

## Einleitung

Der Prophet Mohammed hatte nicht nur einmal vor einer Gräberkult gewarnt, ja er hat sogar die Trauer als unislamisch bezeichnet, doch durchsetzen konnte er sich mit dieser strengen Haltung nicht. Nur wenige Orthodoxe hielten sich daran, während die Mächtigkeit der Toten im größten Teil der islamischen Welt hoch geschätzt wurde und wird. *Baraka* wird jene Segenskraft oder Segensmacht genannt, mit denen Allah an seiner Schöpfung wirkt, und Träger dieses Segens können Lebende wie Tote sein. Deshalb konnten sich die Gräber der Menschen, denen man *Baraka* zuschrieb, zu Stätten entwickeln, an denen man sich dieser Segenskraft versicherte. Die Gräber werden besucht, und an ihnen wird gebetet; sie werden geschmückt und mit Grabmonumenten ausgestattet. Daraus entwickelten sich monumentale Architekturformen, die nicht nur für sich stehen, sondern ganze Friedhöfe beherrschen können.

Schmuck und Ausstattung der Gräber werden jedoch nicht nur der Entwicklung eines islamischen Heiligenkultes zugeschrieben, sondern haben auch profane Ursprünge. Die aus dem jeweiligen kulturellen Umfeld übernommene repräsentative Funktion von Gräbern und Grabmalen hielt schon im ersten islamischen Jahrhundert Einzug in die Bestattungskultur der Muslime. Erinnerung zu werden, blieb auch für sie ein wichtiges Anliegen. Dabei ging es nicht nur um eine innerweltliche Memoria, sondern auch um das Erinnerungwerden bei Allah. Es galt, von ihm nicht vergessen zu werden.

So wird an den Gräbern für die Verstorbenen gebetet; an den Gräbern der Heiligen wird *Baraka* erfleht. Um ihre Gräber herum entwickeln sich die meisten islamischen Friedhöfe, so dass es schwierig wird, islamische Friedhöfe nach profan und sakral zu unterscheiden. Die große Islamforscherin Annemarie Schimmel rechnet die Friedhöfe dem heiligen Raum zu<sup>7</sup>, während Timothy Insoll es generell für unmöglich hält, profan und sakral zu differenzieren. Diese Sachlage ist indes im Vergleich mit der christlich-abendländischen Welt so unterschiedlich nicht, denn die Religion hat grundsätzlich Auswirkungen auf die Art und Weise der Bestattung. Friedhöfe dienen einerseits der notwendigen Beseitigung der Toten, andererseits sind sie auch Orte, an denen der Glaube der Menschen seinen Ausdruck findet.

Archäologen zumindest, so Insoll, rechnen den Bereich der islamischen Bestattung dem Religiösen zu.<sup>8</sup> Muslimische Gräber seien in aller Regel als solche zu identifizieren: durch die Lage des Leichnams auf der rechten Seite mit dem Blick nach Mekka, durch das Fehlen von Grabbeigaben und durch den Gebrauch von Einzelgräbern bei strikter Geschlechtertrennung.<sup>9</sup> Das Interesse der Archäologen galt indes von Anfang an weniger den einfachen Gräbern oder den Friedhöfen, sondern den Grabarchitekturen, welche die Aufmerksamkeit von Herzfeld (1912) bis Leisten (1998) auf sich zogen. Auch Thomas Leisten rechnet sie dem sakralen Bereich zu: „Neben der Moschee bildet die Grabarchitektur eine zweite, überall in der islamischen Welt verbreitete Gruppe innerhalb der religiösen Bauformen.“<sup>10</sup>

7 Schimmel (1995), S. 83ff.

8 Insoll (1999), S. 167.

9 Ebd. S. 172.

10 Leisten (1998), S. 1.

*Baraka* scheint allen Gräbern eigen zu sein, wenn der Prophet bei aller Skepsis gegen einen Grabkult den Gläubigen empfiehlt, sich bei Problemen an die *Grabesbewohner* zu wenden<sup>11</sup>, in besonderer Weise jedoch zu den Gräbern der Märtyrer, die für den Glauben gefallen sind. Im schiitischen Bereich zählen dazu in erster Linie die Friedhöfe von Kerbela, Nadschaf und Maschhad, deren Bedeutung bis heute ungebrochen ist. Sie dienen längst nicht nur der Bestattung der Einwohner dieser Städte, sondern viele Muslime lassen sich dorthin überführen, um an der Segensmacht dieser Stätten teilzuhaben. Und was für diese berühmten Friedhöfe gilt, trifft in ähnlicher Weise für jeden Friedhof zu, denn fast überall fand dort ein Prophetenverwandter, ein Märtyrer oder ein Heiliger, ein Marabout, ein Derwisch oder Sufi seine letzte Ruhe. Mit gutem Grund werden die traditionellen islamischen Friedhöfe dem sakralen Bereich zugerechnet.

### *Forschungsgeschichte*

Im Hinblick auf die Forschungsgeschichte sind angesichts unserer Themenstellung zum einen Grabarchitekturen und Friedhöfe zu trennen, zum anderen muss davon getrennt die Erforschung der neuzeitlichen und gegenwärtigen, zumal auf Europa bezogenen Friedhofskultur betrachtet werden. In der vorliegenden Arbeit wird erstmals der Versuch unternommen, Vergangenheit und Gegenwart der islamischen Sepulkalkultur sowie archäologische, kunsthistorische sowie gesellschaftspolitische und soziologische Fragestellungen der muslimischen Bestattung miteinander zu verbinden.

Als am besten erforscht muss die Geschichte der islamischen Grabarchitektur gelten. Als Teil der islamischen Architektur- und Kunstgeschichte hat sie bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Interesse der Forscher auf sich gezogen. Die Grabarchitektur wurde dabei nicht isoliert, sondern als konstitutiver Bestandteil der islamischen Architektur betrachtet. 1911 gelang es Ernst Herzfeld (1879–1948), der als einer der Väter der islamischen Archäologie gilt, im Rahmen seiner archäologischen Untersuchungen in Samarra, mit der sog. Qubbat al-Sulaybiyah das vielleicht älteste, als Mausoleum genutzte islamische Bauwerk freizulegen (→ Abb. 63). Er identifizierte den Bau, der heute auf 862 u. Z. datiert wird, mit dem Grabbau dreier Kalifen.<sup>12</sup> Auf Überlegungen Herzfelds aufbauend entwickelte Sir Keppel Archibald Cameron Creswell (1879–1974) die Theorie von der Genese der islamischen Grabbauten aus der spätromisch-christlich-byzantinischen Tradition. Mit dem Qubbat al-Sulaybiyah genannten Mausoleum sei in Samarra „erstmalig gegen den Widerstand der islamischen Orthodoxie in Bezug auf jegliche Form von Grabarchitektur“ ein islamischer Grabbau errichtet worden.<sup>13</sup> Die Herleitung der islamischen Grabarchitekturen aus der spätromisch-frühchristlichen Tradition blieb für lange Zeit eine unwidersprochene Theorie.

Widerspruch erfuhr diese These in den 1960er Jahren u. a. durch Oleg Grabar (1929–2011), der politisch-religiöse Motive für die Errichtung von Grabbauten verantwortlich machte.<sup>14</sup> Gleichzeitig erstellte er einen Katalog von 112 vormongolischen Mausoleen (i. e. vor 1250 u. Z.) und Grabkomplexen. Dabei hielt Grabar an der These fest, Grabbauten seien aufgrund religiöser Vorbehalte erst relativ spät, nicht vor dem 3. Jh. AH/9. Jh. u. Z. entstanden. Für eine wesentlich frühere Entstehung plädierte Yusuf Raghib vor allem aufgrund literarischer Quellen.<sup>15</sup> Die Fol-

11 Schimmel (1995), S. 83.

12 Ernst Herzfeld, Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra, Berlin 1912, S. 30f.

13 Leisten (1998), S. 2.

14 Grabar (1966).

15 Yusuf Raghib, Les premiers monuments funéraires d'Islam, in : Annales Islamologiques 9., 1970, S. 21–36.

gezeit war bestimmt durch die Erfassung der Denkmäler, deren wichtigste auch Eingang in die allgemeine islamische Kunstgeschichte gefunden haben.<sup>16</sup>

In jüngerer Zeit sind drei Forschungsrichtungen zu beobachten. Zunächst geht es um Fragen der Architekturinterpretation, dann um funktionale Bestimmungen der Architekturen und schließlich um neuerliche Bestandsaufnahmen aufgrund neuester Kenntnisse und Methoden. So versuchte Abbas Daneshvari eine Interpretation der iranischen Grabtürme als Himmelsleitern und Abbilder des Paradieses.<sup>17</sup> Zu berücksichtigen ist dann die systematische Erschließung islamischer Architektur nach Form, Funktion und Bedeutung durch Robert Hillenbrand.<sup>18</sup> Denn die funktionale Untergliederung vom einfachen Grabbau über mehrere Institutionen vereinigende Grabkomplexe bis zur Grabmoschee ist unverzichtbar. Den derzeit besten Überblick über die islamische Grabarchitektur und ihre Hintergründe bietet Thomas Leisten, der sich allerdings auf die Zeit bis zum 6. Jh. AH/12. Jh. u. Z. beschränkt. Überhaupt ist festzustellen, dass die vormongolische Zeit bis dato ein größeres Interesse fand als die späteren Zeiten.

Einen weiteren wichtigen Forschungsbereich bildet die Inschriftenkunde, die in jüngerer Zeit von Werner Diem zu einem ersten Abschluss gebracht wurde.<sup>19</sup> Den Grabinschriften in arabischen literarischen Quellen widmete Marco Schöller seine Aufmerksamkeit.<sup>20</sup>

Dürfen demnach die islamischen Grabarchitekturen als relativ gut erforscht gelten, so kann dies für die islamische Friedhofskultur als Ganze nicht in derselben Weise gelten. Freilich sind einige Friedhöfe durch ihren besonderen Status bekannt geworden wie etwa die bereits erwähnte frühislamisch-fatimidische Nekropole von Assuan, die Totenstadt von Kairo<sup>21</sup> oder die riesige Nekropole Makli Hill von Thatta in Pakistan<sup>22</sup>, doch sind die meisten Friedhöfe vielleicht imposant, aber kunstgeschichtlich wenig spektakulär, und eine archäologische Erforschung verbietet sich oft aus religiösen Gründen. Mehr aber noch erlaubt die geographische und zeitliche Ausdehnung des zu behandelnden Kulturraumes derzeit keine systematische Erschließung. Das, was über die islamischen Bestattungsriten bekannt ist, macht allenfalls eine allgemeine Charakterisierung der Friedhöfe möglich.

Einen Einblick in die Komplexität islamischer Friedhofskultur eröffnet schon ein Streifzug durch die osmanischen und die Istanbuler Friedhöfe, deren Entwicklung zwischen arabischer Tradition und westlichem Einfluss verläuft.<sup>23</sup> Zu den wenigen, die sich mit neuzeitlicher islamischer (osmanischer) Friedhofskultur befassen, gehört Hans-Peter Laqueur.<sup>24</sup> Am Beispiel der Istanbuler Friedhöfe erörtert er die Einflüsse der mitteleuropäisch-abendländischen Friedhofskultur auf das osmanische Friedhofswesen, das erstmals im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert eine Art Friedhofsplanung mit geordneten Wegenetzen erkennen ließ. Und erst der Ende der 1920er Jahre entstandene Friedhof Asri Mezarlığı in Ankara, wörtlich der zeitgemäße, der moderne Friedhof, ist einer, der im Sinne unserer kommunalen Friedhöfe Friedhofsabteilungen

16 Z. B. Hattstein/Delius (2000).

17 Daneshvari (1986).

18 Hillenbrand (1994).

19 Diem (2004).

20 Schöller (2004), S. 315–573.

21 Kadi und Bonnamy (2007).

22 Annemarie Schimmel, Makli Hill: a center of Islamic culture in Sindh, Karachi 1983.

23 Ethem Elden, *Death in Istanbul: Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture* Istanbul 2005; ders. *Death and Funerary Culture*, in: Gabor Agoston und Bruce Masters (Hg.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, 2008, S. 177–179.

24 Laqueur (1993), S. 56–61; ders. (2005).

für die verschiedenen Religionen besitzt. Die modernen türkischen Friedhöfe stehen unter kommunaler Verwaltung und erlauben es, friedhofskulturell den Sprung ins Abendland zu wagen, wo heute muslimische Friedhöfe eine nahezu normale Erscheinung sind und dennoch die Problematik der gesellschaftlichen Integration von Migrantinnen und Migranten offenbaren.

Im deutschsprachigen Raum erfuhren die neuen muslimischen Friedhöfe verstärkt seit den 1990er Jahren Aufmerksamkeit, und es wurden ihnen verschiedene Studienarbeiten gewidmet, wobei ihr Schwerpunkt auf der Bestattungskultur in fremder Erde liegt. Entsprechend lautete der Titel des von Gerhard Höpp und Gerdien Jonker 1996 herausgegebenen Sammelbandes „In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland.“ Zeitgleich erschienen die Handreichung von Thomas Lemmen zur islamischen Bestattung in Deutschland<sup>25</sup> und die Arbeit von Thorsten Blach<sup>26</sup> als Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Sepulkralkultur in Kassel, die anschließend in mehreren deutschen Städten gezeigt wurde. Die Gleichzeitigkeit dieser genannten Publikationen verdeutlicht, dass die islamischen Friedhöfe, die zunehmend, zunächst aber meist stillschweigend seit den 1960er Jahren in Deutschland entstanden, erst seit den 1990er Jahren thematisiert (und problematisiert) wurden. In der Folgezeit jedoch wurde es üblich, islamische Friedhöfe hierzulande im Kontext einer Geschichte der Friedhofskultur zu berücksichtigen.<sup>27</sup>

Weitere Publikationen entstanden im Zuge der Integrationsdebatte, die am Beispiel Friedhof erörterten, wie und unter welchen Bedingungen Integration gelingen kann und woran sie möglicherweise scheitert. Hervorzuheben ist die Magisterarbeit von Jens-Martin Rode<sup>28</sup> zum islamischen Bestattungswesen in Berlin sowie die Diplomarbeit von Gertrud Barbara Brandstetter<sup>29</sup> zum islamischen Friedhof in Wien. Allerdings schlagen sich die Debatten um das Für und Wider islamischer Friedhöfe vor allem in der Tagespresse nieder, wenn es um die Einrichtung neuer islamischer Friedhöfe oder ihre adäquate kultische Ausstattung geht. Ein Diskussionspunkt ist häufig die von Ausländerbeiräten und Initiativgruppen geforderte Schaffung entsprechender Flächen, während der tatsächliche Bedarf aufgrund der überwiegend praktizierten Überführung der Muslime in ihre Heimatländer bisweilen weit hinter dem vorhandenen Angebot zurückbleibt. Mitunter erscheinen in diesem Kontext wissenschaftliche Studien als Planungs- und Konzeptgrundlage.<sup>30</sup>

Wie komplex die Situation wird, wenn man in diese Fragestellung die verschiedenen Konfessionen im Islam einbezieht, macht die Studie von Rüdiger Benninghaus bewusst, der Untersuchungen zur Bestattungskultur der islamischen Minderheiten der Aleviten und der Yeziden, die zumindest in der älteren religionsgeschichtlichen Forschung als Abspaltung vom Islam betrachtet wurden, angestellt hat.<sup>31</sup> Umfassend nimmt die Diplomarbeit von Michaela Mößler und Monika Wimmer das multikulturelle Friedhofswesen in Deutschland in den Blick, wobei auch der Islam entsprechend Berücksichtigung findet.<sup>32</sup>

25 Lemmen (1996).

26 Blach (1996).

27 Sörries (2003); Laqueur (2007); Reiner Sörries, *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kevelaer 2009, S. 247, 264f.

28 Rode (2009).

29 Brandstetter (2009).

30 Z. B. Elisabeth Dörfler, *Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg – im Auftrag von okay – zusammen leben. Projektstelle für Zuwanderung und Integration*, Dornbirn 2004.

31 Benninghaus (2005).

32 Mößler/Wimmer (2003), S. 60–65.

Bei der Diskussion um die angemessenen Rahmenbedingungen, die es den Migranten, und in diesem Fall den Muslimen erlauben, ihre kulturellen Traditionen im Gastland zu leben, spielen natürlich die islamischen Bestattungssitten eine wesentliche Rolle. Das, was als unverzichtbar und spezifisch islamisch gilt, lässt sich auf den Websites der islamischen Vereine und Verbände und in ihren Verlautbarungen nachlesen; bisweilen geben auch die Bestattungsinstitute entsprechende Hinweise. Was hier zu lesen ist, ist jedoch so verallgemeinernd, dass es der lebendigen Vielfalt der differenzierten Traditionen nicht gerecht wird, und erst recht wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt. Auch wenn hier die Bestattungsbräuche nicht unmittelbar im Focus stehen, dürfen zwei ForscherInnen erwähnt werden, welche sich sehr intensiv damit befassen. In zeitlicher Reihenfolge soll hier zunächst Irene Grütter genannt werden, deren Arbeiten zu den arabischen Bestattungssitten bis heute unverzichtbar sind.<sup>33</sup> Neueren Datums sind die Forschungen des polnischen Forschers Edward Tryjarski, der sich mit den Bestattungssitten der Turkvölker befasste.<sup>34</sup> Bemerkenswert ist dabei besonders, dass er ihre Glaubensvorstellungen sowohl in islamischer wie in präislamischer Zeit erfasst und damit erkennen lässt, wie vielfältig ihre Traditionen waren, die bei ihrer Islamisierung nicht aufgegeben, sondern integriert wurden. Daraus resultieren Bestattungs- und Grabformen, die in dieser Vielfalt in unserer Publikation keine Berücksichtigung finden können, um den Duktus der Darstellung nicht zu gefährden.

Die neuere Friedhofsentwicklung in den islamischen Ländern ist hingegen weder im deutschen noch im anglo-amerikanischen Raum Gegenstand des Interesses. Knappe Anmerkungen verdanken wir Eugen Wirth, dessen Lebenswerk der Erforschung der islamischen Stadt galt.<sup>35</sup> Er verweist auf die großen Unterschiede zwischen sunnitischen Friedhöfen, denen eine Grabpflege fremd sei, und schiitischen Begräbnisplätzen, auf denen die Gräber gepflegt seien. „Ganz augenfällig wird das schon in den Vereinigten Arabischen Emiraten: Während dort die Friedhöfe der Sunniten in üblicher Weise ungepflegtes Ödland sind, werden die wenigen Begräbnisplätze der Schiiten sorgfältig gepflegt; die jüngeren Gräber sind teilweise sogar aufwendig ausgeschmückt.“<sup>36</sup> Gleichwohl stellt Wirth fest, dass heute im gesamten Islam „die traditionellen Formen von Bestattung und Toten-Gedenken zunehmend von modern-westlichen Formen verdrängt“<sup>37</sup> werden.

### *Methodische Hinweise zur Datierung und zur Sprachregelung*

Die islamische Zeitrechnung beginnt mit dem von der islamischen Tradition auf den 1. Muharram des Jahres 1 AH, nach unserer Zeitrechnung der 16. Juli 622, festgelegten Datum der Hidschra, der Auswanderung des Propheten Mohammed aus Mekka. Soweit also Jahre der islamischen Zeitrechnung gemeint sind, sind sie mit dem nachfolgenden Kürzel AH (= nach der Hidschra) gekennzeichnet. Der Bezug auf die islamische Zeitrechnung mag dem Leser, der damit nicht vertraut ist, manchmal verwirrend erscheinen, sie ist aber vor allem für die Frühzeit des Islam sinnvoll, um einzelne Objekte zum Beginn des Islam in die richtige Relation zu setzen. Zum leichteren Verständnis sind jedoch im Text oft beide Datierungen AH und u. Z. angegeben.

33 Grütter (1954 und 1957).

34 Tryjarski (2011).

35 Wirth (2000), S. 423–427.

36 Ebd., S. 426.

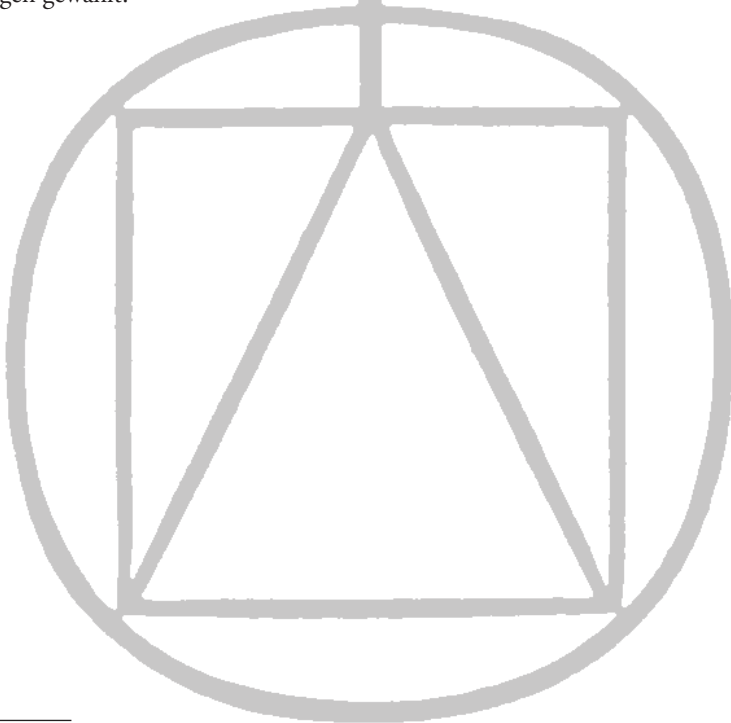
37 Ebd., S. 425.

Die exakte Umrechnung der islamischen in die christliche Zeitrechnung ist jedoch komplizierter als die einfache Hinzufügung von 622 Jahren zum islamischen Kalender, um die christliche Zeitstellung zu erhalten, denn der islamische Kalender rechnet nach Mondmonaten und Mondjahren und ist ein reiner Mondkalender. Mit den folgenden Näherungsformeln lassen sich islamische Jahreszahlen in gregorianische umrechnen und umgekehrt:

C bedeutet ‚christliche‘, H die islamische Zeitrechnung.

Die andersartige Zeitrechnung im islamischen Kalender wird uns vor allem bewusst, wenn sich der Beginn des Fastenmonats Ramadan jährlich verschiebt. Einen online-Umrechner der beiden Zeitrechnungen stellt etwa das Institute of Oriental Studies der Universität Zürich zur Verfügung.<sup>38</sup> Im Text werden also je nach Sinnhaftigkeit die christliche, die islamische oder beide Zeitrechnungen angegeben und jeweils entsprechend AH bzw. u. Z. (unsere Zeitrechnung) gekennzeichnet.

In etlichen Fällen bereitet die Wiedergabe islamischer, arabischer, persischer, türkischer usw. Begriffe in der deutschen Sprache Schwierigkeiten. Hier gibt es keine einheitlichen Regelungen. Im Text wurde der Versuch unternommen, die Begriffe in der gängigsten deutschen Schreibweise wiederzugeben. Dabei wurde bevorzugt die Bezeichnung im Wikipedia-Lexikon gewählt, da dies für alle Leser die schnellste Zugangsmöglichkeit eröffnet. Gleichwohl gibt es darüber hinaus für nicht wenige Orte und Bauwerke unterschiedliche Benennungen, was ihre Auffindung in der Geographie und in der Literatur erschweren kann. Manchmal wurden hilfsweise die englischen Bezeichnungen gewählt.



38 <http://www.oriold.uzh.ch/static/hegira.html> (16.02.2013).