



Asien und Afrika

Beiträge des Zentrums für
Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Band 11

Angelika C. Messner · Konrad Hirschler (Hg.)

Heilige Orte in Asien und Afrika

Räume göttlicher Macht
und menschlicher Verehrung

EB-Verlag

Asien und Afrika

Beiträge des
Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Band 11

Angelika C. Messner · Konrad Hirschler (Hg.)

Heilige Orte in Asien und Afrika

Räume göttlicher Macht
und menschlicher Verehrung



EB-Verlag

Herausgegeben von
Horst Brinkhaus (Indologie) –
Anja Pistor-Hatam (Islamwissenschaft) –
Ulrich Hübner (Religionsgeschichte des Alten Testaments
und Biblische Archäologie) – Hermann Kulke (Asiatische Geschichte) –
Gudula Linck (Sinologie) – Josef Wiesehöfer (Alte Geschichte)

Asien und Afrika

Beiträge des
Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Band 11

Angelika C. Messner · Konrad Hirschler (Hg.)

Heilige Orte in Asien und Afrika

Räume göttlicher Macht
und menschlicher Verehrung



EB-Verlag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile,
ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen
Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung
des Verlags.

Satz/Layout: Angelika C. Messner, Konrad Hirschler

Copyright © EB-Verlag Dr. Brandt, Schenefeld 2006

ISBN 3-936912-19-X

Internet: www.ebverlag.de

E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: buch bücher dd ag, Birkach

Printed in Germany

Vorwort

Im Sommersemester 2004 hat das ZAAS (Zentrum für Asiatische und Afrikanische Studien) der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel seine jährliche Ringvorlesung unter die Überschrift „Heilige Orte“ gestellt. Mit diesem Band liegen nun zehn der insgesamt zwölf Beiträge zu der Ringvorlesung in überarbeiteter Form vor. Lediglich die Vorträge von Martin Brandtner „Indische Megalith-Monumente der Frühgeschichte und der Gegenwart: Sakrale Plätze im Wandel“ und von Robert Rollinger „Babylon, heiliger Ort und Fokus der Geschichte“ lagen nicht für eine Veröffentlichung vor.

Dem interdisziplinären Anspruch des Zentrums entsprechend deckt dieser Band eine große geographische Breite ab: Ostafrika, den Nahen Osten, Südasien und China. Außerdem berühren die Beiträge in chronologischer Hinsicht unterschiedliche Zeiträume, sie reichen von der Antike bis in die Gegenwart.

Danken möchten wir Marko Schwarz M.A. für vielfältige technische Hilfestellung und Dr. Nader Purnaquéband für sorgfältiges Korrekturlesen. Gedankt sei auch Frau Dr. Mutschke für die langjährige finanzielle und ideelle Unterstützung des Zentrums. Nicht zuletzt sei dem Rektorat der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gedankt für die Finanzierung der Ringvorlesung und den Druckkostenzuschuss.

Kiel, im Januar 2006

Angelika C. Messner

Konrad Hirschler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	VII
English Summaries	IX
<i>Angelika C. Messner</i> Annäherungen an das „Heilige“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive	1
<i>Ulrich Hübner</i> „Aber Gott allein kennt die Wahrheit“: Heilige Orte in Jordanien	17
<i>Josef Wiesehöfer</i> „Königsfeuer“ und „Thron Salomons“: Der Tacht-i Sulaiman in Iranisch-Azerbaidschan	59
<i>Anja Pistor-Hatam</i> Fürbitte und Gedenken: Stationen schiitischer Wallfahrt im Irak, beschrieben in persischen Pilgerberichten des 19. Jahrhunderts	77
<i>Konrad Hirschler</i> Umstrittene heilige Orte im sunnitischen Islam: Syrien und Ägypten im späten Mittelalter	113
<i>Horst Brinkhaus</i> Zentrum und Peripherie im heiligen Raum: Territoriale Sakralisierung durch Wallfahrt in Indien und Nepal	139
<i>Hermann Schmitz</i> Wie kann ein Ort heilig sein?	163
<i>Angelika C. Messner</i> Heilige Berge und heilige Menschen im chinesischen Kontext	177
<i>Achim von Oppen</i> und <i>Chanfi Abdallah Ahmed</i> Sufi-Heiligtümer in Ostafrika als Schauplätze translokaler Erinnerung	199

<i>Robert Langer</i>	
Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier: Zur ‚sakralisierten Topographie‘ Irans	219
<i>Hermann Kulke</i>	
Der umkämpfte „Herr der Welt“: Jagannātha und die ostindische Tempelstadt Puri	257
Autorenverzeichnis	281

Umstrittene heilige Orte im sunnitischen Islam: Syrien und Ägypten im späten Mittelalter

von
Konrad Hirschler

1 Einleitung

Die sakrale Geographie Ägyptens und Syriens¹ vom 6./12. bis zum 10./16. Jahrhundert war charakterisiert durch eine Vielzahl heiliger Orte, die auf oder neben Friedhöfen, an Stadttoren, in Moscheen, in Festungen, in Höhlen oder auf Bergen lagen. Der Besuch solcher Orte, bzw. die Pilgerfahrt zu ihnen (die *ziyāra*) spielte eine – oder sogar die – zentrale Rolle im religiösen Leben von mittelalterlichen Muslimen. Während moderne muslimische und nicht-muslimische Autoren solche Praktiken häufig als Elemente der Volksreligiosität und der Folklore herunterspielen, waren sie im spätmittelalterlichen Syrien und Ägypten in breiten Schichten der Bevölkerung integraler Bestandteil spirituellen Erlebens.²

Allerdings waren diese Orte und die Pilgerfahrt zu ihnen, trotz ihrer herausragenden Rolle, nicht unumstritten, sondern vielmehr Gegenstand von Kontroversen auf unterschiedlichen Ebenen. Dabei spielten zwei Fragen eine hervorgehobene Rolle: Einerseits stand zur Diskussion, ob die Existenz heiliger Orte selbst und die *ziyāra* zu ihnen mit den Grundzügen des muslimischen Glaubens vereinbar sei. Andererseits wurden Begleiterscheinungen der Verehrung heiliger Orte kritisiert, die als Abweichung von hegemonialen sozialen Normen wahrgenommen wurden. In den folgenden Ausführungen sollen diese beiden Themenbereiche im Hinblick auf die spätmittelalterliche Periode diskutiert werden, da seit dem 6./12. Jahrhundert heilige Orte und die Pilgerfahrt zu ihnen eine zunehmend wichtige Rolle im spirituellen Leben spielten.³

Dem sunnitischen Islam ist ein formaler Prozess der Heiligsprechung von Personen, in dessen Folge spezifische Orte sakralisiert würden, fremd. Dennoch können Personen und Orte, auch wenn ein solches formalisiertes Konzept nicht existiert, als heilig verehrt werden. Es ist in erster Linie die informelle Vereh-

¹ Im geographischen Sinne, also der Bereich, der von den modernen Nationalstaaten Syrien, Libanon, Israel, Palästina und Jordanien umschlossen wird.

² Als Einführung in das Thema eignen sich am besten die Monographien von Taylor 1999 und Meri 2002, sowie der Übersichtsartikel von Meri et al. 2003.

³ Der Hintergrund für diese intensivierende Verehrungspraxis ist noch nicht ausreichend erklärt. Schöller 2004, S. 83 nennt schiitische Einflüsse als möglichen Faktor.

rungspraxis, die bestimmt wie sehr eine Person oder ein Ort einen sakralen Status gewinnt. Das Grab eines oder einer Heiligen, zum Beispiel, hat somit keinen ‚kanonisierten‘ Status, der es als herausgehobenen Ort in der sakralen Geographie markieren würde, sondern ein solches Grab wird lediglich durch seine sakrale Funktion für eine spezifische Gruppe von Gläubigen als heiliger Ort markiert.

Dies wird in der arabischen Terminologie deutlich, die keinen einheitlichen Begriff für die Orte kennt, die aufgrund ihrer Funktion als heilig gelten. Im sunnitischen Islam besteht lediglich ein breiter Konsens darüber, dass die drei Moscheen in Mekka, Medina und Jerusalem als ‚*ḥaram*‘ (Heiligtum, heilige Stätte) zu bezeichnen sind. Alle anderen Begriffe, die für heilige Orte benutzt werden, wie etwa *muqaddas* (heilig), *mubārak* (gesegnet), *mazār* (Ort, der Ziel der *ziyāra* ist) oder *qubba* (Kuppelbau, aber auch generischer Ausdruck für Pilgerstätten) wurden in muslimischen legalistischen Diskussionen nicht klar definiert.⁴

Die Verwendung des Begriffes ‚Heiliger‘ (für *walī*, ‚Freund Gottes‘) und ‚heiliger Ort‘ bezieht sich im Folgenden also nicht darauf wie Heiligkeit konstituiert wurde, sondern auf die Tatsache, dass Personen und die mit ihnen verbundenen Orte eine solche Funktion einnahmen, d.h., dass sie als Wunder vollbringend, Segen spendend, Bittgebete erhörend, Krankheiten heilend, vor Gefahren warnend, verborgene Wahrheiten aufdeckend und/oder Fürsprache einlegend angesehen wurden. Mit ‚*ziyāra*‘ wird hier eine Pilgerfahrt zu einem heiligen Ort in diesem Sinne bezeichnet, der zumeist entweder die Residenz oder die Grabstätte eines Heiligen war, wobei die rituelle Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaǧǧ*) aber nicht mit einbezogen wird. In mittelalterlichen Texten ist eine solch strikte Abgrenzung zwischen *ziyāra* und *ḥaǧǧ* allerdings nicht immer zu finden. Al-Harawī (st. 611/1215), Gelehrter und Autor eines Pilgerführers, bezeichnete auch die rituelle Pilgerfahrt als *ziyāra* und listete Mekka in seiner Aufzählung lediglich als einen Ort unter vielen auf.⁵

In mittelalterlichen Quellen wird deutlich, in welchem Maße lokale heilige Stätten die sakrale Topographie Syriens und Ägyptens prägten. Eine der interessantesten Textgattungen in diesem Zusammenhang sind Pilgerführer, die ab dem

⁴ Zu der Frage der Terminologie vgl. Bennet 1994, S. 91f. und Meri 2002, S. 12-18.

⁵ Al-Harawī 1953, S. 2f. Aufgrund dieser terminologischen Unschärfe in den Quellen ist m. E. der Begriff „Pilgerfahrt“ sowohl für den rituellen *ḥaǧǧ*, als auch für die hier diskutierten Besuche von Gräbern anzuwenden. Al-Harawīs Text liegt ebenfalls in französischer und englischer Übersetzung vor: Sourdel-Thomine, J. *Guide des lieux de pèlerinage*. Damaskus 1957 und Meri, J.W. *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage. 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī's Kitāb ilā ma'rifat al-ziyārāt*, Princeton 2004.

3./9. Jahrhundert existierten,⁶ aber erst ab dem 6./12. Jahrhundert vermehrt auftraten. Pilgerführer behandelten generell einen begrenzten geographischen Raum, häufig Friedhöfe einer Stadt, aber auch größere Räume, wie etwa Syrien, Palästina oder Gebiete der östlichen islamischen Welt. Der zuvor erwähnte al-Harawī zählte in seinem Pilgerführer, der ausnahmsweise weite Teil der islamischen Welt umfasste, allein für Mittel- und Nordsyrien etwa 130 heilige Orte und für Kairo circa 70 Orte auf. In einer späteren Periode reiste der syrische Gelehrte an-Nābulusī (st. 1143/1731) im Jahr 1690 von Damaskus nach Hebron und besuchte auf dem Weg insgesamt 128 Heiligengräber, also im Durchschnitt alle zwei Kilometer eines.⁷ Städte und Regionen strebten im Rahmen lokaler Rivalitäten danach, sich mit einer besonders großen Zahl heiliger Orte zu schmücken. So nahm etwa Damaskus für sich in Anspruch, 300 Prophetengräber zu beherbergen.⁸ In der nordsyrischen Stadt Aleppo gab es insgesamt etwa 170 heilige Orte unterschiedlichster Art.⁹ Noch aus Palästina des frühen 20. Jahrhunderts wird berichtet: „There is hardly a village, however small it may be, which does not honour at least one local saint. But generally every settlement boasts of many.“¹⁰

Besonders beeindruckende Beispiele von Ansammlungen heiliger Orte finden sich auf den Friedhöfen der großen Metropolen, so etwa in Damaskus die Friedhöfe Bāb aṣ-Ṣaġīr und Bāb al-Farādīs. In Kairo kommt dem Qarāfa Friedhof in dieser Hinsicht eine außergewöhnliche Bedeutung zu, der älteste und größte muslimische Friedhof Ägyptens, der östlich des Nils am Fuße der Muqaṭṭam Berge liegt.¹¹ Muslimische und europäische Reisende drückten wiederholt ihre Bewunderung angesichts der enormen Ausmaße des Friedhofes aus. Der arabische Reisende Ibn Ġubayr etwa beschrieb ihn im sechsten/zwölften Jahrhundert als „eines der Weltwunder“.¹² Neben den unzähligen Gräbern fanden sich hier tausende von Mausoleen und eine Vielzahl an Moscheen, denen besondere Kräfte zugesprochen wurden. Diese herausgehobene Position al-Qarāfas in der sakralen Topographie gewann auch eine heilsgeschichtliche Dimension, indem dieser in den Biographien von Propheten wie Noah, Joseph, Jakob und Jesus erwähnt wird.

⁶ Der früheste Verweis auf einen solchen Führer ist ein Werk des schiitischen Autors al-Ḥasan b. ‘Alī at-Taymī al-Kūfī (st. 224/838-9), vgl. Taylor 1999, S. 5. Zu dem Genre der Pilgerführer vgl. Schöller 2004, S. 295-314.

⁷ Chodkiewicz 1995, S. 26.

⁸ Kister 1996, S. 23.

⁹ Gonnella 1995, S. 429-435.

¹⁰ Canaan 1927, S. 2. Vgl. beispielhaft Taragan 2004 für die detaillierte Diskussion des Grabkomplexes Sayyidnā ‘Alīs in Arṣūf.

¹¹ Zu diesem Friedhof vgl. al-Harawī 1953, S. 35-9; Massignon 1958; Taylor 1999, S. 15ff.

¹² Ibn Ġubayr 1907, S. 46.

Dementsprechend war der Friedhof ein Ziel für viele Pilger, die eine oder mehrere Grabstätten aufsuchten und auf eine entwickelte Infrastruktur zurückgreifen konnten, die für ihre materiellen und spirituellen Bedürfnisse sorgte. So gab es mehrere schriftliche Pilgerführer, die den Pilgern den Weg wiesen und auf die wichtigsten Ziele hinwiesen, insbesondere auf Gräber von Heiligen, die bekannt dafür waren, dass dort gesprochene Bittgebete erhört wurden. Den Pilgern bot sich die Möglichkeit unter der Leitung spezialisierter Führer an Rundgängen teilzunehmen und in einem der Gästehäuser auf dem Friedhof Unterkunft zu finden.¹³ Der Andrang an Besuchern war so stark, dass z. B. unter den Fatimiden im Jahre 1023-24 Versammlungen auf diesem Friedhof verboten wurden¹⁴ und der ayyubidische Herrscher al-Malik al-Kāmil (st. 636/1237) sich genötigt sah, einen offiziellen Ablauf für den Freitagsbesuch vorzuschreiben.¹⁵ Die Gräber waren nicht notwendigerweise Ruhestätten von Personen, die schon zu Lebzeiten als Heilige galten, vielmehr wurde der Status des Heiligen häufig dadurch konstituiert, dass zum Beispiel Gebete an einem bestimmten Grab erhört oder körperliche Leiden geheilt wurden.

Die Vielzahl an Pilgern wird auch darin deutlich, dass ein blinder Ṣayḥ, Yahyā aṣ-Ṣanāfirī (st. 772/1371), der auf dem Qarāfa Friedhof lebte, sich den Pilgern zu erwehren versuchte, die von seinen Wundertaten angezogen wurden. Zunächst baute er eine Geheimtür in seinen Kuppelbau, durch die er fliehen konnte, wenn die Pilger kamen. Nachdem dies nicht die Zahl der Pilger gesenkt hatte, die seinen Segen suchten, ging er dazu über, sie mit Steinen zu vertreiben. Als dies auch keinen Erfolg hatte, verließ er gezwungenermaßen al-Qarāfa, zog sich für eine Weile in die Berge zurück und siedelte sich schließlich außerhalb Kairos an.¹⁶

2 Kontroversen um heilige Orte: die theologische Dimension

Die Frage danach, ob Pilgerfahrten zu Gräbern und anderen heiligen Orten legitim waren, wurde wiederholt Gegenstand von Kontroversen im mittelalterlichen Ägypten und Syrien. Die Gegnerschaft zur *ziyāra* – die sich ausschließlich im sunnitischen Milieu formierte, da in schiitischen Kreisen die Zulässigkeit der *ziyāra* nicht angezweifelt wurde¹⁷ – kann auf ḥanbalitische Gelehrte in Irak im 3./9. Jahrhundert zurückgeführt werden, die schon die Hauptkritikpunkte formulier-

¹³ Taylor 1999, S. 33f.

¹⁴ Shoshan 1993, S. 69.

¹⁵ Massignon 1978, S. 43.

¹⁶ Ibn Taḡribirdī 1963-73, Bd. 11, S. 118f.

¹⁷ Vgl. hierzu auch den Beitrag von A. Pistor-Hatam in diesem Band.

ten: Die *Ziyāra* stellt eine Form des Polytheismus dar und ist eine unzulässige Neuerung (*bid'a*), die keine offenbarungstextliche Grundlage hat und dem Beispiel des Propheten Muḥammad widerspricht. Diese Opposition zur *ziyāra* setzte sich in den folgenden Jahrhunderten fort, so z. B. mittels der Schriften Ibn 'Aqīls (st. 513/1119), ein ḥanbalitischer Gelehrter, der in Damaskus residierte.¹⁸

Die heftigste, und auch heute noch am weitesten beachtete Kontroverse in diesem Zusammenhang hatte den Damaszener Gelehrten Ibn Taymīya (st. 728/1328) zum Mittelpunkt, die hier stellvertretend dargestellt werden soll.¹⁹ Ibn Taymīya stammte aus einer Familie, die schon zuvor bekannte Gelehrte hervorgebracht hatte. Er selbst gehörte zu den eloquentesten und schärfsten Geistern seiner Zeit, weshalb er neben anderen Ämtern auch das Oberrichteramt der ḥanbalitischen Rechtsschule in Syrien innehatte. Ibn Taymīya war Zeit seines Lebens umstritten, da er sich durch seine scharf formulierten dogmatischen Überzeugungen, die er auch in die Tat umzusetzen bestrebt war, viele Gegner machte. Von besonderer Bedeutung in seinen Schriften ist der Kampf gegen unstatthafte Neuerungen, also Abweichungen von jenen Praktiken und Überzeugungen, die für ihn durch die Schrift und das Beispiel des Propheten und der Altvorderen belegt waren.²⁰ Es war diese Frage, die ihn zum Thema des Heiligenkultes und der Verehrung heiliger Orte brachte. Er bekämpfte solche Praktiken in Wort und Tat, da er sie als eine Form des Polytheismus betrachtete. Ibn Taymīya wurde aufgrund seiner Überzeugungen und Taten mehrfach inhaftiert und wieder freigelassen. Die letzten zwei Jahre seines Lebens verbrachte er in Haft in Damaskus, da eine seiner Abhandlungen gegen Pilgerfahrten zu Gräbern starke Opposition hervorgerufen hatte.

Ibn Taymīya unterschied in seinem Schrifttum zunächst zwischen der rituellen Pilgerfahrt, dem *ḥaǧǧ* nach Mekka, und Pilgerfahrten zu anderen Orten. Während er den *ḥaǧǧ*, eine enge Befolgung der Vorschriften vorausgesetzt, als unproblematisch ansah, stellten *ziyāras* für ihn eine unzulässige Neuerung dar. Allerdings differenzierte Ibn Taymīya seine Argumentation noch dahingehend, dass er reine Pilgerfahrten zu Gräbern in jedem Fall als unstatthaft bezeichnete (*az-ziyāra al-bid'īya*), aber den Besuch von Gräbern unter strengen Bedingungen als erlaubt deklarierte (*az-ziyāra aš-šar'īya*).²¹ Ersteres bezog sich auf eine Pilgerrei-

¹⁸ Vgl. Meri 2002, S. 126-130.

¹⁹ Die ausführlichste Abhandlung zu Ibn Taymīya ist Laoust 1939. In Bezug auf seine Kritik an der Verehrung heiliger Orte sind die relevantesten Werke: Memon 1976; Kabbani 1979; Olesen 1991. Seine wichtigsten *fatwās* zu dieser Frage sind zusammengestellt in Ibn Taymīya 1995. Eine gute Zusammenfassung findet sich auch in Taylor 1999, S. 168-194. Für eine Übersicht von späteren Abhandlungen, die zu diesem Konflikt verfasst wurden vgl. Schöller 2004, S. 76-82.

²⁰ Zum Thema der Abhandlungen gegen *bid'a* vgl. Fierro 1992; Berkey 1995 und Lohlker 1999.

²¹ Diese Unterscheidung findet sich z. B. bei Ibn Taymīya 1995, S. 23-28.

se, die von Gläubigen mit eben der Intention unternommen wurde, ein Grab zu besuchen. Im Gegensatz dazu bezog sich die *ziyāra šarʿiyya* auf den Besuch eines Grabes, in dessen Nähe man lebte oder in dessen Nähe man sich aus anderen Gründen, wie z. B. Studium oder Handel, aufhielt. So war ein Besuch des Prophetengrabes im Rahmen der rituellen Pilgerfahrt nach Mekka für Ibn Taymīya unter der Voraussetzung erlaubt, dass die Hauptintention des Gläubigen die rituelle Pilgerfahrt war. In einem solchen Falle war ein Besuch des Grabes erlaubt, wenn man den Verstorbenen lediglich begrüßte (*tastīm*) und für sein Seelenheil ein Bittgebet (*duʿāʾ*) sprach, etwa indem um die Vergebung seiner Sünden gebeten wurde (*istiğfār*). Ein Gebet zu eigenem Nutzen (etwa die Bitte um Unterstützung durch den Toten, *istiğāta*, oder um Fürsprache, *istišfāʾ*), das Ablegen von Gelübden oder andere Rituale, wie Verbeugung, rituelles Gebet (*ṣalāt*), Darbringung von Votivgaben und das Küssen, Berühren oder Umkreisen des Grabes waren dagegen nicht zu dulden.²²

Die Schriften Ibn Taymīyas und anderer Gegner der *ziyāra* geben einen gewissen Einblick in die Pilgerpraxis im spätmittelalterlichen Syrien und Ägypten. Abgesehen von Gräbern existierte eine Reihe von anderen Orten, die von muslimischen Pilgern aufgesucht wurden. Ibn Taymīya verdammt diese in eindeutiger Weise. Auch von Gelehrten, die die Pilgerfahrten zu Gräbern verteidigten, gab es in dieser Hinsicht wenige Versuche diese Praxis zu legitimieren. Ibn Taymīya erwähnt z. B. Quellen und Bäume, an denen die Gläubigen Gebete sprachen, Gelübde ablekten und auch Stoffreste in der Hoffnung aufhängten, dass ihre Wünsche in Erfüllung gingen. Zudem nahmen sie Blätter von diesen Bäumen mit, die sie als besonders gesegnet erachteten.²³ Eine Generation zuvor hatte bereits der Damaszener Gelehrte Abū Šāma die Verehrung von Quellen, Säulen und Bäumen in und um Damaskus angeprangert, von denen Pilger Heilung und Segen erhofften.²⁴

Der zuvor erwähnte Autor eines Pilgerführers al-Harawī, der sicherlich eine unproblematischere Quelle für solche Praktiken ist, schrieb, dass Muslime, Juden und Christen gleichermaßen einen Felsen bei Aleppo verehrten und ihm Votivgaben darbrachten.²⁵ In der Stadt selbst, so der Autor eines topographischen Werkes zu Syrien aus dem 7./13. Jahrhundert, gab es eine Säule, die für ihre Heilungswirkung bei Inkontinenz bekannt war, wenn Kranke um sie herum geführt

²² Vgl. Olesen 1991.

²³ Taylor 1999, S. 186.

²⁴ Abū Šāma 1978, S. 40-43.

²⁵ Al-Harawī 1953, S. 4.

wurden.²⁶ Nördlich der Stadt brachten Muslime, Juden und Christen außerdem einer Säule Votivgaben dar.²⁷ Auch wenn in einigen Fällen die Verehrung von solchen Orten damit erklärt wurde, dass sich Prophetengräber bei ihnen befanden, so ist die Verbindung zu nicht-monotheistischen Praktiken erkennbar. Dies wird insbesondere deutlich, wenn ein Damaszener Chronist des 6./12. Jahrhunderts die Praxis von Einwohnern der Stadt beklagte, an den Trümmern eines Götzenbildes Bittgebete zu sprechen.²⁸

Darüber hinaus finden sich etliche heilige Orte, die einen stärkeren Bezug zum muslimischen Glauben aufweisen. Eine bedeutende Rolle spielten dabei, im Rahmen des sich intensivierenden Kults um die Person des Propheten Muḥammad in Syrien und Ägypten ab dem 7./13. Jahrhundert, Reliquien des Propheten.²⁹ Eine Sandale des Propheten wurde z. B. ab Anfang des 7./13. Jahrhunderts in einer den *ḥadīṭ*-Studien gewidmeten Lehrinstitution (Dār al-Ḥadīṭ al-Ašrafiya)³⁰ in Damaskus aufbewahrt. Die Stiftungsurkunde dieser Institution sah eigens einen gut dotierten Posten zur Pflege dieser Reliquie vor.³¹ Ibn Taymīya betrachtete auch diese Entwicklung mit Misstrauen, sobald um die Reliquie herum ein heiliger Ort mit Pilgeraktivität entstand. Fußabdrücke des Propheten Muḥammads, seiner engen Verwandten und anderer Propheten wurden so z. B. von den Frommen berührt und geküsst. Als Aktivist setzte Ibn Taymīya seine Überzeugungen in die Tat um und zerstörte einen Felsen in der Naraṅg Moschee nahe Damaskus, der aufgrund eines Fußabdruckes des Propheten Muḥammad als heilig angesehen wurde.³²

Den größten Raum in Kontroversen um heilige Orte nahmen aber die Gräberverehrung sowie die Pilgerfahrten zu Gräbern ein, da es außer Frage stand, dass die Verehrung von Felsen, Bäumen oder Quellen unzulässig war. Zudem spielten Heiligengräber eine so wichtige Rolle, da sie – wie eingangs am Beispiel des Qarāfa Friedhofes gezeigt wurde – sehr populäre Ziele von Pilgerfahrten waren. Die Brisanz dieses Themas zeigt sich darin, dass es der Grund für Ibn

²⁶ Ibn Šaddād 1953, S. 123. Al-Harawī berichtet von einer Säule gleicher Heilungswirkung in Damaskus (al-Harawī 1953, S. 14). Für weitere Heilungsstätten vgl. al-Harawī 1953, S. 6 (Burāq bei Aleppo gegen chronische Krankheiten), S. 9 (Homs gegen Skorpionstiche), S. 20f. (Tiberias: zwölf Quellen gegen unterschiedliche Krankheiten) und S. 64 (Dāra bei Ḥarrān gegen Lähmung).

²⁷ Ibn Šaddād 1953, S. 54. Trotz der häufigen Erwähnung von Säulen als heilige Orte hat es anscheinend keine muslimische Ausprägung der Säulenheiligen gegeben, vgl. Hübner 2003 zu christlichen Säulenheiligen im Ostjordanland.

²⁸ Ibn ‘Asākīr 1954, S. 48.

²⁹ Vgl. Pouzet 1991, S. 357-360.

³⁰ Zu diesem Dār al-Ḥadīṭ vgl. an-Nu‘aymī 1948-51, Bd. 1, S. 19-47.

³¹ As-Subkī 1936/7, Bd. 2, S. 109.

³² Ibn Kaṭīr 1929/30-1939, Bd. 14, S. 33f.

Taymīyas letzte Inhaftierung war. Seine Gegner warfen ihm vor, dass er jegliche Form des Grabbesuches ablehne und dabei sogar soweit ginge, den Besuch des Prophetengrabes zu verbieten. Die Kritiker Ibn Taymīyas ignorierten dabei, dass er zwischen der von ihm als verboten angesehenen intendierten Pilgerfahrt zu Gräbern und dem eher nebensächlichen Besuch derselben unterschied. Allerdings wirkt diese Unterscheidung auch eher wie ein scholastisches Unterfangen, da der Hauptangriffspunkt Ibn Taymīyas, wie seine Gegner richtig erkannten, ein anderer war: die Verbindung zwischen dem individuellen Gebet (*du‘ā’*) zugunsten des Pilgers selbst und der *ziyāra*. Ibn Taymīya und andere Kritiker zeitgenössischer *ziyāra*-Praktiken erkannten, dass dies das zentrale Element in der Verehrung heiliger Orte, insbesondere von Gräbern, war.³³ Denn grundsätzlich war allen Formen der Grabverehrung gemeinsam, dass sie auf der Idee der Gegenseitigkeit beruhten. Der oder die Pilger/in brachte den Verstorbenen spirituelle und materielle Gaben dar. Diese umfassten – neben der Pilgerfahrt selbst – Gebete, Rezitationen, Gelübde, Kerzen, Duftstoffe u. a. Dafür versprach er oder sie sich, an dem Segen dieses Ortes teilzuhaben, da direkte Gebete an Gott eher erhört wurden, der Heilige als Fürsprecher auftrat oder sogar selbst durch Wunder Besserung bewirkte.³⁴ Es war dieses Konzept der Gegenseitigkeit, auf das Ibn Taymīya mit seiner Kritik an der Verbindung *du‘ā’* – *ziyāra* abzielte. Eine Reduzierung der *ziyāra*-Praktiken entlang Ibn Taymīyas Ideen hätte das Prinzip der Gegenseitigkeit aufgebrochen. Damit wäre der *ziyāra* das Element genommen, das sie für die meisten Gläubigen zu einer bedeutungsvollen Praxis machte.

Es stellt sich nun die Frage, welche Pilgerpraktiken tatsächlich an dieser zentralen Verbindung zwischen individuellem Gebet und *ziyāra* auftraten. Problematisch ist dabei, dass eine der Hauptquellen für diese Frage die Abhandlungen gegen die *ziyāra* selbst sind. Solche Abhandlungen tendierten offensichtlich dazu, den Schwerpunkt auf Praktiken zu legen, die aus ihrer Sicht unzulässig waren. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Pilgerpraktiken an mittelalterlichen muslimischen Gräbern meist moderater waren, als es die Kritiker der *ziyāra* Glauben machen wollten. Weiterhin gab es im sunnitischen Islam, im Gegensatz zum schiitischen Islam, keine weit reichende Kodifizierung von Praktiken, die bei einer *ziyāra* vorgeschrieben waren. Da die *ziyāra* sich im Sunnitentum nicht zu einer obligatorischen Glaubenspraxis entwickelt hatte, gab es auch wenige Bestrebungen im legalistischen Diskurs positive Vorschriften aufzuerlegen. Vielmehr strebten sunnitische Kodifizierungen (z. B. *adab az-ziyāra* [Etikette der *ziy-*

³³ Vgl. Taylor 1999, S. 193f.

³⁴ Taylor 1999, S. 219-223.

āra] Passagen in Pilgerführern)³⁵ in erster Linie danach negativ einzugreifen, indem den Pilgern Grenzen auferlegt wurden. Aufgrund dieser schwachen Normierung umfassten die sunnitischen Pilgerpraktiken eine große Bandbreite an Möglichkeiten. Dementsprechend ist die Darstellung eines Idealtypus der sunnitischen *ziyāra* aufgrund der regionalen Unterschiede sicherlich nicht möglich.

Ziyāras konnten an speziellen Tagen der Woche stattfinden: Der ägyptische Gelehrte al-Maqrīzī berichtet z. B., dass ab dem 7./13. Jahrhundert am Freitagabend, am Samstagmorgen und am Mittwochnachmittag Führungen auf al-Qarāfa stattfänden.³⁶ Obwohl die *ziyāra* am Freitag, sowie am Donnerstag und am Samstag (aufgrund ihrer Nähe zum Freitag), als empfehlenswert angesehen wurde, waren andere Tage wie der Mittwoch anscheinend auch deshalb eine beliebte Alternative, da dann die Friedhöfe leerer waren.³⁷ Abgesehen von der Frage der Wochentage, gab es auch unterschiedliche Praktiken hinsichtlich der Tageszeit. Auf al-Qarāfa gab es Nachtführungen und die professionellen Führer wurden danach unterschieden, ob sie die Pilgergruppen am Tag oder in der Nacht führten. Dies mag damit zusammenhängen, dass nächtliche Gebete als besonders verdienstvoll angesehen wurden, so dass der Friedhof insbesondere in der Nacht vom Donnerstag auf Freitag von Pilgern bevölkert wurde, die dort teilweise übernachteten.³⁸ So berichtet al-Maqrīzī, dass der ayyubidische Herrscher al-Malik al-Kāmil mit den wichtigsten Religionsgelehrten (*‘ulamā’*) wiederholt nachts die *ziyāra* durchgeführt hätte.³⁹ Im jährlichen Rhythmus zogen spezielle Heiligtage (*mawlid/mawālid*) Pilger zu den Grabstätten, die teilweise mehrere Tage und Nächte dauern konnten und Prozessionen, Rezitationen, Tänze und eine Reihe von Unterhaltungsmöglichkeiten umfassten.

Die Rituale der Heiligenverehrung begannen bereits beim Nähern der Grabstätte. Gläubige stiegen oft weit davor vom Reittier, näherten sich ihr zu Fuß, verbeugten sich, küssten den Boden und riefen und klagten dabei laut. Am Grab selbst sprachen die Gläubigen Gebete für den Verstorbenen und – als den zentralen Akt – für sich selbst, um Beistand in unterschiedlichsten Lebenslagen zu erlangen. Sie suchten Erfolg, Unterstützung, Gesundheit, Befreiung von Schulden, oder versuchten auch den Zorn Gottes auf ihre Gegner zu lenken oder verfluch-

³⁵ Vgl. Taylor 1999, S. 69-77, der ausführlich die entsprechenden Passagen in Ibn Utmāns (st. 615/1218) *Muršid az-zuwwār ilā qubūr al-abrār* diskutiert. Meri 1999b argumentiert hingegen, dass der Autor in diesen Passagen versucht, eine Etikette des Heiligenkultes zu entwickeln.

³⁶ Al-Maqrīzī 2001-4, Bd. 2, S. 909.

³⁷ Taylor 1999, S. 71. Der Mittwochsbesuch al-Qarāfas war anscheinend eine Besonderheit, der auf anderen Friedhöfen selten eine solche Prominenz gewann.

³⁸ Massignon 1958, S. 30.

³⁹ Al-Maqrīzī 2001-4, Bd. 2, S. 907.

ten diese.⁴⁰ Dies konnte vom Küssen, Umarmen und Berühren des Grabes und Verbeugungen vor ihm begleitet sein. Nach dem Aussprechen der Bitten wurde häufig ein Gelübde abgelegt.

Aus den Quellen wird deutlich, dass es eine Bandbreite an Ritualen gab, die dem allgemeinen Pflichtenkanon entnommen wurden, wie z. B. die Ausführung des rituellen Gebets am Grab – eine Praxis, die Ibn Taymīya scharf kritisierte.⁴¹ Noch problematischer schienen die Tendenzen, die *ziyāra* der rituellen Pilgerfahrt folgend auszuführen oder jener – zumindest in einigen lokalen Traditionen – sogar gleichzusetzen.⁴² So berichtet Ibn Šaddād, dass die Muslime aus Nordsyrien einmal im Jahr, am so genannten ‚Reisdonnerstag‘, zu einem Mausoleum in der Nähe Aleppo pilgerten: „Dort nehmen sie an Feierlichkeiten teil, die den Feierlichkeiten der Einwohner Mekkas anlässlich des *ḥaġġ* ähneln.“⁴³ Am deutlichsten wird dies daran, dass Pilger, in Anlehnung der Rituale an der Ka‘ba in Mekka, Grabstätten umkreisten und sie mit Tüchern behängten, sich die Haare abschnitten und Opfertiere darbrachten.⁴⁴ Die Tatsache, dass sich die Umkreisung auch in der Architektur von Schreinen in Form eines äußeren Wandelganges um das Grab niedergeschlagen hat, zeigt, dass diese an einigen Orten häufig praktiziert wurde.⁴⁵ Die Gleichsetzung mit der rituellen Pilgerfahrt schlug sich teilweise auch in der Terminierung der *ziyāras* nieder: Aus dem Nordirak wird berichtet, dass die *ziyāra* zu dem Grab eines Sufi-Heiligen in sechsten/zwölften Jahrhundert exakt auf die Periode der Pilgerfahrt nach Mekka gelegt wurde.⁴⁶

Spezifische Gräber waren mit Ritualen verbunden, die sich an den Legenden um die jeweilige heilige Person orientierten. Pilger am Grab von al-Baġdādī auf dem Qarāfa Friedhof schüttelten sich die Hände, da dieser hierfür Gottes Vergebung versprochen haben soll.⁴⁷ An Gräbern, deren Erde besondere Heilungswirkung besaßen, wälzten sich die Pilger auf dem Boden, um an dieser Wirkung teilzuhaben (so gab es auf al-Qarāfa Gräber, deren Staub gegen Rückenschmerzen oder Augenleiden wirkungsvoll war).⁴⁸ Vor dem Besuch des Grabes eines Abū al-Ḥasan ad-Dīnawarī auf al-Qarāfa sollten die Pilger z. B. eine große Waschung vornehmen, sich parfümieren und dann spezielle Gebete am Grab sprechen. Bei Sonnenaufgang sollten sie dann ihre Gebete dem Heiligen mit einem Ritual wid-

⁴⁰ Taylor 1999, S. 185f.

⁴¹ Ibn Taymīya 1995, S. 39f.

⁴² Meri 2002, S. 136 und 212f.

⁴³ Ibn Šaddād 1953, S. 55f.

⁴⁴ Taylor 1999, S. 185f.

⁴⁵ Meri 2002, S. 252f.

⁴⁶ Meri 1999b, S. 279.

⁴⁷ Taylor 1999, S. 69f.

⁴⁸ Taylor 1999, S. 53f.

men, sich bis auf die Unterwäsche ausziehen und sich auf dem Grab wälzen. Bei Einhaltung dieser Rituale konnten die Pilger besondere finanzielle Unterstützung für die Durchführung der rituellen Pilgerfahrt erwarten.⁴⁹

Eine wichtige und augenscheinlich weit verbreitete Praxis war die Darbringung von Motivgaben unterschiedlichster Art, wie etwa das Anzünden von Kerzen oder Lampen über Nacht und das Parfümieren des Grabes. Entsprechende Gaben (Lampenöl, Kerzen, Kerzenständer, Tiere, Brot und Geld) wurden den Wächtern und den unterschiedlichen Berufsgruppen überreicht, die im Umfeld größerer Grabstätten ihren Lebensunterhalt verdienten.⁵⁰ Im Zusammenhang mit Motivgaben ist auch das Verbot zu deuten, das in einer Abhandlung gegen unzulässige Neuerungen aus dem 8./14. Jahrhundert ausgesprochen wird, die Gräber mit einem prächtigen Blumenschmuck zu dekorieren.⁵¹ Pilger drückten ihre Ergriffenheit aus, indem sie sich die Gesichter schwarz färbten, am Grab ihre Kleider zerrissen, laut klagten, weinten, die Wangen schlugen, und barfuss gingen. Bei größeren Grabstätten und Gruppenpilgerfahrten spielten *dīkr* (im Sinne einer meditativen Rezitation) sowie Lesungen am Grab eine Rolle, die sowohl Koranrezitationen umfassten als auch *ḥadīṭ*-Lesungen oder das Vortragen von Gedichten.⁵² Zum Abschluss hinterließen einige Pilger Zettel mit Bitten am Grab und/oder legten kleine Steine oder Holzstücke auf den Grabstein.

All diese Praktiken wurden von Gelehrten wie Ibn Taymīya, seinem Schüler Ibn Qayyim al-Ġawzīya (st. 751/1350) und anderen scharf als Polytheismus zurückgewiesen. Hiermit fanden sich diese grundsätzlichen Gegner der *ziyāra* in ihrer spätmittelalterlichen Ausprägung aber in einer deutlichen Minderheit. Die Mehrheit der Gelehrten verteidigten die *ziyāra* mit dem konstituierenden Element des individuellen Gebets zu eigenem Nutzen und kritisierten lediglich gewisse Rituale, die auch sie als zu weitgehend ansahen.⁵³

Diese Mehrheitsposition wird z. B. deutlich in einer Abhandlung, die der šāfi'itsche Obrichter von Damaskus Taqī ad-Dīn as-Subkī (st. 756/1355) in Verteidigung der *ziyāra*-Praxis verfasst hatte: „Die Heilung des Kranken: der Besuch des Besten der Menschheit“.⁵⁴ In einer taktischen Entscheidung konzentrierte sich der Autor darauf, inwieweit die *ziyāra* zum Grab des Propheten statthaft sei. Ibn Taymīyas Unterscheidung zwischen Besuch und intendierter Pilgerfahrt i-

⁴⁹ Taylor 1999, S. 147f. Zu der Praxis, Erde oder Staub von einem Grab mitzunehmen vgl. Schöller 2004, S. 88-99.

⁵⁰ Taylor 1999, S. 185-188.

⁵¹ At-Turkumānī 1986, S. 215f.

⁵² Meri 2002, S. 165-168.

⁵³ Vgl. Taylor 1999, S. 195-218 für eine ausführliche Darstellung der spätmittelalterlichen legalistischen Verteidigung der *ziyāra*.

⁵⁴ As-Subkī 1952.

gnorierend, griff as-Subkī ihn hier an, da für die meisten zeitgenössischen Muslime der Grabbesuch sicherlich von großer Relevanz und frei von Bedenken hinsichtlich der Zulässigkeit war. Mittels der Widerlegung Ibn Taymīyas an dieser Stelle zielte as-Subkī aber darauf ab, die *ziyāra* auch zu anderen Orten als eine legitime Praxis zu verteidigen. As-Subkī konzentrierte sich in seiner Argumentation auf drei Themen. Zunächst verteidigte er eine Reihe von relevanten *ḥadīṭen* zur Frage der *ziyāra*, die Ibn Taymīya als gefälscht bezeichnet hatte. Bei *ḥadīṭen*, die authentisch waren, aber der *ziyāra*-Praxis gemäß der Interpretation seines Gegners widersprachen, zeigte as-Subkī, dass sie in seiner Auslegung eine andere Bedeutung annahmen. So argumentierte er, dass das *ḥadīṭ*, welches lediglich den Besuch der drei Moscheen in Mekka, Medina und Jerusalem erlaubt, sich ausschließlich auf Gebäude beziehe. Die *ziyāra*-Praxis in seiner Zeit, so as-Subkī, ziele aber auf die Pilgerfahrt zu Personen, nicht zu Gebäuden ab, so dass sie nicht im Widerspruch zu dem *ḥadīṭ* stehe.

Nachdem as-Subkī somit die grundsätzliche Zulässigkeit der *ziyāra* im Schrifttum etabliert hatte, wandte er sich Ibn Taymīyas Kritik der spezifischen *ziyāra*-Formen zu. Hier warf er ihm in erster Linie vor, dass er von einigen einzelnen Exzessen auf die Gesamtheit schließe und ein verzerrtes Bild der *ziyāra*-Praxis zeichne. In einem dritten Schritt wies as-Subkī, auf Grundlage der vorhergehenden Argumentation, die Hauptvorwürfe Ibn Taymīyas zurück: Die *ziyāra* stelle weder eine unstatthafte Neuerung dar, noch sei sie eine Form des Polytheismus. Während er somit die *ziyāra* als eine legitime Form der Spiritualität positionierte, kritisierte as-Subkī selbst durchaus Ausdrucksformen, die er als unzulässig wahrnahm, ohne jenen aber einen großen Platz einzuräumen.

As-Subkī fand sich mit dieser grundsätzlichen Verteidigung in Gesellschaft der wichtigsten Gelehrten seiner Zeit, aber auch in Übereinstimmung mit etlichen früheren prominenten Gelehrten, wie etwa al-Ġazālī (st. 505/1111).⁵⁵ Denn die spätmittelalterliche *ziyāra*-Praxis war in der Tat keine ‚volkstümliche‘ Form der Spiritualität, die eine Abweichung von Praktiken und Überzeugungen der Gelehrten dargestellt hätte. Eine solche Volk-Elite Dichotomie, die in der Forschung inzwischen weitgehend überwunden ist, war in erster Linie Resultat moderner Betrachtungsweisen, in der die Nichtexistenz von Heiligen und heiligen Orten außerhalb Mekka, Medina und Jerusalem im Islam als gültige Norm und andere Ausdrucksweisen der Spiritualität als folkloristische Abweichungen definiert wurden.

Die *Ziyāra* wurde aber nicht nur von der Mehrheit der vormodernen Gelehrten verteidigt, sondern auch von Mitgliedern der intellektuellen und politischen

⁵⁵ Vgl. Meri 2002, S. 138-140.

Elite und von anderen Gruppen in der Gesellschaft praktiziert. Dies wird selbst aus der Verehrung höchst umstrittener heiliger Orte deutlich. Im Jahre 744/1343 wurden in Kairo in der Nähe des Bāb al-Lūq Überreste einer Moschee entdeckt. Ein eloquenter Zeitgenosse namens Šu‘ayb, selbst kein Gelehrter, nahm die Gelegenheit wahr und verbreitete, dass dies die Grabstätte von einigen Prophetengefährten sei, die auf wundersame Weise Kranke heile. Seine Predigten erfreuten sich großer Beliebtheit, und die Besucher strömten zahlreich, um bei weiteren Grabungen behilflich zu sein. Unter den Pilgern waren auch „die Frauen der Offiziere und großer Persönlichkeiten (*a’yān*). Šu‘ayb führte sie in die Grube, damit sie sie besuchen konnten.“ Unter den Besucherinnen war auch die Sultansmutter, so dass „keine berühmte Frau übrig blieb, die sie [die Grabstätten] nicht besucht hatte.“⁵⁶ Während in diesem Fall die Beteiligung der Elite am Gräberkult als auf Frauen beschränkt dargestellt wird, vermittelt die Biographie des eingangs erwähnten blinden Šayḥ Yaḥyā aš-Šanāfirī, der sich der Vielzahl an Pilgern mit Steinwürfen zu erwehren suchte, ein weiteres Bild. Nachdem er sich außerhalb Kairo angesiedelt hatte, baute ein Offizier ihm dort eine Gebetsstätte (*zāwiya*). Diese wurde – auch aufgrund der ihm zugeschriebenen Wundertaten – ein beliebtes Ziel der *ziyāra*, zu der die Leute in Scharen kamen, unter ihnen Richter, Gelehrte und Offiziere.⁵⁷ Die Tatsache, dass die politische Elite *ziyāra*-Praktiken aktiv förderte, wird auch daraus deutlich, dass ein mamlukischer Gouverneur in Damaskus die Bevölkerung zum kollektiven Fasten und *ziyāras* aufforderte, um die Heimsuchung durch starke Regenfälle und durch die Pest zu beenden.⁵⁸

Hierbei traten etliche Sultane hervor: In der ayyubidischen Periode pflegte der Sultan al-Malik al-Kāmil, wie zuvor erwähnt, mit den wichtigsten ‘ulamā’ die *ziyāra* auf al-Qarāfa nachts durchzuführen. Im ayyubidischen Damaskus gab es eine Vielzahl von Pilgerstätten, die durch Stiftungen seitens Mitgliedern der Elite eingerichtet wurden und sich auch nach ihrer Gründung der Protektion von höchster Stelle erfreuten.⁵⁹ Mamlukische Sultane, wie Ḥuṣqadam (st. 872/1467) oder Qāyit Bay (st. 901/1496) nahmen aktiv an der Verehrung des ägyptischen Heiligen Aḥmad al-Badawī (st. 675/1276) teil, dem bereits der Sultan Baybars (st. 676/1277) die Füße geküsst haben soll. Ḥuṣqadam feierte den Heiligentag al-Badawīs in seinem Palast, während Qāyit Bay sein Grab zumindest einmal besuchte.⁶⁰ Baybars

⁵⁶ Al-Maqrīzī 1934-75, Bd. 2, S. 649f.

⁵⁷ Ibn Taḡrībīrdī 1963-73, Bd. 11, S. 119. Vgl. hierzu auch Homerin 1993, der in einem ähnlichen Sinne den Fall des mamlukischen und osmanischen Heiligen ‘Umar ibn al-Fariḍ (st. 632/1235) diskutiert. Die Pilgerfahrt zu seinem Grab auf al-Qarāfa wurde von führenden Gelehrten unterstützt und genoss später offizielle osmanische Unterstützung.

⁵⁸ Meri 2002, S. 173.

⁵⁹ Sourdel-Thomine 1952-4, S. 84.

⁶⁰ Schimmel 1968, S. 275-77.

hatte sich schon dadurch ausgezeichnet, dass er in Syrien eine Reihe von Propheten- und Gefährtengräbern, so z. B. das Grab Moses in Jericho,⁶¹ mit Mausoleen überbaute. Al-Harawis Pilgerführer zeigt insgesamt, dass er und wohl auch sein herrschaftlicher Patron keinerlei Bedenken gegen die Existenz dieser großen Zahl heiliger Orte hegten.

Im gleichen Maße wie die Verehrung heiliger Stätten nicht im Rahmen einer Volk-Elite Dichotomie verstanden werden kann, steht diese Praxis auch nicht im Gegensatz zu oder in Trennung von orthopraktischen Glaubenspraktiken – wie aus der oben beschriebenen Verteidigung der *ziyāra* durch die Mehrzahl der muslimischen Gelehrten und der Verbindung zwischen Elementen des rituellen *ḥaǧǧ* und der *ziyāra* deutlich wird.⁶² Dies zeigt sich auch darin, dass sich eine Vielzahl von heiligen Stätten in Moscheen befanden: im Fall Aleppos z. B. wurden zahlreiche Grabstätten von Stiftern, die sich in Moscheen befanden, zu Pilgerstätten.⁶³ Dies macht deutlich, in welchem Maße Orte orthopraktischer Rituale mit der Verehrung heiliger Stätten verknüpft waren.

Die *Ziyāra* war somit eine häufig praktizierte Form der Spiritualität, die auch durch die theologische Kontroverse kaum beschränkt wurde. Die Tatsache, dass die Gegner Ibn Taymīyas in der Lage waren, ihn so vehement zu bekämpfen und wiederholt inhaftieren zu lassen, zeigt, dass weite Schichten der Gesellschaft seine Kritik an der *ziyāra* nicht teilten. Die Wirkungsgeschichte seiner Ideen ist in der Moderne wesentlich größer – sicherlich einer der Gründe warum seine Polemik, trotz ihrer Minderheitenposition, in der heutigen Forschung so stark rezipiert wird. Für die spätmittelalterliche Periode scheint es, dass die Angriffe auf die *ziyāra* lediglich zu einem stärkeren Bewusstsein hinsichtlich als problematisch empfundener Elemente geführt und extreme Ausprägungen zurückgedrängt haben.

3 Kontroversen um heilige Orte: die soziale Dimension

Die *Ziyāra* war eine Form der Spiritualität, die durch ihre Popularität in vielen gesellschaftlichen Bereichen im spätmittelalterlichen Syrien und Ägypten eine relevante Rolle spielte. Der Besuch an Gräbern, insbesondere anlässlich von Heiligtagen, bot für viele Pilger auch wirtschaftliche Möglichkeiten, um z. B. Handel zu treiben. Gleichzeitig bot die *ziyāra* einer Vielzahl von Berufsgruppen direkten Lebensunterhalt, indem sie die spirituellen und materiellen Bedürfnisse

⁶¹ Sadan 1981, S. 72. Zu Baybars Rolle in der Entwicklung des Grabkomplexes Sayyidnā ‘Alī in Arṣūf vgl. Taragan 2004.

⁶² Vgl. Meri 1999b, S. 265.

⁶³ Gonnella 1995, S. 78-80 und 133f.

der Pilger befriedigten. So boten Händler die notwendigen Pilgerutensilien an (z. B. Blumen, Rosenwasser, Parfüm, Weihrauch, Kerzen, Wasser, Nahrungsmittel und Süßigkeiten), und Pilgerführer offerierten ihre Dienste. Andere Gruppen profitierten von der Gebefreudigkeit bei diesen Anlässen, wie etwa Bettler, reisende Geschichtenerzähler, Prediger, Koranrezitatoren, am heiligen Ort residierende Mystiker und Straßenkünstler.⁶⁴ Dubiose Gestalten wie der oben erwähnte Šu‘ayb, der behauptete, auf dem Qarāfa Friedhof Wunder wirkende Gefährtengräber entdeckt zu haben, nutzen die sich durch die *ziyāra* eröffnenden Möglichkeiten. Nachdem einigen Richtern und Offizieren der Massenauflauf suspekt geworden war, schritten sie ein. Bei den folgenden Grabungen wurde keine Grabstätten, sondern die Sickergrube eines Bades gefunden. Šu‘ayb war zuvor geflohen, nachdem er und sein Begleiter durch bezahlte Führungen und Gaben „viel Geld und Kleidung angesammelt hatten.“⁶⁵

Neben dieser wirtschaftlichen Funktion ist insbesondere die soziale Dimension der *ziyāra* von Relevanz, da zahlreiche Autoren in dieser Hinsicht Bedenken äußerten. Begleiterscheinungen wie etwa der unkontrollierte Kontakt von Männern und Frauen rief eine wesentlich stärkere Kritik hervor, als es die grundsätzlichen theologischen Bedenken im Sinne eines Ibn Taymīyas taten.⁶⁶ Die erwähnten Passagen in Pilgerführern zur Etikette während der *ziyāra* (*adab az-ziyāra*) sind zu einem gewissen Teil von solchen Bedenken motiviert. Die Autoren versuchten nicht nur, theologisch problematische Rituale zu unterdrücken, sondern auch auf der sozialen Ebene ‚falsche‘ Verhaltensweisen zu unterbinden.

Die Gruppenprozesse, die sich bei der *ziyāra* vollzogen, werden von Taylor und Meri, in Anlehnung an den Anthropologen Victor Turner, als „soziale Anti-Struktur“ oder „*communitas*“ beschrieben.⁶⁷ Im Alltag legt die hegemoniale soziale Struktur Rollen- und Statuszuschreibungen fest, die mittels legaler und politischer Normen und Sanktionen aufrechterhalten werden. *Communitas* ist dagegen ein spontanes und direktes Gruppengefühl, welches über bestehende soziale Grenzen hinweg zum Tragen kommt, da die Alltagszuschreibungen im Rahmen der gemeinschaftlich erlebten spirituellen Praktiken an Bedeutung verlieren. Auch wenn die bestehenden Identitäten nicht vollkommen irrelevant werden, so führte die *ziyāra* zu einer Vermischung von Gruppen, die im Alltag keinen so di-

⁶⁴ Taylor 1999, S. 187.

⁶⁵ Al-Maqrīzī 1934-75, Bd. 2, S. 650.

⁶⁶ Vgl. at-Turkumānī 1986 und Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, die dieses Thema wiederholt erwähnen. Die Prominenz des Themenbereichs wird auch in Abhandlungen aus anderen Gebieten deutlich, wie etwa die eines spanischen Autors des späten 5./11 und frühen 6./12. Jahrhunderts, der sich in seinem Abschnitt zu Friedhöfen (Ibn ‘Abdūn 1934, S. 216f.) fast ausschließlich mit dem Thema sozial abweichenden Verhaltens beschäftigt.

⁶⁷ Vgl. Taylor 1999, S. 59, 77f., 224 und Meri 2002, S. 121-123.

rekten Kontakt hatten. Gerade aufgrund der Tatsache, dass die *ziyāra* nicht lediglich ein ‚volkstümliches‘ Ritual war, vermischten sich hier Arme und Reiche, Gelehrte und Analphabeten, aber auch Muslime und Nichtmuslime, sowie Frauen und Männer in ungewohnt direkter Art und Weise. Es sind diese vielfältigen Formen der Grenzüberschreitungen zwischen sozialen Gruppen, die von einer Reihe von spätmittelalterlichen Autoren beklagt wurden, zumal sie die Aufweichung bestehender Rollen- und Statuszuschreibungen befürchteten.

Ein häufig erwähnter Problembereich waren die vielfältigen Kontakte und Gemeinsamkeiten zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, die sich durch die Verehrung heiliger Orte ergab. Auch wenn die hier behandelten Regionen im Spätmittelalter schon mehrheitlich muslimisch waren, blieben signifikante christliche, jüdische und andere religiöse Minderheiten bestehen. Es ist insbesondere „die Heiligenverehrung, die als Beispiel für die relativ harmonischen Beziehungen dienen kann, die zwischen Muslimen, Christen und Juden im Nahen Osten herrschten.“⁶⁸ Diese Beziehungen führten durchaus zu synkretistischen Tendenzen, wie sie etwa in der Verehrung Johannes des Täufers in Damaskus oder dem Pilgerführer al-Harawī⁶⁹ deutlich werden.⁷⁰

Die gegenseitige Beeinflussung wird bereits in der Terminierung von Feiern und Pilgerfahrten deutlich. So folgten die alljährlichen Feierlichkeiten am Mosesgrab bei Jericho dem Sonnenkalender. Dadurch konnten sie in zeitlicher Nähe zu den Osterfeierlichkeiten der verschiedenen orientalisches-christlichen Gemeinschaften im benachbarten Jerusalem angesetzt werden.⁷¹ *Ziyāras* folgten auch häufig den ländlichen und jahreszeitlichen Feiern vor-islamischen und christlichen Ursprungs, so wie etwa dem oben erwähnte ‚Reisdonnerstag‘ in Syrien oder dem ‚Linsendonnerstag‘ in Ägypten. Gleichzeitig nahmen Muslime an den Feierlichkeiten der Nicht-Muslime selbst teil. Der ägyptische Jurist Ibn al-Ḥāǧǧ (st. 737/1336) beklagte, dass die Muslime insbesondere anlässlich des Karsamstags, des Linsendonnerstags und zu Weihnachten an Feierlichkeiten der Christen teilnahmen.⁷² Auch in diesem Abschnitt erwähnte er explizit, dass dies nicht auf die ein-

⁶⁸ Meri 2002, S. 4.

⁶⁹ Vgl. al-Harawī 1953, S. XXIf. (Einleitung Sourdel).

⁷⁰ Die weniger harmonischen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften hinsichtlich heiliger Orte können in diesem Rahmen nicht näher behandelt werden. Vgl. in dieser Hinsicht z. B. Reiner 1999 zu jüdischen Pilgerführern über Palästina, die in Reaktion zu christlichen Ansprüchen an den dortigen heiligen Stätten im Rahmen der Kreuzzüge entstanden.

⁷¹ Sadan 1981, S. 72, 75.

⁷² Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, Bd. 2, S. 46-60; ähnlich auch at-Turkumānī 1986, S. 293-316.

fache Bevölkerung beschränkt sei, sondern dass Gelehrte ebenfalls partizipierten.⁷³

Interessanter ist noch die Existenz von heiligen Orten, die von Muslimen und Nicht-Muslimen gleichermaßen verehrt wurden. In Damaskus wurde das Grab des muslimischen Heiligen Šayḥ Arslān (st. ca. 550/1155) in der frühosmanischen Periode gleichermaßen ein Pilgerziel für Muslime, Juden, Christen und Zoroastrier. Die vier Gemeinschaften kamen dabei teilweise in scharfe Konflikte, bei der sie auch die Autoritäten instrumentalisierten. Im Zentrum stand hierbei die Frage, wer die Ehre hat als Pfleger des Grabes zu gelten.⁷⁴ Konfliktfrei ging es in Ägypten anlässlich des koptischen ʿĪd az-Zaytūna Festes zu, wo sich eine große Anzahl von Kopten, anderer Christen und Muslimen an einer Quelle in der Nähe von Kairo (Maṭariya) versammelten, um sich mit dem Quellwasser zu waschen.⁷⁵

Die gemeinsame Verehrung von heiligen Orten konzentrierte sich – aus muslimischer Sicht – in einem gewissen Maße auf den Kult um die legendäre Figur des Ḥiḍr. In Anatolien z. B. assoziierten die ab dem 5./11. Jahrhundert stärker einströmenden Muslime christliche Stätten mit Ḥiḍr. Dies setzte eine allmähliche Umwandlung in Gang, bei der die Vielfältigkeit dieser Figur es Christen erlaubte, den entsprechenden Ort weiterhin als heilig zu betrachten.⁷⁶ Syrien und insbesondere Palästina hatten durch ihre vielen Ḥiḍr-Schreine Anteil an dieser Bedeutungspluralität.⁷⁷

Darüber hinaus waren auch eindeutig als christlich markierte heilige Orte, wie Kirchen und Klöster, Pilgerziele von Muslimen. Europäische Reisende des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts berichteten wie Muslime und Christen gemeinsam in Šaydanāyā, nahe Damaskus, zu christlichen Feiertagen an der dortigen Ikone der Jungfrau Segen suchten, Votivgaben darbrachten und Bittgebete sprachen.⁷⁸ Solche Praktiken waren wohl so weit verbreitet, dass muslimische Autoren sich häufig genötigt sahen, sie zu verurteilen. At-Turkumānī kritisierte z. B. am Anfang des 8./14. Jahrhunderts Muslime, die christliche Mönche aufsuchen würden, um Segen durch deren Hostien zu erlangen und solche, die in Kirchen, Synagogen und Klöstern Votivgaben darbrächten.⁷⁹ Ebenso verabscheuungswürdig erschienen ihm Muslime, die Kreuze als Segensbringer an ihren Scheunen anbrachten.⁸⁰

⁷³ Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, Bd. 2, S. 50.

⁷⁴ Meri 2002, S. 209f.

⁷⁵ Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, Bd. 2, S. 59f.

⁷⁶ Vgl. Wolper 2000.

⁷⁷ Vgl. Meri 1999a.

⁷⁸ Meri 2002, S. 210f.

⁷⁹ At-Turkumānī 1986, S. 298.

⁸⁰ At-Turkumānī 1986, S. 320.

Die Verehrung heiliger Orte führte nicht nur zur Aufweichung der Grenzen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, sondern auch zur Bildung einer *communitas* an der unterschiedliche soziale Gruppen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft teilhatten. Beispielhaft sei hier ein Thema erwähnt, welches in den Quellen eine hervorgehobene Rolle spielt: das Verhältnis zwischen Frauen und Männern. Es war wohl auch die Befürchtung, dass die gelöste Stimmung bei einigen Feierlichkeiten zur Erosion bestehender Normen führen könnte, die die Bedeutung dieses Themas erklären. So wurde beklagt, dass die meisten Besucher einer *zāwiya* in Ägypten zwar Jahr für Jahr an den *marwīd*-Feierlichkeiten teilnahmen, an dem spirituellen Aspekt jedoch so wenig Interesse hatten, dass sie das Gebäude nie betraten, sondern nur dessen Fassade kennen würden. Hierzu wurden Berichte zitiert, die die vorgeblichen Intentionen dieser Besucher deutlich machten: Nach einer Feierlichkeit seien 150 Weinfässer gefunden wurden, und es sollen sexuelle Orgien stattgefunden haben.⁸¹

Ibn al-Ḥāǧǧ beklagte, dass Frauen prächtigen Gold- und Silberschmuck anlegten, wenn sie Gräber besuchten. Dies schien ihm besonders verwerflich angesichts des ungehinderten Umgangs zwischen den Geschlechtern und der lockeren Atmosphäre, insbesondere bei nächtlichen *ziyāras*. Schon beim Be- und Absteigen der Reittiere würden die Führer die Gelegenheit nutzen, um die Frauen unzüchtig zu berühren und zu umarmen. Beim Ritt würden sich der Führer und die Frauen unterhalten und miteinander scherzen, als seien sie Eheleute. Beim Grab selbst würden sich die Frauen unverschleiert bewegen und hätten wiederum unkontrollierten Kontakt mit fremden Männern. Im gleichen Maße kritisierte Ibn al-Ḥāǧǧ Ehemänner, die all dies zuließen, indem sie gar nicht erst mitkamen oder nur aus der Ferne zuguckten.⁸² Auch at-Turkumānī kritisierte ähnliche Zustände, bei denen der „Besuch der Gräber zu einer Stätte des Spiels und des Vergnügens gemacht“ würde, anlässlich dessen Frauen und Männer sich vermischten und gemeinsam tanzten.⁸³

Die gelockerte Atmosphäre bei Grabbesuchen wird auch deutlich in *adab az-ziyāra* Passagen, wo die Pilger angehalten wurden, nicht auf Gräbern zu sitzen oder zu gehen und nicht zu lachen. Anekdoten berichteten davon wie Paare, die sich auf Gräbern küsstten von den Verstorbenen zurecht gewiesen wurden. Im gleichen Maße wurden junge Männer kritisiert, die auf den Friedhöfen auf Frauen warteten, um mit ihnen ungehinderten Umgang zu haben.⁸⁴ Angesichts dieser Erosion von etablierten Rollenzuschreibungen forderte ein Damaszener Zeitge-

⁸¹ Vgl. Shoshan 1993, S. 17ff.

⁸² Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, Bd. 1, S. 267-270.

⁸³ At-Turkumānī 1986, S. 214.

⁸⁴ Taylor 1999, S. 72-77.

nosse von Ibn Taymiya, der die *ziyāra* grundsätzlich verteidigte, dass Herrscher Wächter für die Friedhöfe ernennen sollten, die auf die Einhaltung der moralischen Ordnung zu achten hätten.⁸⁵

Die Fokussierung der Autoren auf dieses Thema mag auch damit zusammenhängen, dass sich die *ziyāra* besonders unter Frauen großer Popularität erfreute. Frauen spielten insgesamt eine große Rolle in dem Kult um heilige Stätten: Sie stellten einen bedeutenderen Teil der Besucher und Pilger, und traten als Stifterinnen hervor.⁸⁶ So beklagte Ibn al-Ḥāǧǧ, dass die Frauen Kairo besondere Pilgerstage als Vorwand für Grabbesuche erfänden, „so dass sie einen Weg finden, um ihre tadelnswerten Ziele an den meisten Tagen zu erlangen. Den Montag widmen sie Ḥusayn, den Dienstag und Samstag Nafīsa, sowie den Donnerstag und Freitag dem Qarāfa Friedhof, um zu [den Gräbern] aš-Šāfi‘īs und anderer zu pilgern.“⁸⁷ Das Unbehagen, das durch die starke Präsenz von Frauen in der Heiligenverehrung ausgelöst wurde, ist auch darin deutlich, dass es über die Jahrhunderte wiederholt herrschaftliche Versuche gab, Frauen das Pilgern zu Gräbern zu verbieten.⁸⁸ Aber auch der Damaszener Gelehrte und Zeitgenosse Ibn Taymiyas, ‘Alā’ ad-Dīn al-‘Aṭṭār (st. 724/1324), der die *ziyāra* grundsätzlich als zulässig ansah, führte aus, dass junge Frauen an ihnen nicht teilnehmen sollten.⁸⁹

Die Praktiken, die sich um den Themenkomplex *ziyāra*, Heiligenverehrung und Grabbesuche gruppierten, zogen in erster Linie die Aufmerksamkeit auf sich, da vorherrschende Gruppengrenzen hier an Bedeutung verloren. Es waren weniger theologische Bedenken, als die Sorge um die vorübergehende Schwächung von Rollenzuschreibungen und Ausbildung von *communitas*, denen spätmittelalterliche Autoren in ihren Texten Ausdruck gaben. Die Tatsache, dass solche Bedenken im Hinblick auf diesen Themenkomplex geäußert wurden, steht damit in Verbindung, dass die Verehrung ‚sekundärer‘ heiliger Stätten in sunnitisch geprägten Gesellschaften ebenso weit verbreitet wie unreguliert war. Während orthopraktische Rituale, wie die Pilgerfahrt nach Mekka oder das Fasten im Ramaḍān durch eine umfassende Literatur reglementiert war, bewegte sich die Verehrung heiliger Orte in einem gewissen Freiraum. Ein Freiraum, der den Gläubigen die Möglichkeit eröffnete, Praktiken auszuführen, die ihren individuellen spirituellen Bedürfnissen nachkamen und – aufgrund der sozialen Diversität der Teilnehmenden – mit sozialen Gruppen zu interagieren, mit denen sie ansonsten selten in Kontakt kamen.

⁸⁵ Taylor 1999, S. 215.

⁸⁶ Schimmel 1968, S. 284.

⁸⁷ Ibn al-Ḥāǧǧ 1929, Bd. 1, S. 269.

⁸⁸ Beispiele in Hinblick auf al-Qarāfa in Shoshan 1993, S. 69.

⁸⁹ Taylor 1999, S. 212.

4 Fazit

Die Nicht-Reguliertheit der sunnitischen *ziyāra* und der Verehrung heiliger Orte ist Ausdruck davon, dass diese, trotz ihrer weiten Praktizierung, niemals einen etablierten Platz innerhalb der Orthopraxie erlangten. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass die Lokalisierung des Sakralen an einer Vielzahl von klar fixierten Orten, nur schwer mit dem muslimischen Ideal einer allumfassenden Einheit zu verbinden ist. Die Vorstellung, dass die von Gott geschöpfte Erde eine Einheit darstellt, unterstützt eher die Idee, dass das Heilige in jedem Teil der Schöpfung präsent, als dass es auf bestimmte Orte fixierbar ist.⁹⁰ Das hieraus resultierende Spannungsverhältnis zwischen tatsächlicher Pilgerpraxis und Ideal führte auch dazu, dass diese schwer integrierbaren Praktiken nicht Gegenstand der Regulierung waren.

Ibn Taymīya und andere sunnitische Kritiker haben in ihren Schriften dieses Spannungsverhältnis herausgearbeitet und auf den Vorwurf des Polytheismus verengt. Ihren Gegnern war die theologische Problematik dieser Praktiken unter Umständen deutlich, da ihre Schriften sich durch einen gewissen defensiven Ton auszeichneten, der auch darauf hinweist, dass sie sich mit einer grundsätzlichen Frage konfrontiert sahen, die sie nicht einfach ignorieren konnten. Um die vorhergehende Diskussion der Dispute hinsichtlich heiliger Orte in Syrien und Ägypten im späten Mittelalter zu akzentuieren, bieten sich zum Abschluss zwei Bemerkungen vergleichender Natur an.

Die Erstere bezieht sich darauf, dass solche Dispute selbstverständlich nicht als singulär für sunnitische Gesellschaften anzusehen sind. Die Frage der Heiligenverehrung, die eng mit dem Phänomen der *ziyāra* verbunden ist, rief z. B. auch im christlichen Kontext erbitterte Kontroversen hervor. Im Rahmen der Reformation des 16. Jahrhunderts entwickelte Martin Luther eine Kritik an der Rolle der Heiligen und ihrer Verehrung, die Parallelen zu dem Gedankengut Ibn Taymīyas aufweist. Ausgehend von der Betonung des Monotheismus sahen beide in der Anrufung der Heiligen als Fürsprecher eine immanente Gefahr für ihre Religion. Durch den Rekurs auf den jeweiligen Corpus offener Schriften betonten diese beiden Exegeten, dass den Menschen eine Verehrung verstorbener Heiliger nicht zustehe. In diesem Sinne kritisierten sie insbesondere die Pilgerfahrten zu Gräbern, wobei Ibn Taymīya sich auf die theologische Unzulässigkeit konzentrierte, und Martin Luther die Vernachlässigung familiärer und sozialer Pflichten betonte, die solche Pilgerfahrten nach sich zögen.⁹¹ Auch wenn sich aufgrund der unterschiedlichen Kontexte und Argumentationsstrategien die Po-

⁹⁰ Vgl. Bennett 1994, S. 88f.

⁹¹ Eine ausführliche vergleichende Diskussion zu dieser Frage findet sich in Olesen 1982.

sitionen dieser beiden Gelehrten nicht gleichsetzen lassen, so rufen sie doch in Erinnerung, dass insbesondere in monotheistischen Religionen die Frage heiliger Orte stets Ausgangspunkt von Kontroversen sein kann.

Die zweite Bemerkung öffnet den zeitlichen Rahmen hin zu den Erneuerungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhundert, die in verschiedenen muslimisch geprägten Regionen auftraten. Die wichtigsten Bewegungen entwickelten sich dabei im Umfeld von Individuen wie Šah Walī Allāh (st. 1766) im heutigen Indien, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (st. 1792) auf der arabischen Halbinsel, Muḥammad b. ‘Alī aš-Šawkānī (st. 1834) im Yemen und Muḥammad b. ‘Alī as-Sanūsī (st. 1859) in Nordafrika. Diesen Bewegungen war gemeinsam, dass sie ihre vehemente Kritik an den sozialen, religiösen und politischen Verhältnissen ihrer Zeit mittels des Rückgriffs auf die Frühzeit des Islams vorbrachten. Im Gegensatz zu den Modernisten des späten 19. Jahrhunderts agierten diese Erneuerer noch wesentlich in einem indigenen Referenzsystem, in dem die europäische Expansion noch keine entscheidende Rolle spielte.

In einigen dieser Bewegungen nahm die Frage der *ziyāra* und der heiligen Orte erneut einen wichtigen Platz ein. Insbesondere auf der arabischen Halbinsel stellte Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb die Heiligenverehrung und Pilgerfahrten zu Gräbern heraus, um seine Wahrnehmung der Gesellschaft als polytheistisch zu unterstreichen.⁹² Das Wahhābitentum setzte in seiner Nachfolge seine Ideen in die Praxis um und zerstörte so z. B. nach der Eroberung des Ḥiǧāz im frühen 19. Jahrhundert Gräber und Mausoleen im Mekka und Medina, die Ziel von *ziyāras* waren. Gleichzeitig wurden auch die wichtigen schiitischen Pilgerstätten im Südirak, so z. B. Karbalā’, erobert und geplündert.

Die Tatsache, dass der Themenkomplex *ziyāra*, Heiligenverehrung und Grabbesuche in diesem Kontext eine zentrale Rolle einnimmt, und dies bis in die Gegenwart in innermuslimischen Diskussionen tut, zeigt die beeindruckend große Kontinuität, mit der gerade in sunnitisch geprägten Gesellschaften Kontroversen um heilige Orte ausgetragen werden. In der spätmittelalterlichen Periode waren die Hauptkritikpunkte sozialer Natur, insbesondere die Aufweichung hegemonialer Rollen- und Identitätszuschreibungen bei der Bildung von *communitas*. Ab dem 18./19. Jahrhundert verlagerte sich der Schwerpunkt hin zu der theologischen Ebene. Die Zulässigkeit der Praktiken wurde nun vermehrt in grundsätzlicher Art und Weise in Frage gestellt. Die Protagonisten der Erneuerungsbewegungen der letzten zwei Jahrhunderte konnten sich dabei durchaus auf Vorgänger wie Ibn Taymīya berufen, auch wenn deren Kritik zu ihrer Zeit eher eine marginale Rolle gespielt hatten. Ibn Taymīya und andere, insbesondere ḥanbalitische Ge-

⁹² Zu der Frühgeschichte des Wahhābitentums, vgl. Peskes 1993.

lehrte hatten mit ihrer Opposition gegen *ziyāra*-Praktiken das Spannungsverhältnis zwischen diesen Praktiken und strikten Monotheismus aufgezeigt – ein Spannungsverhältnis, das die kontinuierlichen Kontroversen um heilige Orte in sunnitisch geprägten Gesellschaften im Wesentlichen trägt.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Abū Šāma, ‘Abd ar-Rahmān b. Ismā‘il (st. 665/1267). *Al-bā‘it ‘alā inkār al-bida‘ wa-al-ḥawādiṭ* (Hrsg. v. ‘U.A. ‘Anbar). Kairo 1978.
- Al-Harawī, Abū al-Ḥasan b. ‘Alī (st. 611/1215). *Kitāb al-išārāt ilā ma‘rifat az-ziyārāt* (Hrsg. v. J. Sourdel-Thomine). Damaskus 1953.
- Ibn ‘Abdūn, Muḥammad b. ‘Abd Allāh oder Aḥmad. *Risāla fī al-qaḍā wa-al-ḥisba* (Hrsg. v. E. Lévi-Provencal). *Journal Asiatique* 224 (1934): 177-299.
- Ibn ‘Asākīr, ‘Alī b. al-Ḥasan (st. 571/1176). *Ta’rīḥ madīnat Dimāšq* (Hrsg. v. Šalāḥ ad-Dīn al-Munagǧid), Bd. 2 (1): Ḥiṭaṭ Dimāšq. Damaskus 1954.
- Ibn Ġubayr, Muḥammad b. Aḥmad (st. 614/1217). *Ar-riḥla. The Travels of Ibn Jubayr* (Hrsg. v. W. Wright und M.J. de Goeje). Leiden/London 1907.
- Ibn al-Ḥāǧǧ, Muḥammad b. Muḥammad (st. 737/1336). *Al-madḥal li-Ibn al-Ḥāǧǧ*. 2 Bde. Kairo 1929.
- Ibn Kaṭīr, Ismā‘il b. ‘Umar (st. 774/1373). *Al-bidāya wa-an-nihāya*. 14 Bde. Kairo: Maṭba‘at Kurdistān al-‘ilmīya 1929/30-1939.
- Ibn Šaddād, Muḥammad b. ‘Alī (st. 684/1285). *Al-a‘lāq al-ḥaṭīra fī dīkr umarā’ aš-Šām wa-al-Ġazīra* (Hrsg. v. D. Sourdel). Damaskus 1953.
- Ibn Taǧrībīrdī, Yūsuf (st. 874/1470). *An-nuǧūm az-zāhira fī mulūk Mišr wa-al-Qāhira*. 16 Bde. Kairo: Wizārat at-tiqāfa wa-al-iršād al-qawmī 1963-72.
- Ibn Taymiya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm (st. 728/1328). *Kitāb az-ziyāra* (Hrsg. v. Ġamāl ‘Abd ar-Rāfi‘). Kairo 1995.
- Al-Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī (st. 845/1442). *Kitāb as-sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk* (Hrsg. v. M.M. az-Ziyāda et al.). 4 Bde. Kairo 1934-1975.
- Ders. *Al-mawā‘iǧ wa-al-i‘tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-al-aṭār* (Hrsg. v. Aymān Fu‘ād Sayyid). 4 Bde. + Ind. London 2001-4.
- An-Nu‘aymī, ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad (st. 927/1521). *Ad-dāris fī ta’rīḥ al-madāris* (Hrsg. v. Ġa‘far al-Ḥasanī). 2 Bde. Damaskus 1948-51.
- As-Subkī, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi (st. 756/1355). *Fatāwā as-Subkī*. 2 Bde. Kairo 1936/7.
- Ders. *Šifā‘a as-saqām fī ziyārāt ḥayr al-anām*. Hyderabad 1952.
- At-Turkumānī, Idrīs b. Baydākīn (st. frühes 8./14. Jhd.). *Kitāb al-luma‘ fī al-ḥawādiṭ wa-al-bida‘* (Hrsg. v. Subhi Labib). 2 Bde. Wiesbaden 1986.

Sekundärliteratur

- Bennett, C. „Islam“. Holm, J. und J. Bowker (Hrsg.). *Sacred Place*. London 1994, 88-114.
- Berkey, J.P. „Tradition, Innovation and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East“. *Past and Present* 146 (1995): 38-65.
- Canaan, Taufik. *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. London 1927.
- Chodkiewicz, M. „La sainteté et les saints en Islam“. Chambert-Loir, H. und C. Guillot (Hrsg.). *Le culte des saints dans le monde musulman*. Paris 1995, 13-32.
- Fierro, M. „The Treatises Against Innovations (Kutub al-bida‘)“. *Der Islam* 69 (1992): 204-46.
- Gonnella, J. *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien)*. Berlin 1995.

- Homerin, T.E. „Umar ibn al-Fariḍ, a Saint of Mamluk and Ottoman Egypt“. Smith, G.M. und C.W. Ernst (Hrsg.). *Manifestations of Sainthood in Islam*. Istanbul 1993, 85-94.
- Hübner, U. „Säulenheilige im Ostjordanland“. Conermann, S. und J. Kusber (Hrsg.). *Studia Eurasiatica. Kieler Festschrift für Hermann Kulke zum 65. Geburtstag*. Hamburg/Schenefeld 2003, 139-159.
- Kabbani, Marwan. *Die Heiligenverehrung im Urteil Ibn Taymiyyas und seiner Zeitgenossen*. Bonn 1979 (Dissertation Universität Bonn).
- Kister, M.J. „Sanctity joint and divided: on holy places in the Islamic tradition“. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 18-65.
- Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taymiyya*. Kairo 1939.
- Lohlker, R. „„Unstatthafte Neuerungen‘ oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 149 (1999): 221-244.
- Massignou, L. „La cité des morts au Caire“. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 57 (1958): 25-79.
- Memon, Muhammad U. *Ibn Taymiyya's Struggle against Popular Religion. With an Annotated Translation of his Kitāb iqtidā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaḳim mukhbālafat aṣḥāb al-jaḥīm*. Mouton 1976.
- Meri, J.W. „Re-Appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khadir“. *Medieval Encounters* 5 (1999): 237-264. (=1999a)
- Ders. „The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints“. Howard-Johnston, J. und P.A. Hayward (Hrsg.). *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford 1999: 263-86. (=1999b)
- Ders. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford 2002.
- Meri, J.W. et al. „Ziyāra“. *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. WebCD edition. Leiden 2003.
- Olesen, N.H. „Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints“. *Revue des Etudes Islamiques* 50 (1982): 175-206.
- Ders. *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263 - 728/1328)*. Paris 1991.
- Peskes, E. *Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703-92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiyya*. Beirut 1993.
- Pouzet, L. *Damas au VIIIe/XIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut 1991.
- Reiner, E. „A Jewish Response to the Crusades: the Dispute over Sacred Places in the Holy Land“. Haverkamp, A. (Hrsg.). *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen 1999, 209-231.
- Sadan, J. „Le tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas: une compétition entre deux lieux saints principalement à l'époque ottomane“. *Revue des Etudes Islamiques* 49 (1981): 59-99.
- Schimmel, A. „Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten“. Gräf, E. (Hrsg.). *Festschrift Werner Caskel*. Leiden 1968, 274-89.

- Schöller, M. *The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs, Vol. II: Epitaphs in Context*. Wiesbaden 2004.
- Shoshan, B. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge 1993.
- Sourdel-Thomine, J. „Les anciens lieux de pèlerinage damascaine d’après les sources arabes“. *Bulletin d’Etudes Orientales* 14 (1952-4): 65-85.
- Taragan, H. „The Tomb of Sayyidnā ‘Alī in Arşūf: the Story of a Holy Place“. *Journal of the Royal Asiatic Society* (2004): 83-102.
- Taylor, C.S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden 1999.
- Wolper, E.S. „Khidr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia“. *The Muslim World* 90 (2000): 309-322.

Die gegenwärtige Renaissance des Heiligen, ja des Religiösen und religiöser Gefühle wirft die Frage danach auf, ob das Dogma vom unaufhaltsamen Prozess der Säkularisierung endgültig der Vergangenheit angehört. Gleichwohl erscheint das Heilige als flüchtig und schwer eingrenzbar, außerdem als ambivalent und es ist in der gegenwärtigen westlichen Hemisphäre eng mit esoterischen Praktiken verbunden. Eine Neubestimmung des Heiligen verlangt nach neuen Positionierungen, die nicht ohne Bezüge auf außereuropäische Regionen vorgenommen werden können. Vor diesem Hintergrund vereinigt der Band zehn Einzelstudien, die teils aus ethnographischen Datenerhebungen stammen, teils Produkte historisch-philologischer Analysen sind. Sie befassen sich mit Konzepten des Heiligen Ortes und der an ihnen vollzogenen Praktiken in Ostafrika, im Nahen Osten, in Südasien sowie in China.

Die Herausgeber:

Dr. Angelika C. Messner studierte Sinologie, Ethnologie und Geschichte der Medizin in Wien und Peking. Nach dem Magisterexamen promovierte sie 1998 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, wo sie gegenwärtig am Lehrstuhl für Sinologie/ Seminar für Orientalistik als Wissenschaftliche Mitarbeiterin wirkt. Ihre Forschungsschwerpunkte sind neben kulturgeschichtlichen Fragestellungen vielfältiger Couleur insbesondere die Theorie und Praxis der chinesischen Wissenschaftsgeschichte. Zu diesen Themen hat Angelika C. Messner mehrere Artikel verfasst. Außerdem ist sie Autorin des Buches *Medizinische Diskurse zu Irresein in China, 1600-1930* (Stuttgart 2000).

Dr. Konrad Hirschler studierte Geschichte und Islamwissenschaft an den Universitäten Hamburg, Bir-Zeit (Westjordanland) und London. Nach dem Magisterexamen 1999 promovierte er 2003 an der School of Oriental and African Studies (London). Seit April 2003 ist er wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Islamwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Seine Hauptarbeitsgebiete umfassen arabische und kurdische Historiographie, sowie Kultur- und Ideengeschichte der arabischen Vormoderne. Zu seinen Veröffentlichungen zählt *Medieval Arabic Historiography. Authors as Actors* (London 2006).

ISBN 3-936912-19-X