

Die sakrale Geographie des Islam: Ein geteilter mittelalterlicher Kosmos

»Von jeher hat die Menschheit als Ganzes um jeden Preis nach der erdumfassenden Totalität gestrebt. Es gab viele große Völker mit einer großen Geschichte, aber je höher diese Völker aufstiegen, desto unglücklicher wurden sie, denn desto stärker empfanden sie das Verlangen nach universeller Vereinigung der Menschen. Die großen Eroberer, ein Timur, ein Dschingis Khan, sind wie ein Sturmwind über die Erde dahingejagt in ihrem Drang, die ganze Welt mit dem Schwert zu erobern, aber auch sie folgten unbewußt demselben mächtigen Verlangen der Menschheit nach universeller und allgemeiner Vereinigung.«

DER GROSSINQUISITOR

Es ist bekannt, dass die Stadt beziehungsweise das Heiligtum Mekka das religiöse Zentrum des Islam ist und für alle Gläubigen die Richtung (*kibla*) angibt, in der sie ihre Gebete verrichten. Mekka ist nicht nur die Geburtsstadt des Propheten Mohammed (ca. 570–632) und die Stadt seines ersten Wirkens, sondern laut islamischer Überlieferung auch der Ort, an dem Abraham das Mekkanische Heiligtum, die Kaaba (*ka'ba*), gründete. Zu den fünf kultischen Pflichten von Muslimen gehört es, wenigstens einmal im Leben eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen. Von diesem heiligen Zentrum ausgehend, baut sich der sakrale islamische Kosmos auf. Abgeneigt gegenüber Heiligen- und Reliquienverehrung, Volksglaube und Abbildungen, die alle ihre besonderen Orte haben, kennt der sunnitische Hochislam nur noch zwei weitere heilige Städte, Medina und Jerusalem.

Die nördlich von Mekka gelegene Oasenstadt Jathrib wurde nach Mohammeds Auswanderung (*hidjra*), mit der er 622 die Beziehungen zu seiner Geburtsstadt und seinem Stamm abbrach, in »Stadt des Propheten« (*Medinat an-Nabi* oder kurz *al-Medina*) umbenannt. Bis heute beginnt mit der *hidjra* die muslimische Zeitrechnung. In Medina schuf Mohammed die erste, zunächst vor allem politisch definierte Gemeinde (*umma*), zu der auch Juden und Heiden gehörten, gründete die erste Moschee und organisierte seine Feldzüge gegen das ungläubige Mekka und andere Regionen der arabischen Halbinsel. Auch wenn der Begriff des »Kriegsgebiets« laut Überlieferung von Mohammed selbst entwickelt wurde, haben erst später Rechtsgelehrte die klassische Unterscheidung zwischen »Kriegsgebiet« (*dar al-harb*) und »Islamgebiet« (*dar al-islam*) getroffen. Während im Islamgebiet idealerweise die ganze muslimische Gemeinschaft unter Gottes Gesetz lebt, ist im Kriegsgebiet Gottes Gesetz noch nicht in Kraft, soll und muss aber eingeführt werden. Diese Zweiteilung des geographischen Raums, die in ihrer Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, zeigt sich schon im Kern an den bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Mekka und Medina und ist zu einem integralen Bestandteil der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam geworden.

Jerusalem, die dritte heilige Stadt des Hochislam, ist der Ort der ersten Gebetsrichtung und das Ziel der legendären »Nachtreise« des Propheten – eine Art Himmelfahrt vor dem Tod – zum »entfernten Gebetsplatz« (*al-masjid al-aqsa*), wodurch die Stadt ihre besondere Weihe empfing: »Preis dem, der seinen Knecht des Nachts von dem heiligen Gebetsplatz zu dem weit entfernten Gebetsplatz reisen ließ, dessen Umgebung Wir gesegnet haben, um ihm Unsere Zeichen zu zeigen. Siehe, er ist der Hörende, der Schauende.« (Sure 17,1). Nach dem »entfernten Gebetsplatz« wurde die um 700 errichtete Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg in Jerusalem benannt, die heute die dritt wichtigste Moschee der islamischen Welt ist. Saladin eroberte die Stadt 1187 von den Kreuzfahrern zurück, die sie 1099 besetzt hatten. Seitdem ist Jerusalem zu einer noch bedeutsameren islamischen Stadt geworden, ein Umstand, der bis heute die Konflikte in der Region mitbestimmt.

Neben dem Dreigestirn aus Mekka, Medina und Jerusalem existieren noch viele weitere heilige Orte und Stätten des Islam, die auf historische und legendäre Ereignisse zurückgehen. Die beiden bedeutendsten heiligen Städte der Schiiten liegen im heutigen Irak. Nadschaf ist für

Schiiten heilig, weil dort 661 der vierte Kalif Ali, Mohammeds Cousin und Schwiegersohn, begraben wurde. Als Stadt der Verehrung Alis, mit dem die zuerst politisch, dann auch religiös bestimmte Richtung seiner Partei (*shi' a*) ihren Anfang nahm, ist Nadschaf für die Mehrheit der Sunniten keine heilige Stadt, sondern ein Ort, an dem unerlaubte Heiligenverehrung stattfindet. Sie pilgern auch nicht nach Kerbela, wo 680 Husain, jüngster Sohn Alis, im Kampf um die Kalifennachfolge fiel. Langfristig gesehen »hat kein Ereignis in der Geschichte des Islam auf die Phantasie und das Gemüt der Gläubigen solchen Eindruck gemacht und solchen Einfluss geübt wie die Tragödie von Kerbela. Wenn es im Keime schon seit dem Tod des Propheten eine Partei Ali's, eine *si' at Ali*, in der islamischen Gemeinde gegeben hat, seit diesem Tag zieht die kurzweg *si' a* genannte Richtung des Islam, die in Ali den legitimen Vertreter des Propheten und in seinen Nachkommen die allein berechtigten Nachfolger sieht, ihre stärksten Kräfte aus der von der Legende verklärten Passion Husains.«⁵³

Auch wenn die heiligen Städte des Islam immer wieder Kristallisationspunkte religiöser und politischer Ereignisse waren und bis heute sind, gelangt man durch ihre Aufzählung noch nicht zu einer sakralen Geographie. Diese entsteht vielmehr im Rahmen einer Kosmogonie, mit der das Universum noch einmal erschaffen und gleichzeitig geordnet wird. Fast jede Kosmogonie beginnt mit der Offenbarung des Heiligen im profanen Raum. »In dem grenzenlosen homogenen Raum ohne Merkzeichen, in dem keine *Orientierung* möglich ist, enthüllt die Hierophanie einen absoluten »festen Punkt«, ein »Zentrum«.« Von ihm aus wird das Universum gegliedert und vom unbestimmten, chaotischen Raum abgegrenzt. »*Um in der Welt leben zu können*, muß man *sie gründen* – und keine Welt entsteht im »Chaos« der Homogenität und Relativität des profanen Raums. Die Entdeckung oder die Projektion eines festen Punktes, des »Zentrums«, kommt einer Welterschöpfung gleich.«⁵⁴ Kosmogonie und sakrale Geographie, Entstehungsgeschichte der Welt und ausdifferenzierter, geheiligter Raum stehen also in einem unmittelbaren Zusammenhang. Da, wo sich das Göttliche offenbart hat, da, wo ein Riss im profanen Raum klafft, befindet sich eine Öffnung, die den

53 Hartmann 1944: 28. Alle aus Hartmann zitierten Stellen sind durch weitere Literatur und die große »Encyclopaedia of Islam« überprüft und mit dem heutigen Stand der Islamwissenschaft verglichen worden.

54 Eliade 1990: 23f.

Kosmos vertikal gliedert und einen Übergang zwischen Himmel, Erde und Unterwelt möglich macht. Gleichzeitig wird vom heiligen Zentrum ausgehend die bewohnte Welt horizontal geordnet, geweiht und vom unbestimmten Raum abgegrenzt. Jedes »bewohnte Gebiet (ist) nur deshalb ein ›Kosmos‹, weil es zuvor geweiht worden ist, weil es auf diese oder jene Weise das Werk der Götter ist oder mit der Welt der Götter in Verbindung steht. Die ›Welt‹ (das heißt ›unsere Welt‹) ist ein Universum, in dem sich das Heilige bereits manifestiert hat [...].«⁵⁵ Nach der mittelalterlichen Kosmogonie des Islam ist eine ursprünglich einheitliche Welt, in der sich Gott offenbart hat, in zwei religiös und politisch definierte Hälften zerfallen. Zwar ist Gott (*Allah*⁵⁶) weder räumlich noch zeitlich begrenzt, kommen ihm Unendlichkeit und Ewigkeit zu, doch mit der klassischen Deutung des Ablaufs der Weltgeschichte wird er praktisch und politisch auf ein bestimmtes, staatlich verfasstes Territorium eingegrenzt. Das bedeutet nichts Geringeres als die Verknüpfung von islamischer Religion und Staatsgebiet. Die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam ist also eine eminent politische. Die Weltgeschichte, die zu ihr geführt hat, lässt sich in wenigen Worten so erzählen:

»Die erste Menschheit bildete eine Gemeinde und hatte die wahre Erkenntnis Gottes. Aber durch die Leidenschaften der Menschen und ihre Gottlosigkeit ging diese Wahrheit verloren; die Menschheit spaltete sich und verfiel in mannigfaltigste Irrtümer. Immer wieder sandte Gott seine Propheten und Gesandten, um sie zur Wahrheit zurückzurufen. Aber nur ein Teil nahm die erneuerte Offenbarung an; und bald verfälschten auch sie diese wieder, wie man noch heute an Juden und Christen sehen kann. Immerhin haben sie doch einen Teil der offenbarten Wahrheit bewahrt im Unterschied von den Heiden, die nur im Irrtum leben. Den Abschluss der Entwicklung bildet die Sendung Muhammeds, des Siegels der Propheten. Jeder Mensch jedoch hat von seinem Ursprung her die Anlage zum wahren Einheitsglauben, zum Islam behalten und wird erst durch seine Eltern zum Ungläu-

55 Eliade 1990: 30.

56 Allah ist nicht, wie Jahwe im Alten Testament, ein Eigenname Gottes, sondern das arabische Wort für Gott, das hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben wird. In vorislamischer Zeit war Allah eine der höchsten Gottheiten im polytheistischen Religionsleben Mekkas (siehe The Encyclopaedia of Islam 1986, Vol. I: 406ff).

bigen gemacht. [...] Ein Gott, eine Gemeinde: das wäre der normale rechtmäßige Zustand der Menschheit. [...] Eine Vielzahl von Staaten hat keine sachliche Berechtigung. [...] Solange die ideale Einheit nicht erreicht ist, zerfällt die Welt, die Menschheit, in zwei Hälften: die *dar al-islam* ›das Islamgebiet‹, das von einem Volk, den Muslimen, bewohnt ist und geleitet von einem Führer *imam*, dem Chalifen, und die außerislamische Welt, die Nichtmuslime [...]. Zwischen beiden Hälften besteht normalerweise Kriegszustand: das außerislamische Gebiet ist *dar al-harb* ›Kriegsgebiet‹, so lange bis es sich dem Islam fügt und damit zu einem Teil der *dar al-islam* wird. Die *dar al-harb* stellt nun freilich keine völlige Einheit dar.«⁵⁷ Im Kriegsgebiet leben Heiden, die Götzen dienen und mit denen kein Kompromiss denkbar ist, und »Menschen des Buches« (*ahl al-kitab*), die frühere Gottesoffenbarungen aufbewahrt haben, also vor allem Juden und Christen. Zwar haben jene die ursprüngliche Offenbarung verfälscht, aber sie können geduldet und unter den Schutz (*dhimma*) der muslimischen Gemeinde genommen werden. Diese sichert ihnen Leben, Eigentum und freie Religionsausübung zu und besteuert die Schutzbefohlenen. Beugen sich ganze Gegenden freiwillig der muslimischen Herrschaft, werden sie zum »Vertragsgebiet« (*dar al-sulh*) erklärt.

An der Spitze des Islamgebiets steht als Führer (*imam*) der muslimischen Gemeinde (*umma*) der Kalif, der als Stellvertreter des Propheten, manchmal auch als Stellvertreter Gottes angesehen wird. Seine Aufgaben sind unter anderem die Wahrung der Religion und der Glaubenskrieg (*jihad*) mit dem Ziel, das Islamgebiet zu verteidigen oder zu erweitern. Der Krieg um des Glaubens willen spielt schon im Leben des Propheten eine wichtige Rolle und fast wäre er zu den *arkan al-islam*, den wesentlichen Pflichten eines Muslims, gerechnet worden. Doch dazu ist es dann nicht gekommen. Er ist an sich *fard kifaya*, eine Pflicht, der Genüge getan ist, wenn eine ausreichende Anzahl von Gläubigen sich ihr widmet. Nur als Verteidigungskrieg ist er obligatorisch für jeden Einzelnen. Gerät ein islamisches Gebiet unter nichtmuslimische Herrschaft, so dass es zu *dar al-harb* wird, sollen die Muslime es verlassen. Andererseits werden Länder mit starker muslimischer Bevölkerung, die von muslimischer Herrschaft in die der Ungläubigen übergehen, vielfach noch als *dar al-islam* angesehen. Die Herrschaft der Ungläubigen

57 Hartmann 1944: 100f.

gilt dann als ein widerrechtlicher Zustand, der nur geduldet werden kann, solange man nicht die Macht hat, ihn zu beseitigen⁵⁸.

Nach dieser sakral-politischen Geographie, die zwischen Islam-gebiet, Kriegsgebiet und Vertragsgebiet unterscheidet, wurde versucht zu handeln und zu regieren. Doch schon im 10. Jahrhundert »sank die politische Macht der Chalifen so, dass sie praktisch nichts mehr zu sagen hatten. Unbotmäßige Statthalter und Usurpatoren rissen die Herrschaft an sich und schufen in Wahrheit unabhängige Einzelstaaten. Auch deren Herrscher, die Sultane, waren dann als *dhu 's-sauka* (Gewalthaber, E.H.) hingenommen, denen man Gehorsam schuldet. So ließ sich praktisch, wenigstens indirekt, die Anerkennung der Teilstaaten rechtfertigen. Immerhin war die Theorie von der ideellen Einheit der islamischen Welt so tief im allgemeinen Bewusstsein verankert und der Nimbus der Chalifenwürde so zwingend, dass sich die wirklichen Herrscher immer als Diener des – ohnmächtigen – Chalifen zu bekennen pflegten und größten Wert auf ihre formelle Bestallung durch den Chalifen legten. Auf diese Weise blieb das große Ideal: e i n Glaube, e i n Reich, e i n Volk, wenigstens dem Namen nach gewahrt; hatte es doch tatsächlich im Bewusstsein der Muslime so tief Wurzel gefasst, dass sich diese nicht so sehr als Angehörige der Einzelstaaten fühlten denn als Glieder der einen muslimischen Gemeinschaft.«⁵⁹

Spätestens seit 1258, als die Mongolen dem Kalifat der Abbasiden in Bagdad ein blutiges Ende bereiten, gibt es kein Kalifat im alten Sinne mehr, auch wenn der Titel weiter existiert. 1517 geht er auf den Sultan des Osmanischen Reiches über, das während des 19. Jahrhunderts zerfällt und dessen nur noch formelles Kalifat auf Initiative des Modernisierers Kemal Atatürk von der türkischen Nationalversammlung 1924 abgeschafft wird. Ende der 1920er Jahre erhebt der ägyptische König Fuad, von den Muslimbrüdern unterstützt, noch einmal Anspruch auf den Titel des Kalifen, aber vergeblich. »Trotzdem ist die Idee des Chalfats nicht völlig tot. Denn das gesamte politische Ideal des Gesetzes hat, so wenig es jemals Wirklichkeit wurde, doch eine starke Wirkung ausgeübt und übt sie noch heute. Nicht bloß idealisiert man nach ihm

58 Siehe Hartmann 1944: 102f. »Im Lauf der Zeit prägten islamische Rechtsgelehrte noch weitere Begriffe wie etwa *dar al-'ahd* (Land des Vertrags), *dar al-'adl* (Land der Gerechtigkeit), *dar al-bid'a* (Land der Irrlehre) oder auch *dar al-kufr* (Land der Gottlosigkeit).« (Hegghammer 2006: 190)

59 Hartmann 1944: 105f.

das Bild der großen Vergangenheit. So stark hat es sich dem Bewusstsein der Bekenner des Islam eingepägt, dass man an seinem Maßstab stets die Wirklichkeit gemessen hat und vielfach noch heute misst. [...] Besonders in den schi'itischen Kreisen arbeitet man für und wartet man auf den wahren *imam* aus dem Haus Ali's [...]. Jedoch nicht bloß die Schi'iten waren es, die durch die Entwicklung der Dinge bitter enttäuscht waren. Schi'iten und Sunniten standen sich ja im Anfang noch nicht als scharf abgegrenzte Gruppen gegenüber: die Scheidung war durchaus fließend. [...] Die Hoffnung auf bessere Zeiten war vielen Frommen Gemeingut. [...] Wenn nun die bessere, glückliche Zeit immer wieder zu kommen zögerte, da rückte die Erwartung in die Ferne, schließlich an das Ende der Tage, an dem der *mahdi* (wahrer *imam*, Messias, E.H.) aus des Propheten Geschlecht sicher kommen würde, die Welt, die von Ungerechtigkeit erfüllt ist, mit Recht und Gerechtigkeit zu erfüllen. Diese Hoffnung ist als ein Ersatz dafür, dass die Wirklichkeit dem Ideal so wenig entsprach, lebendig geblieben. [...] So hat sich die Theorie des Gesetzes, die die Wirklichkeit nicht erfüllte, in die Eschatologie zurückgezogen. Und je mehr bei der zunehmenden Verschlechterung der Welt in den späteren Jahrhunderten die Macht des Islam vor der der Ungläubigen weichen musste, desto mehr hat sich die Spitze der Zukunftsträume, die ursprünglich gegen die unfrommen muslimischen Herrscher gerichtet war, verschoben gegen die die Gläubigen immer mehr bedrängenden ungläubigen Mächte.«⁶⁰

Der Rückzug in die Eschatologie und die Fixierung auf die Macht der Ungläubigen prägen heute als herausragende Merkmale die Denk- und Handlungsweise islamistischer Terroristen. Doch bevor die Renaissance dieser Konstellation in ihrer besonderen zeitgenössischen Ausprägung genauer betrachtet werden kann, muss deren Fundament – die mittelalterliche sakrale Geographie – noch gedeutet und ihre Auswirkung auf die heiligen und profanen Räume des Islam verstanden werden.

Die sakrale Geographie des klassischen Hochislam hat die perfekte Ordnung einer harmonisch geordneten Welt und die bestechende Logik antiker Dialektik: *Ein* Gott (der Einzige), *ein* Universum (seine abgerundete Schöpfung), *ein* Prophet (der letzte, der die lange Reihe der Propheten abschließt und besiegelt), *eine* Menschheit (Gottes muslimische Gemeinde, die *umma*), *eine* alles umfassende Gemeindeordnung (die

60 Hartmann 1944: 108f.

Scharia, in der nicht zwischen religiösen, politischen und lebensweltlichen Angelegenheiten unterschieden wird), und *ein* Territorium, das, solange die gesamte Menschheit noch nicht muslimisch ist, in zwei Hälften geteilt ist. *In diesem Kosmos wird Gott nicht nur an seine Glaubensgemeinde, sondern auch an deren politische und soziale Ordnung und an ein staatsrechtlich verfasstes Territorium gebunden, dem ein anderes, feindliches Territorium gegenübersteht.*

Die Anbindung der Götter an ein Gebiet oder eine Landschaft, ihre *Lokalisierung*, war im antiken Religionsleben der Normalzustand. Die Götter waren Lokal-, Landschafts- oder Landesgötter. Spuren davon finden sich noch im Talmud und im Alten Testament⁶¹. Dass es nicht nur eine Bindung zwischen den Göttern und ihren Gläubigen, sondern auch zwischen den Göttern und ihren Gebieten gab, machte in der antiken Welt die Überschreitung von Grenzen problematisch, da mit ihr auch die Verehrung der Lokalgottheiten verknüpft war. So konnten zum Beispiel die Argonauten Libyen erst verlassen, nachdem sie den dortigen Gottheiten geopfert hatten. Unter diesen Bedingungen musste für die Juden die Zerstörung ihres Tempels, ihre Vertreibung aus Jerusalem und das babylonische Exil – also die Zerstörung der Einheit aus Gott, Gemeinde und Ort – zu einem auch religiös schmerzhaften Ereignis werden: »An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten. Unsere Harfen hängten wir an die Weiden dort im Lande. Denn die uns gefangen hielten, hießen uns dort singen und in unserm Heulen fröhlich sein: ›Singet uns ein Lied von Zion!‹ Wie könnten wir des HERRN Lied singen in fremdem Lande?« (Psalm 137). Eine wichtige Folge des um 586 v.Chr. beginnenden babylonischen Exils war, dass sich die Fixierung auf den Jerusalemer Tempel als einzigen Ort des Gebets langsam zu lösen begann und damit auch die Fixierung Gottes an einen bestimmten Ort. Die ersten Synagogen entstanden, Jahwe wurde ortsunabhängig, nicht nur vom Zeitlichen, sondern auch vom Räumlichen abstrahiert. Allein so konnte er erst zu einem universalen monotheistischen Gott werden. Auch wenn Jahwe nach dem babylonischen Exil im Zuge des Wiederaufbaus des Jerusalemer Tempels wieder

61 »Jeder, der außer Landes wohnt, ist, als ob er Götzendienst treibe.« (Ketubbot 110b) »Aber die Großen des Königs von Aram sprachen zu ihm: Ihre Götter sind Berggötter, darum haben sie uns überwunden. Aber wenn wir mit ihnen in der Ebene kämpfen könnten – was gilt's, wir wollten sie überwinden!« (1. Könige 20, 23)

an einen Ort zurückgebunden wurde, so konnte wegen der weiteren Vertreibungsgeschichte der Juden und der Verfolgungsgeschichte der ersten Christen der eine Gott kein räumlich angebundener Lokal- oder Landesgott werden, während die mittelalterliche Erfolgsgeschichte des Islam den einen Gott tendenziell zu einem Zwitter machte, zu einem *universalen Territorialgott* oder *territorial angebundenen Universalgott*. Dieser ist der religiösen Idee nach zwar unabhängig von Zeit und Raum, also allgegenwärtig und ewig, der kultischen und politischen Wirklichkeit nach aber räumlich im Islamgebiet fixiert, das idealerweise alle Muslime umfaßt und nach Gottes Gesetz regiert wird. Das bedeutet, dass – wie im engeren Bezirk eines Tempels – im ausgedehnten Territorium des Islamgebiets in letzter Konsequenz *alles heilig*, außerhalb von ihm *alles unheilig* ist. Im Kriegsgebiet scheint Gott noch nicht zu existieren.

Die politische und praktische Anbindung Gottes an ein heiliges Territorium bedeutet dreierlei: Erstens, dass zwischen den einzelnen heiligen Stätten des Islam und ihren profanen Umwelten ein durchlässiges Kontinuum besteht, dass also innerhalb des Islamgebiets im Grunde nicht wirklich zwischen sakralem und profanem Raum unterschieden werden kann. Zweitens, dass es keinen Grund für den Aufbau einer kirchlichen Institution gibt, die den einheitlichen Sozialraum ja nur in eine profane und sakrale Sphäre unterteilen und damit zerstören würde. Drittens führt die Anbindung Gottes an ein heiliges Territorium notwendigerweise zur Idee eines heiligen Krieges (*jihad*) mit dem Ziel, es zu verteidigen beziehungsweise über den ganzen Erdkreis zu erstrecken. Mit der Erweiterung des muslimischen Territoriums wird der göttliche Schöpfungsakt, die Umwandlung des Chaos in Kosmos, wiederholt, auch die andere Hälfte der Welt geheiligt. Die Idee eines heiligen Krieges setzt also die Idee eines heiligen Territoriums voraus, für das gekämpft werden muss, weil in ihm Gott – und nur hier – präsent ist. Für das heilige Territorium im heiligen Krieg zu sterben heißt, dass der Glaubenskämpfer in einer Art individuellen Eschatologie nicht nur seine eigene, sondern die Heilsgeschichte der ganzen Welt vorwegnimmt, gemäß der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam ihre religiös-politische Vereinigung.

»Muslime [...] haben (im Vergleich zu Juden und Christen, E.H.) eine ziemlich unterschiedliche Konzeption von sakraler Geographie, da es im Islam keine grundsätzliche Dichotomie zwischen dem Sakralen und dem Profanen gibt. Das Ziel der muslimischen Gemeinschaft

war es, eine solche Integration und ein solches Gleichgewicht zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Inner- und dem Außerweltlichen zu erreichen, dass die Differenzen unerheblich wurden. Alles musste so eingerichtet werden, dass seine heiligen Potentiale verwirklicht werden konnten. Deswegen war kein Ort heiliger als ein anderer – zumindest im Prinzip. In der Praxis (der Islam ist auch ein praktischer Glaube) sahen Muslime drei Städte als Zentren des Heiligen an, da sie anerkannten, dass Menschen Symbole brauchen, um ein Gefühl für das Heilige zu kultivieren. [...] Trotzdem gab es niemals einen Versuch, die Moscheen vom Rest des Lebens abzugrenzen. Sogar in Medina gab es zur Zeit des Propheten keine Trennung des Heiligen vom Profanen, des Geistigen vom Geschlechtlichen, des Religiösen vom Politischen. Mohammed und seine Frauen lebten in kleinen Hütten rund um den Hof der Moschee des Propheten; hier wurden auch öffentliche Zusammenkünfte abgehalten, um über soziale, politische, militärische und religiöse Fragen zu diskutieren. Das gesamte Leben sollte in den Geltungsbereich des Heiligen gebracht werden als Ausdruck von *tawhid* (Einsheit/Einzigkeit Gottes, E.H.). Bis heute wird nach diesem Prinzip verfahren.«⁶²

Das Fehlen einer klaren Trennung zwischen sakralem und profanem Raum kann jeder Besucher einer Moschee bemerken. Nach dem Eingangsritus, dessen Minimalform aus dem Abstreifen der Schuhe besteht, betritt er einen fast leeren Raum, der vielfältigen Funktionen dient: dem individuellen und kollektiven Gebet, der Versammlung, der Ruhe, dem Studium, der Lehre, der Diskussion, der politischen Propaganda, dem Treffen von Familien und Freundschaftsgruppen, dem Gespräch. Erst allmählich bemerkt er kirchenähnliche Einrichtungen wie Gebetsnische, Kanzel und Standpult für den Koran. Dass sakraler und profaner Raum, Kult und Alltag, Religion und Politik, religiöse Ethik und Zivilrecht durchlässig gegeneinander sind, lässt ein sozialräumliches Kontinuum entstehen, in dem die einzelnen Bereiche und Funktionen fließend ineinander übergehen. Für dieses ideale sozialräumliche Kontinuum sind die modernen Abgrenzungen und Ausdifferenzierungen – nationalstaatliche Grenzen und gesellschaftliche Teilsysteme, Trennung von religiöser und politischer Sphäre, Kirche und Staat, Alltagsmoral und Recht, Sakralem und Profanem – problematisch. Sie konterkarieren

62 Armstrong 2002: 193f (Übersetzung E.H.).

ren das Bestreben, das ganze irdische Leben in eine Atmosphäre des Heiligen zu tauchen. Von der Idee des *einen* Gottes ausgehend ergibt sich, logisch zwingend, eine einheitliche, nicht in Funktionsbereiche ausdifferenzierte Gemeinschaft, die nach einem einzigen Gesetz auf einem einzigen Territorium lebt, das prospektiv die ganze Erdoberfläche einnehmen soll.

Wie auch in den anderen monotheistischen Religionen findet die von Gott erschaffene Welt ihr Ende im Jüngsten Gericht. Die Toten werden auferweckt, Prüfungen und einem Gericht unterzogen, die Verdammten von den Glückseligen getrennt und beide gehen in ihre transzendenten Räume der Hölle beziehungsweise des Paradieses ein. Das endzeitliche Paradies, so wie es im Koran beschrieben wird, ähnelt einem Obstgarten oder einer Oase. In ihm fließen Bäche, wachsen Früchte, gibt es Schatten, Ruhe und Frieden, werden Goldschmuck und wertvolle Kleider getragen, fließen Milch, Wein und Honig, gibt es bequeme Polster und vor allem Vergebung der Sünden. Die Verdammten hingegen sind für immer der Hitze ausgesetzt, müssen sogar Feuer trinken und sind mit Feuerdecken bedeckt⁶³.

Im Rahmen dieser allgemeinen Eschatologie gibt es auch Platz für individuelle endzeitliche Vorstellungen. Sie betreffen vor allem den Märtyrer (*shahid*), der im Kampf für den Glauben und das Islamgebiet fällt. Im Koran bedeutet *shahid* überwiegend »Zeuge« oder »Augenzeuge«, während in der Überlieferung der Taten und Aussprüche Mohammeds der Begriff auch die Bedeutung »Glaubensmartyrer« annehmen kann⁶⁴. Dessen Sünden werden sofort nach seinem Tod vergeben und er kommt, ohne sich Verhören und dem Fegefeuer aussetzen zu müssen, direkt ins Paradies, das durch Überfluss, Luxus, sinnliche Freuden, Harmonie und Reinheit gekennzeichnet ist. Außerdem kann er seinen Angehörigen einen Platz im Paradies verschaffen und erhält selbst eine herausragende Position in der Nähe Gottes. Der Glaubensmartyrer gelangt unmittelbar an sein Ziel, kehrt sofort zu Gott zurück, zum einzig wahren Sein, zur Quelle des Lebens und der Macht. Er findet im Augenblick seines Todes die verlorene Nähe, seine überirdische Hei-

63 Das Paradies wird beschrieben in Sure 2, 25; 13, 35; 14, 23; 18, 31; 47, 15; 56, 1–41; 88, 10–16, die Hölle in Sure 6, 27, 128; 7, 37–41; 9, 35; 8, 8; 38, 55–59; 40, 44–49; 44, 43–50; 56, 41–56.

64 »Im Arabischen wie im Griechischen leiten sich die Wörter ›Zeuge‹ und ›Martyrer‹ vom gleichen Wortstamm her.« (Hegghammer 2006: 249)

mat, sein wahres Zuhause wieder. Der sakrale Raum des Paradieses ist das absolute Gegenteil sowohl der kargen, leeren und trockenen Wüste als auch der zerstrittenen, unreinen und unerlösten Wirklichkeit. Deren Konflikte, Ambivalenzen, Vermischungen und Schmerzen sind zugunsten eines eindeutigen, harmonischen und befriedeten sakralen Raums aufgelöst.

Diese Darstellung der sakralen Geographie des mittelalterlichen Islam ist nicht nach den vielfältigen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen gegliedert, sondern soll in ihrer Allgemeinheit das Fundament darstellen, von dem aus die sakrale Geographie des modernen Islamismus und des islamistischen Terrorismus besser verstanden werden kann. Zentrale Elemente dieses Fundaments sind, basierend auf dem Grundsatz der Einzigkeit und Einsheit Gottes (*tawhid*), die Vorstellungen einer einheitlichen Glaubensgemeinschaft auf einem einheitlichen, politisch verfassten Territorium und einer relativ großen Durchlässigkeit zwischen den kosmischen Ebenen der Immanenz und Transzendenz. Die Durchbrechung der Grenze zwischen beiden Ebenen ist nicht auf die explizit heiligen Räume – die heiligen Stätten und Moscheen – beschränkt. Tendenziell ist das gesamte Territorium des Islamgebiets heilig und sollen auch diejenigen Gebiete, in denen noch für den Glauben gekämpft werden muss, geheiligt werden. Der mittelalterliche Hochislam hat einen religiös und staatspolitisch geteilten Kosmos konstruiert, in dem Gott prospektiv an ein Territorium gebunden ist, das deswegen als ganzes geheiligt ist. Aus diesem heiligen Territorium heben sich dennoch in der historischen Glaubenspraxis besondere Orte heraus, an denen sich das Göttliche offenbart hat und wo sich historische und legendäre Ereignisse zugetragen haben.