

Die Dekonstruktion der Geschichte Raum, Identität und *Ġannat al-Baqī*^d

Adam Bobeck²

Einleitung

Am 20. Februar 2009 entdeckten schiitische Pilger auf dem *Baqī*[‘]-Friedhof in Madīna, dass die saudische Religionspolizei schiitische Frauen von einem nahegelegenen Gebäude aus filmte. Als die Pilger von der Polizei verlangten die Aufnahmen zu zerstören, antwortete diese mit Gewalt. Die Schiiten versammelten sich am 23. Februar vor dem Friedhof, aber die Religionspolizei verhinderte mit physischer Gewalt, dass sie den Friedhof betreten. Anschließend griff die Polizei gemeinsam mit Zivilisten die Schiiten an. Der Friedhof wurde anschließend wochenlang für Besucher gesperrt.

Spannungen zwischen der saudischen Regierung und Schiiten sind nichts Neues, aber die Ereignisse von 2009 sind ein Zeichen für den herausgehobenen Status des *Baqī*[‘] als Konfliktort. Der *Baqī*[‘]-Friedhof ist seit 1400 Jahren ein äußerst wichtiger Ort für Muslime. Allerdings ist *Baqī*[‘] aufgrund seiner wiederholten Schändung durch die saudisch-wahhabitische Allianz 1806 u.Z. und 1926 u.Z. eine der Haupt-Trennlinien zwischen der schiitischen Gemeinschaft und den Wahhabiteten.³

¹ Übersetzt von Isabella Bauer, Universität Tübingen.

² Universität Leipzig, email: arbobeck@gmail.com

³ Matthiesen, "The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads", *Middle East Research and Information Project*, 6. Mai 2009. Verfügbar auf: [https://www.merip.org/mero/mero050609#Letzter Zugriff: 10. August 2018](https://www.merip.org/mero/mero050609#Letzter_Zugriff:10.August.2018).

Die Proteste und Unterdrückung durch die Regierung im Jahr 2009 zeigen Baqī' als einen Ort, auf den verschiedene Interpretationen konkurrierende Ansprüche erheben. Baqī' ist ein außergewöhnlich wichtiges Verbindungsglied zwischen der räumlichen Ordnung und muslimischen Identitäten. Dieser Text nutzt eine anthropologische Perspektive auf Raum und Identität, um die Dynamiken von Baqī' bei der Konstruktion eines gemeinsamen Erbes besser zu verstehen. Baqī' nimmt als Ort eine wichtige Rolle in der Erstellung und Aufrechterhaltung der religiösen Identitäten von Shiiten, Sunniten und Wahhabitenein. Die Grenzen, Rituale und Beziehungen des Friedhofs trennen diese Gruppen anhand ihres kollektiven Verständnisses islamischer Geschichte und Orthopraxie.

Der Einfachheit halber werde ich die saudisch-wahhabitische Allianz mehr oder weniger als eine Einheit betrachten. Obgleich der gelegentlichen Brüche zwischen der Regierung und religiösen Autoritäten über die Jahrhunderte hinweg der Staat im Großen und Ganzen den Wahhabismus als Staatsideologie verfolgt hat. Darüber hinaus hat der saudische Staat zweifellos in Bezug auf Baqī' eine wahhabitische Politik betrieben.

Hamid Algar verweist in seinem Buch *Wahhabism: A Critical Essay* auf eine sonderbare Tatsache bezüglich Saudi Arabien. So schreibt er, "Mecca und Madīna, von den Saudis 1925 erobert, wurden erneut durch die Auferlegung wahhabitischer Lehren und Praktiken verunstaltet. Ein neuerlicher Versuch, die Kuppel der Prophetenmoschee zu zerstören, misslang, aber zahlreiche historische Stätten, die die erste wahhabitische Besatzung überstanden hatten, wurden nun niedergerissen. (Es ist erstaunlich, dass die Wahhabi-Doktrin zwar obsessiv mit den Übeln von Kuppeln über Gräbern befasst ist, jedoch die aufragenden Paläste der saudischen Monarchen irgendwie der Kritik der Sektenältesten entgangen sind)".⁴

In einem Artikel auf Baqee.org schreibt Alamdar Rizvi, dass „die Bewahrung der heiligen Grabstätten in Jannatul Baqee ist von überragender Wichtigkeit für alle Anhänger des schiitischen Glaubens. Sie sind der Eckpfeiler unseres Glaubenssystems und müssen zu jeder Zeit unsere

⁴ Algar, H. *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York: Islamic Publications International, 2002, S. 43.

Haupt-Priorität sein“.⁵ Hier stellt sich eine Reihe von Fragen: Warum waren die Wahhabiten so beunruhigt über die Schreine in Baqī'? Und warum organisieren sich Schiiten heute um den Friedhof herum? Warum interessieren sich Muslime für Schreine und heilige Stätten?

Ich werde argumentieren, dass wir den Islam als räumliche Religion verstehen sollten – eine Religion, die tief in räumlichen Anordnungen verwurzelt ist. Muslime haben schon immer räumlich agiert. Heute protestieren sowohl sunnitische als auch schiitische Muslime gegen die Zerstörung historischer Stätten. Währenddessen fährt die saudisch-wahhabitische Allianz mit der Zerstörung dieser Stätten in und um Makka und Madīna herum fort. Dadurch definiert sich die wahhabitische Identität in direktem Widerspruch zu traditionellen muslimischen Identitäten, die eng mit bestimmten Interpretationen über die Wichtigkeit von Raum verknüpft sind. Dies sind die räumlichen Markierungen muslimischer Identitäten.

Dieser Artikel umreißt die wahhabitische Verräumlichung von Religion und temporaler Herrschaft und die schiitische Verräumlichung von Religion und temporaler Herrschaft. Baqī' ist nicht nur als Ort, an dem vier Imame begraben sind, wichtig, sondern auch als Raum – ein Gebiet, das durch räumliche Diskurse und Praktiken definiert wurde. Ich schlage vor, Islam als räumliche Religion zu verstehen, um aufzuzeigen, wie muslimische Identitäten sich um einen heiligen Raum herum erschaffen. In anderen Worten, wir können Islam als eine Religion lesen, die von Räumen definiert wird, und wir können sehen, wie Muslime ihre Verständnisse des Islam mittels der Erschaffung und Erhaltung dieser Räume ordnen.

Viele Autoren betonen die politische Seite des Schiismus,⁶ Ich will hier einen anderen Aspekt des Schiismus hervorheben – die Räumlichkeit der Religion. Viele Autoren haben sich ebenso auf die politische Seite des Wahhabismus fokussiert. Mohammad Hossein Ibrahimī argumentiert, dass „...Wahhabismus nur eine politische Bewegung ist, die innerhalb eines religiös-ideologischen Rahmens entstand, und ein bestimmtes soziales Ergebnis hervorgebracht hat“.⁷ Unabhängig davon, ob Wahhabismus eine

⁵ Rizvi, A. "Jannatul Baqee: Preserving Our Heritage", *Baqee*, 16. Jun 2018. Verfügbar auf: <https://baqee.org/jannatul-baqee-preserving-our-heritage/> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

⁶ Cole, J. R. I./ N. R. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Connecticut, USA: Yale University Press, 1986; Dabashi, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*, Cambridge & London: Harvard University Press/Belknap Press, 2012.

⁷ Ibrahimī, M. H. *A New Analysis of Wahhabi Doctrines*, ABWA Publishing and Printing Center, 2007, S. 4.

politische oder religiöse Ideologie ist, können wir mit Sicherheit sagen, dass Wahhabismus ausdrücklich eine räumliche Ideologie ist.

Indem ich Verräumlichung als theoretischen Rahmen benutze, argumentiere ich, dass die Zerstörung des Baqī' nicht nur das Zertrümmern von Beton war, sondern ein Prozess räumlichen Handelns. Außerdem passe ich Theorien von Gilles Deleuze und Félix Guattari an und zeige damit, wie räumliches Handeln drei überlappende Prozesse; Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung, beinhaltet. Die Saudi-Wahhabiten haben Schilder und Symbole nicht nur deshalb entfernt, um die traditionelle Bedeutung des Friedhofs auszulöschen, sondern auch, um Baqī' eine neue, alternative Bedeutung zu geben. In anderen Worten, die Saudis haben nicht nur versucht, das etablierte islamische Erbe zu verdrängen, sondern haben aktiv angestrebt, dieses etablierte Erbe durch ein neues, wahhabitischen Erbe zu ersetzen.

Die Geschichte von Baqī'

Zur Zeit der Hiğra, als Prophet Muḥammad und die frühe muslimische Gemeinschaft von Makka nach Madīna reisten, war Baqī' ein Hain aus Bocksorn-Bäumen. Das ist der meist genannte Grund für den Namen Baqī' – wie in *Baqī' al-Ġarqad*. Der Ort wurde vom Propheten als Friedhof auserwählt und er erstand das Land von zwei Waisen. Der Bestimmung (oder Verräumlichung) des Ortes als Friedhof zufolge wurden hier viele Muslime bestattet, darunter 'Uṭmān ibn Maz'ūn and Fāṭima bint al-'Asad.

In den Jahren nach dem Tod des Propheten wurde der Friedhof instandgehalten und Madīna blieb *de facto* die Hauptstadt des frühen islamischen Kalifats. Imam 'Alī verlegte die Hauptstadt der muslimischen Gemeinschaft im Jahr 656 u.Z. nach Kūfa. Dennoch blieb Madīna in der muslimischen Welt eine wichtige Stadt. Imam Ḥasan zog nach der Aufgabe seiner vorübergehenden Herrschaft nach Madīna.⁸ Unter den Umayyaden und Abbasiden wurde Baqī' ausgeweitet und über vielen Gräbern wurden Schreine gebaut.

Vier Imame – Ḥasan ibn Alī, 'Alī ibn Ḥussain, Muḥammad al-Bāqir, and Ġa'far aṣ-Ṣādiq- wurden während dieser frühen Periode in Baqī' beerdigt, während die Umayyaden und Abbasiden die politische Macht innehatten. Die Abbasiden selbst konstruierten in Baqī' einen Schrein für Abbās bin

⁸ Watt, W.M. & Winder, R.B. "Medina", In: Bosworth, E. (Hrsg), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden & Boston: Brill, 2007, S. 384.

‘Abd al-Muṭṭalib. Mit der Zeit wurde der Friedhof regelmäßig vergrößert und angesehene Muslime wurden weiterhin dort beerdigt, darunter der sunnitische Gelehrte Mālik ibn Anas im Jahr 795 u.Z.

Über die Jahrhunderte ging Madīna mehrfach in andere Hände über, von den Zankiyūn und Seldschuken bis zu den Mamluken. Im Jahr 1517 u.Z. eroberten die Ottomanen Madīna im zweiten ottomanisch-mamlukischen Krieg und blieben bis zum 19. Jahrhundert u.Z. an der Macht. Unter der Herrschaft der Ottomanen wurde Baqī', ebenso wie die Prophetenmoschee und andere heilige Stätten, kontinuierlich erweitert und renoviert.

Im Jahr 1806 u.Z. überfiel die saudisch-wahhabitische Allianz Ḥiğāz und zerstörte die Schreine und Gräber in Baqī', die sie als häretisches räumliches Arrangement bezeichneten. Nachdem die Ottomanen Madīna erneut im Jahr 1813 u.Z. erobert hatten, befahl Sultan Abdul Hamid II, dass die Schreine wieder aufgebaut werden sollten, und sie blieben erhalten, bis die saudisch-wahhabitische Allianz sie erneut im Jahr 1926 u.Z. zerstörte. Zu dieser Zeit waren wenige Wahhabiten in Madīna und die Sunniten in Madīna wollten Baqī' nicht zerstören. Um den Friedhof zu zerstören, zwangen die Saudis wahrscheinlich die Naḥāwila, eine einheimische schiitische Gemeinschaft, die Schreine niederzureißen.⁹

Watt und Winder beziehen sich auf die folgenden Beschreibungen:

“Als Eldon Rutter die Stadt kurz nach diesen Ereignissen besuchte, sah er, dass al-Baqī' wie eine vollkommen zerstörte Stadt aussah. Er war übersät mit Geröll und Schutt von Erde, Holz, Stahlstangen, Ziegeln, Zement und so weiter, zwischen dem Pfade freigeräumt waren. Es wurde gesagt, dass 10000 Begleiter des Propheten dort beerdigt waren, aber alle Gräber, von denen der Familie des Propheten, über die von ‘Uṭmān, Mālik ibn-i Anas und anderer bekannter Muslime, bis zu den Palmwedel-Gräbern der Armen, waren systematisch zerstört worden. Einige der Naḥāwila, denen nie erlaubt war, ihre eigenen Toten in al-Baqī' zu begraben, wühlten noch immer durch den Schutt, als Rutter den Ort besuchte. Außerdem waren abseits gelegene religiöse Gebäude wie die Moschee des Grabes von Ḥamza zerstört“.¹⁰

In ihrem Artikel *The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead* fragen Dennis Klass und Robert Goss: „Warum würde ein muslimischer Herrscher im frühen Teil des 20. Jahrhunderts... die Zerstörung von Gräbern

⁹ Ebenda, S. 386.

¹⁰ Ebenda.

unterstützen, die in der Geschichte des Islam große Bedeutung haben?“¹¹ Sie folgern, meiner Einschätzung nach korrekt, dass der Grund dafür die Tatsache ist, dass der Wahhabismus das Ziel hat, die Bindung zwischen den Lebenden und den Toten zu trennen.¹² Für Wahhabiten beinhaltet die Trennung der Verbindungen zwischen den Lebenden und den Toten eine Transformation der Beziehungen zwischen Raum und Identität.

Baqī‘ als Raum

Wenn der Islam eine räumliche Religion ist, wie ich hier argumentiere, dann können wir davon ausgehen, dass Muslime sich mit dem Arrangement und der Ordnung von Raum befassen. Genau das ist passiert. Die Konstruktion von Schreinen in Baqī‘ vom Beginn der islamischen Ordnung bis 1806 u.Z. beweist das. Die Zerstörung durch die Wahhabiten, der Wiederaufbau durch die Ottomanen und die endgültige Zerstörung 1926 u.Z. deuten darauf hin, dass *Baqī‘* ein erstklassiges Beispiel für den räumlichen Prozess und die schiitische, sunnitische und wahhabitische Obsession mit Raum ist.

Watt und Winder beschreiben in ihrer Schilderung von Madīna die Bedeutung von Baqī‘:

“Es gibt natürlich andere religiöse Gebäuden und Stätten in Madīna. Die wichtigste ist al-Baqī‘, der Friedhof, der östlich der Moschee liegt. Dieses Gebiet, das von allen Bewohnern von Madīna, mit Ausnahme der Naḥāwila, seit der Zeit des Propheten benutzt wird, wurde 1953 erweitert. Es kann praktisch nicht versetzt werden, da es die Gräber vieler wichtiger Personen beherbergt.“¹³

Es gibt immer mehrere Interpretationen von Raum, was dazu führt, dass Raum zum Konfliktgegenstand dieser verschiedenen Interpretationen wird. Jonathan Murdoch argumentiert, dass „Räume und Orte deshalb Multiplizitäten sind – das heißt, sie bestehen aus unterschiedlichen räumlichen Praktiken, Identifikationen und Formen der Zugehörigkeit. Es kann akute Konflikte darüber geben, wessen „Lesung“ des Raums Priorität haben sollte. Daher entstehen um räumliche Identitäten und räumliche Praktiken herum Strategien für Vorherrschaft und Widerstand“.¹⁴

¹¹ Klass, D./ R. Goss, “The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead: The Cases of Maoist China and Wahhabi Islam”, *Death Studies* Band 27, Nr. 9, 2003, S. 800.

¹² Ebenda, S. 802.

¹³ Watt & Winder 2007, S. 391.

¹⁴ Murdoch, J. *Post-Structuralist Geography: A Guide to Relational Space*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006, S. 18.

Räumliche Identitäten und räumliche Praktiken haben eine dialektische Beziehung. Die wahhabitische Beharrlichkeit auf einer wahhabitischen „Lesung“ des Raums ist der Grund für die Zerstörung des Baqī'. Die räumliche Identität der Wahhabiten formte ihre räumlichen Praktiken und diese räumlichen Praktiken wiederum definierten wahhabitische Identitäten. Als die Saudis ihre Herrschaft auf den Friedhof ausdehnten, war ihr Ziel nicht nur, räumliche Praktiken zu ändern, sondern auch räumliche Identitäten.

Raum kann entscheidend dafür sein, wie jemand seine oder ihre Identität konstruiert. Über die Verbindung zwischen Identität und Raum wird normalerweise in Bezug auf Identität und den Raum, der bewohnt wird, gesprochen – etwa wie ein Haus, ein Dorf oder eine Stadt. Wenn Soziologen und Stadtgeographen Identität und Raum diskutieren, beziehen sie sich darauf, wie der städtische Raum zu Identitäts-Konstruktionen von „Heimat“ führt. Allerdings möchte ich hier argumentieren, dass es auch eine starke Verbindung zwischen Identität und einem Raum geben kann, den man nur kurz besucht, oder einem, den man gar nicht besucht.

Die Verbindung zwischen Identität und Raum gilt besonders für muslimische Identitäten. Trotz der Tatsache, dass nicht alle Muslime nach Makka oder Madīna oder Baqī' reisen, haben sie einen Bezug zu diesen Orten. Muslime haben einen räumlichen Fokus. Der räumliche Fokus muslimischer Identitäten ist etwa durch die Darstellung heiliger Orte auf Gebetsteppichen und Bildern heiliger Stätten auf den Wänden von Moscheen und Privatwohnungen sichtbar.

Muslime positionieren sich *als Muslime* durch islamische Praktiken und islamische Verräumlichung in der Welt. Der islamische Kalender ist ein Mondkalender, basierend auf der Rotation des Mondes um die Erde. Gebetszeiten orientieren sich an der Position der Sonne zur Erde. Darüber hinaus verlangt das Gebet die Orientierung Richtung Makka. Das Fasten findet von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang statt, ebenfalls basierend auf der relativen Position der Sonne zur Erde. Ḥaġġ, 'umra und zīyāra umfassen die Reise zwischen verschiedenen Orten und die Durchführung räumlicher Handlungen an denselben.¹⁵

Ich will Identität oder Kultur nicht auf räumliche Gestaltung reduzieren, und ich will auch den Islam nicht darauf reduzieren. Der Zweck der

¹⁵ Wir können uns vorstellen, dass diese Praktiken auf anderen Planeten oder im Weltraum völlig anders aussehen würden.

räumlichen Betrachtung des Islam ist es, die Perspektive zu verändern und neue Wege der Analyse der muslimischen Religionsausübung zu gehen. Auch wenn wir den Islam nicht auf räumliche Anordnungen reduzieren können, können wir zuverlässig sagen, dass Islam als eine Art und Weise in der Welt zu sein praktiziert wird. Ebenso, wie Raum mit Erinnerung verknüpft ist. Und Erinnerung und Raum sind bedeutsam dafür, wie Muslime ihre Identitäten und Praktiken *als Muslime* konstruieren. Dieses Schema betont die Beziehung zwischen diesen räumlichen Prozessen und religiösen Geographien einerseits und Identität und Kultur andererseits.

Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung

Sobald wir Räume betrachten, müssen wir untersuchen, wie Raum kreierte, verändert und/oder zerstört wird. Verräumlichung weist auf einen spezifischen Prozess der Raum-Erschaffung und Meinungszuschreibung hin. Wie zuvor erwähnt, kreieren Diskurse und Praktiken Raum und geben ihm Bedeutung. Enträumlichung weist auf eine Veränderung, Störung oder die komplette Entfernung der gegebenen Bedeutung hin. Und Wiederverräumlichung meint den Prozess der Zuweisung einer neuen oder anderen Bedeutung zu diesem Raum.

In Bezug auf Baqī^c meint Verräumlichung die Erstellung und den Ausbau des Friedhofs, nebst Jahrhunderten der Konstruktion von Schreinen und deren Renovierung. Enträumlichung verweist auf die Zerstörung dieser Schreine. Und Wiederverräumlichung ist am deutlichsten anhand der strikten Kontrolle der räumlichen Anordnungen und Praktiken im Friedhof durch die saudisch-wahhabitischen Autoritäten sichtbar.

Hier passe ich (nicht: übernehme ich) *Territorialization, Deterritorialization, and Reterritorialization* von Gilles Deleuze and Félix Guattari an. In *Anti-Oedipus* verknüpfen Deleuze und Guattari Deterritorialisierung mit der Geburt des Staates und Begriffen von Territorialität. In ihrer Analyse des globalisierten Kapitalismus klassifizieren sie Deterritorialisierung als Prozess der Dekodierung, der zum Zweck der Glättung von Territorium und Öffnung des Territoriums für den Kapitalfluss Brüche erzeugt. Sie argumentieren, dass „Zivilisation durch die Dekodierung und Deterritorialisierung von Strömen in der kapitalistischen Produktion definiert wird“.¹⁶ Laut ihrer Theorie schafft Reterritorialisierung dann eine

¹⁶ Deleuze, G./ F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, S. 244.

gegenständliche Territorialität, die dem Kapital offensteht.

Deleuze und Guattari argumentieren, dass der Prozess der Deterritorialisierung bereits Reterritorialisierung beinhaltet.¹⁷ Anders gesagt, Deterritorialisierung und Reterritorialisierung passieren simultan. Wenn eine Bedeutung zerlegt wird, wird einem Territorium gleichzeitig eine neue Bedeutung zugeordnet. Mein Argument ist, dass Enträumlichung und Wiederverräumlichung ebenfalls gleichzeitig stattfinden, und dass die Ereignisse 1806 u.Z. und 1926 u.Z. diese Tatsache klar aufzeigen. Während der traditionellen Raum zerstört wurde, verhängten die neuen Herrscher neue räumliche Anordnungen.

Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung finden in diesem Kontext außerhalb der Grenzen des Kapitals statt. Die Dekodierung des Friedhofs beinhaltete eine Logik der räumlichen Vorherrschaft, nicht einen Prozess, um den Friedhof für den Kapitalfluss zugänglich zu machen. Die Zerstörung der Schreine war das Resultat des Kampfes um Raum. Die räumliche Lesung des Islam bietet uns die Möglichkeit, den Kampf um den Raum Baqī¹ zu entwirren.

Tatsächlich ist mit einer räumlichen Lesung des Islam Verräumlichung im Zentrum dieser Lesart. Die Beziehung zum Raum wird manchmal durch Muslime selbst verdeutlicht. Immerhin haben die Wahhabiten ihre Handlungen durch Verweis auf Enträumlichung und Wiederverräumlichung verteidigt. Als die frühe muslimische Gemeinschaft die Makkaner besiegte, betraten Prophet Muḥammad und Imam 'Alī die Ka'ba und zerstörten die heidnischen Symbole darin. Hier sehen wir ebenfalls die Enträumlichung der heidnischen Ordnung und die Wiederverräumlichung in einem islamischen Rahmen. Dieser Moment bettet die Religion in eine spezifische Transformierung und Beziehung zum Raum ein.¹⁸

¹⁷ Ebenda, 320.

¹⁸ Diese Prozesse haben schon zu anderen Zeiten und an anderen Orten stattgefunden und finden weiterhin statt – beispielsweise die Zerstörung indigener Stätten durch Europäer auf dem amerikanischen Kontinent. Das ist besonders sichtbar in den Vereinigten Staaten, wo die Regierung Politiken verabschiedete, die auf die Enträumlichung der indigenen Bevölkerung und ihres Landes abzielten. Enträumlichung und Wiederverräumlichung legten den Grundstein dafür, dass Europäer ihre eigenen Identitäten in Beziehung zum Territorium definieren konnten. Das setzt sich heute fort, etwa in Kämpfen um die Dakota Access Pipeline und die Proteste an der Standing Rock Reservation.

Ein weiteres Beispiel der Spannungen, die mit der Räumlichkeit von Religion assoziiert sind, betrifft die Babri Moschee im Jahr 1992 in Uttar Pradesh, Indien. Als die Moschee durch eine Gruppe Hindus zerstört wurde, behaupteten sie, dass die Stelle der Geburtsort des Hindu-Gottes Rama sei. Diese „Rückforderung“ von Raum war ein Mittel zur Ersetzung einer religiösen Geographie durch eine andere. Der Prozess zeigte die Bedeutung von Identität und Raum sowohl für Hindus als auch für Muslime.

Raum und Identitäten von Muslimen

Muslime schätzen einige Orte mehr als andere. Die gesamte sunnitische Welt ist reich an Schreinen für verehrte Personen und an heiligen Stätten. In sunnitischen Ländern von Indonesien bis Marokko bieten Schrein-Komplexe Muslimen die Möglichkeit Gott nahe zu kommen. William Rowe beschreibt, wie sowjetische Muslime *zīyāra* sahen: „die Personen, die kleine Pilgerreisen zu [Mazaren] oder weiter entfernten heiligen Stätten (darunter außer den *Mazaren* auch heilige Quellen und Brunnen) unternahmen, sahen diese als einen Weg, um einen Akt der Buße oder Reinigung vor Gott durchzuführen“.¹⁹

In der gesamten schiitischen Welt ist es dasselbe. Diese Schreine formen ein Netzwerk durch räumliche Praktiken wie Pilgerreisen und *zīyāra* (siehe Donna Honarpishehs „Women in Pilgrimage“ für mehr Informationen). In anderen Worten, Muslime haben traditionell Geographien erschaffen, die durch Orte und räumliche Praktiken definiert werden.

In seinem Buch „The Origins of the Shi’a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa“ beschreibt Najam Haider, wie die Schiiten in Kūfa „eine religiöse Geographie von Kūfa entwickelten, die Gläubige zu einem Netzwerk freundlich gesinnter Orte und weg von feindseligen Regionen führte“.²⁰ Heute haben Schiiten lokale und globale religiöse Geographien nach demselben Muster entwickelt. Schreine (und insbesondere Schreine für die Ahl al-bayt) dienen als Pole, um die herum sich diese religiösen Geographien entwickelt haben. Zusätzlich haben Schiiten religiöse Geographien entwickelt, die Gläubige zu freundlich gesinnten Ländern und weg von feindseligen Ländern führen.

Die Lesung des Islam als räumliche Religion zeigt, dass religiöse Geographien auch für das Leben und die Konstruktion der Identitäten von Muslimen zentral sind. Verräumlichung selbst beinhaltet einen breiteren Prozess als die Erschaffung eines einzelnen Raums. Orte bilden als Punkte auf einer Karte Netzwerke, die sich relational definieren. Diese Netzwerke schließen räumliche Praktiken und räumliche Identitäten ein.

Für Schiiten gibt es verschiedene Orte, die wir auswählen könnten –

¹⁹ Rowe, W. „Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia“, In: Aitchison, C. u.a. (Hrsg.), *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender, and Belonging*, Hampshire, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2007, S. 152.

²⁰ Haider, N. *The Origins of the Shi’a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufah*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011, S. 236.

Karbalā', Mašhad, Kāzimiyya, Baġdād, Sāmarrā', und natürlich Baqī'. Städte wie Dir'iyya und Riyāḍ spielen eine wichtige Rolle in wahhabitischen religiösen Geographien. Für alle Muslime, egal welcher Sekte zugehörig, bleiben die drei wichtigsten Städte Madīna, Makka und Jerusalem, die wie Sterne in einer Konstellation muslimischer religiöser Geographie scheinen.

Muslime konstruieren ihre Identitäten und Praktiken als Muslime durch gewisse Ideen über Raum und Erinnerung. Reza Masoudi-nejad argumentiert, dass es keine homogene, zeitlose schiitische Identität gibt, sondern mehrere Identitäten, die sich ständig im Wandel befinden.²¹ Masoudi-nejads Behauptung einer Vielzahl von Identitäten kann hier erweitert werden. Ich argumentiere hier, dass die diversen schiitischen Identitäten (ebenso wie sunnitische Identitäten) in einem gemeinsamen Verständnis von heiligem Raum verwurzelt sind. Der Wahhabismus hat eine neue Interpretation von Erinnerung und Raum eingeführt und begründet seine Identität auf der Interpretation dieses Raums.

Muslime sehen ihre eigene Religiosität als räumlich, und diese Räumlichkeit gegenüber Baqī' begann nicht erst nach dessen Zerstörung, wie durch die Berichte von Jack Philby, einem britischen Islam-Konvertiten und Berater des Königs 'Abd al-'Azīz, bewiesen wird. Watt und Winder beschreiben, dass „Philby, der die Stadt 1931 besuchte, feststellte, dass alle Gräber (außer denen im Haram) in ruinösem Zustand waren. Er berichtet auch, dass die indischen Schiiten König 'Abd al-'Azīz £50,000 angeboten haben, um das Grab von Fāṭimah zu verschonen, aber dass es dann, wie andere in al-Baqī', fast verschwunden war“.²² £50,000 im Jahr 1930 wären heute mehr als £3,000,000.

Diese Erzählung zeigt, wie Schiiten überall auf der Welt zu jener Zeit offensichtlich eine Beziehung zwischen ihren eigenen schiitischen Identitäten und den Schreinen in Baqī' sahen. Die Wahhabiten sahen diese Beziehung ebenfalls. Wie zuvor erwähnt wissen wir, dass die Wahhabiten Baqī' nicht selbst zerstörten, sondern die Naḥāwila dazu zwangen. Die Naḥāwila sind seine einheimische Gemeinschaft von Schiiten, die in und um Madīna herum leben und schwere Diskriminierungen durch die saudische Regierung erlitten haben.

²¹ Masoudi-nejad, R.M. "Practising Fractal Shi'i Identities through Muharram Rituals in Mumbai", *Diversities*, Band 14, Nr. 2, 2012, S. 115.

²² Watt & Winder 2007, S. 391.

Natürlich waren die Naḥāwila in Madīna nicht gleichrangig, lang bevor die Saudis Madīna erobert haben. Werner Ende schreibt, dass „es offensichtlich ist, dass die Naḥāwila (mit Ausnahme der Ašraf) [unter den Ottomanen] lange Zeit gezwungen waren, unter Bedingungen ähnlich denen einer Paria-Gemeinschaft zu leben“.²³ Die ottomanischen Autoritäten erlaubten den Naḥāwila generell nicht im Baqīʿ beerdigt zu werden. Die Naḥāwila beerdigten ihre Toten daher in einem Friedhof direkt neben Baqīʿ. Allerdings ging die durch die Saudis erzwungene Zerstörung des Friedhofs und der Schreine über die ottomanischen diskriminierenden Politiken hinaus.

Ende argumentiert, dass „in Bezug auf die Gräber von Uthmān und viele andere hier begrabene *Ṣaḥāba* hatten die Naḥāwila möglicherweise keine großen Bedenken, die Aufgabe zu erfüllen, für die sie von den neuen Herrschern angestellt wurden. Es ist auch möglich, dass sie dazu von den wahhabitischen Eroberern gezwungen wurden. In diesem Fall muss Ibn Bulayhids Befehl als ein Ausdruck seiner Boshaftigkeit gegenüber der armen und schwachen Minderheit gesehen werden, da die Demolierungen auch die Gräber der vier Imame beinhalteten, die im Baqīʿ begraben waren, ebenso wie einige der Ahl al-bayt“ (Betonung im Original).²⁴

In Anbetracht der Bedeutung des Baqīʿ und der räumlichen Aspekte des Islam, die ich hier betone, erscheint letztere Erklärung viel plausibler. Was können wir anhand der Tatsache, dass die Naḥāwila zur Teilnahme an der Zerstörung der Schreine im Baqīʿ gezwungen wurden, vermuten? Die saudisch-wahhabitische Allianz versuchte die Schiiten zu entwürdigen und schiitische Verbindungen zum Friedhof zu kappen – einhergehend mit der Trennung der Verbindungen zwischen den Lebenden und den Toten für alle Muslime. In anderen Worten, die Wahhabiten enträumlichten und wiederverräumlichten den Baqīʿ mit einem spezifischen Fokus auf dem Bruch der Bindung zwischen dem Baqīʿ und Muslimen.

Wahhabismus als verräumlichte Ideologie

Der Wahhabismus entstand im 18. Jahrhundert u.Z. auf der Arabischen Halbinsel. Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, der im Jahr 1703 u.Z. in Naǧd geboren wurde, war ein reformistischer Kleriker, der eine neue Bewegung

²³ Ende, W. „The Nakhawila, A Shiite Community in Medina Past and Present“, *Die Welt des Islams* Band 37, Nr. 3, 1997, S. 320.

²⁴ Ebenda, S. 318.

gründete, die traditionelle schiitische und sunnitische Praktiken ablehnte. Der Wahhabismus, obwohl oft als Reflektierung eines puritanischen sunnitischen Islams gesehen, forderte sowohl den Sunnismus als auch den Schiismus heraus, indem er für neue (verräumlichte) Verständnisse von Gott und des Göttlichen warb. Das führte dazu, dass Wahhabiten eine einzigartige Interpretation von Raum entwickelten.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb selbst zog nach Madīna, als er 21 Jahre alt war, und blieb dort vier Jahre. In Madīna verbrachte er einen Großteil seiner Zeit damit, Ibn Taymīyya zu studieren, dessen Texte im Laufe seines Lebens großen Einfluss auf ihn haben sollten.²⁵ Während seiner frühen Jahre reiste Ibn ‘Abd al-Wahhāb ausführlich, da er wiederholt exiliert wurde, bevor er sich schließlich im Jahr 1744 u.Z. mit Muḥammad ibn Sa‘ūd zusammenschloss.

Die saudisch-wahhabitische Allianz begann kurz darauf mit dem, was Seyyed Ali Moujani Expansionspolitik nennt – eine Politik der Ausdehnung über die Arabische Halbinsel.²⁶ Sogar nach dem Tod von Muḥammad ibn Sa‘ūd im Jahr 1765 u.Z. und dem Tod von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb im Jahr 1791 u.Z. fokussierte sich der saudische Staat auf Wachstum durch Eroberung. In den Worten von Moujani: „Der Tod Scheich Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs ... und seine letzte Fatwa bezüglich der Zerstörung heiliger Stätten waren für die die saudisch-wahhabitischen Vereinigung der Beginn einer neuen Epoche“.²⁷

Diese neue Epoche zeigte die wahhabitische Faszination mit Raum, die noch heute besteht. Da nur Muslime die Stadt Makka betreten dürfen, hat die saudische Regierung die Stadt, deren Infrastruktur und die Autobahn auf bestimmte Art und Weise verräumlicht. Darüber hinaus ist Raum für Muslime in Makka durch einen Mangel an Hinweisen an historischen Orten oder schlicht einen Mangel an historischen Orten generell gekennzeichnet. Beispielweise muss man, um zur Höhle von Ḥirā’ in Makka zu gelangen, einem Pfad aus Müll und Graffiti folgen. Darüber hinaus sind räumliche Praktiken an vielen Orten noch drastischer durch Tore, Zäune und Pfade eingeschränkt.

Der ideologische Bann von Schreinen auf Gräbern und die Zerstörung historischer Stätten sind selbst räumliche Praktiken, die die wahhabitische

²⁵ Algar 2002, S. 7f.

²⁶ Moujani, S. A. *Die Wahhabiten und die Osmanen: Berichte von zeitgenössischen osmanischen Beamten über den Aufstieg des Muḥammad ibn Abdul-Wahhab und der Saudis* (Übersetzt von Nurcan Otay and Yakup Kilic), Bremen: Eslamica, 2017, S. 76.

²⁷ Ebenda, S. 55.

Identität definieren. So wie Schiiten und Sunniten ihre Identitäten durch die Förderung von Schrein- und zīyāra-Besuchen definierten, formen die Wahhabiten ihre Identitäten durch die Einschränkung selbiger. In den letzten Jahren haben wahhabitische räumliche Praktiken sogar zunehmend sunnitische räumliche Praktiken beeinflusst.

Verräumlichung ist immer ein Prozess von Verhandlung und Kampf. Beispielsweise hat die saudische Regierung Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs Haus in Dir‘iyya in eine beliebte Touristenattraktion inklusive eines Museums verwandelt.²⁸ Das ist deshalb bemerkenswert, weil die wahhabitische Führungsschicht plant, das Geburtshaus des Propheten Muḥammad zu zerstören.²⁹

Wahhabiten haben eine bestimmte Vorstellung davon, wie Raum benutzt und regiert werden sollte. Die Entfernung historischer Stätten und Schreine mag einen egalitären Anschein haben – im Tod sind alle Körper gleich. Allerdings vernichtet die Zerstörung der Grabmarkierungen nicht die Hierarchie der Gräber, denn jene, die im Baqī‘ begraben sind, sind bereits in einer hervorgehobenen Position. Außerdem hat die wahhabitische Führung bislang das Bestehen dieser Hierarchie erlaubt, da die ersten beiden Kalifen nicht einmal begraben sind. Ihre sterblichen Überreste sind in Gräbern neben dem Grab des Propheten Muḥammad bestattet.

Nach der saudischen Eroberung wurde der Friedhof zusätzlich ein gegenderter Raum. Laut der wahhabitischen Doktrin ist es Frauen nicht gestattet, ihn zu betreten. Die Rechtfertigung dafür ist der genderessentialistische wahhabitische Glaube, dass Frauen auf Friedhöfen zu emotional sind und dass Menschen auf Friedhöfen nicht emotional sein sollten. Frauen sind also nur nach ihrem Tod auf dem Friedhof erlaubt. Dies hat außerdem mit der ablehnenden wahhabitischen Position gegenüber Schiiten zu tun, die für ihre emotionalen Trauerzeremonien bekannt sind.

Gender-Einschränkungen definieren den Raum zwischen bestimmten

²⁸ Hubbard, B. "Saudis Turn Birthplace of Wahhabism Ideology into Tourist Spot", *The New York Times*, 31. Mai 2015. Verfügbar auf: <https://www.nytimes.com/2015/06/01/world/middleeast/saudis-turn-birthplace-of-ideology-into-tourist-spot.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

²⁹ Taylor, J. "Mecca for the rich: Islam's holiest site 'turning into Vegas'", *The Independent*, 24. September 2018. Verfügbar auf: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mecca-for-the-rich-islams-holiest-site-turning-into-vegas-2360114.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

räumlich-ideologischen Grenzen. Es gibt gelegentliche Ausnahmen. Im Jahr 2008 erhielt Ayatollah Rafsanġānī die Erlaubnis des Königs von Saudi-Arabien, Baqī³¹ mit einer Delegation zu betreten. Rafsanġānīs Delegation betrat den Friedhof mit iranischen Pilgerinnen ungehindert. Dieses Ereignis schien eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Iran und Saudi-Arabien zu signalisieren, bis kurz darauf die in der Einleitung genannten Zusammenstöße zwischen schiitischen Pilgern und der Religionspolizei stattfanden. Diese Zusammenstöße passierten aufgrund der Gender-Aspekte des Raums.³⁰

Die saudische Regierung setzt wahhabitische Interpretationen von Raum strikt durch. Wie zuvor erwähnt sind Räume und Orte multipler Lesarten; Baqī³¹ selbst ist das Objekt völlig unterschiedlicher Interpretationen. Die wahhabitische Kontrolle über Baqī³¹ zeigt diese räumliche Orientierung. Anstatt Muslime durch vernünftigen Diskurs und Diskussionen vom Besuch der Gräber abzubringen, entschied sich die saudisch-wahhabitische Allianz für die Niederreißung von Monumenten und Gräbern.

Wahhabiten konstruieren ihre Identitäten und Praktiken ebenfalls durch gewisse Vorstellungen über Raum und Erinnerung. Seit dem Beginn der saudisch-wahhabitischen Allianz war das primäre Ziel dieser Allianz die Eroberung von und Kontrolle über Territorium, verbunden mit der Implementierung von Wahhabismus. Seit dem Öl-Boom des frühen 20. Jahrhunderts u.Z. wurde das Ziel ausgedehnt und umfasst nun auch die Beeinflussung von Muslimen im Ausland durch die Propagierung des Wahhabismus. Diese Propaganda vermeidet Debatten und versucht stattdessen lediglich das Narrativ zu kontrollieren und das Verständnis von Muslimen über ihre Religion zu beeinflussen.³¹

Wahhabismus ist jedoch keine monolithische Ideologie, ebenso wie wahhabitische Verräumlichung. In den Worten von Watt und Winder, „Als die Wahhabiten ankamen, rieten sie vom Besuch (zīyāra) Madīnas als götzendienerische Grabesverehrung ab, aber König ‘Abd al-‘Azīz, für den die Einkünfte von Interesse waren, rechtfertigte den Besuch damit, dass er Pilgern erlaubte in der Moschee zu beten, aber nicht das Grab des Propheten zu besuchen“.³² In anderen Worten, die Wahhabiten waren geneigt, dem König zīyāra zum Zwecke der Staatsfinanzierung einzuräumen. Die wahhabitische

³⁰ Keynoush, B. *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, Palgrave Macmillan, 2016, S. 193.

³¹ Nahouza, N. *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology, Power and Sunni Islam*, London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2018, S. 146.

³² Watt & Winder 2007, S. 390f.

Identität ist offensichtlich nicht statisch oder zeitlos und wir müssen auch fraktale wahhabitische Identitäten erwähnen, obwohl Wahhabiten diese Bezeichnung wahrscheinlich völlig ablehnen.

Madawi al-Rasheed schreibt in *A History of Saudi Arabia*:

“Saudi-Arabiens spezifische islamische Tradition, nämlich die wahhabitischen Lehren, haben das einfache Eintauchen in die Modernität des 20. Jahrhunderts nicht befördert. Von Beginn an stolperte die herrschende Schicht über mehrere Hindernisse, als sie die einfachsten Technologien einführten (zum Beispiel Autos, den Telegraphen und das Fernsehen, neben anderen Innovationen). Einwände aus konservativen religiösen Kreisen wurden als Ergebnis einer Kombination von Zwang und Verhandlungen überwunden. Sozialer und politischer Wandel erwies sich als problematischer und konnte nicht implementiert werden, ohne Debatten zu generieren, die die interne Stabilität des Landes bedrohten und wichtige und einflussreiche Teile der Bevölkerung befremdeten“.³³

Um zur Geschichte von Baqī‘ zurückzukehren; Verräumlichung, Enträumlichung und Wiederverräumlichung fanden durch die Zerstörung von Schreinen und Gräbern statt, die während der saudisch-wahhabitischen Eroberung passierte. Im Laufe der Geschichte änderte sich die Bedeutung des Friedhofs – ein Ort, der Besucher einlädt und wichtige Persönlichkeiten ehrt – auch dann nicht, wenn sich Strukturen und räumliche Praktiken bezüglich des Friedhofs änderten. Ich habe keinen Beweis in den historischen Aufzeichnungen dafür gefunden, der darauf hindeutet, dass die Schreine von Baqī‘ vor 1806 u.Z. jemals Ziel von Zerstörung waren.

Warum haben die Wahhabiten die Räume und Verräumlichungen der Umayyaden, Abbasiden, Seldschuken, Mamluken und Ottomanen abgelehnt? Diese Ablehnung begründet die Neuheit wahhabitischer Interpretationen von Raum. Durch Enträumlichung und Wiederverräumlichung behaupteten die Wahhabiten sich als individuelle religiöse Richtung. Wahhabiten sahen Raum offensichtlich als Ort des Kampfes – ein Kampf, den sie gewinnen wollten.

Tatsächlich unterscheiden sich wahhabitische räumliche Praktiken und räumliche Identitäten von denen anderer Muslime auf verschiedene Weisen. Erstens konzentriert sich der Wahhabismus auf eine spezifische Lesart von Gottes Attributen, die einen Anthropomorphismus beinhalten, der so nicht in sunnitischen oder schiitischen Texten gefunden werden

³³ Al-Rasheed, M. *A History of Saudi Arabia: Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, S. 5.

kann.³⁴ Zweitens besteht der Wahhabismus darauf, dass eine Grabstätte das Potenzial hat ein Ort zu werden, der Tawhid stört; den Glauben an die heilige Einheit. Die Wahhabiten haben die Bedeutung und die Macht von Orten für Praktiken und Identitäten erkannt. Deshalb haben sie der Zerstörung von Schreinen und Gräbern so viel Bedeutung beigemessen.

Räumliche Praktiken von Wahhabiten gehen allerdings über die bloße Zerstörung von Gräbern und Schreinen hinaus. Wahhabiten praktizieren offensichtlich *zīyāra* nicht aktiv, sie praktizieren allerdings *Haġġ* und 'umra. Wahhabiten messen außerdem 'Arafah, Marwa, Safā und dem Maqām von Ibrāhīm Bedeutung bei. Sie besuchen außerdem weiterhin Baqī' und den Rawḍah in der Prophetenmoschee in Madīna. Obwohl diese Orte für Wahhabiten an und für sich selbst keine Bedeutungen haben, führen die räumlichen Praktiken gewissermaßen zum selben Resultat.³⁵

Es ist außerdem wichtig zu erwähnen, dass die Enträumlichung von Baqī' (und anderer Friedhöfe in Saudi-Arabien) partiell war – nicht absolut. Das hebt Baqī' von anderen historischen Stätten auf der Arabischen Halbinsel ab, die die saudische Regierung komplett zerstört hat. Eine räumliche Lesart macht die inhärenten Widersprüche sichtbar. Weshalb hat die saudische Regierung Baqī' nicht vollständig zerstört?

Schließlich sind männliche Pilger weiterhin auf dem Friedhof erlaubt. Der Friedhof ist außerdem eindeutig als Friedhof kodiert. Es gibt Mauern, die Baqī' von der Außenwelt trennen. Außerdem gibt es noch immer Grabsteine, wenn auch ohne Inschrift. Es gibt einen Pfad, der durch und um den Friedhof herum verläuft. Selbst mit einem flüchtigen Blick ist Baqī' zweifellos als Friedhof erkennbar. Widerspricht das nicht der wahhabitischen Verräumlichung? Die Saudis haben weder die Grabsteine entfernt, noch das Gebiet durch einen Parkplatz ersetzt.

Hier wird einer der grundlegendsten räumlichen Widersprüche des Wahhabismus offengelegt. Obwohl die Schreine in Baqī' zerstört wurden und Gräber nicht markiert wurden (außer durch unbeschriebene Steine), blieb die Prophetenmoschee intakt und die Kuppeln über den Gräbern von Muḥammad und den ersten beiden Kalifen wurden stehen gelassen. In

³⁴ Rahnema, A. *Shi'i Reformation in Iran: The Life and Theology of Shari'at Sangelaji*, Surrey, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2015, S.158.

³⁵ Al-'Uthaymin, 'Abd Allah Salih. *Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*, New York & Riyadh: I. B. Tauris Publishers in association with the King Abdul Aziz Foundation, 2009, S. 125-129.

anderen Worten, die wahhabitische Enträumlichung der Prophetenmoschee war partiell und die Wiederverräumlichung war ebenfalls partiell.

Es gibt widersprüchliche Narrative bezüglich der Zerstörung von Madīna, die Widersprüche in der Geschichte aufzeigen. Eine Version behauptet, dass die Wahhabiten die Intention hatten, die Grüne Kuppel über dem Grab des Propheten zu zerstören, jedoch erfolglos blieben, und dass einige derer, die die Kuppel erkletterten um sie zu zerstören, in ihren Tod stürzten.³⁶ Diese Geschichte könnte den räumlichen Widerspruch als bloßen Praktizismus jener Zeit erklären.

Doch wie Mark Weston argumentiert, „hatte ibn ‘Abd al-Wahhāb zwei Briefe geschrieben, laut derer er zwar Gebete an Muḥammads Grab ablehnte, aber nicht die Zerstörung des Kuppels wünschte. Aber die Wahhabiten zerstörten beinahe jede andere Kuppel in Madīna“.³⁷ Und obwohl die Saudis wiederholt gelobten die Grüne Kuppel zu zerstören, haben sie bislang diese Pläne nicht ausgeführt, wahrscheinlich aufgrund der zu erwartenden überwältigend negativen Reaktion der muslimischen Welt.

In anderen Worten, die Grüne Kuppel ist derzeit der Fokus eines Kampfes über Raum und Identität, so wie Baqī‘ ein Kampf über Raum und Identität war. Baqī‘ ist ein Ort, der eine wichtige Rolle dafür spielt, wie Schiiten und Sunniten mit Raum interagieren. Die Errichtung von Schreinen und aufwändigen Grabmalen über ihren Gräbern diente dem Hinweis auf die Nähe, die diese Individuen zu Gott hatten. Schreine ehren sie und zeigen ihre Bedeutung für Muslime und heben daher den heiligen Aspekt des Raums hervor.

Nelly Shafik Ramzy weist darauf hin, dass „es das Hauptziel islamischer Architektur ist einen Raum zu kreieren, an dem Menschen die Präsenz von Gott erfahren können“.³⁸ Baqī‘ sollte ein Ort sein, an dem Pilger die Anwesenheit Gottes erfahren können, wie der berühmte Spitzname *Ġannat al-Baqī‘* – Der Garten von al-Baqī‘ – deutlich macht. Heute ist der Friedhof nicht ganz so einladend.

Diese räumliche Lesung zeigt die Widersprüche im Wahhabismus. Die

³⁶ Algar 2002, S. 27.

³⁷ Weston, M. *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muḥammad to the Present*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons Inc., 2008, S. 103.

³⁸ Ramzy, N. S. "Visual Language in Mamluk Architecture: A Semiotic Analysis of the Funerary Complex of Sultan Qaitbay in Cairo", *Frontiers of Architectural Research*, Band 2, Nr. 3, September 2013, S. 341.

Zerstörung traditioneller islamischer Stätten in ganz Saudi-Arabien wird mit der wahhabitischen Ideologie des Kampfes gegen *Shirk* und gegen die Assoziierung mit Gott gerechtfertigt. Gewiss haben Muslime die Schreine in Baqī³⁹ gebaut um Gott zu erfahren, nicht, um sich mit ihm zu assoziieren. Wenn wir darauf achten, was diese Stätten ersetzt, zeigt die räumliche Transformierung der Landschaft einen Prozess der Entsakralisierung, der weit über die Priorisierung von *Širk* hinausgeht. Die wahhabitische Verräumlichung fordert keine Gebäude anderer Art heraus.

Schreine werden durch Einkaufszentren ersetzt; Häuser, die in die Zeit des Propheten zurückdatiert werden können, werden durch Fast Food-Restaurants ersetzt, und Orte, die mit den Leben des Propheten, der Ahl al-bait und den Begleitern und Frauen des Propheten zu tun haben, werden durch Hotels und Parkplätze ersetzt. Um Hamid Algar's Überlegung aus der Einführung zu wiederholen: „Es ist erstaunlich, dass die Wahhabi-Doktrin zwar obsessiv mit den Übeln von Kuppeln über Gräbern befasst ist, jedoch die aufragenden Paläste der saudischen Monarchen irgendwie der Kritik der Sektenältesten entgangen sind“.³⁹ Die Erbauung von Palästen und Hochhäusern sind Teil dieser Entsakralisierung und Resakralisierung.

Die Bemühungen der saudischen Regierung, schiitische und sunnitische Verräumlichungen zu zerstören und sie durch wahhabitische Verräumlichung zu ersetzen, bestehen seit der Geburt des ersten saudischen Staates. Dieser Prozess der Verräumlichung hat zusätzliche Schichten von Sakralisierung und Entsakralisierung, die eine weitere Analyse wert sind. Beispielsweise wurden einige Orte heilig gemacht (wie der Uhrturm in Makka, den, wie ich gesehen habe, Gebetsteppiche schmücken), während andere Orte profan gemacht wurden (etwa die Spuren von Müll, die heilige Stätten um Makka und Madīna zieren).

Olivier Roy erkennt das am deutlichsten, wenn er schreibt, dass in diesen Fällen der Wahhabismus die typische religiöse Sakralisierung ablehnt. Roy argumentiert, dass „diese Weigerung, heilige Orte der Anbetung, geographische Orte und Gebiete zu sakralisieren, ist... offensichtlich im Salafismus, der weder *mawlid* noch *zīyāra* begeht...[noch] die Anbetung lokaler Heiliger oder die Sakralisierung von Gräbern (sogar das des Propheten). Nur Makka entgeht dieser Deterritorialisierung, und zwar knapp. Der Salafismus greift die Idee auf, dass die Moschee nur ein

³⁹ Algar 2002, S. 43.

Ort des Gebets während der Dauer des Gebets ist (masǧid, der Ort der Niederwerfung [saǧada], der keine Bedeutung mehr hat, wenn die Rituale nicht durchgeführt werden)“.⁴⁰

Fazit

Als ich selbst Baqī‘ im Juli 2012 besuchte, hatte ich ein Gefühl akuter Orientierungslosigkeit. Mehr als irgendein anderer Ort in Makka oder Madīna war der Friedhof ein extrem schwieriger Ort, um sich zurecht zu finden. Baqī‘ war kein Ort, der mir half die Präsenz von Gott zu erfahren. Im Gegenteil ist der Ort in seinem aktuellen Zustand völlig desolat und wenig einladend.

Durch das Angebot, den Islam in räumlichen Begriffen zu lesen, wird die Bedeutung zwischen Raum, Identität und Erinnerung offensichtlich. Der tiefe Prozess von Enträumlichung und Wiederverräumlichung zerstörte die Beziehung zwischen Baqī‘ und schiitischen und sunnitischen Identitäten. Diese Zerstörung hat allerdings die Beziehung auf neue Arten konkretisiert. Die Zerstörung von Baqī‘ hat einen neuen Aspekt der schiitischen Identitäten verfestigt, da Schiiten sich um die Sache herum vereinigt haben. Heute ist es einfach, im Internet, in Predigten und organisierten Veranstaltungen Appelle insbesondere von Schiiten zu finden, „Baqī wieder aufzubauen“.

Dieser populäre schiitische Slogan – „Baut Baqī‘ wieder auf“ (der gelesen werden kann als „Wiederverräumlicht Baqī“) – ist an der Oberfläche ein Aufruf, Baqī‘ in seinen früheren Zustand unter den Osmanen – einem sunnitischen Reich – zurückzusetzen. Dieser Slogan reflektiert die Ähnlichkeiten in den Verräumlichungen von Schiiten und Sunniten. Der Slogan reflektiert auch die Räumlichkeit der Religion und die Verbindung zwischen Raum und Identität.

Die wahhabitische Interpretation von Raum ist allerdings auf der Arabischen Halbinsel hegemonisch. Unter der saudischen Regierung wird Raum streng kontrolliert, verräumlicht, enträumlicht, wiederverräumlicht, sakralisiert, entsakralisiert und resakralisiert. Durch die Ausführung wahhabitischer Interpretationen von Raum und Friedhöfen haben der saudische Staat und der wahhabitische Klerus aktiv versucht, die schiitische und sunnitische Identität zu entfernen.

Es gibt diverse mögliche Szenarien für die Zukunft. Nach meiner

⁴⁰ Roy, O. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2013, S. 176.

Auffassung ist das wahrscheinlichste Szenario, dass sich in Bezug auf Baqī‘ nichts ändert, solange die Saudis an der Macht sind. Was würde beispielsweise passieren, wenn die Saudis Baqī‘ wieder aufbauen würden? Ihr Anspruch auf Legitimität im Rahmen des Wahhabismus wäre mindestens angeschlagen. Oder was würde passieren, wenn die saudische Regierung ihre angedeuteten Pläne, den Propheten in einem nicht markierten Grab in Baqī‘ zu begraben und die Grüne Kuppel zu zerstören, ausführen würde? Der Aufschrei der muslimischen Welt – von Schiiten und Sunniten – wäre beispiellos.

Literaturverzeichnis

Algar, H. *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, New York: Islamic Publications International, 2002.

Cole, J. R. I./ N. R. Keddie, *Shi‘ism and Social Protest*, New Haven, Connecticut, USA: Yale University Press, 1986.

Dabashi, H. *Shi‘ism: A Religion of Protest*, Cambridge & London: Harvard University Press/Belknap Press, 2012.

Deleuze, G./ F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Ende, W. "The Nakhawila, A Shiite Community in Medina Past and Present", *Die Welt des Islams* Band 37, Nr. 3, 1997, S. 263-348.

Haider, N. *The Origins of the Shi‘a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufah*, Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

Honarpisheh, D. "Women in Pilgrimage: Senses, Places, Embodiment, and Agency. Experiencing Ziyarat in Shiraz", *Journal of Shi‘a Islamic Studies* Band 6 Nr. 4, 2013, S. 383-410.

Ibrahimi, M. H. *A New Analysis of Wahhabi Doctrines*, ABWA Publishing and Printing Center, 2007.

Keynoush, B. *Saudi Arabia and Iran: Friends or Foes?*, Palgrave Macmillan, 2016.

Klass, D./ R. Goss, "The Politics of Grief and Continuing Bonds with the Dead: The Cases of Maoist China and Wahhabi Islam", *Death Studies* Band 27, Nr. 9, 2003, S. 787-811.

Masoudi-nejad, R. "Practising Fractal Shi‘i Identities through Muharram Rituals in Mumbai", *Diversities*, Band 14, Nr. 2, 2012, S. 103-117.

Moujani, S. A. *Die Wahhabiten und die Osmanen: Berichte von zeitgenössischen osmanischen Beamten über den Aufstieg des Muḥammad ibn Abdul-Wahhab und der Saudis* (Übersetzt von Nurcan Otay and Yakup Kilic), Bremen: Eslamica, 2017.

Murdoch, J. *Post-Structuralist Geography: A Guide to Relational Space*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006.

Nahouza, N. *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology, Power and Sunni Islam*, London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2018.

Rahnema, A. *Shi'i Reformation in Iran: The Life and Theology of Shari'at Sangelaji*, Surrey, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2015.

Ramzy, N. S. "Visual Language in Mamluk Architecture: A Semiotic Analysis of the Funerary Complex of Sultan Qaitbay in Cairo", *Frontiers of Architectural Research*, Band 2, Nr. 3, September 2013, S. 338-353.

Al-Rasheed, M. *A History of Saudi Arabia: Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rowe, W. "Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia", In: Aitchison, C. u.a. (Hrsg.), *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender, and Belonging*, Hampshire, England & Burlington, VT, USA: Ashgate, 2007.

Roy, O. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2013.

Al-'Uthaymin, 'Abd Allah Salih. *Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*, New York & Riyadh: I. B. Tauris Publishers in association with the King Abdul Aziz Foundation, 2009.

Watt, W. M. & Winder, R. B. "Medina", In: Bosworth, E. (Hrsg.), *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

Weston, M. *Prophets and Princes: Saudi Arabia from Muḥammad to the Present*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008.

Internetquellen

Hubbard, B. "Saudis Turn Birthplace of Wahhabism Ideology into Tourist Spot", *The New York Times*, 31. Mai 2015. Verfügbar auf: <https://www.nytimes.com/2015/06/01/world/middleeast/saudis-turn-birthplace-of-ideology-into-tourist-spot.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Matthiesen, T. "The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads", *Middle East Research and Information Project*, 6. Mai 2009. Verfügbar auf: <https://www.merip.org/mero/mero050609#> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Rizvi, A. "Jannatul Baqee: Preserving Our Heritage", *Baqee*, 16. Jun 2018. Verfügbar auf: <https://baqee.org/jannatul-baqee-preserving-our-heritage/> Letzter Zugriff: 10. August 2018.

Taylor, J. "Mecca for the rich: Islam's holiest site 'turning into Vegas'", *The Independent*, 24. September 2018. Verfügbar auf: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mecca-for-the-rich-islams-holiest-site-turning-into-vegas-2360114.html> Letzter Zugriff: 10. August 2018.