

Über islamischen Grab- und Heiligenkult

Autor(en): **Dubler, César E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **56 (1960)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-115461>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Über islamischen Grab- und Heiligenkult¹

Von *César E. Dubler*, Zürich

Sobald, im Laufe der Altsteinzeit, das Bewusstsein im Menschen erwachte, hat der Tod ihn allerorts zutiefst bewegt und schon bald zur Ausbildung eines Totenkultes geführt, der vorerst den Verwandten galt. Doch damit wurde auch bereits die Ahnenverehrung ins Leben gerufen. Bei grösseren Menschengruppen und in längeren Zeitabständen mündete sie in einen Kult der Heroen und Heiligen aus, die in grauer Vorzeit gelebt hatten, und deren tatsächliches oder vermeintliches Grab man kannte. Die weltweite Verbreitung dieser Erscheinung ist schon Beweis genug für ihr zeitlich frühes Auftreten in der Menschheitsgeschichte, denn sie lässt sich, wie bereits angedeutet, schon im Paläolithikum nachweisen, wenn auch erst viel später dazu gekommene Formelemente die endgültige Ausgestaltung, so wie sie sich bis in die Gegenwart erhalten hat, bestimmten. In diesen weitgesteckten Rahmen des Grabkultes gehört auch die christliche und die islamische Heiligenverehrung. Bei beiden liegt die Beziehung zu älterem Gedankengut auf der Hand, daher finden sich bei beiden viele Übereinstimmungen in der Morphologie der Verehrung, aber sie unterscheidet sich in ihrer ideologischen Begründung. Die einen beziehen alle Erscheinungen auf Christus und die Trinität, die anderen auf Allah und seinen Kündler Mohammed. Analoge geschichtliche und soziale Vor-

¹ Die vorliegende Studie ist vor allem volkskundlich ausgerichtet. Es wird aber, im Rahmen des Möglichen, ein dokumentierter, historischer Rückblick versucht. Leider besteht im Bereich des Islams eine im Glauben fundierte Geringschätzung des Volksgutes. Dazu gesellt sich noch in der Neuzeit eine bewusste Unterdrückung desselben, da dieses, im Zuge eines falsch verstandenen Modernismus, als Beweis der Rückständigkeit angesehen wird. Diese grundsätzliche Haltung erschwert das Materialsammeln im Feld. Auch meine Aufzeichnungen sind leider allzu bruchstückhaft. Dazu kommt noch, dass sie aus zwei völlig verschiedenen Epochen stammen. Die Materialien aus Marokko wurden im Sommer 1946 mit dem Blick auf die Volksmedizin gesammelt, während der Stoff aus Ägypten und dem Mittelosten auf mehreren Reisen und Aufenthalten der Jahre 1956 bis 1958 mit dem besonderen Augenmerk auf das Weiterleben des Alten Orients im Islam registriert wurde. Häufig zitierte Werke und Zeitschriften werden wie folgt abgekürzt: AM = Archives Marocaines; BEO = Bulletin d'Études Orientales (Inst. Français de Damas); BIE = Bulletin de l'Institut d'Égypte (Le Caire); BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Le Caire); EI = Enzyklopädie des Islam; Hesp. = Hespéris, Archives Berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines; RMM = Revue du Monde Musulman. – Man vergleiche zum ganzen Problem Rudolf Kriss, Volksglaube im Bereich des Islam (aufgezeigt am Thema der Heiligenverehrung), in: Beiheft zur Zeitschrift für Volkskunde, 1959, 40–53; die Angabe verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Dr. Richard Weiss, durch dessen Seminar im Wintersemester 1959/60 über Legenden und Heiligenverehrung mir manche wertvolle Anregung zuteil wurde.

bedingungen haben oftmals die Ähnlichkeit der Heiligenkulte unter Muslimen und Christen noch auffälliger gemacht, wie z. B. im nordafrikanischen Marabutenkult, der, vom östlichen Islam angeregt, im 11. Jahrhundert n. Chr. einsetzte².

Immer wieder erlebt der Mensch in seiner Wenigkeit den Abstand zu Gottes Allmacht; da er diesen Abstand als bedrückend empfindet, sucht er nach einem Vermittler, der sich stets von Neuem im Heiligen darbietet. Dieser hat ja bereits den Weg zum Allmächtigen, meist in grauer Vorzeit, gefunden. Da aber Mohammed predigte, mit seiner Verkündigung sei eine neue Epoche angebrochen, die mit der unmittelbar vorhergehenden, der Dschāhiliyya, nichts mehr gemeinsam habe, gerieten die Muslime in einen schweren Konflikt, als der Islam begann, ältere Vorstellungen zu assimilieren, nachdem er sie bisher bekämpft hatte. Nirgends fand sich der Frühislam, insbesondere bei den Nicht-arabern, zu so vielen Konzessionen bereit wie bei der Heiligenverehrung. Die Bedürfnisse der Zeit erwiesen, dass der erhabene Allah, getrennt von Menschen und Heiligen, bereits im Frühislam keinen selbständigen Lebensraum hatte. Die junge Glaubensgemeinde der Muslime mochte noch so sehr bemüht sein, den von Mohammed gepredigten unbeugsamen Monotheismus streng vom ehemaligen, heidnischen Brauchtum abzugrenzen, damit dieses keinen Eingang in das neue Zeitalter des Heiles fände, und die grundsätzliche Ablehnung von Grab- und Heiligenkult auszusprechen, die gar vor dem Propheten nicht halt machte, denn man wollte seine Gruft und die seiner Gefährten nicht zu Kultstätten erhoben wissen; doch es gelang ihr nicht. Der einsetzende Wandel erfolgte langsam, indem vorerst die Märtyrer des Glaubens zu heiligen Männern und Frauen wurden. Nach und nach vollzog sich dieser auch in der Auffassung über die Wunder, die Mohammed gepredigt hatte, indem allem voran ihm selbst die Kraft dazu zugesprochen wurde. So drang die volkstümliche Religion in den Islam ein, unter Anknüpfung an die Koranverse 17, 35 und 27, 50³. Die Muslime haben fortschreitend alte Volksbräuche ihrem Glaubensgebäude anzupassen vermocht, die dem starren Monotheismus des Gründers gewiss nicht entsprachen.

Allerorts, nicht nur im Islam, erhielten sich Glaubensfossile, auch unter den Hochreligionen, denn bekannterweise sind Folklore und Volksglaube ein fast zeitloses Gut, das die Jahrtausende vom Palä-

² A. Faure, *Le Tašawwuf et l'école ascétique marocaine des XI^e-XII^e-XIII^e siècles de l'ère chrétienne: Mélanges L. Massignon*, vol. II (Damas 1957) 119.

³ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II (Halle 1890) 275 ff.: Die Heiligenverehrung im Islam.

olithikum bis zur Gegenwart überdauert hat. Doch der Islam setzte sich auf seine Art damit auseinander, indem das meiste als heidnisch und vulgär abgetan wurde⁴. Sehr oft aber erfolgte eine Durchdringung der verschiedenartigsten, religiösen Elemente. Altarabisches Splitter- und Strandgut hat sich gerade an Randgebieten erhalten, so z.B. in der Umgebung von Aden, wo das bis heute noch lebendige Brauchtum an den erhaltenen Schaykhgräbern und dem Totenkult zumindest drei religiöse Schichten deutlich werden lässt. An erster Stelle steht der Islam mit Allah; dem folgen die Geister jener Verstorbenen, die auf seine Macht hinwiesen (d.h. wahrscheinlich alte Heroen, die zu islamischen Heiligen wurden); schliesslich treten die männlichen und weiblichen *Dschinne* als dritte Schicht auf, die oft als Diener der zweiten auftauchen und so in eine offizielle Religiosität gezwängt erscheinen. Prüft man aber die *Dschinne* auf ihren Sinngehalt, so wird man bald gewahr, dass sie Überreste einer früheren Integration aus einer offiziellen, heidnischen Religiosität mit Zauberkräften aus neolithischer Zeit sind. Die durch den Volksmund damit in Beziehung gebrachten Tiere lassen fragmentarische Zusammenhänge mit einem totemistischen System erraten. Wann diese verschiedenen religiösen Elemente uniformiert wurden, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Vielleicht geschah es beim Übergang eines ursprünglichen Matriarchats zum Patriarchat, vielleicht beim Eindringen des Islams⁵. Heute ist jedenfalls dieses alte Brauchtum hier, wie an vielen anderen Stellen, durch die wahhabitischen Reformbestrebungen der Ibn Sa'ūd gefährdet.

Auf ganz andere Weise haben sich die Muslime mit einem alten Steinheiligtum in Ḥaḍramawt auseinandergesetzt, indem sie einen wahrscheinlichen Megalithenbau zum Grabe des vormohammedanischen Propheten *Hūd* erklärten und somit diese alte Kultstätte islamisch legitimierten⁶.

Belegen die beiden Beispiele aus Südarabien, wie der Islam altes Fremdgut, zumindest äusserlich, assimilierte, so ist sein ganzes Gefüge doch wesentlich vielschichtiger und komplizierter. Neben älteren Elementen hatte er vor allem jene Bestandteile, die vom Propheten und der frühen muslimischen Gemeinde ausgingen, vorerst als Richtschnur gelten zu lassen. Dazu gesellten sich aber bald auch neue, eigene Im-

⁴ G. Levi della Vida, *Aneddoti e svagui arabi e non arabi* (Milano-Napoli 1958) 3-15: *Idee madri della cultura islamica*, insbesondere 7.

⁵ O. H. Myers, *Little Aden Folklore*: BIFAO 44 (1947) 177 ff.

⁶ R. B. Serjeant, *Hud and other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt*: *Le Muséon* 67 (1954) 121 ff.

pulse der Muslime, die mit der mystischen Bewegung der Šūfī im 2. Jahrhundert d. Hidschra / 8. Jahrhundert n. Chr. anhoben. Durch sie wurde damals wesentlich älteres Volksgut, das vielleicht nur lokale Bedeutung hätte bewahren können, mit allislamischen Zügen versehen, so dass das Alte in neue Formen umgegossen, teilweise weltweit verbreitet, weiterzuleben vermochte. Wenn es auch nirgends doktrinär festgelegt ist, so liess gerade das asketische Leben der Šūfī diese zu muslimischen Glaubenszeugen werden; sie fanden allgemeine Anerkennung und Verbreitung; vom 10. Jahrhundert n. Chr. an kam der Brauch auf, der sich ausserdem rasch ausbreitete, Grabkapellen und heilige Stätten von Šūfīs aufzusuchen; Kult mit Reliquien aller Art zu treiben mit Ausnahme allerdings von all jenen Teilen, die von der Leiche eines Verehrungswürdigen selbst stammen, wie z. B. Zähne, Haare, Knochen. Allorts entstanden damals sogenannte *Maschhad*, «Zeugenorte», meist Mausoleen von Nachkommen des Propheten oder von Šūfīs, in denen Gegenstände, die an die Heiligen des Islams erinnerten oder auch aus der Zeit vor Mohammed stammten, gezeigt wurden. Durch den inneren Wandel des Islams und unter dem ständigen Einfluss der lokalen Volksfrömmigkeit, begleitet von dafür günstigen Zeitströmungen, wurden alte Gottheiten und heilige Stätten nach und nach wiederbelebt, wenn sie auch äusserlich sehr gewandelt erscheinen. So konnten buddhistische Heilige, Gestalten des Mithraskultes, Relikte der Zoroastrier, der Mandäer, der Juden, der Christen, ja der Manichäer in ihren gewandelten syrischen, hebräischen oder griechischen Namen im Volksglauben der Muslime eine nahezu voll legitimierte Aufnahme finden. Alte heilige Orte verbanden sich meist mit den Namen früherer Propheten, die im Koran Erwähnung finden, wie Dhu'l-Qarnayn; Adam; Ibrāhīm, der biblische Abraham; Yūsuf; Sulaymān, der alttestamentliche Salomon; Khidr u. a. m. Dabei gab es mehrere Orte, die sich um die Ehre stritten, die Gruft von einem der «Väter» zu beherbergen. Während des 12. Jahrhunderts n. Chr. entwickelten sich auch die ausgesprochen islamischen Mausoleen zu Medina, deren Mittelpunkt das Prophetengrab darstellte. Daneben stand sein Minbar, «Kanzel», das mit Ebenholz eingelegt war, und in einem Nebenraum wurden höchst pietätvoll alte Korane und andere Erinnerungsstücke aufbewahrt, die mit goldenen Nägeln auf Säulen aus Teakholz aufgenagelt waren, so z. B. der Fingerhut der Tochter des Propheten, Fāṭima, oder Spiegel und Trinkschale des Sasanidenherrschers Chosraw II. (590–628). In dieser Moschee versah noch um 1200 ein Nachkomme des ersten Gebetsausrufers des Propheten Mohammed dasselbe Amt. Aus ungefähr derselben Zeit hat der Pilger

Ibn Dschubayr aus Al-Andalus, dem muslimischen Spanien, eine lebendige Schilderung des damaligen Treibens an der Grabstätte des Künders Allahs erhalten. Damals entstanden auch die vielen Pilgerstätten der Muslime, abgesehen von Mekka und Medina. Doch diese Orte bewahrten nicht mehr ihr früheres Gepräge, sondern mittlerweile hatten sie bereits islamisches Gewand angenommen. Gab es ältere und neuere islamische Heilige, die allgemeine Verbreitung fanden, so hat jede Gegend im muslimischen Raum ihre eigenen Wallfahrtsorte und ihre eigenen, bevorzugten Heiligen mit besonderen Wesenszügen entwickelt. In dieser Hinsicht sind die Verhältnisse in Syrien sehr aufschlussreich, wo den städtischen auch rurale Mazārāt, «Pilgerorte», gegenüberstehen. Auf dem Lande findet man solche Heiligtümer, die unverhohlen die Züge eines heidnischen Weiterlebens aufweisen, in den Städten hingegen scheinen sich die Mazārāt ganz der islamischen Orthodoxie angepasst zu haben. Sie sind nichts weiter als eine Anwendung der im Koran schon festgelegten Theorie der *Tawallī*, zu *Awliyā*, «Freunde Allahs»; diesen wohnt eine Art *Nubūwat*, «prophetische Wahlverwandtschaft, Vorausbestimmung», inne, ähnlich der christlichen *Taqdīs*, «Heiligkeit». So finden sich in der Umgebung der syrischen Stadt Hama *Wālī*-Gräber, um die sich Frühjahrsfeste abspielen⁷; andere offenbaren den ehemaligen Wasser-, Stein-, Wind- oder Schlangenkult völlig unzweideutig, während die städtischen Mazārāt jeden heidnischen Zuges bar zu sein scheinen. Sieht man aber näher zu, so ist dem doch nicht ganz so. Ohne alle Kultorte Hamas einzeln aufzuführen, lassen sich dieselben in drei grosse Gruppen einteilen. Die erste umfasst angebliche Grabstätten vermeintlich biblischer Propheten; bei der zweiten, und viel kleineren, lässt die gegenwärtige Verehrung sehr wohl eine Umlegung heidnischer Anschauungen vermuten; schliesslich, die letzte Gruppe bezeichnet, mit mehr oder minder grosser Glaubwürdigkeit, Gräber von Personen aus der Zeit der Muslime. Aber entgegen der oft geäusserten Skepsis ist der Glaube an diese Lokalheiligen, auch unter aufgeklärten Geistern, noch durchaus lebendig. Dabei werden nicht nur seit alters bestehende Kultstätten bewahrt, sondern es entstehen auch neue; wenn z. B. jemand stirbt, der zu Lebzeiten im Geruche der Heiligkeit stand, so kann sein Grab inskünftig sehr leicht zu einem Mazāra werden⁸. Ein aufschlussreiches Beispiel der Vielschichtigkeit einer

⁷ Über die Beziehung derselben zum altarabisch-vorislamischen Brauchtum vgl. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série IV (São Paulo 1950) 389–432.

⁸ J. Gaulmier, *Pèlerinages Populaires à Hama*: *BEO* 1 (1931) 137 ff.

räumlich begrenzten Heiligenverehrung unter den Muslimen bietet Damaskus. Bekanntlich erhob sich die grosse Umayyaden-Moschee über einer dem Heiligen Johannes gewidmeten Basilika, die ihrerseits einen antiken Zeustempel ersetzt hatte⁹. Daneben gab es aber zahlreiche, lokale Heiligtümer, die im 5.–6. Jahrhundert H. / 11.–12. Jahrhundert n.Chr. plötzlich als volkstümliche Pilgerorte belegt werden. Wie ist diese Tatsache zu deuten? Dazu ist es notwendig, sich die geistigen Strömungen zur Zeit der Ayyubiden zu vergegenwärtigen. Mehr oder minder umgestaltet, hatten alte volkstümliche Bräuche und heterodoxe Frömmigkeit der 'Aliiden, die vom scharfsinnigen Ibn Dschubayr wahrgenommen wurden, nebeneinander bestanden; gleichzeitig zollte man den Propheten Mohammeds und sunnitischen Glaubenszeugen Verehrung. Um aber dem Schiitentum, das sich über die Schulen mehr und mehr bemerkbar machte, entgegenzuwirken, haben die damaligen Herrscher das volkstümliche Brauchtum der islamischen Orthodoxie nahezubringen versucht und dadurch der Sunna eine populäre Unterstützung gewährt. So haben alter Glaube und soziale Entwicklung in gleicher Weise zur Förderung des lokalen Heiligenkultes im Damaskus des 12. Jahrhunderts beigetragen¹⁰. Zu derselben Zeit entstand auch das *Kitāb al-Ziyārāt*, «Das Buch der Pilgerorte», ein allgemeiner Führer zu den Heiligengräbern der Muslime aus der Feder des 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī¹¹. Seine Schrift gewährt einen weitgesteckten Einblick in die islamische Volksfrömmigkeit vor 1200 und belegt auf das Anschaulichste, dass neben dem rituellen Hadsch, der zur Ka'ba nach Mekka ging, gar manche Pilgerfahrt an andere durch den Volksbrauch geheiligte Orte führte. Derartige lokale Sitten haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten, und populäre Pilgerzüge von Heiligengrab zu Heiligengrab werden vielerorts noch in der Gegenwart durchgeführt, u.a. auch in Bagdad¹².

Sobald die Muslime einen Zug des Volksglaubens, der aus alter Zeit zu stammen schien, legitimieren wollten, suchten sie eine Beziehung zu einem Propheten, der im Koran genannt ist, herzustellen. Das meiste aber versuchte man unmittelbar mit Mohammed und seinen Gefährten oder deren Nachkommen in Verbindung zu bringen. Viele dieser Personen sind aber historisch einwandfrei fixierbar. Das hinderte

⁹ H. Lammens, *Le Calife Walid et le prétendu partage de la Mosquée des Omayyades à Damas*: BIFAO 26 (1926) 21 ff.

¹⁰ Die Situation ist meisterhaft dargestellt worden von J. Sourdel-Thomine, *Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes*: BEO 14 (1952–1954) 65 ff.

¹¹ Al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage* (texte arabe et trad. annotée par J. Sourdel-Thomine), 2 vols. (Damas 1953–1957).

¹² L. Massignon, *Les pèlerinages populaires à Bagdad*: RMM 6 (1908) 640ff.

in keiner Weise, dass das Leben einzelner derselben vom Volksglauben aufgenommen und legendär weitergesponnen wurde. Unter den Zeitgenossen des Propheten gehört auch *Khalīd ibn al Walīd* dazu, der erste bedeutende Feldherr des Islams¹³. Nachdem Omar ibn al Khattāb zum zweiten Chalifen ernannt worden war, hatte Khalīd, soeben mit seinem Heer 634 in einem kühnen Zuge von Mesopotamien kommend, die syrische Wüste durchquert und war vor Damaskus erschienen. Hier erreichte ihn der Absetzungsbefehl des Chalifen, dem das eigenmächtige Vorgehen Khalīds nicht behagte. Von da an bis zu seinem Tode ist er zeitweise den Truppen der Muslime auf ihrem siegreichen Vordringen gefolgt. Daher konnte die Legende entstehen, dass Khalīds Grab sich in Homs (Syrien) finde. Doch noch viel unwahrscheinlicher ist eine andere Annahme, die seine Gruft in die libysche Wüste verlegt. Khalīd soll nämlich, einem sagenhaften Bericht zufolge, an der islamischen Eroberung Ägyptens insgeheim teilgenommen haben, soll zur Oase Khargā etwa 200 km westlich vom Nil vorgestossen sein und auf dem Weitermarsch, etwa 25 km südwestlich, gestorben sein, wo, mitten in der Wüste, ein schlichtes Kuppelgrab zum ewigen Gedächtnis dieses frühen Streiters für den Islam errichtet wurde (Abb. 1)¹⁴.

Aber nicht nur Männer, sondern auch Frauen aus dem Umkreise Mohammeds und seiner Gefährten haben im Volksglauben einen gesicherten Platz gefunden. Unter ihnen sind die Varianten der Verehrungsformen seiner Tochter Fāṭima, der Frau des 'Alī, des vierten rechtgeleiteten Chalifen, am mannigfaltigsten. Als Mutter leibhaftiger Enkel des Propheten hat sie unter den Schiiten eine hervorragende Stellung eingenommen, doch die nähere Betrachtung der sehr abwechslungsreichen synkretistischen Umdeutungen, die insbesondere in Iran stattfanden, würde hier zu weit führen. Neben Fāṭima, die in Legende und Historie klar hervortritt, ist die islamische Überlieferung bezüglich der anderen Töchter Mohammeds denkbar sparsam¹⁵. Einzig Zaynab, die angeblich seine Erstgeborene war, tritt im Volksmund etwas mehr hervor, indem sie zur *Sayyida Zaynab* wurde, deren Grab

¹³ Dazu vgl. EI (1. Aufl.) Bd. II, 942. Khalīd ibn al Walīd ist vielleicht in Homs, wahrscheinlicher aber in Medina 21 H./641–42 n. Chr. gestorben.

¹⁴ Die Angaben und das Photo wurden in der Oase Khargā im Frühjahr 1958 gesammelt. Die wiedergegebenen Legendenfragmente von Khalīd sind wahrscheinlich in Anlehnung an die Isis-Osiris-Mythe entstanden. In Khargā sind Reste eines späten Isiskultes erhalten, der sich sogar im Volksmund perpetuierte. In welcher Form altägyptische Mythen islamisches Gewand annahmen, wird an anderen Beispielen noch zu illustrieren sein.

¹⁵ H. Lammens, Fātima et les filles de Mahomet, Notes critiques pour l'étude de la Sira (Rom 1912).

man in Ägypten verehrt. Sie habe aber vor allem auf die im 2. Jahrhundert H. / 8. Jahrhundert n.Chr. geborene *Sayyida Nafīsa* hingewiesen. Diese soll in Mekka zur Zeit des 'Abbasidenchalifen Abū Dscha'far al-Manṣūr im Jahre 145 H. geboren sein; aufgewachsen sei sie in Medina, von wo aus sie mit ihrem Gatten nach Ägypten zog. Hier wurde sie noch zu Lebzeiten, ihrer Segenskraft wegen, zum Mittelpunkt lokaler Anbetung, die sich über ihren Tod hinaus fortsetzt. Ausser den üblichen Wundern, wie Heilungen, Geistervertreibung u. a. m., konnte Sayyida Nafīsa auf das Anschwellen des Nils Einfluss nehmen. Zu gegebener Zeit verlangten die Leute ihren diesbezüglichen Beistand. Daraufhin veranlasste sie dieselben, ihren Schleier ins Wasser zu werfen, worauf der Strom sogleich zu steigen begann¹⁶. Diese Angabe macht es verständlich, dass die Verehrung nicht auf ihr Ursprungsmausoleum, das vor Kairo südlich der Ibn Ṭūlūn-Moschee liegt, beschränkt blieb, sondern den ganzen Nil empor bis zum ersten Katarakt immer wieder Sayyida Nafīsa-Heiligtümer auftreten, in denen sich die Gläubigen, meist in der Nacht vom Freitag auf den Samstag, zur Verehrung in Form der in Ägypten üblichen *Ḥadra* versammeln. Wie sich in Anlehnung an Sayyida Nafīsa in Ägypten der Sayyida Zaynab-Kult ausgebreitet hat, ist unklar; es ist aber wahrscheinlich, dass beide weiblichen islamischen Heiligen älteren, ägyptischen Muttergottheiten, die mit dem Nil in Zusammenhang standen, angelehnt sind, wobei die zahlreichen, ruralen Heiligtümer flussaufwärts, eine Art Erinnerungs- oder Reliquientempel darstellen.

Unter den späteren Muslimen, die für eine allislamische Ausgestaltung der Frömmigkeit in Frage kommen, sei hier nur noch der wichtigste *'Abd al-Qādir-Dschīlānī* genannt. Seine Lehre fand im Gefolge der Sufik im ganzen Glaubensbereich des Islams Verbreitung, wobei sein Grab noch heute im NO Bagdads bei Ruṣāfa am linken Tigrisufer gezeigt wird, in dessen Umgebung bis zur Gegenwart Nachkommen und Anhänger von ihm wohnen. Dschīlānī sind aber, weit über seine engere Heimat hinaus – im Westen bis Algier – zahlreiche Moscheen, Friedhöfe und ähnliche Anlagen gewidmet. An all diese Orte pilgern jährlich zahlreiche Leute, weil Dschīlānī als Helfer der Armen gilt; und der von ihm gegründete und propagierte Qādiriyya-Bettelorden ist auch noch heute in allen Teilen der islamischen Welt verbreitet. Den grossen Ruf verdankt aber Dschīlānī seiner betriebsamen Tätig-

¹⁶ EI, Bd. III, 893. – Muh. 'Abd al-Khaliq Sa'd, Die wertvollen Edelsteine der Tugenden von Sayyida Nafīsa (Kairo 1954), arabisch geschriebenes Volksbuch, das den populären Legendenstoff gesammelt hat und auf S. 9 von der Nilschwelung handelt.



Abb. 1. Angebliches Grab von *Khalid ibn al-Walid* bei Khargä (in der Wüste westlich vom Nil).



Abb. 2. Die Totenstadt bei Kairo.

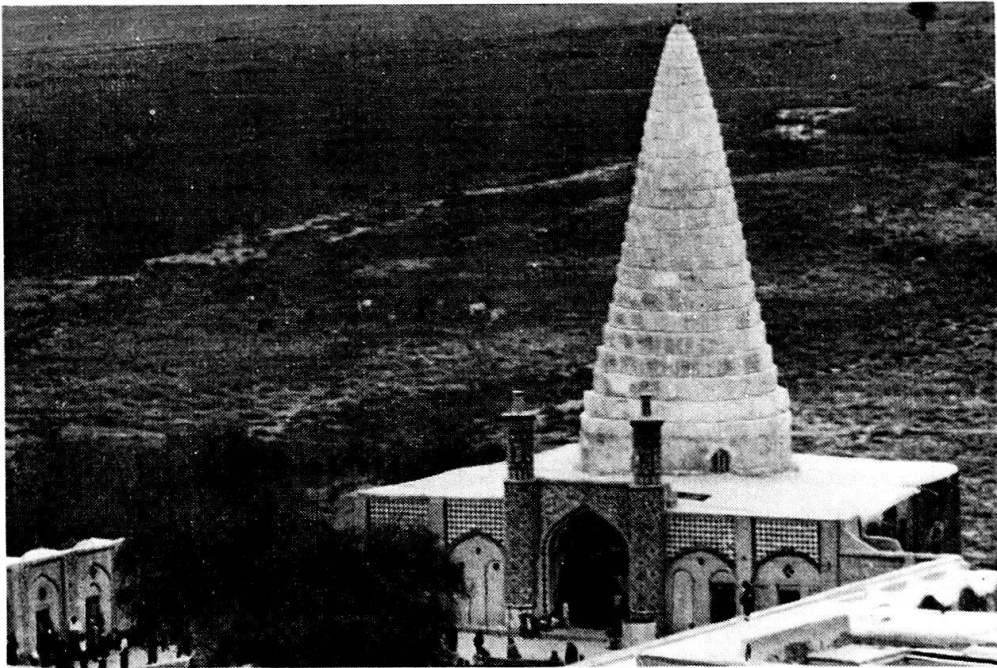


Abb. 3. Angebliches Danielgrab bei Susa (Iran).



Abb. 4. Grabmal von Cyrus dem Grossen mit Resten der ehemaligen Moschee.

keit als Lehrer und Prediger im Bagdad des 11. Jahrhunderts n. Chr.¹⁷. Allen islamischen Heiligen ist ein Merkmal eigen, das man mit *al-Hurm*, «das Geheiligte, das Geweihte», umschreibt. Al-Hurm überdauert dabei das zeitliche Leben des Betreffenden und teilt sich auch nach dem Tode seiner Umgebung mit. Dieser Glaube erklärt es, dass sich mit Vorliebe die Friedhöfe um die Grabstätten der Wālī legen. Auch dies ist ein Zug der Heiligenverehrung, der dem ganzen Bereich des Islams eigen ist und sich durch die bewusste eschatologische Ausrichtung aller gläubigen Muslime, besonders aber des Vulgus, deuten lässt.

Sind hiermit einige Namen und Bräuche erwähnt worden, die im ganzen Gebiet des Islams gelten, so haben die Muslime, bei ihrer weltweiten Ausdehnung, den lokalen Grabkult und die jeweiligen Bestattungssitten in ihrer herkömmlichen Form im wesentlichen übernommen. Da aber die Totenrituale zu den beständigsten Elementen im traditionellen Brauchtum der Völker gehören, ist es verständlich, dass unter den Muslimen, neben bemerkenswerten Analogien, doch grosse Abweichungen von Land zu Land im Bestattungskult auftreten. Wie verschieden sind in ihrem Wesen die Grabstätten Ägyptens am Wüstenrand von den oftmals mit Blumen durchsetzten Friedhöfen Syriens, wenn sich auch in beiden Mausoleen oder bescheidene Mazārāt erheben mögen. Eines der erstaunlichsten Phänomene im Islam sind die grossen Totenstädte, unter denen diejenigen von Kairo in Ägypten und von Nadschaf bei Kūfa im Iraq zu den bedeutendsten gehören.

Das frühere Fuṣṭāṭ und anschliessend das faṭimidische Kairo hatten ihre Totenstadt *al-Qarāfa*, die bis auf den heutigen Tag ihre Bedeutung bewahrt hat, indem sie sowohl die lokale Frömmigkeit, wie, im Laufe der Jahrhunderte, die Aufmerksamkeit fremder Pilger, die die bedeutenden Mausoleen besuchen wollten, auf sich zog (Abb. 2). Allgemein verehrte Heiligtümer stehen unvermittelt neben verfallenen Denkmälern oder einfachen Gräbern, die heutzutage sogar teilweise bewohnbar sind. So führt diese Totenstadt am östlichen Wüstenrand mit dem angrenzenden Viertel des *Darb al-Aḥmar* seit Jahrhunderten ein geschichtlich einmaliges Dasein, in das sich auch das soziale Leben der benachbarten Großstadt einschaltet, indem die sonst von der Welt abgeschiedenen Frauen sie allwöchentlich, am Freitag, in Scharen besuchen. In Qarāfa erfolgte auch die Auseinandersetzung

¹⁷ EI (1. Aufl.), I, 43; W. Braune, Die Futūh al-Gaib des 'Abd al-Qādir: Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 8 (Berlin und Leipzig 1933); Mehmed Ali Aīni, Un grand Saint de l'Islam, 'Abd-al-Kadir Gilāni (Paris 1938); C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, Bd. I (ed. 2) 560 und Suppl. I, 777.

des kanonischen Islams, der den Bau von Denkmälern für die Toten untersagt, mit einer hierin freieren Haltung, die dann doch die Oberhand gewann, so dass im Laufe der Zeit zahlreiche Mazārāt entstanden, die zu wahren Pilger-Itinerarien zusammengestellt wurden. Vom 7. Jahrhundert H. / 13. Jahrhundert n. Chr. an wurde sogar eine städtische Kontrolle derselben ausgeübt, die den wöchentlichen Besuch der «sieben offiziellen Gräber» vorschrieb, einen Brauch, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Der bereits weiter oben erwähnte Harawī beschrieb diese Pilger-Itinerarien schon; doch inwiefern seine Angaben und diejenigen anderer Autoren auf Meinungsverschiedenheiten innerhalb der islamischen Sekten hinweisen, sei dahingestellt. Die seit Jahrhunderten bestehende psychologische Realität dieser grossen Totenstadt am östlichen Wüstenrande Kairos hat sie zu einem ambivalenten Anziehungspunkte für die Lebenden und gleichzeitig zum Kristallisationszentrum der unterschiedlichsten religiösen Strömungen eines sowohl volkstümlichen als auch mystischen Islam gemacht¹⁸. In Qarāfa wurden im Mausoleum der Schādhiliyya die in Kairo verstorbenen Šūfī bestattet; aber auch die ägyptischen Herrscher nahmen an der Entwicklung dieser ausgedehnten Totenstadt regen Anteil. So erwähnt die Chronik des Ibn Iyās mehrmals den Besuch derselben durch Sultan Qaytbay (15. Jahrhundert n. Chr.) und betont an anderer Stelle, dass er sich ein Mausoleum bestellt oder den Neubau von Heiligtümern angeordnet habe. Monarchisch-offizielles, religiöses und volkstümliches Leben haben zusammengewirkt, um der Totenstadt von Kairo ihr eigenes, makaber-grossartiges Gepräge zu geben.

Völlig verschiedene Wesenszüge weist die schiitische Totenstadt bei Nadschaf auf, die sich vor allem an keine grössere Stadt anlehnt. Hier soll, einer Überlieferung zufolge, der vierte Chalif und Vetter des Propheten 'Alī b. Abī Ṭālib bestattet worden sein. Daher wünschen alle Schiiten der näheren und ferneren Umgebung, wenn möglich in seiner Nähe beigesetzt zu werden. Aus diesem Grunde fanden früher die bekannten Totenkarawanen statt, während heute die im Leichentuch verhüllten, sterblichen Überreste, meist mit dem Auto, oft von weit her, gebracht werden, um im *Wādī al-Islām*, «dem Tal des Heils», bei Nadschaf beigesetzt zu werden. Unter dem Chalifat der Umayyaden (661–750) musste die Stelle des Grabes von 'Alī in der Nähe von Kūfa verheimlicht werden; daher war man später nicht mehr

¹⁸ L. Massignon, *La cité des morts au Caire (Qarāfa - Darb al-Aḥmar)*: BIFAO 57 (1958) 25–79 und Besprechung davon durch J. Sourdel-Thomine, in: *Arabica* 6 (1959) 99 ff.

sicher, wo es tatsächlich lag, so dass in dieser Gegend zwei Stellen angegeben wurden. Nach einer anderen Überlieferung soll 'Alī mit Fāṭima in Medina beigesetzt worden sein und nach einer vierten gar in Qaṣr al-Imrān. Vielleicht ist demnach das Heiligtum von Nadschaf gar nicht die echte Grabstätte, sondern ein vorislamisches Heiligtum, zumal auch, laut Ibn Baṭṭūṭa, die Gräber des Adam und des Noah im 14. Jahrhundert n. Chr. hier gezeigt wurden; das des letzten ist auch heute noch zu sehen¹⁹. In Nadschaf ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein altes, lokales Heiligtum durch die Schiiten – diejenigen Muslime, die dem volkstümlichen Brauchtum am wenigsten ablehnend gegenüberstanden – den islamischen Bedürfnissen angepasst worden, indem vormohammedanische Prophetengräber mit demjenigen 'Alīs verbunden wurden, so dass in der heutigen Verehrung dieser Stätte, frühere und islamische Anschauungen zusammenfließen konnten und der jetzigen Sitte Vorschub leisteten.

Werden von den koranischen «Vätern» verschiedene Orte als Gräber genannt, so hat sich diese Unstimmigkeit auch auf historische Personen unter den Muslimen übertragen, wie es bereits bei Khalīd ibn al-Walīd oder bei 'Alī gezeigt wurde. Ein ebenso schlagendes Beispiel bietet das Grab des Prophetengefährten *Salmān al-Fārisī*. Er war gebürtiger Perser und als solcher Feueranbeter, doch auf der Suche nach der wahren Religion soll er sich zum Christentum bekehrt haben. Aber auch dieser Glaube befriedigte ihn nicht. Da erreichte ihn die Kunde einer neuen Heilslehre in Arabien; er zieht nach Medina und bekehrt sich zum Islam. So wird er zum idealen persischen Muslim, dem man eine Genealogie verleiht, die mit einem schattenhaften Prinzen Namens *Ab* beginnt, was ein schönes arabisch-persisches Wortspiel abgab, da *ab* arabisch «Vater» und persisch «Wasser» bedeutet. Salmān soll seine Tage 35 H./655 n. Chr. als Statthalter von Ktesiphon beschlossen haben. Doch nicht weniger als vier oder gar fünf Ortschaften machen sich den Ruhm streitig, sein Grabmal zu beherbergen:

1. *Saft al-'inab* in Oberägypten, das er angeblich miterobert half; ein legendäres Machwerk, wie es die sagenhafte Eroberung Alexandriens und des Niltals durch Khalīd ist.

2. *Ktesiphon*, wo er als Gouverneur gestorben sein soll.

3. *Dschay* oder *Dschayyān* bei Iṣfahān in Persien, seinem angeblichen Geburtsorte.

¹⁹ EI, III; L. Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907–1908)*: Mémoire publ. par l'Inst. Franç. d'Arch. Or. 8 (Kairo 1910); Yāqūt, *Mu'dscham al-buldān*, ed. Wüstenfeld, vol. IV, 760.

4. In Palästina sollen seine Gebeine, entweder auf dem Ölberg bei *Jerusalem* oder weiter südlich bei *Asdūd*, ruhen²⁰.

Will man die islamischen Heiligen vom Gesichtspunkte des Grabkultes aus irgendwie ordnen, so sind die morphologischen Elemente derart einförmig, dass an Hand derselben eine ideologische Gruppierung kaum möglich ist. Danach bleibt, abgesehen von einer rein distributiv-geographischen, nur noch die Möglichkeit, die islamischen Heiligen, mehr oder minder genau, in ihrer zeitlichen Abfolge zu gliedern, doch besteht dafür kein absolutes, chronologisches Kriterium, denn ältere Anschauungen werden von neueren, islamischen, durchwirkt, wie es z. B. in Nadschaf der Fall ist.

Immerhin kann man eine ideologisch älteste Gruppe abheben, die sich meist auf frühes Volksgut aus vormohammedanischer Zeit bezieht, und dabei, wie bereits erwähnt, oftmals mit den Namen von Propheten, die im Koran erwähnt sind, in Verbindung gebracht werden.

Die zweite Gruppe islamischer Heiliger umfasst Mohammed und seine Gefährten, meist Menschen, die schon ins klare Licht der Geschichte treten, aber von den Muslimen gerne legendär umspinnen werden.

Die dritte Gruppe besteht aus den asketischen *Şūfī*, die vom 10. Jahrhundert n. Chr. an der Mystik im Islam Vorschub geleistet haben und durch ihr Wirken den starren Dogmatismus der Religion Mohammeds der volkstümlichen Frömmigkeit näher brachten.

All diese Vertreter haben im wesentlichen eine allislamische Verbreitung gefunden. In späterer Zeit aber sind immer wieder Männer und Frauen aufgetreten, die im Rufe der Heiligkeit gestanden hatten, und dadurch zu Lokalheiligen erhoben werden konnten. Diese sind dann stets, mehr oder minder scharf, von den strengen Vertretern der islamischen Orthodoxie abgelehnt worden. Jedoch ist sehr zu betonen, dass diese Gruppierung in keiner Weise starr zu verstehen ist, indem die Beziehung untereinander durchaus fließend ist. Wahrscheinlich haben spätere allislamische *Şūfī* als Lokalheilige begonnen, sind aber durch die Zeitumstände zu Sinnbildern einer bestimmten Geisteshaltung oder einer Epoche geworden. Trotz der grundsätzlichen Ablehnung durch die theokratischen Vertreter der Orthodoxie haben die *Şūfī* den äusseren Aspekt des ganzen Islams vom 10./11. Jahrhundert n. Chr. an zu prägen vermocht. Nicht umsonst haben diese asketischen Mystiker immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen²¹.

²⁰ A. Zéki Pacha, Le tombeau de Selmān el-Fārisī (compagnon du Prophète): BIE 11 (1928-29) 7 ff.

²¹ Davon zeugen die zahlreichen Traktate über die *Tabaqāt al-Şūfiyya*, «Kategorien der

Um nun zu einigen Beispielen zu gelangen, soll innerhalb der ersten Gruppe der alttestamentische *Daniel* betrachtet werden. Er ist im Koran nicht erwähnt, doch gibt es ein nicht unbedeutendes christlich-arabisches Schrifttum um ihn²². Nach den Angaben des Martyrologium Romanum wurde er in Babel bestattet, zufolge anderer Überlieferungen soll Daniel aber in Susa sein Grabmal haben, wo es noch heute in der Moschee von Schusch gezeigt wird (Abb. 3). Auf ältere Quellen gestützt, sagt Ṭabarī in seinem grossen Geschichtswerk:²³ «Schapur liess mehrere Städte bauen, unter ihnen auch Schüşch, eine Stadt, die er neben der Festung baute, worin der Sarg mit der Leiche des Propheten Daniel liege ...» Die Annahme, dass die Leiche Daniels in Susa ruhe, ist alt und lässt sich ohne weiteres aus seinen Büchern begründen. Als Dieulafoy gegen Ende des 19. Jahrhunderts erstmals in der Umgebung von Susa zu graben begann, wurde ihm berichtet, wie die jüngst zum Islam bekehrten Araber in diese Gegend vorstiessen und hier die sterblichen Reste des Propheten Daniel vorfanden. Darauf soll der Chalif Omar befohlen haben, dessen Gebeine zu respektieren und, in der Absicht sie der Gegend zu sichern, soll der Flusslauf abgeleitet, die Knochen im Bette bestattet, und erneut das Wasser darüber geführt worden sein. Doch sogar diese Gruft im Talweg eines Flusses war nicht endgültig, denn im 10. Jahrhundert n. Chr. wohnten in Susa etwa 7000 Juden, mit 14 Synagogen, von denen eine, nach Angabe von Benjamin von Tudela, die ehrwürdigen Gebeine des Daniel bergen sollte. Durch deren Wunderkraft waren die Bewohner des diesseitigen Flussufers begünstigt, während diejenigen der anderen Seite von allen möglichen Plagen heimgesucht wurden. Daraufhin verlangten diese einen Anteil der Gebeine des Daniel zu haben, was ihnen verweigert wurde. Fast wäre es zum Kriege gekommen, jedoch die einsichtigen Rabbiner wussten es dadurch zu verhindern, dass sie sich einverstanden erklärten, alljährlich das Landesheiligtum von einem Ufer zum anderen hinüberwechseln zu lassen. Dies dauerte bis zur Zeit von Sandschar, dem Eroberer von Samarqand, dem das Hin und Her eines Heiligen sonderbar vorkam. Er liess daraufhin eine Brücke

Şufī», unter denen hier lediglich dasjenige von Abū 'Abd Allah al-Sulamī (ed. Kairo 1953) und die ausgezeichnete, kritische Neuausgabe von J. Pedersen (Leiden 1960), verfasst 412 H., erwähnt sein soll. Eine spätere alphabetische Anordnung verdankt man 'Abd al Ra'ūf al Munāwī, herausgegeben in Kairo 1938/1357 H. Für ein europäisches Publikum ist geschrieben E. Dermenghem, Vies des Saints musulmans (Alger, s.a.).

²² O. Löfgren, Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte: Uppsala Universitäts Arsskrift, 1936, 4; EI: I, 952.

²³ T. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt ... (Leyden 1879) 58 und Noten.

zwischen den beiden Ufern errichten und den Daniel in einem Glas-sarg im mittleren Bogen aufhängen. Seit jener Zeit schweigen sich die Chroniken und Legenden über den Propheten Daniel aus. Ist aber das heute gezeigte Grabmal das richtige? Die Mullahs von Dizful und Schushtar halten dieses *gabré Dānyāl*, «Grabmal Daniels», für einwandfrei authentisch; das ist aber durchaus nicht die einstimmige Meinung der muslimischen Geistlichen von Arabistan, der Gegend von SW-Iran, in der Susa liegt. Fünf Tagemärsche von Dizful, unweit von Māl Amīr, erhebt sich ein zweites *Imām-Zāde*, das derselben Person gilt. Die Bakhtyarī betrachten es als das echte Grabmal. Doch wo ist die Wahrheit?²⁴ Jedenfalls zieht bis zum heutigen Tage das Grabmal bei Schusch eine Unmenge von Pilgern an, und in der Nähe des alten Susa wird einmal jährlich in einem rauschenden Feste des Propheten Daniel gedacht. Waren es im Mittelalter noch Juden, die die Tradition seiner Erinnerung hier aufrecht erhielten, so sind es heute Muslime, die dieses alte Brauchtum, das einem ihrer Heiligen gilt, weiterführen.

Völlig andere Wesenszüge weist die neuzeitliche Verehrung am Grabmal von *Kyrus dem Grossen* in Pasargadae auf. Die historische Person des Achaemeniden ist von den Muslimen durch die Mutter von Sulaymān ersetzt worden, denn der Ort heisst heute *Māder Sulaymān*, «Mutter Salomons», und sie soll im Grab des Kyrus, das in eine Moschee verwandelt wurde, bestattet worden sein (Abb. 4). Der umliegende Platz wurde später als Friedhof gebraucht. Im heutigen Grabmal ist in den schweren Baustein eine kleine, südlich orientierte Gebetsnische (Mihrāb) eingemeisselt, zu deren beiden Seiten je ein Koranexemplar zwischen die Steinblöcke geschoben ist. Die Grabkammer selbst ist innen mit Stoffgirlanden verziert. Obwohl die Stelle vom bösen Blick befallen sein soll, wird sie von Frauen gern aufgesucht, die den Geisterbeistand suchen. So ist der Werdegang dieses heiligen Ortes schematisch, wie folgt, darzustellen: Kyrusgrab; Islamische Moschee, um die sich ein Friedhof ausbreitete; neuzeitliche Verehrung des Grabes der Mutter Salomons²⁵. Die Substitution des historischen Achaemeniden durch eine koranisch-biblische Person lässt erraten, dass den Muslimen das hohe Alter der vorliegenden Kultstätte bewusst war, sie aber den Wunsch hatten, dieselbe in ihren Glaubensbereich einzufügen.

²⁴ J. Dieulafoy, A Suse, *Journal des fouilles* (1884–1886), Paris 1888, 169ff.

²⁵ Die volkskundlichen Angaben sind von mir im April 1956 gesammelt worden. Da eine systematische Ausgrabung des ganzen Areals bisher nicht durchgeführt wurde, ist man angewiesen auf Ali Sami, Pasagardae, the oldest Imperial Capital of Iran (Shiraz 1956).

Und wieder völlig anderen Charakter weisen zwei kleinere Heiligtümer aus Isfahān auf. Das eine ist das Grab von *Hārūn Wilāyet*, das andere dasjenige vom *Imām Zāde Ischmā'il*²⁶. Obwohl die älteste erhaltene Inschrift des Grabes von Hārūn Wilāyet erst aus dem Jahre 918 H./1513 n.Chr. erhalten ist, spricht man von dem hohen Alter dieses Heiligtums, in dessen Nähe ein Minaret aus Seldschukischer Zeit (11./12. Jahrhundert n.Chr.) steht. Viel entscheidender ist die Tatsache, dass der Hārūn, zu dessen Ehren das Grabmal errichtet wurde, von Juden, Christen und Muslimen für sich beansprucht wird. Hārūn, den man bisher für unbekannt hielt, ist aber in seiner arabischen Form niemand anderer als Aaron, der Bruder des Moses, so dass auch hier die Muslime eine alte Kultstätte dem Islam assimilierten, indem sie dieselbe einer koranisch-biblischen Person zuschrieben.

Strukturell verworrener, aber ideologisch eindeutig ist der Komplex der Grabmoschee des *Schā'yā* und der Gruft des Imām Zāde Ismā'il. Er liegt bei einer der mit einem hohen Gewölbe überdeckten Strassenkreuzungen (Tschahār-sū), von denen ein Arm in die erwähnten Heiligtümer mündet, bei denen sich die verschiedensten Bauten überschichten haben. Der Ausgangspunkt scheint das Grab des Schā'yā zu sein, der dem jüdischen Propheten Jesaja entspricht. Umgeben wird die Stelle von zahlreichen Gräbern, die sich um eine ältere Moschee lagerten, welche später durch diejenigen des Imām Zāde Ismā'il ersetzt wurde. Die diesbezüglichen Gebäulichkeiten sind nämlich nicht alt (17. Jahrhundert n.Chr.). Erstaunlich ist aber, dass sich bei diesem Grabmal ein angeblich über tausendjähriger Baum erhebt, neben dem eine Quelle hervorsprudelt, die mit Votivsteinen eingefasst ist. Das Wasser wird von den Leuten getrunken, da ihm Heilkräfte eigen sein sollen. In diesem alten Baume wurde bei einem Feste vor etwa 30 Jahren ein Feuer angezündet, so dass dabei ein Teil des Stammes abbrannte, während ein anderer Stamm mit erneuter Kraft weiterpriesst. Wie sind all diese Phänomene zu deuten? Am Orte eines alten Baum- und Quellenheiligtums wurde ein altiranischer Feuerkult unter dem Islam ausgeübt²⁷. Der heilige Ort wurde vorerst einem alttestamentlichen Propheten zuerkannt, um ihn später Ismā'il, dem Sohne des Patriarchen Ibrāhīm zuzuschreiben oder ihn völlig schiitisch zu legi-

²⁶ A. Godard, Isfahān, Athār-é-Iran, II (1937) 63 ff. 131 ff.

²⁷ Es ist heute erwiesen, dass nach der islamischen Eroberung alte Feueranbeter in Persien insgeheim ihre Riten weiterpfligten, wie sie beim Felsen von Naqsch-i-Rustem bei Persepolis beobachtet wurden von J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (Paris 1887) 411 ff. Das Weiterleben altiranischen Brauchtums bis in die Zeit des Islams sollte am ehemaligen Feuerheiligtum von Schīz genauer untersucht werden. Darauf näher einzugehen, würde hier zu weit führen.

timieren, indem das angebliche Grab des Nachkommen 'Alīs, des Imām Zāde Ismā'il, dahin verlegt wurde. So tritt altes Glaubensgut und Brauchtum in mannigfacher, islamischer Gewandung im heutigen Iran auf.

Die Legitimierung alter heiliger Orte mit Hilfe koranischer Propheten durch die Muslime beschränkt sich aber durchaus nicht auf Iran. Sie ist besonders zahlreich in den biblischen Landen Palästina, Jordanien und Syrien. In der Umgebung von Damaskus gibt es eine Grotte Adams, um die sich eine weitreichende Legende gesponnen hat; dort soll auch Ibrāhīm geboren sein²⁸. Südlich von Damaskus, beim alten Dorf Qadam wird das Grab des koranischen *Mūsà b. 'Imrān* lokalisiert, dem dasjenige in den Felsen gehauene von *Nabī Mūsà* gegenübersteht, das sich westlich des Toten Meeres, zwischen diesem und Jerusalem erhebt. Dabei handelt es sich stets um *Mūsà*, den biblischen Moses. Südsüdöstlich vom Toten Meer in der Nähe von Petra, wird ein Fluss als *Wādī Mūsà* bezeichnet und unweit erhebt sich ein Heiligtum auf dem Gipfel des *Dschabal Hārūn*, «des Bergs des Aaron». So sind durch die Muslime, mit Hilfe der biblisch-koranischen Personen, Moses und seines Bruders Aaron, frühere Quellen- und Felsheiligtümer dieser Gegend der islamischen Begriffswelt eingegliedert worden.

Ist die Umlegung des Phänomenologischen in Syrien und Iran durch die Muslime analog erfolgt, so hat der islamische Heiligenkult Ägyptens einen in seinem Wesen anderen Zug, wie er schon bei der Darstellung der Verehrung der Sayyida Nafīsa zutage trat²⁹. Im Stadtkern von Asswan, beim ersten Nilkatarakt, gehört die heilige Stelle im Orte der Sayyida Nafīsa, die hierher kam, den Platz bezeichnete und nach Kairo zurückkehrte, wo sie begraben liegt. Hākim Dschābir erbaute dann die Pseudograbstätte, wo er einen Palmzweig fand, der ihren Körper ersetzte. Der Palmzweig, der im Totenkult Ägyptens eine wichtige Stellung einnimmt, wirkt hier als Reliquie. Auch Sayyida Zaynab, die angeblich in der Zeit des islamischen Eroberers des Niltals 'Amr ibn al 'Āṣ lebte, bezeichnete die Stelle bei Asswan ausserhalb der Siedlung, an der sie ihr Heiligtum haben wollte. Innerhalb desselben befinden sich Palmen und Sykomoren, was auf einen alten Baumkult hinweist, der in Ägypten vielerorts an

²⁸ J. Sourdel-Thomine (wie Anm. 10) 70ff.

²⁹ Man vgl. S. 7. Es ist völlig unmöglich hier eine geschlossene Darstellung der Heiligenverehrung im Niltal zu geben. Ich muss mich darauf beschränken, einige markante Beispiele, die ich im einzelnen untersucht habe, zu beschreiben.

islamischen Heiligengräbern zu belegen ist. Zahlreiche Gräber, die einem Patronatsheiligen zugesprochen werden, dessen sterbliche Reste anderswo liegen, sind von ihnen angeblich im Traume den Gläubigen offenbart worden. All diese Heiligtümer, die dem Nil entlang demselben Schutzpatron zugesprochen werden, hingen wahrscheinlich mit einer im Volke verflachten, vor Jahrhunderten noch lebendigen Osirismythe zusammen.

Einem sehr alten, gutunterrichteten Gewährsmann aus Asswan zufolge, wurde ein Steineiland im Nil von *Schaykh Mansūr* bewohnt, der im Traum die Fähigkeit hatte, mit Mohammed in Beziehung zu treten. Dieser Heilige lebte in völliger Abgeschlossenheit auf dem Felsen, um von den Frauen nicht in Versuchung geführt zu werden. Daher war es auch möglich, dass er im harten Stein des kleinen Eilands nach seinem Tode beigesetzt werden konnte. Erst dann, nach dem Hinschied, setzte seine Verehrung ein, die bis zur Gegenwart anhält, indem die Leute Brot, Kuchen, Süßigkeiten oder Früchte dort aussetzten, danach ein Licht anzündeten, um anzuzeigen, dass sie ein Opfer zu Ehren von Schaykh Mansūr dargebracht hatten. Die Fallāqī, «Bootsleute», die diese Opfergaben abholen, sagen dann, die *Malāk al-bahr*, «Engel des Stromes», hätten die Gaben dem Schaykh Mansūr dargebracht, der ausserdem noch im Rufe steht, Fruchtbarkeit zu verbreiten.

Am westlichen Nilufer, Asswan gegenüber, befinden sich die altägyptischen Höhlengräber, die in christlicher Zeit zu einem koptischen Kloster umgebildet worden waren. Über diesen, auf der höchsten Bergspitze, befindet sich das Heiligtum des *Schaykh 'Alī ibn al-Hawā*. 'Alī soll ein junger Name sein, denn der Mann stammte nicht aus der Gegend und soll vor etwa 300 Jahren hier wie ein Mönch gelebt haben. Nach seinem Tode wurde ihm der zweite Teil des Namens *Ibn al-Hawā*, «Sohn der Luft, des Windes», zuteil, denn er soll Himmel und Erde verbunden haben. Ist es zu viel gewagt anzunehmen, dass in *Ibn al-Hawā* der altägyptische *Schu*, «Wind», weiterlebt, der die *Geb*, «Erde», mit dem *Nut*, «Himmel», verband? Es wären alte Anschauungen abstrakter Art auf eine Person bezogen worden, so dass sie nun, in völlig veränderter Form, unter den Muslimen weiterleben konnten. Dabei ist der hier genannte 'Alī eine historisch nicht zu individualisierende Persönlichkeit.

Weiter nördlich, zwischen Isne und Luxor, liegt auf einer schiffsförmigen Anhöhe das Grab von *Schaykh Mūsā al-Ansarī*; er war nicht Ägypter, sondern wanderte aus Arabien ein, etwa in der Zeit von 'Abd al-Rahīm al-Qinnawī, d. h. ungefähr im 14. Jahrhundert

n.Chr.³⁰. Man bringt ihm meist Schafe, Widder oder Ziegen als Opfer dar, manchmal auch Wassermelonen. Junge Eheleute ziehen oft zu ihm, damit die Frau fruchtbar sei, und an seinem Grabe werden noch heute, in der Zeit der Nilflut, Knaben und Mädchen der Beschneidung unterzogen; all dies Hinweise auf ein altes Heiligtum, von dem Fruchtbarkeit ausging.

Schliesslich soll noch ein Heiliger von Ikhmīm näher betrachtet werden. Die Ortschaft selber spielte im Mittelalter als geistiges Zentrum eine nicht unbedeutende Rolle und ist völlig auf der früheren, ägyptischen Siedlung, auf ein Kūm, gebaut. Die Verehrung von *Schaykh Abū Qāsim* hat sich hier um einen *Nabaq* – Baum³¹ gruppiert, d. h. es liegt ein alter Baumkult zugrunde, der in der Umgebung sehr verbreitet ist. Der Stamm des Baumes ist mit Nägeln gespickt, die zum Teil mit Menschenhaar umwickelt sind. Mit besonderer Vorliebe nähern sich die Frauen dem Baume, umwandeln ihn, streichen mit der Hand über seinen Stamm und verrichten ein Gebet. Der etwa 400 Jahre alte Baum soll beim Einschlagen der Nägel alle Kopfbeschwerden beseitigen, seien es nun Schmerzen oder geistige Verwirrung. Alltäglich kommen Leute, die dem *Naqīb*, dem Hüter des Heiligtums, fromme Gaben überreichen mit der Bitte, er möge für sie beten und Abū Qāsim anrufen. *Schaykh Abū-Qāsim* soll ein Knabe gewesen sein, dessen Onkel ihn aufforderte, das Mahmal auf der Pilgerfahrt nach Mekka zu begleiten. Er durchzog die Wüste bis zum Roten Meer, wo er auf einem Schiff die Heiligen Städte des Islams erreichte. Die Familie des Abū Qāsim war in einen heftigen Kampf mit den Lokalmächten von Ikhmīm verwickelt, doch er half ihr durch sein Gebet. Dieses war aber so mächtig, dass er, als er 15 Jahre alt starb, den Titel *Baṭṭāl*, «Held», erhielt und unter dem besagten *Nabaq*-Baume beigesetzt wurde. «Er starb als Engel, da er keine Sünde begangen hatte», wusste der *Naqīb* zu berichten. Die Macht der Keuschheit, die auf christliche Auffassungen zurückgehen mag, und altägyptische Anschauungen über den in Ikhmīm lokalisierten Gott Min haben in der islamischen Erzählung von Abū Qāsim Platz gefunden.

Sind bisher islamische Heilige von gewissem Alter und einiger lokaler Bedeutung innerhalb des Niltals behandelt worden, so stehen

³⁰ Bei den verschiedenen Heiligen aus dem Niltal wird meist angegeben, dass sie aus dem Westen kamen, wie z. B. Aḥmad al-Badawī von Ṭanṭa und 'Abd al-Raḥīm al-Qinnawī; oder aus dem Osten, wie z. B. Mūsā al-Ansarī oder Abū'l-Hadschschādsch von Luxor. Diese Angabe erleichterte die Assimilation mit altägyptischen Sonnenmythen, auf die ich bei anderer Gelegenheit schon hinwies.

³¹ *Nabaq* kann eine *Flacourtia* sein, ist aber meist *Zizyphus Spina Christi* Willd.

neben ihnen sehr zahlreiche Gräber, die verhältnismässig jung und farblos erscheinen. Viele davon sind im Laufe des vergangenen Jahrhunderts um einen Mann entstanden, der während seines Lebens als fromm angesehen wurde. Dabei ist auch verhältnismässig oft der Fall eingetreten, dass eine ehemals christlich-koptische Adorationsstelle durch die anwohnenden Muslime in ein islamisches Schaykhgrab umgewandelt wurde, d.h. ein alter heiliger Ort, den die Kopten als solchen durch die Jahrhunderte bewahrt hatten, ist in der jüngsten Vergangenheit, meist durch Unachtsamkeit, an die Muslime verloren gegangen. Mit viel Scharfsinn und Geschick wussten diese die Bedeutung des heiligen Ortes im Volksbewusstsein zu erkennen und belegten ihn sogleich mit einem realen oder fingierten islamischen Glaubenszeugen³². Bei der heute noch meist von Kopten bewohnten Ortschaft Nagāda am Westufer des Nils besaßen diese eine *Amba Barbara* geweihte Stelle, die heute das angebliche Grab des muslimischen *Schaykh Barbūr* birgt.

In der fortschreitenden Expansion des Schaykhkultes äussert sich die Vitalität des populären Islams, der einen Aspekt der meist stillen, ja intimen, schon Jahrhunderte dauernden Auseinandersetzung mit den christlichen Kopten im Niltal darstellt. Besteht in Ägypten ein von altersher vererbter Sinn für den heiligen Ort, so besteht auch der für den heiligen Gegenstand. Unterschiedslos werden von Kopten und Muslimen die Strausseneier als eine Art Motivgaben an den verschiedenen Adorationstätten aufbewahrt, eine Sitte, die sich bis in die libysche Wüste erstreckt; so finden sich viele dieser z. B. in der *Qubba* des *Schaykh Sidī Sulimān* der Oase Siva. Aber auch die heilige Zeit erscheint bei den ägyptischen Muslimen auf das Jahr der Hidschra umgelegt. Viele Lokalheilige haben ihren Patronatstag zu *nuṣṣ Scha'abān*, «Mitte Scha'abān», im Monat, der dem heiligen Fastenmonat *Ramaḍān* vorausgeht³³. Übereinstimmend betonen verschiedene Gewährsmänner, dass zu *nuṣṣ Scha'abān* «die Himmelstore weit offen stehen für jede Fürbitte». Aus allem wird deutlich, wie sich im Niltal die seit alters gültige Hierophanie über die Jahrtausende bis in die Gegenwart lebendig erhalten hat. In der ständigen Auseinandersetzung mit den christlichen Kopten und in der verkleideten Fortführung des altägyptischen Erbes ist sicherlich das Wesentliche des islamischen Heiligenkultes am Nil zu erblicken.

³² Ich habe in Nubien bis weit in den Sudan, Umdeutung christlicher Verehrungsstätten in islamische Schaykhgräber, die noch in jüngster Zeit erfolgt ist, feststellen können.

³³ Zu dieser Zeit hatte Schaykh Maymūn in der Oase Khargā und haben Abū'l-Hadschschādsch in Luxor und 'Abd al-Rahīm in Qenna ihre Patronatstage.

Zum Schluss soll nun noch die westliche, nordafrikanische Heiligenverehrung der Muslime – in Europa meist als Marabutenkult bekannt³⁴ – in ihrer Sonderstellung kurz charakterisiert werden. Hier liegt kein altes, dokumentarisch belegtes Ideengut vor, das einen reichen Hinweis für die neuzeitliche Verehrung im Islam liefern könnte. Das relative Alter des erhaltenen Brauchtums muss vielmehr aus ethnographischen Angaben erschlossen werden. Ist die phänomenologische Seite des Marabutenkultes im ganzen äusserlich recht ein förmig – es handelt sich meist um Heilzauber, sehr oft durch Analogiemagik – so ist die darunter verborgene Ideologie sehr mannigfach.

Alter Höhlen-, Stein-, Baum- und Quellenkult, wie er sich bis heute im Rif und im Atlas erhalten hat, gab schon frühzeitig, nach der ersten Eroberung durch die Muslime, Anlass zur Bildung von Heiligengräbern, die islamischen Glaubenszeugen zugesprochen wurden. Die sehr auf ihr Eigenleben bedachten Berber fügten sich durchaus nicht immer der sunnitischen Orthodoxie, so dass der Boden für alle Art von Sektierertum bereitet war und unter vielen anderen seien z. B. die zahlreichen khāridschitischen Ibāditen genannt³⁵. Am entscheidendsten war aber das Auftreten der Idrīsiden, angeblicher Nachkommen des Propheten, die das erste, unabhängige marokkanische Reich gründeten. *Mulay Idrīs II.* wurde durch die Gunst der Umstände zum Patron von Fes und ist es teilweise sogar von ganz Marokko³⁶. Die weitverzweigte Familie dieser tatsächlichen oder vermeintlichen Nachkommen Mohammeds haben die religiöse Aristokratie der Schorfa abgegeben, die besonders im Spätmittelalter einen entscheidenden Einfluss auf den nordafrikanischen Heiligenkult hatte³⁷. Das Eigenleben des Magrib tritt auch noch dadurch hervor, dass er erst unverhältnismässig spät an der allislamischen Bewegung der Šūfī teilnahm, indem ihre Lehren erst um 1150 n. Chr. von 'Abd al-Salām b. Maschīsch verbreitet wurde³⁸, der ein Schüler des Abū Madyān war, und der seine Initiation wieder 'Abd al-Qādir Dschīlānī, al-Gazzālī u. a. m. verdankte. Anscheinend war der Islam in Nordafrika stets sehr volks-

³⁴ Es sei auf das immer noch klassische Buch verwiesen von L. Rinn, *Marabouts et Khouan* (Alger 1884); einen neuzeitlichen Gesamtüberblick gibt E. Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'islam maghrébin* (Coll. L'espèce humaine 10, Paris 1954).

³⁵ T. Lewicki, *Etudes Ibādites Nord-Africaines: Polska Akademia Nauk* (Warszawa 1955), Partie I, Liste anonyme des šayhs ibādites et des localités du Gabal Nafūsa contenue dans le «*Siyar al-mašā'ih*» (VI^e = XII^e s.).

³⁶ G. Salmon, *Le Culte de Moulay Idrīs et la mosquée des Chorfa de Fès: AM 3* (1905) 413 ff.

³⁷ G. Salmon, *Les Chorfa idrisides de Fès: AM* (1904) 425; *EI IV*, 415 ff.

³⁸ M. Xicluna, *Quelques légendes relatives à Moulay 'Abd as-Salām ben Mechich: AM 3* (1905) 119 ff.

verbunden, so dass er dazu gar nicht durch die Šūfī angeregt zu werden brauchte³⁹. Das hinderte aber nicht, dass islamische Mystiker zu Ansehen gelangen konnten, ja auch Frauen, wie es 'Ā'ischa al-Mannūbiyya aus Tunis im 7. Jahrhundert H./13. Jahrhundert n.Chr. belegt⁴⁰, oder wie es in den zahlreichen arabisch geschriebenen Hagiographien, z. B. dem *Maqṣad* des 'Abd al-Ḥaqq al-Bādīsī, der die Viten der Heiligen des Rif im 14. Jahrhundert n.Chr. niederschrieb, zu lesen ist⁴¹. Bieten die Texte an sich wenig Interessantes, so hat das Brauchtum um so merkwürdigere Züge zu bewahren vermocht, insbesondere unter den bescheidenen Lokalheiligen, die oft kaum von Geisterwesen zu scheiden sind, die aber eine erstaunliche Persistenz mystischer Kräfte an gewissen Orten beweisen. Die *Qubba* des *Sīdī Mabruk*, «des Gesegneten», bei einer Quelle in der Nähe von Constantine (Algier), wurde an der Stelle einer kleinen christlichen Basilika errichtet, die ihrerseits einen Äskulap-Tempel ersetzte und dessen Übername «der Nützliche, der Segensreiche» wahrscheinlich im heutigen Namen des muslimischen Heiligen weiterlebt. Wie in Damaskus Johannes der Täufer in islamischer Form noch weiterverehrt wird, so geschieht es auch heute noch vor Oujda (Ost-Marokko), wo Muslime und Juden *Sīdī Yahyà* b. *Yūnis* in einem schönen Hain anbeten. Die letzten haben den Namen umgedeutet und meinen, es sei ein im 14. Jahrhundert emigrierter kastilischer Jude hier bestattet.

Wenn auch durch Prüderie und angebliche Sittenstrenge der islamischen Orthodoxie vertuscht, hat sich unweit Marrakesch unter den «Töchtern des *Sīdī Rahhāl*» die sakrale Prostitution erhalten, gegen die der Heilige Augustin bereits um 400 n.Chr. gewettert hatte⁴². Der Legende nach soll *Sīdī Rahhāl* sieben Töchter gehabt haben; aber sieben sind auch die Stadtheiligen von Marrakesch, denen allen eine historische Person entsprechen soll; diese lebten anscheinend zwischen dem 5. und dem 10. Jahrhundert H. Dabei ist, ähnlich wie in Kairo oder Damaskus, ein Busspilgeritinerar für den Besuch (*Ziyāra*) dieser sieben Heiligengräber vorgeschrieben. Die sieben Heiligen hatten aber ihre Vorgänger unter den ehemals christlichen *Maṣmūda*, so dass sie vielleicht ebenfalls auf vorislamische Zeit hinweisen⁴³. Ist vom Islam die Siebenzahl, z. B. in der Siebenschläferlegende von Ephesus,

³⁹ A. Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie. Esquisse d'Histoire et de Sociologie religieuse* (Paris 1938).

⁴⁰ EI (Neuausgabe) I, 318.

⁴¹ Übersetzung von G. S. Colin: AM 26 (1926).

⁴² E. Doutté, *En Tribu (Mission au Maroc)* (Paris 1914) 169 ff.

⁴³ H. de Castries, *Les sept patrons de Merrakech*: Hesp. 4 (1924) 245 ff.

im Glaubensgebäude (Koran, Sure 18, *al-Kahf*, «die Höhle») eingefügt worden, so spielt in Nordafrika die heilige Zahl, unabhängig davon, eine sehr grosse Rolle⁴⁴. Sie ist in der Volksmedizin sehr bedeutsam, und auch in dieser haben die bedeutenderen wie die bescheidenen Marabuten ihren besonderen Platz, indem hier die meisten Heiligen Heilige, die heilen, sind⁴⁵. *Marabut* bezeichnet erweitert das Heilige kurzweg, und in dieser Vereinfachung liegt etwas Wesenhaftes des nordafrikanischen Heiligenkultes, der in unmittelbarer Berührung mit den elementaren Naturkräften zu stehen scheint als andernorts. Die Berber begegnen dem Heiligengrab urwüchsig, bedenkenlos, voll Lebenskraft.

Wie eingangs schon gesagt wurde, sind die islamischen und die christlichen Heiligenkulte morphologisch einander oftmals fast zum Verwechseln ähnlich. Im Ideologischen aber sind sie durch die Bezogenheit auf ihren religiösen Grundboden verschieden, der nicht nur durch das Dogma, sondern auch durch die historisch geformte Glaubensgemeinschaft, der sie angehören, bestimmt ist.

Die christlichen Heiligen sind vor allem nicht ausschliesslich dem Volksglauben überlassen, sondern, sofern sie kanonisiert werden sollen, bedürfen sie der Sanktion durch die seit Jahrhunderten organisierte Kirche. Der Urislam kannte den Heiligenkult gar nicht, er ist ein reines Produkt des Volkes. Eine Heiligsprechung gibt es nicht, kann es im Islam nicht geben, denn die dafür in Frage kommende *Idschma'a*, der «Consensus doctorum», würde sich, auf Mohammeds Lehre gestützt, stets gegen jeden allfälligen Mittler zwischen Mensch und Allah aussprechen. Daher wird der islamische Heilige auf Grund seines Lebenswandels, vielleicht sogar schon vor seinem Hinschiede, ad hoc durch den lokalen Kult, der ihm zuteil wird, in den Stand der Heiligkeit erhoben. Dass solche Anbetungen im Vulgus manchmal zu wahrer Anthropolatrie ausarteten, unter Hintanstellung des vom Islam stets gepredigten strengen Monotheismus, ist unleugbar. Durch die Verbundenheit mit dem Volke musste der islamische Heilige stets sichtbare Wunderzeichen geben, als Thaumaturg erscheinen: er besass *Karama* oder *Baraka*. Diese aber wurde ihm, islamischer Dogmatik nach, nur durch den Willen des allmächtigen Allah zuteil. Diese Kraft, *Karama* oder *Baraka*, teilte der Heilige seiner ganzen Umgebung mit, seinen Kleidern, allen von ihm berührten Gegenständen, dem Boden, den er betrat, und, nachdem der Geist die leibliche

⁴⁴ E. Dermenghem (wie Anm. 34) 46ff.

⁴⁵ D. Legey, *Essai de Folklore Marocain* (Paris 1926) 150: Les Saints guérisseurs.

Hülle verlassen hatte, teilte sich dieser um so wirkungsvoller an seinem Grabe mit.

An oberster Stelle steht im Islam stets der allwissende Allah, von dem die Kraft ausgeht, die er den von ihm Erwählten mitteilt. Analysiert man die Gestalten einiger islamischer Heiligen kritisch, so wird man gewahr, dass auch historisch nachweisbare Substitutionen erfolgt sind; dem ungeachtet bleibt bei den Muslimen primär das Personelle des Heiligen; erst sekundär wird der Gegenstand, dann aber mit Einbezug des magischen Bereiches, verehrt. Dabei konkretisiert sich das Heilige sehr real im Objekt: steht z. B. bei einem Schaykhgrab ein grosser, nierenförmiger Steinblock, so kann dieser, kraft der Analogie, auch Nierenkrankheiten heilen. Will man der *Baraka* eines Wālī, «Heiligen», teilhaftig werden, so muss vor allem Allah durch ein Gebet angerufen werden. Ausser dem Umwandeln oder sehr einfachen rituellen Handlungen sind an islamischen Heiligengräbern die älteren Rituale meist zur Unkenntlichkeit entstellt, da vor allem der Anschein eines heidnischen Kultes vermieden werden soll. Kann die Orthodoxie dem Wunderglauben des Volkes nicht entgegenwirken, so versucht sie zumindest den rituellen Teil einzudämmen. Doch auch hierin hat sich der Islam, insbesondere in Afrika, zu erstaunlichen Kompromissen bereitgefunden.

Ganz unabhängig von jeder Orthodoxie hat sich traditionsgebunden die seit alters im Volk lebendige Hierophanie⁴⁶ erhalten, die sich im Heiligengrab, im ganzen Heiligenkult der Muslime offenbart. Derselbe entfaltet sich frei von jeder starren, ekklesiastischen Organisation, manchmal recht ungebärdig, aber doch lebensvoll. In diesem elementaren Volksglauben, der sich oft ungezügelt im Heiligenkult offenbart, liegt gewiss eine der Kräftequellen des populären Islams der Neuzeit.

⁴⁶ Allgemein vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Hamburg 1957).