'imposante littérature alchimique médiévale de langue arabe se constitua pour partie sous forme d'écrits pseudépigraphiques, attribués à des auteurs comme Hermès, Pythagore, Aristote, Platon, Zosime ou encore Apollonios de Tyane. Ces écrits posent de redoutables questions aux historiens des sciences : s'agit-il de la traduction arabe d'originaux grecs actuellement perdus ? Ou bien de la rédaction directement en arabe de textes attribués à des prestigieux

penseurs de l'Antiquité ? La réponse oscille selon les cas entre ces possibilités, sans qu'il soit toujours possible de trancher. La date de leur traduction ou composition est généralement difficile à repérer<sup>2</sup>.

Une littérature alchimique de facture islamique s'est toutefois épanouie assez tôt. Si l'attribution d'une œuvre alchimique au prince omeyyade Khâlid ibn Yazîd (fin du 7<sup>e</sup> siècle) semble une fiction tardive, il est probable par contre que des auteurs alchimistes musulmans se mirent à pratiquer et rédiger assez tôt, au 8<sup>e</sup> siècle. La tradition retient, pour cette période ancienne, l'enseignement alchimique attribué au savant imam chiite Ja'far al-Sâdiq (m. 765) et surtout à son disciple Jâbir ibn Hayyân. Jâbir aurait été initié à l'alchimie par Ja'far, puis l'aurait pratiquée en Irak principalement. Il aurait fréquenté la cour des vizirs barmécides à Bagdad, avant de connaître la disgrâce, et de mourir dans la clandestinité (810 ?). Ces données sont toutes invérifiables, et en fait fort douteuses<sup>3</sup>. « Jâbir » est l'auteur supposé de quelque 2000 ou 3000 titres, portant principalement sur l'alchimie, mais aussi sur la médecine, la philosophie, l'astronomie, la magie. Les recherches des érudits contemporains ont démontré que le corpus de Jâbir ibn Hayyân – comme d'ailleurs l'enseignement supposé de son maître Ja'far – avait été composé plus tard, au 9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> siècle. Jâbir est sans doute le nom éponyme d'une école d'alchimistes chiites irakiens. Il n'en reste pas moins sûr que le noyau primitif de cette œuvre a dû être plus ancien. En résumé : des intellectuels de langue arabe se seraient effectivement intéressés à la science alchimique au 8<sup>e</sup> siècle, avant d'avoir accès aux ouvrages de philosophie, de médecine ou d'astronomie grecs, traduits en arabe aux 9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> siècles. Les traductions des textes grecs, et notamment ceux (authentiques cette fois) d'Aristote ou de Galien ont rejailli par la suite sur la production alchimique arabe, lui fournissant un cadre épistémologique et une vision de l'univers cohérente, commune à tous les savants à cette époque.

La littérature alchimique arabe s'accrut de façon considérable durant tout

le « Moyen Âge » islamique. On peut citer, parmi de nombreux auteurs, le fameux médecin et philosophe al-Râzî (m. vers 930, le Rhazès du Moyen Âge latin) qui fut praticien enthousiaste d'un travail alchimique méthodique et factuel. Les textes d'auteurs comme Ibn Umayl (10<sup>e</sup> siècle) ou 'Irâqî (13<sup>e</sup> siècle) ont été très lus et commentés. Les traités fort argumentés de Tughrâ'î, ministre et fin lettré iranien exécuté en 1121 pour des raisons politiques, mériteraient d'être mieux connus en Occident<sup>4</sup>. De même l'œuvre monumentale de Jaldakî (m. 1342) représente-t-elle une tentative de synthèse encyclopédique des différentes sciences « secrètes » – astrologie, alchimie en particulier – tenant compte de l'héritage antique, hellénique notamment<sup>5</sup>. La pratique de l'alchimie traditionnelle se poursuivit sans discontinuer dans le monde musulman, en Iran, en Inde et au Maroc notamment jusqu'au début du 20<sup>e</sup> siècle.

En quoi consistait exactement le travail des alchimistes arabes ? Leur but était apparemment d'obtenir une substance dite « Pierre des philosophes » (*hajar al-falâsifa*), capable de transformer les métaux vils en argent ou en or. Nos auteurs nous décrivent souvent une longue suite de distillations. L'opérateur se procure d'abord une certaine quantité de « Matière première ». Celle-ci n'est jamais identifiée en termes clairs. Selon les instructions de Jâbir, l'opérateur doit la fractionner pour en isoler les quatre éléments supposés constituer la matière : l'Eau, l'Air, la Terre et le Feu. Puis il purifie séparément chacun de ces quatre éléments au moyen de dilutions successives suivies de distillations d'intensité variée. Enfin, il réunit ces éléments purifiés en une nouvelle matière, constituée de parties pures, équilibrées, et non susceptible de s'abîmer. Cette substance est rouge, d'une consistance semblable à la cire ; elle est appelée « Elixir suprême » ou « Pierre des Philosophes ». Projetée sur du plomb, elle est censée le transmuter en argent et/ou en or.

Plusieurs penseurs islamiques de renom ont discuté la possibilité même de ces transmutations métalliques. Certains ont



nié cette possibilité. Ainsi le philosophe al-Kindî (m. 866), ou encore le penseur maghrébin plus tardif Ibn Khaldoun (m. 1406), qui discuta la question dans ses *Prologomènes à l'Histoire universelle*. Le protagoniste le plus célèbre de cette position fut Ibn Sînâ (l'Avicenne des latins, m. 1036). Dans son *Livre de la guérison* notamment, il défend l'idée qu'aucune substance ne peut changer de différence spécifique pour devenir une autre substance. Les alchimistes ne peuvent obtenir des transmutations au niveau des espèces ; ils arrivent tout au plus à modifier certaines qualités extérieures, certains accidents, comme la couleur ou la consistance d'un métal. Ce point est le centre même de tout le débat. Jâbir ibn Hayyân avait quant à lui défendu l'idée que toute substance pouvait se transformer en toute autre. En effet, selon lui, l'élément Terre (froid et sec) par exemple, peut être chauffé pour devenir du Feu (chaud et sec) ou humidifié pour devenir de l'Eau (froid et humide), et ainsi de suite. Aussi devrait-on pouvoir obtenir de l'or à partir de toute autre substance, en principe. Mais afin d'éviter de se livrer à des tâtonnements longs et fastidieux, et afin de ne transformer en or que les substances les plus proches et faciles à traiter, il avait élaboré des sortes de matrices mathématiques, les « Balances », permettant de repérer les degrés des qualités élémentaires (chaud, sec, froid, humide) dans chaque substance, afin d'opérer des transmutations dans les meilleures conditions. Ce système des Balances, fondé sur un enseignement attribué à Apollonios de Tyane, était toutefois tellement complexe lui-même qu'il ne fut pas repris par les auteurs ultérieurs. Le principe de la « non-permanence » des substances était toutefois posé. C'est ce point précis qu'Avicenne ne pouvait accepter. Par ailleurs, parmi les défenseurs de l'alchimie, nous trouvons sans surprise Rhazès, qui s'employa à réfuter le traité d'al-Kindî contre l'alchimie, ou encore Tughrâ'i, qui rédigea une réponse longue et systématique aux arguments d'Avicenne. Notons également la position du grand philosophe Fârâbî (m. 950), dont le traité *Sur la nécessité de l'art alchimique*

défend l'idée que l'intérêt majeur de l'alchimie n'est pas l'obtention d'un métal précieux, mais bien l'exercice de l'intelligence humaine, la rendant capable de saisir philosophiquement les réalités naturelles<sup>6</sup>.

En passant de la sphère égyptienne tardo-antique au monde arabe, l'alchimie n'a pas seulement été arabisée. Elle a été repensée dans le cadre de l'islam. Dans les premiers ouvrages alchimiques en grec, le fondateur ou transmetteur supposé de cette science était souvent identifié à Hermès. Les auteurs musulmans ont identifié Hermès au prophète Idrîs, mentionné furtivement dans le Coran (sourate 19, versets 56-57). L'alchimie devenait de ce fait une science d'origine prophétique, acceptable pour le public islamisé. Des enseignements alchimiques furent attribués à des prophètes comme Moïse, David ou encore Jésus. Dès lors, l'alchimie venait se poser comme une science authentiquement d'origine divine. Ceci nous permet de mieux comprendre pourquoi les auteurs alchimistes islamiques professaient que l'alchimie est une science absolue, complète, qui va bien au-delà de la simple obtention de métaux rares. L'alchimie se dit en arabe *'ilm al-san'a*, littéralement « science de la fabrication ». Il ne s'agit pas d'une technique parmi d'autres, mais d'une pratique permettant au chercheur de accéder à la Sagesse divine qui a conçu l'univers et le régit à chaque instant. L'alchimiste explore progressivement les lois des transformations du règne minéral, végétal ou animal, cherchant à saisir les mouvements du vivant, de l'Esprit universel dans les règnes naturels. Jâbir défendit l'idée que l'homme est ce qu'il sait ; l'apprentissage transforme l'opérateur. L'alchimiste devient au sens propre un co-opérateur de Dieu sur la terre. Le but ultime de l'alchimie n'est donc pas l'obtention de l'or, mais bien l'élaboration d'un homme nouveau, collaborateur de Dieu, que Jâbir appelle « le Grand Homme ». Cette recherche, notons-le, n'a pas lieu simplement par un effort d'induction. Elle implique la mise en œuvre de toutes les facultés de l'esprit, et notamment des facultés imaginatives. Comme l'a souligné

Henry Corbin à propos de Jâbir ibn Hayyân et Jaldakî dans *L'alchimie comme Art hiératique* : « Nous avons ici une minéralogie, une cristallographie, une botanique, une zoologie dont les 'objets' sont à utiliser et à étudier comme des miroirs. Les êtres des trois règnes sont des miroirs où se rendent visibles les constellations du monde supérieur ». Et plus loin : « D'où l'importance de l'imagination comme faculté spirituelle indépendante de l'organisme, puisque c'est l'imagination vraie qui fait le lien entre l'opération alchimique et la transmutation intérieure. Mais l'opération est nécessaire »<sup>7</sup>.

Ici intervient assez naturellement la dimension eschatologique de l'alchimie arabe, en tout cas de celle qui s'exprime dans le corpus attribué à Jâbir ibn Hayyân. Les auteurs jâbiriens appartenaient à une mouvance chiite voyant dans l'histoire sacrale une longue lutte menée par l'élite des croyants contre les forces des ténèbres et de l'ignorance – représentée par les chefs sunnites et leurs armées. L'alchimiste jâbirien inscrit ses efforts à l'horizon d'une histoire sacrale toute tendue vers la venue du « Grand Homme » qui est le projet ultime que Dieu a conçu en créant l'homme. Les alchimistes chiites se voyaient contraints de vivre dans le secret et la dissimulation, notamment grâce à la pratique d'un ésotérisme systématique. Mais la figure messianique du « Maître de la résurrection » viendra selon eux dissiper les ténèbres et dispersera les ignorants. A ce moment, ce qui était caché, ésotérique apparaîtra au grand jour. Le dessein de Dieu dans la création du monde, et dans l'être humain tout particulièrement, sera enfin réalisé ; l'alchimie deviendra une science claire et ouverte à tous<sup>8</sup>. Ceci dit, une bonne partie des ouvrages alchimiques ont été écrits par des auteurs sunnites, ou par des philosophes non confessionnels, dans une perspective différente. L'attrait pour l'alchimie était universel et dépassa les confessions. Ainsi, à partir de la fin du 12<sup>e</sup> siècle, de nombreux traités alchimiques arabes furent traduits en latin à partir de l'Espagne, initiant une impressionnante

littérature alchimique occidentale.

Le statut des alchimistes dans le Proche-Orient islamique était quant à lui bien souvent ambigu. Il exista certainement parmi eux de nombreux chercheurs d'or artificiel, fascinés par la perspective de l'enrichissement ; voire de purs et simples charlatans dupant le public crédule, dont parfois des souverains. L'islamisation progressive de la spiritualité conduisit par ailleurs les mystiques sunnites, les soufis, à déclasser l'ambition alchimique d'accès à un savoir divin, au profit d'une attitude de dévotion pure envers Dieu. L'alchimie de Jâbir se situait finalement au fond au-delà des confessions religieuses, puisqu'elle puisait dans le Livre de la création plus que dans les Ecritures révélées. Sagesse supratemporelle, non théologique, elle était de ce fait destinée à rester cantonnée dans le travail d'individus isolés, dont seule l'énorme œuvre littéraire témoigne de la productivité et de la passion.

- 1) Robert Halleux, *Les textes alchimiques*, Turnhout, Brepols, 1979, p.64.
- 2) On pourra consulter notamment Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden/Köln, E. J. Brill, 1977, p.145-191 ; Ingolf Vereno, *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1992, p.182-339.
- 3) V. en particulier Paul Kraus, *Le Corpus des écrits jâbiriens*, Le Caire, Imprimerie de l'IFAO, 1943, p.XVII-LXV.
- 4) V. Reza Kouhkan, *Pensée alchimique de Tughraï*, Saarbrücken, Editions Universitaires Européennes, 2015.
- 5) V. Henry Corbin, *L'alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986.
- 6) Pour le débat sur la question des transmutations, v. M. Ullmann, *op.cit.*, p.249-255.
- 7) H. Corbin, *op. cit.*, p.11, 13. V. Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Paris, Gallimard, 2003, p.63-125 ; « Eschatologie alchimique chez Jâbir ibn Hayyân », dans *Mahdisme et millénarisme en Islam*, REMMM n°91-94, 2000, p.73-91.



## Die arabische Alchemie

*Prof. Dr. Pierre Lory*

Die Anfänge der Alchemie sind vermutlich zu Beginn unserer Zeitrechnung, in Ägypten, zu suchen, in einem hellenistisch-heidnischen Milieu voller Magie und Gnostik. Zweifellos beobachteten arabische Gelehrte alchemistische Praktiken und strebten hierauf danach, sich dieses Wissensfeld zu erschliessen. Schon früh wurden zahlreiche alchemistische Werke auf Arabisch verfasst und grossen Figuren der Antike, zum Beispiel Hermes, Pythagoras, Aristoteles, Platon, Zosimos oder Apollonius von Tyana zugeschrieben. Man nennt solche Texte pseudepigraphisch. Es lässt sich jedoch vermuten, dass schon ab dem 8. Jh. auch spezifisch islamisch-arabische alchemistische Schriften entstanden, und dass im 9. und 10. Jh. schliesslich arabische Übersetzungen von Aristoteles und Galen den arabisch-islamischen Alchemisten ihren endgültigen geistigen Referenzrahmen, ihr Weltbild vermittelten. Umgekehrt formte aber auch die islamische Geisteswelt die – ursprünglich spätantike und ägyptische – Alchemie. So identifizierten die arabischen Alchemisten beispielsweise Hermes mit dem im Koran erwähnten Propheten Idris. Solches machte aus der Alchemie eine Wissenschaft prophetischen, und somit göttlichen Ursprunges. Man praktizierte sie als ein Zugang zu einer Art göttlicher Weisheit des Universums.

Die alchemistische Praxis bestand darin, aus einer Grundmaterie durch sukzessive Destillationsvorgänge die vier Elemente Wasser (feucht), Luft (trocken), Erde (kalt) und Feuer (warm) zu erhalten. Diese Elemente sollten dann, gereinigt, zu einer neuen, harmonisch ausgeglichenen Materie zusammengefügt werden, dem „höchsten Elixier“ oder dem „Stein der Philosophen“. Dieser wird als eine wachsartige, rote Substanz beschrieben, welche, auf Blei appliziert, dieses in Silber und/oder Gold verwandeln würde. Jâbir ibn Hayyân (gest. 810?) verstand den Alchemisten als den „Grossen Menschen“, da er durch Erkenntnis transformiert würde. Ein Alchemist war also weit davon entfernt, bloss Gold herstellen zu wollen. Vielmehr sah er sich als eine Art Pendant zu Gottes Wirken in der Welt, und die alchemistischen Vorgänge als Spiegel göttlicher Gesetzmässigkeiten.

Al-Kindî (gest. 866), Ibn Chaldun (gest. 1406) und Ibn Sînâ (Avicenna, gest. 1036) vertraten in ihren Schriften jedoch die Meinung, keine Substanz könne sich in eine andere verwandeln. Ibn Sînâ beispielsweise argumentiert, es seien höchstens auf der Ebene einiger oberflächlicher Eigenschaften wie Farbe oder der Konsistenz gewisse Veränderungen zu erreichen. Interessant ist auch die Position al-Fârâbî's (gest. 950), der postuliert, die Alchemie bestehe weniger im tatsächlichen Gelingen der alchemistischen Operation, als darin, den menschlichen Geist darin einzuüben, dass er die Natur philosophisch zu begreifen lerne.

Deutsche Zusammenfassung des Artikels: Sophie Glutz



# Zwischen Religion und Alchemie. Der Gelehrte Ibn Arfa' Ra's (fl. 12. Jh.)

Prof. Dr. Regula Forster

[regula.forster@aoi.uzh.ch](mailto:regula.forster@aoi.uzh.ch)

*Regula Forster (Berlin/Zürich) ist Professorin für Islamische Geschichte und Kultur an der Universität Tübingen sowie Professorin für Arabistik am Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin. Sie ist Projektleiterin des SNF-Projekts „Zwischen Religion und Alchemie. Der Gelehrte Ibn Arfa' Ra's (gest. 1197) als Modell für eine integrative arabische Literatur- und Kulturgeschichte“.*

Anders als die europäische Alchemie ist die arabisch-islamische Alchemie bisher eher rudimentär erforscht. In der Regel wird sie nur als Zwischenstufe zwischen der antiken griechischsprachigen und der europäischen Alchemie gewürdigt. Dabei war die Alchemie in der islamischen Welt über viele Jahrhunderte hinweg von grosser Bedeutung: Davon zeugen nicht zuletzt die zahlreichen Handschriften alchemistischer Werke, die noch bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein kopiert wurden. Die bisherige Forschung beschränkt sich aber im Wesentlichen auf die Frühzeit, also die Zeit bis zum 10. Jahrhundert, und neuerdings auf die osmanische Alchemie und ihre Interaktion mit der paracelsischen Iatrochemie. Uns fehlen also Arbeiten zum Zeitraum dazwischen.

Bisher betrachtete die Forschung die Alchemie zudem entweder als Vorstufe der Chemie in ihrem wissenschaftshistorischen Kontext oder aber man deutete den alchemistischen Prozess gemäss C. G. Jung als Ausdruck des Individuationsprozesses. Hingegen fehlen uns Studien zu den kulturellen Kontexten und dem literarischen Wert alchemistischer Werke aus der islamischen Welt sowie zu den sozialen Netzwerken von Alchemisten. Dies führt dazu, dass in der Forschung des Öfteren die Meinung vertreten wird, die Alchemie sei eigentlich ein intellektuelles Randgebiet und arabische Alchemisten seien keine seriösen Gelehrten gewesen, sondern intellektuell minderbemittelte, marginalisierte Persönlichkeiten, eine Art „Outlaws“.

Im Jahr 2016 sind wir – Christopher Braun, Svetlana Dolgusheva, Juliane Müller und ich – angetreten, um im Rahmen eines vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes zu zeigen, dass die arabische Alchemie und ihre Vertreter alles andere als marginal sind.<sup>1</sup> Wir standen damit stellvertretend für einen aktuellen Trend in der Forschungslandschaft, die

sogenannten Geheimwissenschaften, alternativ auch „esoterische“ oder „okulte“ Wissenschaften genannt, nicht mehr leicht peinlich berührt zu ignorieren, sondern als für die vormodernen islamischen Gesellschaften zentrale Teile der Wissenslandschaft neu zu interpretieren.<sup>2</sup>

Als Ausgangspunkt dienen uns der marokkanische Gelehrte Ibn Arfa‘ Ra’s und sein Werk.

## 1. Ibn Arfa‘ Ra’s: Leben

Ibn Arfa‘ Ra’s<sup>3</sup> erlangte Berühmtheit als Autor einer Sammlung alchemistischer Gedichte, eines *dīwān*, mit dem Titel *Šudūr ad-dahab* („Die Goldsplitter“). Er gilt daneben als bedeutender religiöser Gelehrter, sowohl im Bereich des islamischen Rechts als auch der Koranlesung (*qirā’āt*).

Juliane Müller und ich haben handschriftliche und gedruckte Quellen zur Person von Ibn Arfa‘ Ra’s ausgewertet und sind zu dem Schluss gekommen, dass die bio-bibliographischen Wörterbücher zwei Personen aufgrund ihrer ähnlichen Namen zu einer einzigen zusammengeführt haben.<sup>4</sup> Über den Alchemisten wissen wir daher noch weniger als bisher angenommen: ‘Alī b. Mūsā al-Anṣārī, bekannt als Ibn Arfa‘ Ra’s, lebte im 12. Jahrhundert und stammte aus einer in Marokko wohnhaften andalusischen Familie. Anders als sein Namensvetter war der Alchemist Ibn Arfa‘ Ra’s wohl kein religiöser Gelehrter. Zwar enthalten seine Werke zahlreiche Koranzitate, Verweise auf Geschichten über die Propheten (*qiṣaṣ al-anbiyā’*) und das *ḥadīth*, doch sind auch Passagen recht häufig, in denen eine Spannung zwischen Religion und Alchemie aufgebaut wird.

Wir haben damit unser wichtigstes Studienobjekt dekonstruiert: Die persönlichen Netzwerke des Religionsgelehrten ‘Alī b. Mūsā Ibn an-Naqrāt und jene des Alchemisten ‘Alī b. Mūsā Ibn Arfa‘ Ra’s sind ziemlich sicher nicht deckungsgleich. Dennoch: Wir haben verschiedene Leser der Werke des Alchemisten identifiziert, die offensichtlich auch religiöse Interessen hatten – Sufis, Religionsgelehrte etc. Das

heisst, dass unsere Grundthese einer verflochtenen Literatur- und Kulturgeschichte immer noch trägt, wenn auch ganz anders, als wir gedacht haben.

## 2. Ibn Arfa‘ Ra’s: Werke

Ibn Arfa‘ Ra’s, der Alchemist, wird für seinen eleganten literarischen Stil und seine Bildung gepriesen. Im 14. Jahrhundert schreibt al-Kutubī über ihn: „Falls er dich die Kunst des Goldes nicht lehrt, so doch die Kunst des Stils (*in lam yu‘allimka ṣan‘at ad-dahab*, ‘*allamaka ṣan‘at al-adab*)“.<sup>5</sup> Er nennt ihn zudem „den Dichter unter den Philosophen und den Philosophen unter den Dichtern (*šā‘ir al-ḥukamā’ wa-ḥakīm aš-šu‘arā’*)“.<sup>6</sup> Aṣ-Ṣafadī (gest. 764/1363) geht so weit, die Gedichte von Ibn Arfa‘ Ra’s mit jenen des ‚Dichturfürsten‘ al-Mutanabbī zu vergleichen.<sup>7</sup> Eine Handschrift überliefert tatsächlich Ibn Arfa‘ Ra’s’ *Šudūr ad-dahab* mit al-Mutanabbīs *Dīwān*.<sup>8</sup>

### 2.1 *Šudūr ad-dahab*

Sein unbestrittenes Hauptwerk sind die *Šudūr ad-dahab*. Es handelt sich um eine Gedichtsammlung mit 43 Gedichten alchemistischen Inhalts. Diese sind, wie in einem *dīwān* nicht anders zu erwarten, alphabetisch nach Reimbuchstaben geordnet. Jeder Buchstabe des Alphabets ist mit mindestens einem Gedicht vertreten. Das kürzeste Gedicht ist vier Verse lang, das längste 66. Insgesamt sind es rund 1400 Verse. Anders als man erwarten würde, ist dies also kein einzelnes langes Lehrgedicht, sondern eine Sammlung von kürzeren Gedichten.

Wir haben inzwischen 95 Handschriften der *Šudūr* identifiziert, die aus der Zeit zwischen dem 14. und dem 20. Jahrhundert stammen. Das heisst, dass die *Šudūr* auch noch in einer Zeit, die wir gewöhnlich als „Moderne“ bezeichnen, ihre Leser gefunden haben. Während viele der jüngeren Handschriften aus dem Westen der islamischen Welt stammen, ist keine der ganz alten Handschriften maghrebischen

Ursprungs. Dies könnte bedeuten, dass die *Šudūr* primär vor allem im Osten der islamischen Welt gelesen wurden. Angesichts der grossen Anzahl an überlieferten Handschriften muss sich das Werk grosser Beliebtheit erfreut haben. Das gleiche Bild zeigt sich, wenn man sich die Kommentarliteratur anschaut, gibt es doch mindestens zwölf verschiedene Kommentare zu den *Šudūr*.<sup>9</sup> Zudem gibt es einen *taḥmīs*, also eine poetische Erweiterung, aus dem 14. Jahrhundert. Die *Šudūr* dienten auch als

Vorlage für einen alchemistischen *dīwān* auf Türkisch.<sup>10</sup>

Svetlana Dolgusheva hat mithilfe der Methoden der Textkritik ein Stemma codicum erstellt, das deutlich verschiedene Überlieferungsgruppen zeigt, wenn auch Kontaminationen zwischen diesen Gruppen eher die Regel als die Ausnahme sind.<sup>11</sup>

Als Beispiel hier das erste Gedicht der Sammlung nach der von Svetlana Dolgusheva als Leithandschrift gewählten Istanbuler Handschrift:<sup>12</sup>



وَإِذَا تَلَّتِ الْمَرْيَخَ بِالزُّهْرَةِ أَمْرُؤٌ	وَإِذَا تَلَّتِ الْمَرْيَخَ بِالزُّهْرَةِ أَمْرُؤٌ
وَوَاصَلَ سَعْدَ الْمُشْتَرِي بِعُطَارِدِ	وَوَاصَلَ سَعْدَ الْمُشْتَرِي بِعُطَارِدِ
وَأَجْمَدَ أَدْهَانًا وَحَلَّ بِحِكْمَةٍ	وَأَجْمَدَ أَدْهَانًا وَحَلَّ بِحِكْمَةٍ
فَدَاكَ الَّذِي إِنْ يُضْحَ أَفْقَرُ مُعْتَدٍ	فَدَاكَ الَّذِي إِنْ يُضْحَ أَفْقَرُ مُعْتَدٍ
وَقَارَنَ بِالْبَدْرِ الْمُنِيرِ ذُكَاةَ	وَقَارَنَ بِالْبَدْرِ الْمُنِيرِ ذُكَاةَ
إِلَى زُحَلٍ كَيْ يَسْتَفِيدَ ضِيَاءَ	إِلَى زُحَلٍ كَيْ يَسْتَفِيدَ ضِيَاءَ
صُخُورًا أَصَارَتْهَا الْمِيَاهُ هَبَاءَ	صُخُورًا أَصَارَتْهَا الْمِيَاهُ هَبَاءَ
يَرُخُّ وَهُوَ أَعْنَى الْعَالَمِينَ مَسَاءَ	يَرُخُّ وَهُوَ أَعْنَى الْعَالَمِينَ مَسَاءَ

Wenn jemand den Mars mit der Venus verdreifacht  
 und den leuchtenden Vollmond mit der Sonne vereint,  
 den glückbringenden Jupiter mit dem Merkur verbindet  
 und dem Saturn zuführt, damit dieser Licht erlangt,  
 wenn er Öle härtet und mit Weisheit  
 Felsen verflüssigt, welche die Wasser in Staub verwandelt haben,  
 dann wird er, wengleich er am Morgen ganz arm war,  
 am Abend der Reichste der Welten.

(Übersetzung Regula Forste r, mit Hilfe von Juliane Müller)

## 2.2 Prosaschriften

Neben den *Šudūr ad-dahab* verfasste Ibn Arfa' Ra's verschiedene Prosaschriften. Da die Gedichte sowohl auf inhaltlicher als auch sprachlicher Ebene schwierig sind, kann es nicht erstaunen, dass Ibn Arfa' Ra's sie selbst kommentiert hat, und zwar in dem Werk *Ḥall muškilāt Šudūr ad-dahab* („Erklärung der unklaren Stellen der ‚Goldsplitter‘“). Dieser Kommentar ist deutlich schlechter überliefert als der *dīwān* selbst, aber wir konnten doch 29 Handschriften identifizieren. Neben dem *Ḥall* verfasste Ibn Arfa' Ra's mehrere kürzere Prosawerke über Alchemie, die vermutlich zumindest teilweise authentisch sind. Hingegen müssen zwei magische Werke, die mit ihm in Verbindung gebracht werden, wohl als pseudepigraph angesehen werden.<sup>13</sup>

## 2.3 *Muwaššah šan'awi*

Neben seinem *dīwān* hat Ibn Arfa' Ra's mindestens ein Strophengedicht, ein sogenanntes *muwaššah*, über Alchemie geschrieben. Dieses ist im Vergleich zu den *Šudūr* jedoch deutlich schlechter überliefert.<sup>14</sup> Strophische Dichtung ist typisch für den Westen der islamischen Welt, und interessanterweise wird Ibn Arfa' Ra's manchmal mit einem bekannten *Muwaššah*-Dichter in Verbindung gebracht: Der Alchemist könnte ein Ururenkel oder Ur-Ur-Grossneffe des Muḥammad b. Arfa' Ra's(ah) sein, dem Hofdichter von Ma'mūn b. Dī n-Nūn (reg. 1037-1075), dem Herrscher von Toledo.

## 3. Der historische Kontext

In der bisherigen Forschung wurde Ibn Arfa' Ra's als marokkanischer Autor gesehen, als Repräsentant des intellektuellen Aufbruchs der Almohadenzeit. Als Zeitgenosse des Philosophen und Arztes Ibn Ṭufayl (gest. 581/1185), aber auch der etwas jüngeren Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 595/1198) und Maimonides (gest. 601/1204) schien er sich in die geistige Landschaft der Zeit einzuschreiben. Denn während die

Lebensumstände für Nicht-Muslime unter den Almohaden problematisch waren, bot diese berberische Dynastie muslimischen Gelehrten ideale Rahmenbedingungen und ein Klima intellektueller Offenheit, in dem besonders die Philosophie blühte.

Im Werk des Ibn Arfa' Ra's finden sich jedoch verschiedentlich Hinweise darauf, dass er den Westen der islamischen Welt zu einem gewissen Zeitpunkt seines Lebens verlassen hat und in den Osten, nach Ägypten oder vielleicht sogar noch konkreter: nach Alexandria übergesiedelt ist.<sup>15</sup> Mit einer Verschiebung seines Lebensmittelpunktes nach Ägypten wäre Ibn Arfa' Ra's noch immer ein typisch almohadischer Gelehrter, denn viele verliessen in dieser Zeit Marokko und al-Andalus und gingen in den Osten, wie etwa Maribel Fierro gezeigt hat – nicht zuletzt all jene, bei denen die almohadischen Herrscher eine verdächtige Nähe zu sufischen Aufständischen oder okkulten Praktiken vermuteten.<sup>16</sup> Dazu würde die geistige Physiognomie des Ibn Arfa' Ra's, wie er uns vor allem in den *Šudūr* und seinem eigenen Kommentar dazu begegnet, gut passen.

Falls er ab einem gewissen Zeitpunkt im Osten der islamischen Welt gelebt hat, hätten wir damit auch Erklärungen für mehrere erstaunliche Phänomene, insbesondere die ausserordentlich weite Verbreitung der *Šudūr*, das Fehlen alter maghrebinischer Handschriften und die intensive Tradition von Kommentaren zu den *Šudūr* im Mašriq.

Die Alchemie verspricht ihren Adepten Reichtum, wie es schon im ersten Gedicht der *Šudūr ad-dahab* heisst. Doch Reichtum dürfte nicht ihr einziges Ziel gewesen sein. Vielmehr ging es den Anhängern der Alchemie auch um die Erkenntnis Gottes und der Welt. An Ibn Arfa' Ra's lässt sich so, auch wenn er nicht der religiöse Gelehrte ist, für den wir ihn zu Beginn unseres Projektes gehalten haben, paradigmatisch zeigen, wie sehr Alchemie in den vormodernen islamischen Kulturen gerade keine marginale Wissenschaft war.

- 1) Vgl. <https://www.aoi.uzh.ch/de/islamwissenschaft/personen/gastforschende/forster/Zwischen-Religion-und-Alchemie.html> (29. April 2019).
- 2) Vgl. dazu etwa die folgenden Publikationen: Matthew Melvin-Koushki und Noah Gardiner (Hgg.), *Islamicate Occultism: New Perspectives*, Sonderheft Arabica 64iii-iv (2017); Nader El-Bizri und Eva Orthmann (Hgg.), *The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*, Beirut 2018; Sebastian Günther und Dorothee Pielow (Hgg.), *Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt. Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft*, Leiden und Boston 2018.
- 3) Ullmann diskutiert die grammatikalischen Probleme dieses Beinamens und schlägt als Übersetzung „Sohn desjenigen, der seinen Kopf sehr hoch hielt“ vor (Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, S. 231, Anm. 5). Todd hält den Namen hingegen für eine ironische Wendung („Sohn des höchsten Kopfes“, d. h. „Sohn des Hochtrabenden“ (Richard Todd, *Alchemical Poetry in Almohad Morocco: The Shudhūr al-dhahab of Ibn Arfa' Ra's*, *Oriens* 44 (2016), S. 116–144, hier S. 119). Es ist aber auch möglich, dass es sich um einen Familiennamen handelt, vgl. Abschnitt 2.3.
- 4) Vgl. Regula Forster und Juliane Müller, *The Identity, Life, and Works of the Alchemist Ibn Arfa' Ra's*, erscheint in *al-Qanṭara*.
- 5) al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt*, ed. Muḥammad Muḥyi d-Dīn 'Abd-alḥamid, Kairo 1953, Bd. 2, S. 181.
- 6) al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* (wie Anm. 4), S. 181.
- 7) aṣ-Ṣafādī, *Kitāb al-Wafī bi-l-wafīyāt*, Bd. 22: 'Alī b. Muḥammad b. Rustam bis 'Umar b. 'Abd an-Naṣīr, ed. Ramzi Baalbaki, Wiesbaden 1983, S. 264.
- 8) Hs. Uppsala, Universitetsbiblioteket, 133. Dat. 1062/1652. Vgl. Carl Johan Tornberg, *Codices Arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis*, Uppsala 1849, S. 76 f.
- 9) Juliane Müller arbeitet zur Zeit an einer Übersicht dazu.
- 10) Vgl. Tuna Artun, *Hearts of gold and silver: The production of alchemical knowledge in the early modern Ottoman world*, Diss., Princeton 2013, S. 36.
- 11) Vgl. <https://www.aoi.uzh.ch/de/islamwissenschaft/personen/gastforschende/forster/Zwischen-Religion-und-Alchemie/Die-Herausgabe-einer-kritischen-Edition.html> (29. April 2019).
- 12) Hs. Istanbul, Topkapı, A. 2572 (dat. 880/1475), fol. iv. Der Text weicht leicht von Ghazzālīs Leseausgabe der *Šudūr*, die auf nur drei Handschriften beruht, ab; Ghazzālī gibt insbesondere einen zusätzlichen Vers. Vgl. al-Hawwārī Ghazzālī (Lahouari Ghazzālī), *Šudūr aḏ-dahab. Diwān Ibn Arfa' Ra's al-Ġayyānī al-Andalusī*, Beirut 2018, S. 93.
- 13) Vgl. Jean-Charles Coulon, *La magie en terre d'islam*, [Paris] 2017, S. 259 f.; Christopher Braun und Regula Forster, *Alchemist und Magier? Ibn Arfa' Ra's* (fl. 12. Jh.) im Kontext der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit, erscheint in: Jutta Eming und Volkhard Wels (Hgg.), *Der Begriff der Magie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden (in Vorbereitung).
- 14) Ich plane zum *Muwašṣaḥ* eine ausführlichere Studie, die in der Zeitschrift *Asiatische Studien* erscheinen soll.
- 15) Vgl. dazu Müller und Forster, *The Identity* (wie Anm. 4) sowie demnächst meine Studie zum *Muwašṣaḥ* (wie Anm. 14).
- 16) Vgl. Maribel Fierro, *The Almohads (524-668/1130-1269) and the Ḥafṣids (627-932/1229-1526)*, in: dies. (Hg.), *The Western Islamic World. Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge u. a. 2010, S. 66–105, hier S. 85.





## Entre religion et alchimie. Le savant Ibn Arfa' Ra's (fl. 12<sup>e</sup> s.)

*Prof. Dr. Regula Forster*

Contrairement à l'alchimie européenne, l'alchimie arabo-islamique n'a que très peu été étudiée, car considérée comme une simple étape entre l'alchimie grecque et l'alchimie européenne. Jusqu'ici, la recherche s'est surtout intéressée à la période médiévale ainsi qu'à l'alchimie ottomane. De plus, elle n'a longtemps abordé l'alchimie que comme une phase préliminaire à la chimie ou comme un processus d'individualisation pour reprendre l'expression de C.G Jung. Le projet présenté ici – soutenu par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique – s'inscrit dans un courant de recherche qui souhaite réhabiliter les « sciences occultes » en les considérant comme des composantes centrales du paysage scientifique des sociétés islamiques prémodernes.

Ibn Arfa' Ra's, un alchimiste marocain du 12<sup>e</sup> siècle, sert de point de départ à la réflexion. Celui-ci a rédigé les *Šudūr aḍ-ḍahab*, une compilation de 43 poèmes alchimiques, classés alphabétiquement selon la rime, dont le style est encensé par al-Kutubī et aṣ-Šafadī au 14<sup>e</sup> siècle. Il est également l'auteur d'un commentaire en prose de son œuvre intitulé *Ḥall muškilāt Šudūr aḍ-ḍahab*, ainsi que d'autres brefs écrits en prose, et d'au moins un *muwaššaḥ* (poème strophique). Perçu comme un représentant de l'émergence intellectuelle de l'époque Almohade, contemporain d'Ibn Ṭufayl, d'Ibn Rušd et de Maïmonide, certaines indications laissent à penser qu'il se serait installé à Alexandrie, ce qui pourrait expliquer la large diffusion de son œuvre. Souvent confondu avec un savant religieux du même nom, Ibn Arfa' Ra's pratique l'alchimie qui est tout sauf une science marginale à son époque, puisque celle-ci, loin de ne promettre que la richesse à ses adeptes, invite avant tout à la connaissance du monde et du Divin.

Résumé en français de l'article : Zina Maleh



# Der Stein der Weisen und die Debatte arabischer Alchemisten über seine Ausgangsmaterialien

Dr. Natalia Bachour

natalia.bachour@aoi.uzh.ch

*Natalia Bachour studierte Translationswissenschaft, Wissenschaftsgeschichte und Pharmazie an den Universitäten Damaskus, Kiel, Heidelberg und Mainz. In ihrer Dissertation in Geschichte der Pharmazie an der Universität Heidelberg untersuchte sie die Rezeption des Paracelsismus im Osmanischen Reich des 17. und 18. Jahrhunderts. Seit 2011 ist sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Asien-Orient-Institut der Universität Zürich tätig.*

Über Jahrhunderte strebten arabische Alchemisten danach, minderwertige Metalle zu veredeln und ein Allheilmittel herzustellen, das alle Krankheiten heilen, das Leben verlängern und Menschen verjüngen kann. Die Substanz, mit der Alchemisten die Metallumwandlung vollziehen wollten, wird in den verschiedenen alchemistischen Werken als *ḥağar al-falāsifa* (der Stein der Philosophen), *ḥağar al-ḥukamā'* (der Stein der Weisen), *al-ḥağar al-mukarram* (der edle Stein), *al-iksīr* (Elixier) oder *al-kibrīt al-aḥmar* (der rote Schwefel) genannt (Ullmann 1972: 258). Dieses Wundermittel wird auf die in ihren schwarzen Urzustand zurückgeführte Materie aufgebracht. Daraufhin agiert es wie Hefe, indem es das Metall

in einen edleren Zustand verwandelt (Ullmann 1972: 259-260). Was aber ist das für eine geheimnisvolle Substanz, und aus welchen Ausgangsstoffen wird sie hergestellt? Alchemistische Texte beschreiben sie mit mysteriösen, allegorischen und nur dem Eingeweihten verständlichen Worten. So erklärt der Verfasser des *Kitāb al-Uṣūl* (Buch der Grundlagen), ein gewisser Ostanes:

„Er ist das fließende Wasser, das erstarrte Wasser; er ist das lodernde Feuer, das erstarrte Feuer; er ist die kultivierte Erde, die tote Erde; er ist der harte Stein, der weiche Stein; er ist der flüchtige, der beständige ...; er ist von teurem Preis, billig und gering; er ist der erhabene und hochragende, der verächtliche, niedrige; wie kostbar ist er dem, der ihn kennt, wie wertvoll dem, der ihn zu handhaben weiß, und wie verächtlich dem, der ihn nicht kennt, wie niedrig dem, der nichts von ihm weiß.“ (Berthelot 1909, Zitat nach Ullmann 1972: 259)

Nach dieser Beschreibung enthielte der Stein der Weisen in sich die vier Qualitäten, denn er ist gleichzeitig Wasser, Feuer, Erde und das Flüchtige, also die Luft. Er lässt

sich beliebig in den flüchtigen, fließenden und festen Zustand überführen und wird aus einem billigen, ja „verächtlichen“ Material präpariert. Diese Schilderung lässt viel Spielraum für allerlei Auslegungen, was Alchemisten in der Tat zu unterschiedlichen Ansichten führte. So waren sie sich über die Ausgangsmaterialien, aus denen das Elixier hergestellt werden sollte, alles andere als einig. Nicht nur mineralische, sondern auch pflanzliche und tierische Materialien wurden diskutiert.

Der Alchemist al-Ġamrī al-Wāṣiṭī (gest. ca. 1500) vertrat in seinem Werk *Hall at-ṭilasm wa-kašf as-sirr al-mubham* (Lösung des Rätsels und Enthüllung des verborgenen Geheimnisses) vehement die Meinung, dass der zur Herstellung des Steins der Weisen zu verwendende Stoff aus einem Metall hergestellt werden solle, also weder aus Pflanzen noch aus Tieren oder Menschen, denn es handle sich bei der Präparation um eine Genese (*tawlīd*). „Wer anstrebt, Gold und Silber aus einem Stoff von nicht identischem Ursprung zu präparieren, gleicht jemandem, der erwartet, dass ein Mensch von einem Kamel oder Esel geboren, oder ein Fisch Granatäpfel legen würde.“<sup>1</sup> Diese Meinung beruht auf der Vorstellung, dass die verschiedenen Arten (*anwāʿ*) der Metalle einer Gattung (*ġins*) angehören und sich nur in ihren Akzidenzien unterscheiden. Die Metalle wachsen im Innern der Erde heran, reifen in einem sehr langsamen, Jahrtausende dauernden Prozess und gehen vom unedlen in den edlen Zustand über. Der Alchemist kann diesen Prozess allerdings in seinem Laboratorium beschleunigen und minderwertige Metalle in Gold umwandeln (Ullmann 1972: 257).

Ġābir b. Ḥayyān (gest. 815?) war dagegen Verfechter eines animalischen Ursprungs des Steins der Weisen.<sup>2</sup> Er schreibt in *Kitāb al-arkān* (Buch der Fundamente), dass der Ausgangsstoff für den Stein der Weisen entweder einem einzigen tierischen Stoff oder aus vier Stoffen entstamme:

„Ġābir, Gott erbarme sich seiner, sagt über den Stein der Weisen, seine Präparation und okkulten Eigenschaften: ‚Du sollst wissen, dass der Stein der Weisen

(*ḥaġar al-falāsifa*) nur aus tierischem [Material] entstehen kann, entweder aus einem einzigen [Material] oder aus vier [Materialien]. Über das eine [Material] ist man sich nicht sicher. Einige sagen, es sei die Galle (*marār*), andere das Blut (*dam*), andere die Haare (*šaʿr*) und wieder andere Kot (*ġāʾiṭ*) und Urin (*bawl*). Nichts Besseres als diese vier [Materialien] existiert in einem Tier. Aber nur ich, mein Lehrer (*sayyidī*) und die gescheitesten Philosophen können das erstrebte [Material] erraten, weil es sich um das Färbende handelt: Blut, Kot, Urin und Haare. Diejenigen aber, die von vier [Materialien] ausgehen, entnehmen jedes der vier Elemente aus einem Mischungs-saft (*aḥlāt*), nämlich das Wasser (*māʾ*) aus dem Hirn (*dimāġ*), das Öl (*duhn*) aus der Lunge (*riʾa*), das Färbende (*ṣabġ*) aus der Galle (*marār*) und die Erde (*arḍ*) aus der Milz (*ṭaḥāl*). Wer die erste Meinung nicht befolgen will, soll dieser Meinung folgen, denn es ist ein wunderbarer [Weg].“<sup>3</sup>

Bei dieser rätselhaften Anweisung ver-rät Ġābir nicht, welcher der vier tierischen Stoffe Blut, Kot, Urin und Haare der Ausgangsstoff sein soll. Ausserdem sagt er nicht explizit, dass die Körperbestandteile von einem Menschen stammen sollen. Die menschliche Herkunft der Ausgangsstoffe bei der Präparation des Steins der Weisen ist allerdings entscheidend, wie im *Kitāb sidrat al-muntahā* (Buch des Zizyphusbaums am äussersten Ende [der Welt]) des Pseudo-Ibn-Waḥšīyya erläutert wird.

Dieses zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert in Ägypten entstandene Werk wurde in Form eines Dialogs zwischen dem Adepten Ibn Waḥšīyya und einem eingeweihten Alchemisten namens al-Maġribī al-Qamarī verfasst. Al-Qamarī übergibt Ibn Waḥšīyya ein übersetztes alchemistisches Buch zum Abschreiben und erläutert ihm die dunklen Aussagen. Dabei geht es unter anderem um die Schöpfung des Menschen als Mikrokosmos und um die Herstellung des Elixiers. Der Mensch sei der Sitz des Verstandes (*ʿaql*) und vereine in sich alles, was im Universum und in der Welt des Werdens und Vergehens an Himmels-sphären, Planeten, Elementen, Mineralien, Pflanzen,

Tieren geschaffen sei (Braun 2016: 74-75, 114-116). Er enthalte in sich etwas, das die gesamte Arznei und die sieben Metalle vereine und sich zur Präparation des Elixiers eigne (77-78, 118-119). Dieser wertvolle Bestandteil wird allerdings nicht verraten. Dafür werden vier Körperbestandteile genannt, nämlich Haare, Blut, Galle und Knochen, von denen einer der gemeinte Ausgangsstoff für das Elixier sein soll (78, 119). Auf Nachfrage von Ibn Waḥšiyya führt al-Qamarī weitere Argumente auf, die belegen sollen, dass der erstrebte Stoff im Menschen zu suchen sei (89-90, 134). So könne das Elixier, durch die ihm innewohnende Seele, Körper in andere verwandeln. Diese Seele zeichne sich allerdings durch ihre Temperiertheit (*i'tidāl*) aus und stelle das lenkende (*mudabbira*) und schaffende (*mukawwina*) Prinzip bei der alchemistischen Präparation dar. Sie sei am ehesten beim Menschen zu finden, weil der lebendige Geist (*rūḥ ḥayya*) in ihm wohne und weil sein Körper dem temperierten Zustand am nächsten sei. Daher müsse die Präparation des Elixiers von einem Stoff im menschlichen Körper ausgehen.

Naturphilosophische Konzepte machten also bestimmte Körperorgane oder Materialien des Menschen zum prädestinierten Ausgangsstoff für die Präparation des Steins der Weisen, und gewisse humane Materialien scheinen tatsächlich im alchemistischen Laboratorium Verwendung gefunden zu haben. Der am Hof in Buchara als Sekretär tätige Abū 'Abdallāh al-Kātib al-Ḥwārazmī (gest. 997) erklärt in seinem Werk *Mafātīḥ al-'ulūm* (Schlüssel der Wissenschaften) zum Stein der Weisen:

„Der Stein (*al-ḥaḡar*) ist das [Material], aus dem das Elixier präpariert wird. Es gibt zwei Arten: einen tierischen (*ḥayawānī*) und einen mineralischen (*ma'danī*), wobei der tierische besser ist (*afḍaluhumā al-ḥayawānī*). Darunter gibt es folgende Sorten: Haar (*ša'r*), Blut (*dam*), Urin (*bawl*), Eier (*bayḍ*), Tiergallen (*marārāt*), Tierhirne (*admiḡa*), Schädel von Tieren (*aḡḥāf*), Muscheln (*ṣadaḡ*), Hörner (*qarn*). Die Besten von all diesen [Sorten] sind Menschenhaare und Eier.“ (al-Abyārī 1984: 284)

Al-Ḥwārazmī rühmt also menschliches Haar als den besten Ausgangsstoff für die Präparation des Steins der Weisen. Andere Alchemisten verwendeten andere menschliche Materialien, wie der Autor einer Rezeptsammlung namens *Maḡmū' nāfi' fī 'ilm aṣ-ṣan'a* (nützliche Sammlung über die alchemistische Kunst), wo er die Präparation des Steins der Weisen ausgehend aus menschlichem Blut beschreibt:

„Man nehme ein halbes Pfund (*raṭl*) – man sagt auch ein eine halbe Unze (*'ūqiyya*), was korrekter ist – Blut aus einem gesunden Menschen und giesse es in ein halbes Pfund Weinessig (*ḥall ḥamr*). Man lasse die Mischung für eine Nacht in einem Inkubator (*dams maḡḡūb*)<sup>4</sup>, nehme sie dann heraus und lasse sie abkühlen. Alternativ kann man [die Mischung] tagsüber drei Stunden lang unter starker Sonneneinstrahlung durchschütteln. Es [das Blut] vermischt sich dadurch mit ihm [dem Weinessig].

Man präpariere danach eine Unze irakischen Skorpion (*'aqrab 'irāqī*, gemeint ist Schwefel) in einem Tiegel auf gelindem Feuer und giesse die gesamte Mischung aus Blut und Essig darauf. Es entsteht eine rote harte Masse (*qirṣ aḡmar*). Man nehme davon eine Drachme (*dirham*), füge zehn [Drachmen] Quecksilber (*'abd*) hinzu, decke es ab, verringere das Feuer und übergiesse [die Mischung] mit einer Essiglösung, die zu gleichen Teilen aus Vitriol (*zāḡ*), rotem Arsenik (*'alam aḡmar*) und indischem Zink (*tūtiyā' hindī*) und dreimal so viel Essig besteht. Ein roter Niederschlag fällt aus. Wenn du eine Drachme davon auf zehn Drachmen Silber gibst, resultiert daraus reines Gold.“<sup>5</sup>

Die in dieser Rezeptur verarbeitete Menge Blut ist mit einer halben Unze sehr gering, sodass zweifelhaft erscheint, ob Blut bei den chemischen Reaktionen überhaupt eine Rolle spielt. Dies kann nur durch Nachsynthese und Analyse im Labor überprüft werden. Sicher ist allerdings, dass das menschliche Blut für den Alchemisten die entscheidende Rolle spielte, da es ein Teil des Mikrokosmos ist und nur dadurch die Präparation des Steins der Weisen ermöglicht. Dies zeigt,

wie naturphilosophische, metaphysische und okkulte Konzepte das Grosse Werk in seinen Prozeduren und Ausgangsmaterialien beeinflussten.

## Bibliographie

### Primärquellen

- Muḥammad al-Ġamrī: *Ḥall at-ṭilasm wa-kašf as-sirr al-mubham*, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Arabe 2621.
- Ġābir b. Ḥayyān: *Kitāb al-arkān*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ms. Hacı Mahmud Efendi 4224.
- Al-Abyārī, Ibrāhīm (Hg.), 1984: *Mafārīḥ al-‘ulūm li-Abī ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib al-Ḥwārazmī*, 2. Aufl., Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut.
- [N. N.]: *Mağmū‘ nāfi‘ fī ‘ilm aš-šan‘a*, Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ms. Fatih 3436 (fol. 67r-77v).

### Sekundärquellen

- Berthelot, Marcellin, 1909: *Die Chemie im Altertum und Mittelalter*. Deuticke, Leipzig/Wien.
- Braun, Christopher, 2016: *Das Kitāb Sidrat al-muntahā* des Pseudo-Ibn Waḥšīya. Einleitung, Edition und Übersetzung eines hermetisch-allegorischen Traktats zur Alchemie, Berlin 2016.
- Forster, Regula, 2018: Jābir b. Ḥayyān, in: Fleet, Kate u. a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*, THREE. Online Edition. URL: [http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32665](http://dx.doi.org.ezproxy.uzh.ch/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32665) (29.10.2019).
- Ullmann, Manfred, 1972: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Brill, Leiden.

- 1) Muḥammad al-Ġamrī: *Ḥall at-ṭilasm wa-kašf as-sirr al-mubham*, Bibliothèque Nationale de France, Ms. Arabe 2621, fol. 9r, Z. 3–6:

اعلم ان الحكماء مجتمعين ومتفقين على مادة العجر المكرم التي هي واحدة بالنوع لا بالشخص وهي من نوع المعدن لا من النبات ولا من الحيوان ولا من الانسان لانها صناعة وتوليد فمن طلب ذهباً وقضة من غير اصله كمن طلب ان يولد الانسان من جمال او حمار او رمان من سمك فهذا هو الجنون بعينه اذ الشيء لا يأتي الا مثله وشكله

- 2) Ob tatsächlich eine historische Person namens Ġābir b. Ḥayyān existiert, wurde unter Orientalisten heftig debattiert. Zur Frage seiner Historizität vgl. Forster 2018: Jābir b. Ḥayyān, EI3.
- 3) Ġābir b. Ḥayyān: K. *al-Arkān*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ms. Hacı Mahmud Efendi 4224, fol. 23v–24r:

قال جابر عليه الرحمة فيه حجر الفلاسفة وتدبيره وخواصه فينبغي ان تعلم ان حجر الفلاسفة لا يكون الا في الحيوان وهو اما من واحد واما من اربعة فالواحد الذي قد شك فيه القوم فقال بعضهم المرار وقال بعضهم الذم وقال آخرون الشعر وقال

آخرون الغائط والبول وليس في الحيوان شيء افضل من هذه الاربعة لكن سبدي وانا وحدي وغيرنا من الفلاسفة المحدثين يختار المراد من بينها لانه هو الصايغ الذم والغائط والبول والشعر واما القائلون بالاربع فمن جعل كل ركن من الاربعة من واحد من الاخلاط وذلك ان جعل الماء من الدماغ والدهن من الرئة والصيغ من المرار والارض والطحال ومن لم يعمل بالرأي الاول ليعمل بهذا فانه عجيب جدا

- 4) Das Gerät konnte nicht identifiziert werden. Vermutlich handelt es sich um eine gefäßartige Installation zur Wärmeinkubation.
- 5) Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ms. Fatih 3436 (fol. 67r-77v), fol. 68v, Z. 4-13

يؤخذ نصف رطل وقيل نصف اوقيه وهو الاصح من دم ابن آدم صحيح البدن وتلقيه في نصف رطل خلى خمر ويحضن بالدمس المحجوب ليله ثم تخرجه يرد او تخذه 3 ساعات من النهار في الشمس الحارة فانه يمتزج به ثم تدبر اوقيه عقراب عراقية في مقعره على نار لينة ويسقى جميع الغل والدم فانه يصير قرص احمر فخذ منه درهم الحق به عشرة عبد غطا ووظا وانمره بخل محلول فيه راج وعلم احمر وتوتيا هندي اجزا سوا والغل 3 امثالهم فانه يتعقد احمر الق منه درهما على عشرة من القشر الخالص فانه يخرج محك كامل.



## La pierre philosophale et le débat des alchimistes arabes autour des matières premières qui la composent

*Dr. Natalia Bachour*

Pendant des siècles, les alchimistes arabes ont tenté de transformer les métaux communs en métaux nobles et d'élaborer une panacée plus connue sous le nom de « pierre philosophale » ou d'« élixir ». Mais quelle est cette substance singulière et de quelle matières premières se compose-t-elle ? Les textes alchimiques nous la décrivent de façon mystérieuse et les alchimistes se contredisent souvent au sujet de sa composition. Chez al-Ġamrī al-Wāṣiṭī (m. v. 1500) par exemple, la matière première dont provient la pierre philosophale est elle-même composée d'un métal. Pour Ġābir b. Ḥayyān (m. 815?) en revanche, celle-ci serait issue d'une de ces quatre substances animales : le sang, les excréments, l'urine ou encore les poils, sans pour autant savoir laquelle. En outre, à aucun moment l'auteur nous précise-il que cette matière puisse provenir du corps humain. La piste humaine est du reste privilégiée dans de nombreux textes. Composé entre les 10<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles, le *Kitāb sidrat al-muntahā* du pseudo-Ibn-Waḥṣīyya nous apprend ainsi que la matière première qui compose la pierre philosophale doit provenir des cheveux, du sang, de la bile ou des os de l'Homme, sans expliquer cependant laquelle de ces parties favoriser. Même conclusion pour Abū 'Abdallāh al-Kātib al-Ḥwārazmī (m. 997), lequel affirme que l'élixir de longue vie se prépare à partir de cheveux humains ou d'œufs. Enfin, l'auteur du *Mağmū' nāfi' fi 'ilm aṣ-ṣan'a* prône pour sa part l'utilisation du sang humain dans sa recette. Perçu comme partie intégrante du microcosme, le sang humain joue ainsi un rôle conséquent dans la composition de la pierre philosophale, d'où sa mention fréquente dans les recettes alchimiques. Des procédés et interprétations divers, influencés par des concepts philosophiques, métaphysiques et occultes permettent au Grand Œuvre de prendre forme.

Résumé en français de l'article : Zina Maleh & Alessia Vereno



# Naturwissenschaft und Spiritualität: Zur Interpretation alchemistischer Texte

*Interview mit Dr. Ingolf Vereno,  
aufgenommen von Alessia Vereno*

[ingolfvereno@gmail.com](mailto:ingolfvereno@gmail.com)

*Dr. Ingolf Vereno hat an der Universität Freiburg Chemie und Islamkunde studiert und beide Studiengänge mit der Promotion abgeschlossen. Seine Dissertation in Islamkunde wurde 1992 unter dem Titel „Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum – auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica“ veröffentlicht. Beruflich hat er dreissig Jahre in der Entwicklungszusammenarbeit gearbeitet. Seit 2012 ist er im Ruhestand.*

**A. Vereno (SGMOIK):** *Erstmal, wie bist du auf das Thema Alchemie und deine Quellen gekommen?*

**I. Vereno:** Für mich als Chemiker schien es interessant zu sein, ein Thema zu wählen, wo ich eventuell mein vorheriges Studium sowie meine naturwissenschaftlichen Kenntnisse einbringen konnte. Da mein damaliger Professor in Islamkunde, Prof. Haarmann, über arabische Alchemie nicht viel wusste, verwies er mich an Professor Ullmann in Tübingen – einen Spezialisten für das Gebiet der arabischen Medizin bzw. arabischen Naturwissenschaft. Herr Ullmann hat zwei *Handbücher* zum Thema Medizin im Islam und Natur- und Geheimwissenschaften im Islam herausgegeben und darin eine ganze Reihe von Hand-

schriften beschrieben. Bei einem Treffen habe ich mit ihm darüber gesprochen. Er hat mich auf verschiedene Quellen verwiesen, darunter zwei pseudo-hermetische Handschriften – die *Risālat as-sirr* (das Sendschreiben des Geheimnisses) und die *Risāla al-falakīya al-kubrā* (das grosse Sendschreiben der Sphären), die ich in meiner Dissertation ediert, übersetzt und analysiert habe. Beide befinden sich in einer Sammelhandschrift der Chester Beatty Library datiert auf das Jahr 1502. Diese habe ich mir als Mikrofilm zukommen lassen und als Grundlage für meine Edition benutzt. Beide Texte habe ich mit weiteren Handschriften kolationiert (Bursa, British Library, Teheran).

*Wie würdest du Alchemie definieren?*

Damit gehen schon die Schwierigkeiten los! Wir wissen nicht genau, woher das Wort Alchemie eigentlich kommt. Dazu gibt es verschiedene Interpretationen, die sich etymologisch entweder aus dem Griechischen oder Ägyptischen ableiten. – Im Griechischen mit der Bedeutung von “Mischung” oder “Metallschmelzen”, im Ägyptischen mit Bezug auf “Schwarz” oder “schwarzer Zustand”.

Abgesehen von Problemen der Etymologie haben wir auch das Problem der Verwendung des Begriffes. Merkwürdigerweise wird das Wort Alchemie in den alten Texten nur ganz selten verwendet – und in späterer Zeit eher von Autoren, die nicht selbst über die Alchemie geschrieben haben, sondern nur davon berichteten: diese verwenden es im Sinne von “Goldmacherkunst”. Es gibt nur drei Stellen im *Corpus Alchymicorum*<sup>1</sup>, wo das Wort verwendet wird. Im Buch Kheops (3. Jhd.) wird über das Symbol der *Chemie* (χημεία) gesprochen, die aus der Weltschöpfung herausgezogen wird<sup>2</sup>, für denjenigen, der die in den Elementen gefesselte göttliche Seele rettet und reinigt. Bei Olympiodor spricht Jesus von der verborgenen Kunst der Chemie, der Umwandlung von Wasser und Feuer um der Einigkeit und der Liebe Willen zu demselben Ding. Die interessanteste Definition wird aber von Synesios Ende des 4. Jhdts. gegeben: er unterscheidet zwei Begriffe: eine mystische und eine mythische Chemie. Die mystische ist die der Gleichnisse (d.h. die der alchemistischen Schriften), die mythische die der vielen Begriffe. In arabischen Texten ist die ganze Sache ähnlich komplex: das Wort *al-kimiya'* wird vor allem von Historikern verwendet, die darunter Goldmacherei verstehen. In lateinischen Texten finden wir das Wort „Alchemie“ erst im 14. Jhd.. Vorher wird eher von “der Kunst” oder “der Weisheit” gesprochen. In allegorischen, mystischen Schriften, die sich an die griechische Alchemie anlehnen, kommt der Begriff gar nicht vor. Da der Begriff „Chemie“ sehr vage und für alles verwendet wird, ist es schwierig, tatsächlich von Alchemie zu sprechen. Man muss im Grunde immer wissen, von welcher Schrift man gerade spricht – wohlwissend, dass überhaupt keine anderen Belege als diese Texte auf uns überkommen sind.

*Du bezeichnest deine Texte als Pseudo-Hermetica, die Hermes als vorgeblichen Autor haben. Was hat Hermes mit Alchemie zu tun? Im gesamten spätantiken hellenistischen Bereich ist Hermes die Gottheit der Offenbarung – ein Charakteristikum*

übernommen teilweise vom ägyptischen Gott der Weisheit, Thot. Hermes überlagert allerdings Thot vollkommen. Er wird zum Weisheitsträger sowie zum “Schreiber” von mystischen, alchemistischen, astronomischen, magischen Schriften. Hermes ist in der gleichen Rolle auch ins arabische Schriftum übergegangen. Er ist zwar im Arabischen als Idris assimiliert worden – wie Thot als Hermes im Griechischen –, aber Idris hat nie die Funktion von Hermes übernommen. In arabischen Schriften tritt er weiterhin als Hermes auf. Es gibt im Griechischen ein *Corpus Hermeticum*; das sind siebzehn eher philosophische Schriften, die alle Hermes zugeschrieben werden. Zudem gibt es auch Schriften, die weit weniger in der Forschung bearbeitet worden sind und im Bereich von Mystik und Alchemie angesiedelt werden. Zur griechischen Alchemie ist zu sagen, dass Hermes zwar als Autorität zitiert, aber keine der erhaltenen Schriften ihm direkt zugeschrieben wird. Im Arabischen taucht Hermes weniger in philosophischen Werken auf – eher in magischen, alchemistischen, sogar in nekromantischen<sup>3</sup> Texten. Wie in den griechischen Texten gilt er als Autorität im Bereich der Alchemie. Es gibt Zitate – teilweise direkt aus dem Griechischen übernommen; aber selbst hier, in den arabischen alchemistischen Schriften, gibt es nur eine einzige Schrift, die Hermes direkt zugeschrieben wird – die *Tabula Smaragdina*, der bekannteste, berühmteste und meist zitierte lateinische alchemistische Text, der auf ein arabisches Original zurückgeht. Insofern sind die beiden von mir edierten Texte neben der *Tabula Smaragdina* die ersten Texte, die wir haben, die formal Hermes zugeschrieben sind. Alle drei liegen auf Arabisch vor. Die *Tabula Smaragdina* auch in lateinischer Übersetzung. Auf Griechisch ist uns keine Hermes zugeschriebene alchemistische Schrift bekannt – anders als die philosophischen Schriften.

*Könntest du uns deine Quellen etwas näher präsentieren?*

So, wie sie uns heute vorliegen, sind beide Texte auf Arabisch geschrieben.





Die erste Seite der *Risāla al-falakiya al-kubrā*

Die Handschrift der Chester Beatty Sammlung ist auf das Jahr 1502 datiert. Aufgrund von Zitaten arabischer Autoren können wir beide Texte in etwa datieren: die *Risālat as-sirr* zwischen 850 und 960, die *Risāla al-falakiya al-kubrā* etwas später, etwa 10./11. Jhd. Beide gehen aber auf griechische Vorlagen aus Ägypten zurück. Über die genaue Datierung der Vorlagen können wir keine Aussage machen, es gibt aber in beiden Texten Elemente, die eine ungefähre Datierung zulassen: im Falle der *Risālat as-sirr* können wir annehmen, dass sie vor Zosimos entstanden ist, d.h. Ende des 3./Anfang des 4. Jhdts. n. Chr.. Bei der *Risāla al-falakiya al-kubrā* haben wir eine eindeutige Beschreibung des alchemistischen Werkes als Sonnenfinsternis, in der die Welt erschaffen wird. Sonne und Mond verfinstern sich und kehren dann

wieder (leuchtend) zurück. Aus dem Text heraus können wir annehmen, dass diese Sonnenfinsternis mit der Nilschwelle<sup>4</sup> zusammenfällt, d.h. zu jener Zeit dem 19. Juli. Am 19. Juli war Vollmond.<sup>5</sup> Dafür gibt es Belege. Eine Sonnenfinsternis kann aber nur bei Neumond stattfinden – d.h. in unserem Fall am 4. Juli. Mit einem astronomischen Computerprogramm habe ich überprüfen können, dass im Zeitraum von 300 v. Chr. bis 400 n. Chr. im Raum Dendera – dem Ort des Geschehens in der *Risāla al-falakiya al-kubrā* – nur eine einzige totale Sonnenfinsternis stattgefunden hat – und zwar am 4. Juli 186. Diese hat sieben Minuten gedauert, was extrem lang ist. Sie muss sehr beeindruckend gewesen sein. Meiner Ansicht nach spricht sehr viel dafür, dass der Text unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Sonnenfinsternis, bzw. etwas später entstanden ist. Im Text gibt es auch kultische Bezüge – es wird im Tempel von Dendera eine viergesichtige Artemis-Statue erwähnt, unter der der Text gefunden wurde. In hellenistischer Zeit ist Artemis die wichtigste Identifikation der Isis. Im Tempel von Dendera hat es tatsächlich eine viergesichtige Göttin gegeben – Hathor, die im Allerheiligsten als Figur dargestellt ist. Dies zeigt, dass der ursprüngliche Autor den Ort sehr gut gekannt und mit dem Tempel vertraut gewesen sein muss. Beide Texte schliessen sich an das älteste alchemistische Schrifttum an, von dem wir Kenntnis haben,<sup>6</sup> nämlich an die Pseudepigraphen, zu denen auch Pseudo-Demokrit (Ps-Demokrit) gehört – also Offenbarungsschriften, die an den ägyptischen Götterkreis angegliedert werden, zu dem Isis, Horus, Osiris, Thot/Hermes gehören. Diese sind die wichtigsten Akteure im pseudepigraphischen alchemistischen Schrifttum. Die beiden von mir edierten Texte sind die besten Textzeugnisse, die wir überhaupt von diesen Schriften haben – auch wenn auf Arabisch vorliegend und sicherlich überarbeitet. Dies macht die beiden Texte so wertvoll; sie verdienen, näher bekannt zu werden.

Beide Schriften sind mystische Texte und repräsentieren Hermes als das grosse Licht, den grossen spirituellen Meister. Im ersten Text – der *Risālat as-sirr* – ist er der Lehrer. Er schreibt den Text, der unter dem Kopf der Theosebaia gefunden wird, die in einem ägyptischen Sarg in einem unterirdischen Grab liegt. Der Text ist, formal betrachtet, ein Briefwechsel zwischen Theosebaia und Hermes. Theosebaia – die hier Isis verkörpert und als Tochter des Ašnūs und Mutter des Priesters Hūn (für mich Horus) erscheint – bittet Hermes, sie in das alchemistische Werk<sup>7</sup> einzuweihen. Das ist der fiktive Rahmen, den der Text vorgibt. Theosebaia stirbt und wird dann zum ewigen Leben erweckt. In der zweiten Schrift – der *Risāla al-falakīya al-kubrā* – ist der Kontext ähnlich; doch beschreibt Hermes im Dialog seine eigene Initiation. Er wird vom Oberpriester Uwirus eingeweiht, den ich als Osiris identifiziere. Letztlich ist die Weihe die gleiche: sie ist mehrstufig, und der Einzuweihende muss sterben, damit er zu neuem, ewigen Leben erwachen kann. Dies wiederum wird durch einen chemisch-physikalischen Prozess symbolisiert.

*Wie hast du es geschafft, die von dir gewählten Texte sinnvoll und angemessen zu interpretieren?*

Als ich mit der Übersetzung der Texte begann, merkte ich, dass ich grosse Schwierigkeiten hatte, sie über den einzelnen Wortsinn hinaus überhaupt zu verstehen. Ich hatte das Glück, einen arabischen Philologen zur Seite zu haben, der mir bei einigen Textstellen helfen konnte. Auch dies hat allerdings nicht abschliessend geholfen, denn die Texte liessen nicht wirklich durchblicken, worum es eigentlich ging. Dass es sich nicht um normale islamische Texte handelte, war mir klar. Zu Beginn dachte ich, es handle sich vielleicht um schiitische Texte, der Ismā'īliya oder ähnlichen Strömungen zugehörig. Dies war aber nicht der Fall. Danach habe ich mich entschieden, die Texte beiseite zu legen, um mich in die gesamte Literatur einzulesen, die mit Alchemie und Hellenismus zu tun hatte. Nachdem ich die

griechischen alchemistischen Schriften in Übersetzung gelesen hatte, bekam ich ein besseres Verständnis für die Alchemie. Dies war aber nicht genug, denn ich musste diese Quellen im griechischen Original lesen. So habe ich allmählich Zugang zu meinen Texten bekommen und konnte damit beginnen, sie zu interpretieren. Mit längeren Unterbrechungen brauchte ich fünfzehn Jahre, um die Analyse zu vervollständigen – es gab Momente, wo ich wirklich verzweifelte.

Für diese Texte ist klar, dass man chemische Kenntnisse braucht, um sie wirklich analysieren zu können. Beide Texte spielen sich auf mehreren Ebenen ab: es gibt eine chemisch-physikalische Ebene – ganz eindeutig. Es wird ein materieller Vorgang beschrieben. Gleichzeitig finden aber spirituelle Phänomene statt eine mystische Einweihung, die durch den chemischen Prozess symbolisiert wird und parallel abläuft. Im zweiten Text ist der Zusammenhang noch komplexer. Es kommt noch eine astronomisch-kosmogonische Ebene dazu: die Welter-schaffung durch eine Sonnenfinsternis. Diese spielt sich wieder parallel zum alchemistischen Werk ab. Die Sprache wird nicht eindeutig: man muss immer die verschiedenen Ebenen betrachten, was schwierig ist. Wir befinden uns in Hellenismus: so wie Plotin und andere Autoren mehrdeutig argumentiert haben, so ist es auch in diesen Texten.

*Eines deiner Probleme ist der chemische Prozess, der die mystische Erfahrung der gnostischen Erlösung symbolisch beschreibt: was meinst du damit?*

Um diese Frage zu beantworten, muss ich kurz über die wichtigste alchemistische Schrift überhaupt sprechen: die *Physika kai Mystika* des Ps-Demokrit. Dieser Text fungiert als Basis für das *Corpus Alchymicorum* und ist von späteren Autoren weiterinterpretiert und ausgeschrieben worden. Es handelt sich bei den *Physika kai Mystika* um mehrere heterogene Textpassagen, die m.E. aber vom Autor mit Bedacht so angeordnet sind. Pseudo Demokrit bringt *Physika* nach Ägypten,

ein Ding: das eine Ding, für mich die Darstellung von Quecksilber durch Destillation, auf das er im Satzeschluss selbst hinweist: „Kümmert euch nicht um Gold und Silber, nur um den Aufstieg der Wolke und des Wasser.“ Die von Ps-Demokrit angeführten Rezepte sind als solche unbrauchbar: es gibt keine Mengenangaben und die Anweisung lautet: «Nimm das oder das oder was du willst». Ps-Demokrit spricht – wie er selbst sagt – eine mythische Sprache (der vielen Begriffe) für die Unverständigen, eine mystische Sprache jedoch für die Eingeweihten (siehe auch die mythische und mystische Chemeia bei Synesios). Die Mystika sind die Unterweisung des Meisters im Tempel, der Gift nimmt, stirbt, im Hades weilt und als junger Sohn wiederersteht. Die Mystika sind parallel zu den Physika zu verstehen. Ps-Demokrit stellt dort seine Unterweisung durch einen Meister in einem ägyptischen Tempel dar und weist am Ende seiner Schrift auf die Bedeutung der Destillation hin. Der Prozess der Destillation kommt bei den späteren Autoren klar heraus<sup>8</sup>. So wird im *Buch Omega*<sup>9</sup> des Zosimos ein Gerät mit Alembik beschrieben, das für die Destillation von Quecksilber benutzt wird. Das Quecksilber wird fest gemacht und durch „Räucherungen“ gegilbt. Die erste Erwähnung von Quecksilber, die wir kennen, finden wir bei Aristoteles. Dieser setzt die Quecksilberkügelchen, mit denen er eine Statue belebt, in Beziehung zur Seele. Damit bezieht er sich auf Demokrit. Dies könnte erklären, weswegen Demokrit vom Naturwissenschaftler plötzlich zum Mystiker und Gnostiker wird, als der er in den alchemistischen Schriften erscheint.

Wie ich bereits gesagt habe, sind meine beiden Texte Pseudepigraphen. Die *Risālat as-sirr* bezieht sich auf den Kontext der Schriften des Zosimos, der Theosebaia auf ihre Anfrage hin schreibt. In der Tat haben die Schriften des Zosimos genau den gleichen Kontext wie die *Risālat as-sirr*, nur dass Zosimos durch Hermes ersetzt wird.

Es ist auch der gleiche Aufstieg wie im *Buch Omega* des Zosimos<sup>9</sup>, in dem die Destillationsapparatur erklärt wird, die sich wiederum auf die *Physika kai Mystika*

des Ps-Demokrits bezieht. Für mich wird Theosebaia in die Mysterien der Isis eingeweiht, und damit über mehrere Etappen in die Alchemie eingeführt. Im zweiten Text gibt es einen Dialog von Hermes als Empfänger des Wissens mit Uwirus, dem Oberpriester, als Initiator. Wir befinden uns damit in einem gnostischen Rahmen, vor dem Hintergrund des chemisch-physikalischen Phänomens der Destillation von Quecksilber. Da wir aber weder archäologische Zeugnisse noch Berichte von Historikern haben – selbst aus islamischer Zeit – wissen wir nicht genau, was unter *Mystika* verstanden wird und was sie einmal dargestellt haben.

*Zum Schluss, was wären Themen, die weiter zu erforschen wären?*

Es gibt in der arabischen Alchemie eine Vielfalt von Texten, die meist nicht ediert sind. Bis vor relativ kurzer Zeit wurden Texte immer noch handschriftlich kopiert. Es ist bekannt, dass der marokkanische Sultan Mulāy al-Ḥasan gegen Ende des 19. Jhdts. ein Labor errichten liess, um Gold herzustellen, und dass er Kopisten in die ganze islamische Welt geschickt hat, um Handschriften zu kopieren. Es gab etwa 2000 Handschriften in seiner Bibliothek, die nach seiner Tod 1894 verschlossen wurde. Ich weiss nicht, was damit geschehen ist. Dies zeigt aber, wieviel Material vorhanden ist, sowie die Schwierigkeit, damit umzugehen. Die Sichtung von Handschriften wäre ein erster Schritt, um zu bestimmen, welche Texte es verdienen, ediert zu werden. Auch Übersetzung ist ein wichtiges Thema, denn alchemistische Forschungsarbeiten fanden bisher fast ausschliesslich in Europa statt und in aller Regel können europäische Forscher\*Innen, die sich mit Alchemie beschäftigen, kein Arabisch. Eine andere Idee wäre, dass man sich die arabische Literatur systematisch vornimmt und schaut, ob nicht bei Autoren, die über Alchemie geschrieben haben, doch Hinweise vorhanden sind, die unser dürftiges Wissen über die arabische Alchemie voran bringen können.

- 1) Unter dem Begriff *Corpus Alchymicorum* verstehen wir alle griechischen alchemistischen Texte.
- 2) Gemeint ist: der Welterschöpfung entnommen, d.h. ein Symbol für die Welterschöpfung.
- 3) Nekromantie = Totenbeschwörung magisch spiritistischer Art.
- 4) Terminus technicus zur Bezeichnung des Nil-Hochwassers oder der Nil-Überschwemmung. Im Alten Ägypten ist der Neujahrstag auf den Tag des Sothisaufgangs festgelegt worden, das ist der 19. Juli. Gleichzeitig war dies ca. 3000 v. Chr. der Tag der Sommer-sonnenwende. Auf diesen Tag (den Neujahrstag) ist auch die Nilschwelle festgelegt worden. Auf denselben Tag fällt auch die Schöpfung der Welt aus dem Chaos – Schliesslich wohl auch die Krönung des Pharaos. Die „ideale Konstellation“ an diesem Tag nach dem Tierkreis dargestellt im Tempel von Dendera ist, wenn Sonne und Mond sich gegenüber stehen = die beiden Augen des Horos, d.h. der Vollmond fällt idealerweise auf den 19. Juli.
- 5) Eine Sonnenfinsternis kann nur bei Neumond stattfinden. Der dem 19. Juli (ideale Konstellation) vorangehende Neumond fällt also auf den 4. Juli. Die in der *Risāla al-falakiya al-kubrā* beschriebene Sonnenfinsternis (= Welterschöpfung) kann nur eine vollständige Sonnenfinsternis sein. In der Zeit von 300 v. Chr. - 400 n. Chr. hat nur eine einzige vollständige Sonnenfinsternis in Dendera stattgefunden, und zwar am 4. Juli 186 ca. um 10:30 Uhr.
- 6) Die Texte sind im „Corpus Alchymicorum“ zusammengefasst. Die älteste Handschrift, aus dem 10. Jhd. (in Venedig), dürfte bereits um 700 in Konstantinopel in ganz ähnlicher Form zusammengestellt worden sein. Die Texte datieren aus mehreren Jahrhunderten. Der älteste Text sind die *Physika kai Mystika* des Pseudo-Demokrits (1.-3. Jhd.?). Zosimos ist ein eigenständiger Schriftsteller (4. Jhd.?). Synesios und Olympiodor sind die bekanntesten und wichtigsten Kommentatoren, im Wesentlichen der *Physika kai Mystika*.
- 7) Der Begriff « Werk » in diesem Zusammenhang ist von I. Vereno bewusst zur Bezeichnung des alchemistischen Prozesses gewählt. Zum einen wird der Begriff so auch in der Literatur verwendet. Zum anderen ist der alchemistische Prozess, der den griechischen Schriften zu Grunde liegt, ein einziger und immer der Gleiche – für I. Vereno die Quecksilberdarstellung durch Destillation aus Zinnober. Auch in den arabischen alchemistischen Schriften, die sich an die griechische Offenbarungsliteratur anschliessen, verhält es sich gleich ; Es gibt aber auch andere arabische alchemistische Schriften (das arabische Schriftum ist sehr viel weiter gefächert als das griechische), genau wie die lateinischen Schriften. In I. Vereno's Kommentar zu den beiden von ihm edierten Schriften liegt ein Schwerpunkt (nicht der einzige) darauf, dies mit Zitaten im Grunde aus allen Schriften zu zeigen. Ausgangspunkt sind die *Physika kai Mystika*. Im vorliegenden Interview ist aber, so I. Vereno, nicht der Raum, um all dies ausführlich darzustellen.
- 8) Vorher, zum Beispiel bei Pseudo-Demokrit, findet sich am Ende des Textes nur ein Hinweis, und auch die Kommentatoren geben keine klaren technischen Beschreibungen des Destillationsvorganges.
- 9) *ZOSIMOS, Über Instrumente und Öfen, echte Denkwürdigkeiten: über den Buchstaben Ω.*



## Sciences naturelles et spiritualité : de l'analyse de textes alchimiques

*Interview avec Dr. Ingolf Vereno*

Interpréter des textes alchimiques n'est pas du tout repos. En revenant sur sa thèse de doctorat publiée à Fribourg en Brisgau en 1992 sous le titre de « *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum - auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica* », Ingolf Vereno se confie sur les difficultés rencontrées tout au long de l'analyse et de l'édition de deux textes pseudo-hermétiques : *Risāla as-Sirr* et *Risālat al-falakīya al-kubrā*. Des difficultés qui commencent déjà avec l'étymologie incertaine du mot alchimie – « mélange » ou « fonte de métal » en grec ancien, « noir » en ancien égyptien. Des difficultés qui vont s'accroissant dès que l'on s'interroge sur l'utilisation même de ce terme. L'alchimie au départ n'est pas comprise comme processus de transmutation des métaux nobles – cette interprétation ne se retrouve qu'à la période médiévale tant dans le monde arabo-musulman que dans le monde chrétien. Les textes grecs parlent plutôt d'« Art », ou encore de « Sagesse ». Parfois alchimie se confond avec chimie (χημεία), un terme vague utilisé à des fins multiples, mais qui semble toujours comprendre deux dimensions : physique et spirituelle. C'est dans cette optique qu'il faut replacer les deux sources de cette thèse, deux textes originaires d'Égypte traduits du grec ancien en arabe entre les X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles. Leur date d'écriture est cependant bien plus ancienne : début du IV<sup>e</sup> siècle pour la *Risālat as-Sirr*, fin du II<sup>e</sup> siècle pour la *Risāla al-falakīya al-kubrā*. Issus de la tradition des pseudépigraphes, tous deux sont des écrits mystiques dans lesquels Hermès joue un rôle central – celui de maître spirituel dans la *Risālat as-Sirr*, guidant la jeune Theosebaia dans sa mort puis dans sa résurrection, celui d'initié dans la *Risāla al-falakīya al-kubrā*. Dans les deux cas, l'initiation est multiple. Symbolisé par le processus chimique de la distillation du mercure qui s'y déroule en parallèle, le processus spirituel se fait en plusieurs étapes précises, au cours desquels l'initié doit mourir afin d'accéder à une nouvelle vie, cette fois-ci éternelle. Les niveaux de lecture s'y imbriquent les uns aux autres. D'où l'importance de tenir compte du cadre gnostique, historique et littéraire pour analyser des sources pareilles – en plus de posséder des connaissances en physique-chimie. Témoins d'une tradition antique disparue, ces manuscrits démontrent de la popularité de l'alchimie dans le monde arabo-musulman et mériteraient d'être plus connus.

Résumé en français de l'interview : Alessia Vereno



# Vertraue dem Kebab. Angewandte Alchemie: Ein Selbstversuch im Drehtanz der Sufis

*Florian Leu*

[florian.leu@sprachspiele.org](mailto:florian.leu@sprachspiele.org)

*Florian Leu arbeitet als Sprachlehrer und freier Journalist; er lebt in Zürich.*

**I**ch drehe mich seit zehn Minuten im Kreis und habe gerade die innere Schallmauer durchbrochen: der Moment, ab dem mir nicht mehr schwindelt. Obwohl ich keine Schwerarbeit leiste, schwitze ich wie in einem Dampfbad. Im Hintergrund höre ich Musik, im Vordergrund meinen Atem. Es mag seltsam klingen: Ich nehme in der Mitte meines Hirns ein Licht wahr, das sich der Wirbelsäule entlang ausbreitet. Ich sehe alles verschwommen, vor allem die andern Teilzeitderwische. Laute steigen in mir auf, als wären sie einem Schliessfach zwischen meinen Rippen entwichen. Ich brumme, brülle, summe, singe, dann verstumme ich und fühle, wie meine Hände zu Pranken werden. Auf einmal bin ich ein Tiger und streife durch einen Dschungel. Weil mir all das zu bunt wird, missachte ich die erste Regel: Ich entschleunige meine Drehungen und komme wieder zum Stillstand. Der Tanzboden bewegt sich weiter. Ich gehe kurz aus der Halle, um Luft zu schnappen. Es ist ein träger Abend im August. Grillen

zirpen. Mücken tanzen. Unter den Eichen im Park purzeln Kinder umher. Ich stehe eine Weile da und schaue. Irgendwann stelle ich erstaunt fest, dass ich kaum was denke.

1. Regel: Der Tanz beginnt, wenn du glaubst, dass er vorbei ist.
2. Regel: Erwähne dich dran, dass du Flügel hast.
3. Regel: Dehne dich aus, so weit du kannst.
4. Regel: Wisse, dass du auch ein Lift bist.
5. Regel: Mehr Einkommen als Ausgaben.
6. Regel: Meistere die Daten, genieße die Gefühle.
7. Regel: Vergiss nie: Vertraue dem Kebab.

Der Mann, der zwischen uns hergeht und die Regeln wiederholt, heisst Ziya Azazi. Er studierte an der technischen Universität von Istanbul Bergbau. In seiner Freizeit widmete er sich dem Drehtanz, der dynamischen Meditation der Sufis. In den neunziger Jahren wanderte Azazi, mittlerweile professioneller Tänzer geworden, nach Österreich aus. Mit Stücken wie *Dervish in Progress* umrundete er die Welt. Er spielte mit Feuer, trat halb nackt auf,

machte künstlerisch vollendete Purzelbäume, warf den traditionellen Rock in die Höhe und liess ihn wie eine fliegende Untertasse auf seinen Händen landen. Das brachte ihm den Applaus des Publikums ein, nicht aber den des Mevlevi-Ordens, dessen Vorsitzender in Azazis virtuosen Drehungen einen Bruch mit der Tradition sah. Azazi nahm es gelassen. Für ihn ist das Drehen um die eigene Achse konfessionslos. Kinder tun es überall. Er sagt: „Vielleicht kommen wir mit einem Bedürfnis nach Trance zur Welt, und der Wunsch nach Ekstase ist in unser Erbgut eingebrannt.“ Vor zehn Jahren begann Azazi, seine Erfahrungen weiterzugeben, machte aus dem Bühnenprogramm einen Lehrgang und unterrichtete *Dervish in Progress* seither in dreissig Ländern. Er ist fünfzig und sieht aus wie ein wildes Kind. Weil er Haare im Gesicht hat, müsste man vielleicht eher sagen: wie ein bärtiges Kind. Diesen Sommer nahm ich anlässlich des ImpulsTanz-Festivals in Wien an einem seiner Kurse teil. Ich hoffte, eine Technik der angewandten Alchemie zu lernen, die inneren Schwermetalle in Gold zu verwandeln oder wenigstens damit anzufangen. Um ehrlich zu sein, suchte ich dazu auch einfach nach Möglichkeiten, *high* zu werden, ohne Haschisch zu rauchen. Bevor wir tanzten, schärfte Azazi uns erst einmal die Regeln ein. Eigentlich sind es einfach Vorschläge.

Seiner Erfahrung nach ist es wichtig, weiter zu tanzen, wenn man sich am Ende wähnt: Erst dann kommt man in emotionales, kinetisches und kognitives Neuland. Die Arme müssen ausgebreitet sein, sonst gerät der Tänzer vor allem zu Beginn schnell aus dem Gleichgewicht. Es geht hier um den idealen Muskeltonus: weder steif noch schlaff. Man sollte sich gross und raumgreifend machen, den ganzen Körper einnehmen. Was die Bodenhaftung betrifft, ist ein Bewusstsein der Knie nützlich, weil man leicht abgelenkt besser balancieren und Bewegungsimpulse des Torsos leichter abfedern kann: Man ist sein eigener Fahrstuhl. Der tiefe Atem liegt Azazi am Herzen, für ihn ist er das Einkommen,

das sich jeder selbst auszahlen darf. Er rät bei diesem bedingungslosen Grundeinkommen zu Grosszügigkeit. Die Daten zu meistern heisst, all diese körperlichen Koordinaten zu überblicken, die Rotation zu spüren, die Geschwindigkeit, die Ausdehnung, die Balance, den Atem, die Zentrifugalkräfte, und in diesem Wissen in die eigenen Gefühle zu segeln. Vertraue dem Kebab – das ist Azazis wichtigste Regel. Damit meint er die vertikale Achse. Durch das Drehen bewegen sich die Härchen im Innenohr. Amboss, Hammer und Steigbügel vermitteln dem Gehirn den Eindruck, dass man strauzelt, taumelt, kippt. Indem ich mir immer wieder bewusst mache, dass ich aufrecht stehe und mich lediglich drehe, schule ich meine Selbstwahrnehmung.

An jedem Tag dieser Woche bin ich in einer Mischung aus Vorfreude und Angst in Azazis Kurs gefahren. Vorfreude, weil ich mir Hoffnungen auf eine Erfahrung wie am ersten Abend machte. Angst, weil ich nicht wissen konnte, was passieren würde. Azazi hatte erzählt, dass an einem Kurs in Konya eine Frau auf ihn erbrach, während er sie hielt. Auch in Wien hatte ich am ersten Abend Leute gesehen, die bereits nach ein paar Drehungen seekrank geworden und mit langen Gesichtern an den Rand der Tanzfläche gewankt waren. Andere hatten die Halle schon nach ein paar Minuten verlassen, um sich draussen zu übergeben. Als ich nach dem ersten Abend mit meinem Rad nach Haus fuhr, fühlte ich mich leicht und beschwingt, frei und geklärt, als hätte ich ein paar physische und psychische Toxine abgesehen. In der Nacht habe ich zum ersten Mal seit Wochen wieder luzid geträumt: Auf einem Sarg flog ich durch den Garten meiner Kindheit, in der Nase ein Duft nach Erdbeeren, so betörend, dass er mir immer noch die Nasenhaare kitzelte, als ich erwachte. Unterwegs zurück in den Kurs kam ich mir in meiner übersteigerten Erwartung wie ein Junkie vor, der sich in dem zu einer Milliardenindustrie gewucherten Geschäft mit der Ekstase die nächste Dosis Euphorie besorgt, den nächsten Schuss Süsse.

*Darwisch* ist ein persisches Wort und heisst Bettler, Wanderer, Armer. Bettler im Sinn von: Ich gebe zu, wie mittellos ich bin gegenüber der Fülle Gottes. Die erste Silbe, *dar*, bedeutet Tür oder Tor, gelegentlich auch Schwelle. Die Drehtänzerin ist eine, die an die Tür zwischen Diesseits und Jenseits klopft, und wenn sie Glück hat, darf sie rein. Der Tanz des Mevlevi-Ordens heisst *sema*, auch Kranichtanz genannt. Der Vogel kommt oft in türkischen Märchen vor, er reist über weite Strecken, fliegt in weiten Bögen, ein Mittler zwischen Himmel und Erde. Gründer des Ordens war Mevlânâ Dschalal ad-Din Rumi, der Dichter. Konya, seine Wirkstätte, ist noch heute ein Wallfahrtsort für Sufis. Einer der wenigen Orte, an denen der Drehtanz seit Jahrhunderten geübt wird, selbst als Atatürk die Rituale der Sufis 1925 durch das Gesetz Nr. 677 verbieten liess. Der Tanz ging *underground*, wie schon andere Trance-tänze davor: der Sundance der Lakota-Indianer, der Hula auf Hawaii, die afro-brasilianische Kampfkunst, auch sie ein Fest der Drehungen und Wendungen, ein Spiel mit dem vestibulären System. Erst 1954 öffnete sich in der Türkei wieder ein legales Schlupfloch: Es wurde erlaubt, den Drehtanz einmal im Jahr als Spektakel für Touristen aufzuführen.

Wenn ich in Halle D auf dem Gelände ankam, standen meist Türsteher vor dem Eingang, bei denen sich alle Ekstase-Touristen mit dem Festivalpass ausweisen mussten. Weil es möglich gewesen wäre, sich durch den Park in die Halle zu schleichen, stand auch vor dieser Tür ein Wächter: breitbeinig, breitschultrig, breitkiefrig. In der Vergangenheit hätten sich gelgentlich Leute auf die Tanzfläche gestohlen, sagte er. Die Halle ist sonst eine Werkstatt, in der die Kulissen für die Staatsoper hergestellt werden, ein Geruch von Gips, Sägemehl und Schweiss lag in der Luft. Wir waren fünfzig Leute zwischen 22 und 61, und bei der Ankunft in der Halle waren wir still, lächelten einander meist nur wohlwollend zu. Die Zeile eines Gedichts fiel mir ein, sinngemäss: Wer geboren wird, steigt auf ein Schiff, von dem

er wie alle anderen Passagiere nur weiss, dass es untergehen wird. Ziya Azazi war der Kapellmeister an Bord, ein Mann mit einem Charisma, mit dem er eine Sekte gründen könnte. Am ersten Abend zum Beispiel hatten wir uns alle vorgestellt, und nachdem wir gesprochen hatten, schaute Azazi jedem noch mal in die Augen, rief aus dem Gedächtnis sämtliche Namen ab, und sagte fünfzig Mal mit Gefühl: Willkommen! Er erzählte Geschichten von sich selbst und den etwa dreitausend Leuten, die über die Jahre mit ihm getanzt haben: wie er seinen Verwandten anders begegnet, weil er in der Trance ein unverhofftes Einfühlungsvermögen für sie entdeckte, wie ein Tantralehrer nach einem Kurs erzählte, er habe nach dem Drehen den besten Sex seines Lebens gehabt, wie eine Frau die Nachwirkungen eines Schleudertouras nach drei Abenden losgeworden war. Azazi behandelt diese Anekdoten nicht wie Beweise, die den Drehtanz als Medizin vermarkten sollen. Doch dass die Praxis etwas in den Teilnehmern auslöst, wurde während der Woche offensichtlich.

Ich tanzte mit älteren Frauen und sah ihre Tränen. Gelegentlich tanzten wir in Gruppen, und ich fühlte mich exakt wie vor zwanzig Jahren, als ich in den Sommerferien im Garten mit Freunden spielte, raufte und rannte. Einmal gerieten auch Azazi und ich in einen Tanz, in einen Derwisch-Tango. Wir hielten uns an den Armen und schauten uns zehn Minuten lang in die Augen. Gleichzeitig mit anderen in die Ekstase zu tanzen, fiel mir leichter als allein. Das Gesicht, die Augen des anderen bleiben klar und deutlich, während der Rest des Raums fast verschwimmt. Im Blick der anderen fand ich Halt in der Haltlosigkeit.

Trancetanz steht möglicherweise am Anfang der Kunst, zumindest gemäss der kognitiven Archäologie. In Höhlen kann man heute im Schein von Taschenlampen überall auf der Welt Darstellungen von Mischwesen ausmachen, halb Mensch, halb Löwe, halb Mensch, halb Pilz, halb Mensch, halb Stier. Bilder, die unseren Vorfahren vielleicht beim Tanzen zugeflogen sind. Einige Forscher sehen im



Drehen der Derwische die Fortsetzung einer vorislamischen Praxis, in der die Elipsen von Sternen, Monden und Planeten tänzerisch ausgedrückt werden. Eine ähnliche Genealogie haben die komplexen Kung-Fu-Formen aus dem chinesischen Wudang-Gebrige, in denen man gleichzeitig unsichtbare Heere ausser Gefecht setzt und dazu die Füsse in Form von Sternbildern und schier endlosen Kreisen bewegt. Heute tragen die Tänze Namen wie Freetekno, Psytrance oder 5Rhythms, aber vermutlich ist die Technik so alt wie die Spezies. Ein Ziel, viele Tänze.

Es wäre vermessen, nach einer Woche zu sagen: funktioniert oder funktioniert nicht. Bei mir haben die Abende viel bewegt. Gefühle und Gedanken an Freunde und Verwandte erfassten mich mit überraschender Wucht. Und danach war ich so ruhig wie selten. Ich merkte irgendwann, dass mein Bedürfnis nach einer Vision wie am ersten Abend einen sonderbaren *bias* hatte, letztlich vielleicht einfach den Ausdruck einer Sozialisierung in einer enorm visuellen Kultur darstellte. So entspannte ich mich und genoss an einem Abend schlicht den deutlich fühlbaren Puls in meinen Händen. Oder ich schätzte es, leichter zu werden, während mir die Schweissperlen in weiten Flugbahnen von der Stirn tropften. Ich musste an einen Freund denken, der gerade den Hadsch machte, in Mekka sieben Mal die Kaaba umrundete, während ich mich etwa siebentausendmal um mich selbst drehte. Am letzten Abend stand ich wieder schweissüberströmt draussen im kühlen Abendwind. Ein Gewitter näherte sich der Stadt. Laub wirbelte umher. Grillen zirpten. Mücken tanzten. Und unter den Bäumen im Park spielten wieder die Kinder. Ich fühlte ein weiches Pochen, ein fröhliches Flattern in der Brust. Und freute mich, einfach am Leben zu sein.



## Alchimie appliquée : au cœur de la danse des derviches tourneurs

*Florian Leu*

Tourbillonner, sans relâche, jusqu'à ne plus sentir ses membres ; tourbillonner, le souffle court, la vue trouble, tandis que des grognements bestiaux s'échappent de la gorge ; tourbillonner, enfin, pour permettre à l'âme de s'échapper du corps et ainsi, de fusionner avec l'univers. Cet état d'extase, Florian Leu en fait l'expérience lors d'un cours de danse derviche donné par Ziya Azazi pendant le festival ImpulsTanz de Vienne. Fondé au XIII<sup>ème</sup> siècle par le poète soufi Dschalal ad-Din Rumi, l'ordre des derviches tourneurs – ou mevlevi – se caractérise par sa danse appelée *sema* où le danseur tourne sur lui-même, d'abord lentement, puis de plus en plus vite, afin de communier avec le divin. Une idée qui se retrouve dans le terme même de *Darwīsch* : le mendiant, celui qui admet son insignifiance face à la plénitude de Dieu, mais aussi celui qui – pour reprendre les mots de l'auteur – toque à la porte de l'au-delà auquel il peut accéder avec un peu de chance. Le derviche en somme voyage entre les mondes. En entrant en transe, il cesse de n'être qu'un simple mortel pour se transformer en un être surréel, mi-Homme, mi-bête, mi-plante, à la recherche de la paix intérieure ; un phénomène qui n'est pas sans rappeler le processus alchimique, où la transmutation métallurgique symbolise bien souvent des rites initiatiques pour parvenir à la sagesse divine.

Résumé en français du texte: Alessia Vereno



# Conference Report

## The Pillars of Rule

### The Writ of Dynasties and Nation-States in the Middle East and South Asia

*University of Zurich*

*Institute of Asian and African Studies*

*January 31 – February 1, 2019*

*Convenors: Daniele Cantini, Bettina Dennerlein, Thiruni Kelegama, Aymon Kreil, Nicolas Martin*

Max Weber famously argued that states lay claim to the monopoly of the legitimate use of violence over certain circumscribed territories. However, historical and anthropological research has challenged his ideal-typical vision by showing how the idea of the unitary state is a fiction that can only be produced through the action of interrelated but partly autonomous agents. States, and the various institutions that constitute them, face the strategic task of identifying and domesticating the social networks that are necessary for them to secure control over particular territories and their populations. Local strongmen and notables can in turn use their own local influence in order to gain recognition from higher-level, more powerful, state institutions.

The conference *The Pillars of Rule: The Writ of Dynasties and Nation-States in the Middle East and South Asia* held at the Institute of Asian and Oriental Studies at the University of Zurich between January 31 and February 1, 2019, brought together anthropologists, historians, philologists, political scientists and sociologists, who convened to explore the ways in which dynastic power and/or the rule of the state is asserted, negotiated and contested across

both the Middle East and South Asia.<sup>1</sup> The convened scholars are working in/on different countries in the Middle East and South Asia, and are based in Australia, Belgium, Denmark, Egypt, Germany, Morocco, Norway, Pakistan, Singapore, Switzerland, the United Kingdom, and the United States.

Organised in six thematic panels, which sought to achieve a disciplinary and geographical balance, the conference investigated how state and dynastic power are asserted and transformed in various ways across history and geography. The first panel, “the kingmakers”, offered four interventions, two coming from experts on the Middle East and two from South Asia, two working with historical materials and two working on contemporary issues. Jo Van Steenbergen (Ghent University) presented a sophisticated analysis of how Ibn Khaldoun and others tried to make sense of the messiness of power structures during what came to be known as the “Mamluk” period in Egypt, between the 13<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> centuries. He showed how, in a period in which the settling of dynasties around former Mamluks, as in case of the Qalawunids, was shaken, “Mamlukisation” as Van Steenbergen put it, was an attempt

among others by historiographers and bureaucrats to construct a narrative inscribing rule into a stable political framework, the Sultanate of Cairo, and a God-given order, the one inaugurated in the 13<sup>th</sup> century by the establishment of the “reign of the Turks (*dawlat al-Atrāk*).” Stefan Leder (Halle University) offered a theoretical reflection on concepts of governance, moral politics and assertions of normativity in early Islamic history, based on analysis of Arabic and Persian texts from the 8<sup>th</sup> century onwards. According to Leder, in Islamic contexts, a “functional bi-structuring” characterises premodern depictions of the polity, of good rule and of the way it should rely on the religious sphere, as references to the divine order could always serve as a legitimate tool for criticizing rulers. Turning to South Asia, Milinda Banerjee (Munich University) insisted on the necessity of considering the importance of monarchy in the modern era despite its apparent anachronism, adopting global intellectual history to situate India within trajectories of royal nationhood. From early attempts to emulate the German and Japanese as a way to unify India, to formulate Hindu and Muslims concepts of sovereignty, or to present Asian monarchies as those in South-Asia or in the Middle-East emancipatory counter-models to Western rule, Banerjee showed how royalty was instrumental for shaping the political imaginaries of Indian nationalism. Eventually, he insisted on the vivacity of this discourse, by reminding the audience that until today lower caste and ‘tribal’ groups sometimes claim regal and divine status to support their demands to participate to the sovereign rule. Finally, Uwe Skoda (Aarhus University) spoke about princely politics and rituals in two neighbouring kingdoms – former princely states and now (sub)districts – of Odisha, in eastern India, and traced back, building on long-term anthropological field research, transformations of royal dynasties with a special focus on the period after the merger of these states with the Indian Union around independence. He argued that, despite similar histori-

cal paths and their geographical proximity, the two case studies present very different political trajectories; one royal family embarked on a successful career-path as “princely politicians”, while their kingly neighbours, barred from competing to parliament because their constituency was reserved for Scheduled Tribes (ST), had to stay out of the electoral contest in it and tried to influence its politics by putting a stronger emphasis on the ritual realm and the continuity of a sacrificial polity around the king.

The second panel focused more precisely on genealogies and dynasticism. Arild Ruud and Kenneth Bo Nielsen (both Oslo University) presented a reflection on their ethnographic studies on the power of dynasties in West Bengal and Bangladesh. They argued that political dynasties last because they embody networks of trust which go beyond mere power heritage for one family. Nevertheless, the personal ability to gather funding and to gain public support is crucial for potential heirs to prevail over rivals. Ruud and Bo Nielsen illustrated their point through the analysis of two political campaigns of descendants of political dynasties. In the same line, Lucia Michelutti (University College London) explored the making of a political dynasty in action in a district in western Uttar Pradesh, North India. The founder of the dynasty is a woman *dabang*, a “self-made violent political entrepreneur” who achieves (rather than inherits) power through criminal activities. But once power is reached, in order to settle a family rule, there is a shift from an autonomous toward a paternalistic model of power, in which authority derives from an elder, and this transformation is not always devoid of frustrations for the potential heirs. Bettina Dennerlein (Zurich University) presented an analysis of Morocco’s monarchy, which emerged as the sole legitimate representative of the will of the nation after the colonial period, mainly due to the engagement of former King Mohammed V for the country’s independence and the subsequent struggles to marginalise the role of the nationalist movement in this pro-

cess. Around the narrative of a “revolution of the king and of the people,” monarchy is maintained by resorting to nationalistic themes combined with principles of genealogical legitimacy, thereby legitimizing the politics of reform since 1999 by providing rule with a sense of national continuity. Political authority, embodied by the king and transmitted genealogically from father to son, continued thus to naturalise relations of power, configuring them at the same time as essentially hierarchical, unmediated, and male.

The third panel, which closed the first day of the conference, was devoted to supernatural powers. To continue the discussion initiated by Dennerlein, Hassan Rachik (Hassan II University) reflected upon the relation between monarchy, sacrality and citizenship in Morocco, looking in particular to the reference to the sacred adopted by the monarchy to legitimise its rule. While political critiques from opponents to the monarchy abound, scarce are critiques that address his religious legitimacy, which the king can always use unpredictably to impose his will on politics. As Rachik said, “ambiguity [between the political and the religious roles of the king] does not consist here in an intellectual incapacity to give clear meaning, it is a means at the service of a political action.” In 2011, however, slogans appeared such as “enough of sacrality, more freedom (*barka men l-muqaddassāt, zīdūnā fl-hurriyyāt*)” or “neither subjection nor sacrality (*lā ra‘āya lā qadāsa*).” As a result, the 2011 Constitution stipulated a more clear-cut distinction of the political and the religious realm. An ethnographic analysis of different ceremonies, such as the kissing of the royal hand, shows however that older understandings of sacrality are still effective, and that in this regard the present moment remains ambivalent. Zakaria Rhani (Mohammed V University) explored saints’ shrines in Morocco to investigate the “matrix” formed by the intersections of therapy, religion and politics – and the multiple tensions and conflicts between the actors involved in it – notably the saints, spirits and kings. Through her presentation, she

demonstrated how the matrix is an expression of the political history and imaginary of the country as well as its contemporary articulations at both local and national levels. Stories of conflicts between saints and kings, which Rhani collected around Sufi shrines, find echo in the self-presentation of the former leader of the Islamist party al-‘Adl w-al-Iḥsān, who claimed a saintly status and descent from the family of the Prophet to criticize king Hassan II. Thus, beside the nationalist narrative highlighted by Dennerlein, alternative narratives persist which give pre-eminence to esoteric might. Lastly, Sidharthan Maunaguru (National University of Singapore) offered a comparative study on Hindu Temples between Sri Lanka and the United Kingdom. While temples in the UK, created by the Tamil diaspora in the last thirty years, became not only places for religious worship but also hubs for political activism and financial support to the Liberation Tigers of the Tamil Eelam (LTTE), the temples in the North and East of Sri Lanka carved out and maintained for themselves a space outside the Tamil nationalistic and ethnic-identity politics, even during the height of the conflict. In the UK diaspora, Hindu deities also become “refugees,” according to Maunaguru’s interlocutors, and are thus weakened by the precarious status of temples and the absence of mythical stories on which to reassert their divine powers, allowing the LTTE to enter into the deities’ premises to impose their rule. Maunaguru, however, also described alternative venues of power for gods, either by refusing to find a place according to their worshippers, as in the case of a Siva statue which went from place to place settling nowhere definitely, or by serving as intermediaries to cults to gods in Sri Lanka, reinstating through this way their former anchorage in mythical geographies.

The fourth panel presented perspectives on powers lived in the margins, understood in broad terms. Thomas Hüsken (Bayreuth University) presented some of the results of his ongoing ethnographic research on tribes and “political orders in

the making” in Eastern Libya after the collapse of Mu‘ammar Ghaddafi’s rule. The dissolution of the post-colonial order led to the fragmentation of state structures, to more heterogeneity in politics, and to the emergence of non-state power groups which gained relevance on the complex political stage. Many of these processes happen across state borders and are thus transnational realities that challenge state conceptions of sovereignty, territoriality and citizenship. Aymon Kreil (Ghent University) presented his ongoing research on how the Egyptian revolution and the events that followed are lived from the margins. His ethnography leads us to a slightly peripheral neighbourhood in central Cairo, from where people try to make sense of and react to the impossibility of speaking about politics. His research focuses on a workshop’s master who appears to be circulating between varied realms in which to assert his authority with more or less success as the coordinates of power were themselves shaken by the struggles at the national level. Finally, Marine Poirer (CEDEJ) presented the case of formerly powerful political actors who are relegated in exile due to the revolution and the ongoing war in Yemen and became “stateless statemen”. Her interviews with exiled political leaders in Cairo allow her to analyse the restructuration of political allegiances and the transnational mobilization dynamics of a group broken and split by the revolution and war, which is still struggling to continue to exist politically and socially despite relegation due to distance and the relative exhaustion of former patronage networks.

The fifth panel moved back the analysis to more central actors, dealing with elections and electoral bargains. Nicolas Martin (Zurich University) offered an ethnographic perspective on land grabs in Punjab, focusing in particular on processes of appropriation of common lands in rural areas, land that in theory should be available for rent to the highest bidder and of which a third is reserved for members of the Scheduled Castes. This land however, mostly through electoral

politics, ends up being distributed through patronage networks, thereby dispossessing opponents to the ruling party and Dalits, and questioning “political society” (Partha Chatterjee) as an alternative for the poor to the encroachment of capitalism. Mohamed Fahmy Menza (American University in Cairo) presented an analysis of the elections that took place in Egypt in the last years, from the most eventful in the revolutionary years (2011-2013) to a return to a more “stable” mode of voting after 2014, particularly for the parliamentary elections in 2015 and the presidential elections in 2018. His analysis points to the implications of these elections in regard of the agency of Egyptian citizens, as, and of the significance of the electoral process as a whole for current authorities as it became a charade of political support rather than an actual (or even a quasi) competitive arena due to the increasing encroachment of the security apparatuses upon the polity. Bart Klem (Melbourne University) presented an on-going book project on sovereign power, peace interventions and post-war transition in Sri Lanka. With annihilation of the de facto state experiment of the LTTE in 2009, Tamil politics lost a sovereign referent. This shift also marked the demise of a coercively singular Tamil nationalism and the radical opening up of the Tamil political arena, with resulting contentions over the inheritance of the Tamil cause, mobilisation over intra-Tamil divides and the paradox of having to compete for leading Sri Lankan provincial institutions whose foundations are deemed by these very same political actors as tainted by illegitimacy. Finally, Amr Hamzawy (Wissenschaftskolleg zu Berlin) presented the conditions of law-making amidst the authoritarian upsurge of post-2013 Egypt from the vantage point of a former Egyptian Parliament Member. In order to deconstruct, if not ridicule, the democratically inspired definition of justice and law-making which was dominant in 2011 and 2012, the military-backed government pushed forward a populist understanding of justice as the elimination of state enemies and of the rule of law

as a procedural matter which only the judiciary is allowed to address. On the other hand, Islamist as well as liberal opponents of the government have sought to combat the official populism with a populism in reverse which either defines justice and the rule of law as primarily related to religion or insists on their victimhood.

The sixth and last panel dealt with the relationship of knowledge production and the state, arguing that this relationship was radically altered in the past decades. Mohammed Bamyeh (Pittsburgh University) discussed the broader context for analysing the social and political role of intellectuals across the Arab region: how do the dialectics of modern processes and traditional structures of knowledge affect the relation of intellectuals to the societies in which they live? To do this, he presented some results of the Arab Council for the Social Sciences statistical researches on knowledge production in Arab countries, run in 2015 and again in 2017, showing where knowledge is produced and circulated, which themes are discussed, and the main challenges for research in the region. Nida Kirmani (Lahore University of Management Sciences) presented a postcolonial and self-reflexive analysis on the conditions of producing knowledge on gender as a female researcher operating across different borders (East/West, India/Pakistan) and endorsing different positionalities. According to her, critical postcolonial theory offers relatively little reflection about the relationship between the research process, knowledge production and power. Her paper discussed the politics of knowledge production, the nature of positionality amidst shifting locations, the binary between 'the field' and 'home', and the intellectual value of maintaining a sense of critical discomfort and self-reflexivity as a researcher in the context of rising xenophobia and nationalism globally and in South Asia in particular. Finally, Daniele Cantini (Zurich University) presented some results of his ongoing researches on the institutional conditions of producing knowledge in Egypt since the inception of the modern university. The ongoing repression of intellectual activi-

ties is analysed against the backdrop of past struggles and controversies, from the beginning of modern higher education in Egypt to the early '70s. Moving away from a reproduction of a discourse of crisis and of the impossibility of conducting research, this paper discussed the role of universities, understood as fundamental institutions in the contemporary world, in (re)producing knowledge and the conditions for producing it, as well as notions of what appropriate and permissible research is. In particular, Cantini offered a critical analysis of privatization policies since the 1990s and the changing conditions of research training, particularly at the doctoral level, and its impact in the ongoing co-production of discourses of crisis and dependency.

The papers presented during the conference analysed the formation of rule in different contexts and understandings, from key moments of political transition such as during and after independence struggles, national referendums, or when new monarchs claim their new crown, to attempts at extending their rule in more gradual ways, by for example seeking to undermine the power of local clientelist networks structured around powerful landed groups, or around powerful religious or knowledge producing institutions.

Comparative research is of course always fraught with difficulties, especially when it relies on a dialogue between specialists of regions with such a long-recorded history of dynastic power, proto-bureaucracies and state institutions. Each set of specialists needs to learn a huge quantity of background information to be able to situate the others' works, and to unlearn certain research assumptions which became implicit in the study of its area. Nevertheless, despite its challenges, a dialogue paying attention to the empirical subtleties of the history and society of these two regions also allows an in-depth reflection on the conditions of power that too overtly theory-focused approaches or the modelling of political structures can only difficultly provide.

In this international conference, participants interrogated the social and poli-

tical implications of the shifting balances of power across both the Middle East and South Asia. We believe that the focus on these two regions has been particularly fruitful because both have witnessed the rise of empires and of patterns of decentralized rule, both regions subsequently underwent processes of colonization followed by nation state formation, and most recently both regions have undergone processes of structural adjustment that have diminished the reach of the nation state. Thus, opening a dialogue over power broking across history in these two geographical areas offered new insights into the dynamics of power structures, that is, on the very making of rule.

Daniele Cantini & Aymon Kreil

- 1) The conference was initiated by colleagues at the Institute of Asian and Oriental Studies, and held there. It partly concluded a research project, sponsored by the Swiss National Foundation, on perceptions of safety and trust in Cairo. The organizers thank the Institute for generously providing rooms and conference equipment, the Mercator Foundation, the Swiss Society for the Middle East and Islamic Cultures, the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences for their support.





# Tagungsbericht

## Komplexität abbilden – Medien, Wissenschaft und die Darstellung von Islam & Nahem Osten

*14. Februar 2019 – Asien-Orient-Institut, Universität Zürich*

### Ausgangslage und Tagungsablauf

Sowohl die (Islam-)Wissenschaft als auch die Medien haben die Aufgabe, die Komplexität der Themengebiete Islam und Naher Osten zu erfassen und im öffentlichen Diskurs zu thematisieren. Die Zusammenarbeit zwischen Medien und Wissenschaften gestaltet sich jedoch oft schwierig.

Auf der Tagung diskutierten Wissenschaftler\*innen und Medienvertreter\*innen, wie der Austausch zwischen Medien und Wissenschaft anders gestaltet werden könnte. In Diskussionen, Vorträgen und Workshops mit mehr als 120 Teilnehmenden wurden dabei nicht nur Probleme der Berichterstattung identifiziert, sondern auch mögliche Lösungsansätze erarbeitet.

Konzipiert und organisiert wurde die Tagung von mehreren Nachwuchswissenschaftler\*innen aus der Islamwissenschaft, der Kommunikationswissenschaft und der Sozialanthropologie der Universität Zürich, der ZHAW und der Universität Bern sowie von einem Journalisten. Unterstützt wurde die Tagung durch die SGMÖIK und SGKZ.

Die Tagung war in drei Teile gegliedert. Zunächst beleuchteten Monika Bolliger (bis Sommer 2018 NZZ-Nahostkorrespondentin) und Nina Fargahi

(ehemals NZZ-Nachrichtenredaktion, heute Chef-redaktorin des Medien-Magazins EDITO) die Medienperspektive; im zweiten Block stellte Daniel Gerlach (Orientalist, Nahost-experte und Herausgeber des Magazins ZENITH in Berlin) in seiner Keynote die Frage, welche Art von Nahostexpert\*innen zielführend ist, und an der anschließenden Panel-Diskussion erörterten Wissenschaftler\*innen die Zusammenarbeit von Medien und Wissenschaft. Im dritten Block wurden in vier Workshops einzelne Aspekte der Berichterstattung (Zugang und Recherche; Islamismus; Macht der Sprache; Islam in der Schweiz) gemeinsam behandelt. Abgeschlossen wurde die Veranstaltung mit einer öffentlichen Podiumsdiskussion. Unter der Leitung von Amira Hafner-Al Jabaji (SRF) diskutierten Christoph Keller (SRF2 Kultur), Katia Murmann (Blick-Gruppe), Armina Omerika (Goethe-Universität Frankfurt), Reinhard Schulze (Universität Bern) und Stefan Weidner (Islamwissenschaftler und Autor) zusammen mit dem Publikum über Probleme und mögliche Lösungen.

### Diskussionen und Ergebnisse

Drei Punkte haben sich im Verlauf der Veranstaltung als zentral erwiesen:

- 1) Wie kann die Zusammenarbeit

zwischen Medien und Wissenschaft organisiert werden? Auf der anderen Seite ist die Medienarbeit an den Universitäten weitgehend ein Fremdkörper. Insgesamt erscheint eine stärkere Strukturierung der Zusammenarbeit notwendig; Schnittstellenfunktionen könnten hier Institutionen wie die SGMOIK oder das FINO der Universität Bern übernehmen.

2) Welche Komplexität wird gefordert? Heraus kristallisiert haben sich zwei Komplexitätsebenen: Die Darstellung von Konzepten, z.B. «dem» Islam; und die Darstellung von Menschen. Wenn Gesellschaften oder Einzelpersonen auf ihre religiöse Zugehörigkeit reduziert werden, primär als Muslim\*innen gesehen und darüber definiert werden, kann auch der differenzierteste Umgang mit dem Islam nichts an dieser Reduktion ändern. Komplexität kann darüber hinaus auch heissen, dass nicht abschliessende, gar normative Antworten und Kommentare geliefert werden, sondern dass auch Debatten innerhalb der entsprechenden Glaubensgemeinschaften oder Gesellschaften abgebildet werden.

3) Wissenschaft und Medien sind nicht nur voneinander getrennte Felder, sondern Teil gemeinsamer gesellschaftlicher Entwicklungen. Es wäre wünschenswert, wenn die Wissenschaft ihre Erkenntnisse aktiv in die Medien tragen würde. Dadurch könnten diese Erkenntnisse in die Beschäftigung mit dem Islam integriert werden, statt dass man sie in die Feuilletons verbannet.

### Fazit und Ausblick

Aus Sicht der Veranstalter\*innen und auch aufgrund zahlreicher Rückmeldungen kann für diese Tagung ein äusserst positives Fazit gezogen werden. Wissenschaftler\*innen und Medienvertreter\*innen wurden in Dialog gebracht, von beiden Seiten besteht grosses Interesse am Austausch und an einer gemeinsamen Verbesserung der Zusammenarbeit. Unterstrichen wurde dieser Eindruck durch die disziplinäre Vielfalt der Referierenden sowie engagierte

und durchaus kontroverse Diskussionen mit dem Publikum. Teilweise wurden auch konkrete Lösungen vorgestellt (etwa: mehr Diversität in der Aufstellung journalistischer Outlets, d.h. gezielte Anstellung muslimischer Journalist\*innen; Fokus auf Hintergrundberichte anstelle von Krisen; Möglichkeit, zu stereotypen Narrativen Gegen-Narrative anzubieten). Auf Seiten der Wissenschaft ist eine aktivere Presse- und Medienarbeit gefordert, bei der spannende Ergebnisse nicht nur intern diskutiert, sondern auch aktiv an den Journalismus herangetragen und für diesen alltagssprachlich aufbereitet werden. Beide Seiten sind also gefordert, aktiv an einer Veränderung der Berichterstattung über Islam und Nahen Osten mitzuwirken.

Emanuel Schäublin



# Tagungsbericht

## The Near Eastern Saddle Period: The Formation of Modern Concepts in Arabic, Turkish, and Persian

*International Conference, University of Bern, June 12–14, 2019*

Ziel der Konferenz war die stärkere Vernetzung sowie theoretisch-methodische Weiterentwicklung des jungen Forschungsfeldes nahöstlicher Begriffsgeschichte. Dieses Ziel darf angesichts der intensiven Diskussionen unter den rund 40 Teilnehmenden, darunter 18 aktive Beitragende, deren Papers aus rund 50 eingereichten Abstracts ausgewählt wurden, als erreicht gelten.

Die für den Titel der Konferenz bei Koselleck entlehnte *saddle period* (*Sattelzeit*) diente dabei primär der Sichtbarmachung des speziellen Interesses an modernen Konzepten sowie der Integration verschiedener Einzelstudien in einem gemeinsamen Rahmen. Als Metapher markierte die *saddle period* somit vorwiegend ein Erkenntnisinteresse. Als heuristisches Instrument konfigurierte sie bestimmte Leitfragen, wurde aber auch fruchtbar kritisch reflektiert hinsichtlich der Möglichkeiten und Grenzen ihrer Übertragbarkeit auf nahöstliche Begriffsgeschichte.

Eine grundlegend kritische Reflexion der Anwendung von Begriffsgeschichte koselleckscher Prägung auf aussereuropäische Forschungsfelder stand im Zentrum der Keynote von Margrit Pernau (Berlin) mit dem Titel „Koselleck trave-

ling. How do we translate the history of concepts?“, welche die Konferenz am Abend des 12. 6. eröffnete.

Der Tag des 13. 6. war mit 4 Panels der gefüllteste und intensivste der drei Konferenztage. Nach einführenden Überlegungen des Konferenzorganisations, Florian Zemmin, zur nahöstlichen Begriffsgeschichte und zur Sattelzeit hörten und diskutierten die Anwesenden je sechs Papers zur arabischen und zur (osmanisch-) türkischen Begriffsgeschichte.

Im ersten Panel zur *Nahḍa* kamen dabei ein historischer, ein literaturwissenschaftlicher und ein politikwissenschaftlicher Zugang ins Gespräch: Jens-Peter Hansen (Toronto) präsentierte seine Arbeit zu *Nafir Suriyya (1860–61): Towards a conceptual history of the Nahḍa*; Stephan Guth (Oslo) sprach zu *Introducing a new literary sensibility: Khalīl al-Khūrī reads Lamartine* und Wael Abu-ʿUksa (Jerusalem) präsentierte eine *Diachronic perspective on the concept of tamaddun*.

Das zweite „arabische“ Panel widmete sich der Formierung des modernen Subjekts unter verschiedenen Aspekten: Bildung, Politik und Philosophie: Susanna Ferguson (Columbia University) präsentierte ihre Arbeit zu *Tracing tarbiya: edu-*

*cating children across the nineteenth century Divide*; der Vortrag von Nina Studer (Bern) war zu *Voicing dissent: women and the anti-mandate protests of 1925 and 1926 in Syria and Lebanon* und jener von Sevinç Yasargil (Bern) zu *The concept of freedom in 'Abd al-Rahmān Badawī's existentialist philosophy*.

Das erste Panel des Nachmittags war der modernen osmanischen sozio-politischen Ordnung gewidmet und umfasste die folgenden drei Beiträge: Daniel Kolland (Berlin) präsentierte *Ottoman concepts of global modernity: the global temporality of the Ottoman revolution*; Nikos Sigalas (Kreta) und Markus Dressler (Leipzig) analysierten aus merklich unterschiedlicher, aber komplementärer Perspektive den Begriffswandel von *millet* in ihren Vorträgen zu *How millet became the nation* und *From "religious community" to "nation": the transformation of the term millet in the Ottoman Saddle Period*.

Das zweite (osmanisch-)türkische Panel war *Science and the social* gewidmet und umfasste ebenfalls drei Beiträge: Alp Eren Topal (Oslo) präsentierte sein zusammen mit Einar Wigen (Oslo) verfasstes Paper *From Galenic humors to modern biology: transformation of Ottoman political metaphors*; Erdal Kaynar (Strasbourg) sprach zu *Conceptualising the social in the late Ottoman Empire* und Kenan Tekin (Yalova) behandelte *Transformations in the concept of science during the Ottoman Saddle Period*.

Das erste Panel des 14. 6. zu *Classical concepts and novel ideas* stellte die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen in der Formation moderner Konzepte, die in fast allen Beiträgen thematisiert wurde, besonders in den Vordergrund. Neben dem Beitrag von Soumaya Louhichi-Güzel (Frankfurt) zu *Khilāfa: an evolving concept of political authority in Sunni thought* waren zwei Beiträge zum Persischen vertreten: Ata Anzali (Middlebury) sprach zu *Continuity and change: the case of 'irfan in modern Persian literature* und Christopher Pooya Razavian (Birmingham) präsentierte seine Arbeit zu *Social justice in Āīn-i Islām*.

Das letzte Panel zu *Despotism and humanity* bestand aufgrund der kurzfristigen Absage einer Teilnehmerin

aus nur zwei Beiträgen: Ingrid Eskild (Oslo) sprach zu *The Revival of the term istibdād: diagnostics of a society between the old world and the new* und Ömer Faruk Köksal (Paris/Heidelberg) zu *Uses of counter-concepts in the late Ottoman period: the case of humanity, 1908-1914*.

Ein Fazit in der Abschlussdiskussion war, dass die Metapher der *Sattelzeit* in der Tat vorrangig der Integration verschiedener Einzelprojekte unter einem gemeinsamen Erkenntnisinteresse dienen kann. Für einzelne Forschungsprojekte bedürfen spezifische Aspekte der Sattelzeit hingegen jeweils der Spezifizierung um handhabbar und fruchtbar zu sein bzw. können andere, konkretere Konzepte zielführender sein. In letzterem Fall provoziert das Deutungsangebot der Sattelzeit aber, auch wegen ihrer teils problematischen Grundannahmen, in fruchtbarer Weise die Reflexion und Erläuterung alternativer Deutungsangebote und theoretischer Prämissen.

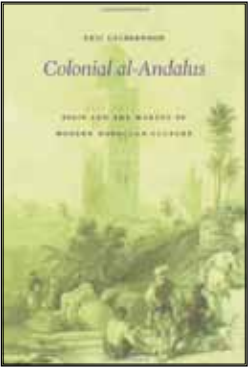
Die Tatsache, dass bei der Berner Konferenz derlei theoretisch-methodische Fragen in so konstruktivem Rahmen von Beitragenden mit verschiedenen Hintergründen behandelt werden konnten und sicherlich weiteren Austausch nach sich ziehen werden, war auch der grosszügigen Unterstützung der Veranstaltung durch verschiedene Institutionen zu verdanken, die neben Anreise- und Übernachtungskosten der aktiven Teilnehmenden auch die Verpflegung übernahmen. Namentlich zu danken ist: dem Schweizer Nationalfonds; der MVUB der Universität Bern; der Burgergemeinde Bern; dem Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern, welches die Veranstaltung auch organisierte; dem Center for Global Studies der Universität Bern; dem Center for the Study of Language and Society der Universität Bern und, nicht zuletzt, dem SNF-Forschungsprojekt *The Roots of Citizenship?*, das von Henning Sievert geleitet wird.

Florian Zemmin



## Recension

Calderwood, Eric (2018): *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*,  
Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard  
University Press, 400 pp.



**B**eyond the fact that the Spanish Protectorate of Morocco was where the revolt against the Republican government in Madrid started in 1936, few people have any idea of the history of this part of the North African kingdom during the colonial period. Eric Calderwood's study is an eye-opener.

The book starts out from a cemetery in Tetouan, the capital of the Spanish Protectorate, where a modern mausoleum houses the (re)founder of the city in the 15<sup>th</sup> century, 'Ali al-Manzari (d. 1540), together with the leader of the 20<sup>th</sup> century nationalist movement in Spanish Morocco, 'Abd al-Khaliq al-Turris (d. 1970). Al-Manzari was a refugee from Granada, and when he and his followers rebuilt the ruined city, they incorporated features of Granada architecture and decoration in houses and other structures. Al-Turris drew on the cultural memory of al-Andalus to inspire the Moroccan nationalist movement. It is

the emergence and development of this 'Andalus-centric' narrative of Moroccan history linking al-Manzari with al-Turris which is the subject of Calderwood's book.

The first to develop this narrative was the novelist and journalist Pedro de Alarcón (1833-1891) from the Andalusian town of Guadix. He achieved recognition with his *Diario de un testigo de la Guerra de Africa*, a patriotic record of the 1859-1860 Spanish-Moroccan War which he witnessed. Conscious of the geographic and historical continuity between northern Morocco and southern Spain, he went so far as to regard Spaniards and Moroccans as blood brothers; such family metaphors reappear in later writings by a variety of authors. By analysing some of his writings, Calderwood shows how he equates Tetouan with medieval Granada – a Tetouan seen through the prism of 19<sup>th</sup> century romantic Orientalism.

A contemporary of Alarcón from Tetouan, al-Mufaddal Afaylal (1824-1887), left an account of his visit to Ceuta, a poem on the capture of Tetouan and a chronicle of the Spanish-Moroccan War. He too was profoundly aware of the links between al-

Andalus and Morocco. Thus, he expresses his response to Ceuta, Spanish since the end of the 15<sup>th</sup> century, through quotations from Andalusian poets, and he draws on the *rithā' al-mudun* (elegies of cities) genre, going back to 9<sup>th</sup> century 'Abbasid literature and much practised in al-Andalus, to lament the taking of Tetouan. By contrast, his chronicle of the Moroccan defeat and Spanish occupation of Tetouan, with its concrete descriptions, does not shrink from portraying the behaviour of Muslim troops as no better than that of Christians. Al-Andalus provides part of his literary repertory but it does not blind him to other realities.

Several decades later Blas Infante Pérez (1885-1936) added an important element to Spanish reflection on al-Andalus and Morocco. Blas Infante was a theoretician of Andalusian regionalism and later nationalism, which developed partly as a reaction to Catalan nationalism and as a critique of it. He emphasised the tolerant nature of Andalusian culture and, in contrast to much European thinking of the time, considered the racial mixing exemplified in its history as praiseworthy. Andalusia as he envisaged it should expand to Morocco, since Moroccans he had met traced their origins back to al-Andalus; Moroccan history was a pendant to Andalusian history. Blas Infante's ideas were taken up after the Civil War by Rodolfo Gil Torres (1901-1975), who adopted Benumeña (Ibn Umayya) as a pseudonym. Gil Benumeña first developed his ideas of the cultural and geographical unity of Andalusia and Morocco in articles in the journal of the Spanish colonial troops, which was edited from 1925 to 1932 by General Franco. He went on to reinterpret the Umayyad caliphate as a precursor of Spanish colonial rule and the refugees from the Reconquista as bringers of civilisation to a land of nomads. This civilisation originating in al-Andalus was still alive in Morocco, and it was the task of Andalusians from Spain to cherish and develop it. Such thinking provided a justification, both political and cultural, for the Spanish colonial project.

The next chapter examines Francoist exploitation of Islam to support the rebel

campaign and buttress the colonial presence in Morocco. By focusing on the Moroccan scholar Ahmad al-Rahuni's (1878-1953) account of his visits to Spain and his pilgrimage to Mecca, which was sponsored by Franco, Calderwood also brings to light an unexpected dimension of fascist religious policy. Moroccan troops were needed to fight the Republican government, and this sponsored pilgrimage took place in early 1937, while Franco also enlisted Islam as an ally in his crusade of monotheistic religions against Communism. Al-Rahuni, for his part, was well integrated into the Spanish colonial establishment, heading the Islamic judicial system for a time. Before the pilgrimage he was taken on a propaganda visit to Andalusia, and his travel account portrays Cordoba as another Mecca. The journey and the pilgrimage proper combine Islamic imagery and vocabulary in the description of events with praise for Franco's support of Islam. The culminating moment was the festive reception in Seville for the returning pilgrims, where Franco established a parallel between Mecca as the religious centre for Moroccan Muslims and Andalusia as the place where they could find enlightenment, with Cordoba as its intellectual centre.

The invention of Hispano-Arab/Arabic culture is traced in the following chapter. The concept was developed as a tool to justify the Spanish colonial presence; according to it Islam, Arabness and Morocco were integral parts of Spanish history and culture, and so the Spanish, unlike the French, understood the Moroccans and respected the unity of Arabs and Berbers. The Spanish established institutions to study and promote Hispano-Arab culture, chief among them the Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe in Tetouan. Calderwood presents the writings of the Institute's director and chief ideologue, Tomás García Figueras, who saw the legacy of *convivencia* in al-Andalus as the bond uniting Spaniards and Moroccans in the 20<sup>th</sup> century. The publications of the Institute were to contribute to the renaissance or rebirth of al-

Andalus, with Moroccan scholars working alongside their Spanish colleagues.

Spanish officials saw the Protectorate not only as a bridge between the Andalusian past and the Moroccan present, but also as a cultural bridge between Europe and the Muslim world. Prominent Arab intellectuals were invited to visit Spanish Morocco and the historic cities of Andalusia. One of them was the Lebanese-American writer and political activist Amin al-Rihani (1876-1940), who was committed to global rapprochement. His account of Morocco, based on his visit to the Protectorate, was aimed to inform an audience in the Arab world of the efforts deployed by Spain to bring the culture of al-Andalus back to life.

Whereas the early Francoist vision of Hispano-Arab culture stressed Cordoban *convivencia* as an ideal, later attention shifted to the architecture, music and crafts associated with Granada as expressions of interfaith life. Chapter six presents the institutions and individuals engaged in these activities. The School of Indigenous Arts, as it came to be known, is most closely associated with the painter Mariano Bertuchi (1884-1955), who grew up in Granada near the Alhambra and spent much of his life in Ceuta. His work played an important part in establishing the visual representations of the Protectorate, and he was closely involved in the conception of the Morocco Pavilion of the Ibero-American Exhibition in Seville in 1929. Seeing Moroccan traditional crafts as mementos of medieval Spanish culture, he believed that Moroccan craftsmen could easily recreate the models from the Alhambra – under the guidance of Spanish masters.

Where music was concerned, the elite Andalusian repertoire of the Moroccan *nubas* (a suite of poems set to music according to certain rules) was transcribed by a Spanish musician working with Moroccan colleagues, whose claim of Andalusian ancestry was seen as giving them extra authenticity. The Franciscan Patrocinio García Barriuso (1909-1997), the Protectorate's leading authority on the music of

al-Andalus and Morocco, believed that the most authentic continuation of the Andalusian tradition was to be found in Tetouan, home of the earliest transcripts of lyrics for the *nubas*. He argued that modern Andalusian folk music was as much a descendant of the music of al-Andalus as was the elite *nuba* tradition and held that the Spanish had an innate understanding of Andalusian music because it was part of their national musical heritage. He also extended the definition of Andalusian music to embrace the traditions of the French Protectorate, Algeria and Tunisia, which brought him into conflict with the French and their efforts to 'renovate' Moroccan music. Spanish-French rivalry in the musicological field is a recurrent theme in his *La música hispano-musulmana en Marruecos*, published by the Instituto General Franco. As Calderwood and others point out, beyond the question of authenticity and preserving the heritage, the introduction of transcriptions of music and establishment of institutions such as the conservatories (the Conservatorio al-Hasaní de la música marroquí in Tetouan was set up in 1940) radically altered the nature of Moroccan music. From a tradition transmitted orally and performed in private settings, it became a public good fixed in transcriptions.

The Tetouan conservatoire owed its existence to a Moroccan initiative, and Calderwood devotes his final chapter to tracing how Moroccan nationalists appropriated the narrative of cultural transmission from al-Andalus to Morocco and specifically from Granada to Tetouan, adapting it to their own political aims. They received support from the Lebanese Druze emir and spokesman for Islamic solidarity Shakib Arslan (1869-1946). Arslan had found Spain's Islamic heritage sites lifeless, while in Morocco he felt at home. He worked together with Moroccan nationalists from both the French and Spanish protectorates to strengthen Moroccan, and Muslim, ties to Andalusia. His description of al-Andalus as the 'lost paradise' was taken up by the Moroccans, but they modified it significantly; they considered

that while al-Andalus in Spain was lost, it was alive and flourishing in Morocco. Younger nationalists trained in the Spanish colonial academic institutions drew on the work of both Spanish and Moroccan scholars to elaborate a new historical memory for their country. Its foundation myth was the exodus from Granada, while the recognition that the sultan in Fes supported the refugees enabled Tetouan to be seen as the embodiment of Moroccan-Andalusian culture. The mausoleum with which the book begins is an expression of this vision of Moroccan history.

In an epilogue Calderwood traces the afterlife of colonial al-Andalus in contemporary Morocco, symbolised by the incorporation of the 12<sup>th</sup> century Hassan minaret in Rabat into the Mohammed V mausoleum complex and the use in it of Andalusian architectural features. Spain may have withdrawn from the Protectorate but it has profoundly influenced the Moroccans' understanding of their culture.

*Colonial al-Andalus* is important in several respects. First, its focus, the Spanish Protectorate of Morocco, is virtually unknown, and Calderwood's work is not only interesting in itself but also provides a striking contrast to the much better-known history of the French presence in the country. Moreover it adds a new chapter to the account of colonialism, for unlike other colonial powers, Spain recognised that it shared elements of culture with the territory it administered and its policies were affected in consequence. Second, the book shows that the term *convivencia*, which is frequently used in connection with al-Andalus, a region often presented as a model of inter-faith tolerance, is a creation of a particular modern political context. It is not a product of scholarly historical research on the medieval period. Third, this study argues for the need to redefine Arabic literary studies to include the 15<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries (this has already started to some extent) and to break away from the still dominant approach to 19<sup>th</sup> century literature centred on the Mashriq and more specifically Egypt. Calderwood's analyses of Moroccan au-

thors stimulates the reader to discover more about these important thinkers and writers and to integrate them into the panorama of modern Arabic culture.

Some of the Arabic texts Calderwood discusses stand in a long tradition. It would be valuable to relate al-Rahuni's 1937 pilgrimage narrative to earlier Moroccan hajj (pilgrimage) accounts from the late 17<sup>th</sup> century on. Likewise, Afaylal's lament for the fall of Tetouan is contrasted with two poems on conquered Andalusian cities, but it probably has other parallels too. Afaylal's resorting to quotations from earlier poets in his description of occupied Ceuta, rather than portraying the people he sees there, should be understood as reflecting a characteristic of Arabic culture: poetry is the vehicle for expressing overwhelming emotion. More general questions which fall outside this book's topic are: how did Moroccans outside the circles of notables and intellectuals view the Spanish occupation? And did the discourse of Spanish colonialist intellectuals influence the attitude of the Spanish population at large to the "Moors"?

*Colonial al-Andalus* deserves a wide readership among researchers into North African, Spanish and colonial history, specialists of the creation and use of memory, and students of Arabic literature in general and North African literature in particular. It will certainly stimulate much further research.

Hilary Kilpatrick



Vorstand SGMOIK 2019  
Comité SSMOCI 2019

## Co-Präsident

Schaeublin, Emanuel (Zürich/Oxford)  
emanuel.schaeublin@uzh.ch  
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform  
Tagungen, Kooperationen*

## Co-Präsidentin

Naef, Shirin (Zürich/Bonn)  
garmaroudi@gmx.ch  
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform  
Tagungen, Kooperationen*

## Co-Präsident

Willi, Victor (Zürich/Oxford)  
vitorjwilli@gmail.com  
*Mena-Netzwerk, Netzwerk-Plattform  
Tagungen, Kooperationen*

## Vizepräsidentin

Glutz von Blotzheim, Sophie  
(Genf/Solothurn)  
sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch  
*Redaktion Bulletin, Delegierte SAGW*

## Quästorin

Nafiseh Amini  
Nafiseh.aminifard@unifr.ch  
*Kasse, Sekretariat*

## Vorstand

Casutt, Géraldine (Freiburg)  
Geraldine.Casutt@unifr.ch  
*GRIS, Romandie*

## Vorstand

Diday, Nicola (Köniz)  
diday.nicola@gmail.com

## Vorstand

Fähndrich, Hartmut (Bern)  
hartmut.faehndrich@hispeed.ch  
*Sitzungen*

## Vorstand

Giese, Francine (Zürich)  
francine.giese@khist.uzh.ch  
*Tagungen, Kooperationen*

## Vorstand

Palenzona Djalili, Elika (Zürich)  
edjal@sunrise.ch  
*Newsletter*

## Vorstand

Schneuwly-Purdie, Mallory (Freiburg)  
Mallory.schneuwlypurdie@unifr.ch  
*GRIS, Romandie*

## Vorstand

Vereno, Alessia (Basel)  
alessiavereno@yahoo.fr  
*Redaktion Bulletin, Homepage*

## Revisor

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)  
asheikhzadegan@yahoo.com

## Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

*Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.*

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMOIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

*Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.*

Redaktion / *Comité de rédaction*  
Sophie Glutz & Alessia Vereno.

Übersetzung Editorial /  
*Traduction de l'éditorial*  
Soraya Silhadi & Alessia Vereno &  
Letizia Osti.

Zusammenfassungen der Artikel /  
Résumés des articles  
Zina Maleh & Alessia Vereno &  
Sophie Glutz.

Layout & Satz / *Mise en pages*  
Larissa Bouquerel.

Ursprüngliches Layout-Design /  
*Conception de la maquette*  
Lalala-Buero  
Grafik & Illustration  
Raby-Florence Fofana.

Druck / *Impression*  
Buch- und Offsetdruckerei  
H. Heenemann GmbH & Co. KG  
Bessemerstrasse 83-91  
12103 Berlin  
Deutschland

Kontakt & Webseite /  
*Contact et site web*

[www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)



Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt. Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

*La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques. La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux et celles que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.*

