



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der Felsendom.

Rezeption im Wirkungskreis der islamischen Architektur

Verfasserin

Christine Juliane Zingl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt

A 315

Studienrichtung lt. Studienblatt

Kunstgeschichte

Betreuerin

tit. Ao. Prof. Dr. Ebba Koch

Danksagung

Große Dankbarkeit gebührt meiner Familie, meiner Mutter Grete und meinem Vater Josef, meinen Schwestern Steffi und Karina, die mich auf jede nur vorstellbare Art und Weise während meiner Studienzeit gefördert haben. Besonderer Dank gilt auch Andreas Kreuzeder für seine Unterstützung und aufmunternden Worte. Diese Diplomarbeit wurde durch eure Bestärkung und Geduld erst ermöglicht.

Ausgangspunkt dieser Arbeit war ein Gespräch mit Frau tit. Ao. Prof. Dr. Ebba Koch, die mich auf dieses Thema aufmerksam gemacht hat. Ich möchte mich herzlich für die Unterstützung und intensive Betreuung dieser Diplomarbeit bedanken. Als Expertin der islamischen Kunst stand sie mir bei fachlichen Fragen zur Seite und unterstützte mich bei meinen Forschungsaufenthalten in Istanbul und Jerusalem, indem sie wertvolle Kontakte zu WissenschaftlerInnen an der *Boğaziçi University* und der *Hebrew University* herstellte.

Während meiner Auslandsaufenthalte wurde mir die Unterstützung und Hilfe vieler Menschen zuteil, denen ich zu Dank verpflichtet bin. Stellvertretend für die vielen Menschen die mich unterstützt haben, möchte ich folgende Personen besonders hervorheben:

In Istanbul empfing mich Prof. Çiğdem Kafescioğlu von der *Boğaziçi University*, wo ich neue Aspekte der osmanischen Architektur kennenlernte. Für die Besichtigung des damals wegen Restaurierungsarbeiten geschlossenen Mausoleums möchte ich Mehmet Gürkan, Hayrullah Cengiz und Seden Savaş Akbulut meinen Dank aussprechen. *Çok teşekkür ederim!*

Ein Forschungspraktikum (KWA) im September 2011 in Jerusalem wurde mir vom „DLE Forschungsservice und Internationale Beziehungen“ der Universität Wien ermöglicht. Ich möchte mich bei Dr. Katia Cytryn-Silverman von der *Hebrew University* für die Unterstützung bei der Recherche und die Ermutigung bedanken.

התודה!

Ein großes Danke an Dr. Yusuf Nedsheh, Direktor der Waqf-Administration, und Ahmad Y. Taha, Direktor des Islamischen Museums am *Haram aš-Šcharīf*, für die Erlaubnis den Felsendom zu besichtigen sowie die Führung durch das Islamische Museum.

شكرا!!

Ein herzliches Danke an Mike und Ilana Leiter sowie deren Familie, die durch ihre Gastfreundschaft die Zeit in Jerusalem zu einem ganz besonderen Erlebnis machten.

התודה!

Ich möchte allen Freunden danken die mich während meiner Studienzeit begleitet haben und diese zu einer schönen Zeit gemacht haben.

1. Einleitung	5
1.1. Forschungsstand	7
1.2. Fragestellung	12
2. Der Felsendom	15
2.1. Historischer Kontext – Jerusalem unter ‘Abd al-Malik	15
2.2. Baugeschichte	18
2.3. Der Felsendom als Prototyp	21
2.3.1. Architektonische Charakteristika	21
2.3.2. Frühchristliche Vorbilder im syrischen Raum	26
2.3.3. Ritual	28
3. Die Abbasiden Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā’, zweite Hälfte 9. Jahrhundert	32
3.1. Historischer Kontext – Sāmarrā’ und Jerusalem im neunten Jahrhundert	32
3.2. Qubbat as-Sulaibiyya	36
3.2.1. Baugeschichte	36
3.2.2. Funktion und Interpretation	38
3.2.3. Architektonische Charakteristika	42
3.3. Rezeption des Felsendoms	45
3.3.1. Architektonische Analyse	45
3.3.2. Funktion	47
4. Die Mamluken Qala‘un Komplex, Kairo, 683/1284-684/1285	49
4.1. Historischer Kontext	49
4.1.1. Kairo und Jerusalem in der Frühzeit der Bahri-Mamluken	50
4.1.2. Sultan al-Mansur Sayf al-Din Qala‘un al-Alfi	53
4.2. Mausoleum des Sultan Qala‘un	54
4.2.1. Baugeschichte	54
4.2.2. Architektonische Charakteristika	58
4.3. Rezeption des Felsendoms	60
4.3.1. Architektonische Analyse	62
4.3.2. Analyse der Innenausstattung	65
4.3.3. Rezeption in Hinblick auf soziokulturelle Einflüsse	66

5. Die Osmanen Mausoleum des Süleyman I., Istanbul, 1566	68
5.1. Jerusalem und der Tempelberg zur Zeit der Osmanen	68
5.2. Süleyman der Prächtige	70
5.2.1. Identifikation mit König Solomon, seine Rolle als Kalif und letzter Weltenherrscher	71
5.2.2. Stiftertätigkeit in Jerusalem	74
5.3. Das Süleyman Mausoleum	76
5.3.1. Baugeschichte	76
5.3.2. Architektonische Charakteristika	77
5.4. Rezeption des Felsendoms	80
5.4.1. Architektonische Analyse	81
5.4.2. Eschatologische Vorstellungen als Quelle einer Kopie?	84
5.4.3. Indirekte Rezeption des Felsendoms	84
6. Schlussfolgerungen	87
7. Bibliografie	93
Glossar	104
8. Abbildungsteil	105
8.1. Abbildungen	105
8.2. Abbildungsverzeichnis	146
9. Anhang	151
Zusammenfassung	155
Abstract	156
Lebenslauf	157

The most holy spot [al-quds] on earth is Syria; the most holy spot in Syria is Palestine; the most holy spot in Palestine is Jerusalem [bayt al-maqdis]; the most holy spot in Jerusalem is the Mountain; the most holy spot on the Mountain is the place of worship [al-masjid], and the most holy spot on the place of worship is the Dome.¹

nach Ibn 'Asakir, 1051

1. Einleitung

Seit der Errichtung des Felsendoms (arab. *Qubbat aš-Šaḥra*) 72/691-92 am Tempelberg, dem *Haram aš-Šcharīf*, in Jerusalem (Abb. 1, Abb. 2), nahm das Bauwerk einen wichtigen Stellenwert innerhalb der muslimischen Architektur und hinsichtlich religiöser Belange im Islam ein. Über die Jahrhunderte prägte das Bauwerk das religiöse Leben zahlreicher Menschen. Der Felsendom stellte ein Faszinosum dar, das die Herrscher und Historiker aus verschiedenen Generationen und Dynastien gleichsam in seinen Bann zog. Der Bau veranlasste Kalifen und Sultane zu einer regen Stiftertätigkeit und fand einen stetigen Platz in den Berichten von Historikern, die aus verschiedenen Regionen stammten. Trotz der stifterischen Zuwendung, blieb die architektonische Struktur des Felsendoms über die Jahrhunderte erhalten.

Der Felsendom stellt eines der meiststudierten islamischen Bauwerke dar. Er wird oft als ein Unikum angesehen, dessen Größe, Harmonie und Symmetrie einzigartig sind und die in der nachfolgenden muslimischen Architektur scheinbar unnachgeahmt blieben. Dieser Forschungsstand ist jedoch kontrovers und soll hier noch eine ausführliche Betrachtung erfahren. Es sollen Bauwerke diskutiert werden, die in der architektonischen Formgebung Ähnlichkeiten mit dem Felsendom aufzeigen.

Im Zuge dieser Arbeit soll nicht im Detail auf den Felsendom eingegangen werden, da hier bereits ausführliche Publikationen vorliegen. Zu den nachfolgenden Ausführungen zählen ein historischer Abriss, eine Architekturbeschreibung sowie die Erläuterung des Ursprungs der architektonischen Form des Felsendoms. Es werden lediglich jene Aspekte behandelt, die in Relation zur Architekturrezeption der *Qubbat*

¹ Zit. nach Ibn 'Asakir (1051), I, 142, in: Ess 1992, S. 89.

aş-Şahra stehen. Dadurch wird die anschließende Diskussion ähnlicher Gebäude ermöglicht.

Nach der Analyse des Felsendoms wird schließlich eine Auswahl von Bauwerken diskutiert, denen eine Kopie des Felsendoms zugeschrieben wird. Um der Frage einer Rezeption der Architektur nachzugehen, wird dabei ein Hauptaugenmerk auf den historischen Kontext der jeweiligen Herrschaftsdynastie und den Herrscher selbst gelegt. Zuerst gilt es, die Rolle Jerusalems und jene Rituale zu erforschen, die im Zusammenhang mit dem Felsendom stehen, bevor die Charakteristika des nachgeahmten Gebäudes herausgearbeitet werden und eine architektonische Analyse ergebnisbringend ist. Ziel dieser Arbeit ist es, die Analogien und Abweichungen zu erklären und zu diskutieren. Mithilfe von historischen Gegebenheiten soll ergründet werden, inwieweit eine tatsächliche Kopie des Felsendoms angestrebt wurde.

Besonders am Ende des 7. Jahrhunderts übertraf der Felsendom mit seiner Größe und seinem Aussehen die bis dahin errichtete muslimische Architektur. Zu dieser Zeit beschränkte sich die Bautätigkeit ausschließlich auf Nutzbauten, die für die muslimische Gemeinschaft und für die islamische Regierung von Wichtigkeit waren.² Zudem wurde der Bau an einer prominenten, von allen Seiten gut sichtbaren Stelle positioniert, die von den Bewohnern der Stadt und den Reisenden bzw. Pilgern, die Jerusalem besuchten, unübersehbar blieb. Dieses Bauwerk der frühen islamischen Architektur fand die Bewunderung vieler Herrscher. Einige sollen Stiftungen in Auftrag gegebenen haben, die Ähnlichkeiten und Ansätze der Nachahmung des Felsendoms zeigen. Diese Rezeption des Felsendoms reicht von Ägypten bis nach Indien. Charakteristische und zur weiteren Betrachtung relevante Elemente des Felsendoms sind der achteckige Grundriss, der doppelte Umgang, die Kuppel und der zweizonige Aufriss. (Abb. 3, Abb. 4). Jenes Formengut wurde über die nachfolgenden Jahrhunderte aufgegriffen und insbesondere im Mausoleumbau rezipiert.

² Vgl. Rabbat 1989, S. 12.

1.1. Forschungsstand

Über den Felsendom liegen bereits ausführliche Publikationen vor, die sich mit unterschiedlichen Fragestellungen auseinandersetzen: Es werden die Architektur,³ das originale Aussehen,⁴ der Grund der Erbauung,⁵ die genaue Datierung,⁶ der frühchristliche Einfluss⁷ sowie die Ikonografie der Mosaikdekoration im Inneren⁸ diskutiert. Die Rezeption des Felsendoms in der nachfolgenden Architektur vernachlässigen die AutorInnen und nur kurze Ausführungen werden diesem Thema gewidmet. Einige wenige WissenschaftlerInnen beschäftigen sich mit dem Einfluss des umayyadischen Formenguts und der Bedeutung des Felsendoms als ein ikonografisch wichtiges Bauwerk der islamischen Architekturgeschichte:

Robert Hillenbrand geht auf die Kopie des Felsendoms im Mittelalter in dem Aufsatz *Das Vermächtnis des Felsendoms* (1990) ein. In diesem ausführlichen Essay wird der Versuch getätigt, den Wirkungskreis des Felsendoms in der islamischen Architektur darzulegen. Die unterschiedlichen Bauwerke werden jedoch nur oberflächlich thematisiert. Eine eingehendere Betrachtung erfahren die abbasidische Qubbat as-Sulaibiyya⁹ in Sāmarrā', das mamlukische Mausoleum des Sultans Qala'un in Kairo, das mongolische Grabmahl des Üljeitü in Sultaniyya, aber auch die christliche Architektur in Europa, die durch die Kreuzfahrer das Formengut des Felsendoms adaptierte. Hillenbrand hebt hervor, dass es sich bei den späteren islamischen Bauwerken um eine systematische Umdeutung architektonischer Formen handelt. Der Felsendom selbst wurde hingegen nie „en detail“ nachgeahmt, stattdessen wurde bei den späteren Bauten eine „architektonische Nachbildung zweiten Grades“ angestrebt.¹⁰

Eine wesentlich spezifischere Schilderung erfährt die mamlukische Architektur, die in engem Zusammenhang mit dem umayyadischen Formengut stehen soll. Nicht nur der Felsendom, sondern auch die Umayyadenmoschee in Damaskus beeinflussten laut

³ Vgl. Creswell Bd. I, 1940, S. 42-94, Monografie: Grabar 2006.

⁴ Vgl. Allen 1992, S. 197-213.

⁵ Vgl. Elad 1992, S. 33-58, Rabbat 1989, S. 12-21.

⁶ Vgl. Blair 1992, S. 58-85.

⁷ Vgl. Avner 2010, S. 31-49, Islam/Al-Hamad 2007, S. 109-128, Creswell 1924, S. 1-30.

⁸ Vgl. Rosen-Ayalon 1989, S. 12-32, S. 46-69.

⁹ Der von Hillenbrand auf S. 70 vorgelegte historische Hintergrund bezüglich der Qubbat as-Sulaibiyya sei zu prüfen. Hillenbrand führt an dieser Stelle al-Mahdi als Verbindungsglied zwischen Jerusalem und den Abbasiden an. Al-Mahdī (regierte ab 158/775, gestorben: 169/785) besuchte zwar Jerusalem, es war aber al-Ma'mūn (reg. 823-33), der seinen Namen am Felsendom anbringen ließ. Vgl. Kapitel 3.1., S. 34.

¹⁰ Zit. Hillenbrand 1990, S. 70. (Herv. i. Orig.)

Michael Meinecke die Architektur der Mamluken in Kairo. Meinecke führt diese Überlegungen in dem Aufsatz *Das Mausoleum des Qala'un in Kairo. Untersuchungen zur Genese der mamlukischen Architekturdekoration* (1971) aus. Finbarr Barry Flood und Hana Taragan schließen daran an: Flood beschäftigt sich mit den Dekorationsschemata des Qala'un Mausoleums im Artikel *Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus* (1997). Taragan geht in ihrem Werk *The Image of the Dome of the Rock in Cairene Mamluk Architecture* (1997/98) gezielt auf die Kenntnis der architektonischen Form des Felsendoms durch die Mamluken ein. Eine ausführliche Behandlung der historischen Gegebenheiten verortet die Rezeption des Felsendoms in das Kairo des 13. und 14. Jahrhunderts.

Die Frage, welchen Wirkungskreis die Architektur der *Qubbat as-Şahra* über die Jahrhunderte in der islamischen Architektur ausübte, wurde oft nur peripher behandelt. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Ansätze feststellen: Einerseits wird die Meinung vertreten, dass es sich um ein Unikat handelt, das in der folgenden Architektur keine direkte Nachahmung fand. Andererseits werden Bauwerke genannt, die Formen des Felsendoms aufweisen.

Myriam Rosen-Ayalon ist in *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf. An Iconographic Study* (1989) von der Einzigartigkeit des Bauwerks überzeugt. Es wurde zu einer bestimmten Zeit aus einem bestimmten Grund errichtet und vermittelte durch die Architektur und Dekoration eine Botschaft. Weiters sieht Rosen-Ayalon kein nachfolgendes Bauwerk vom Felsendom inspiriert: „Furthermore, this building, the oldest extant Muslim structure and representing the earliest stage of Islamic identity, has never been repeated even within the Muslim world.“¹¹

M. Anwarul Islam und Zaid F. Al-Hamad beschäftigen sich in dem Artikel *The Dome of the Rock: Origin of its Octagonal Plan* (2007) mit dem Formengut christlicher Architektur im Felsendom, schließen den Artikel aber mit der Fragestellung, dass der Felsendom Einfluss auf die spätere islamische Architektur hatte. Als Grund dafür, dass der Felsendom keine direkte Nachahmung erfuhr, sahen Rosen-Ayalon und Islam/Al-Hamad in der Bedeutung des Bauwerks und im Ereignis (siehe Kapitel

¹¹ Zit.: Rosen-Ayalon 1989, S. 12.

2.3.3.) das mit dem Fels verbunden war. Für die indirekte Rezeption geben Islam/Al-Hamad die eindrucksvolle hohe Kuppel, das Arkadensystem und die Dekoration im Inneren als nachahmenswertes Formengut an. Die oktagonale Form wurde jedoch nicht aufgegriffen:

Yet, there is no record of any other important building built with an octagonal shape [sic] anywhere in the Islamic world during this period of thousand years. This confirms the view presented in this paper that the Dome of the Rock needed to be octagonal to reflect the unique religious scenario that was believed to be happening only in the location where it was being built and will not be repeated anywhere else.¹²

Nicht alle AutorInnen stimmen dieser Meinung zu. Ebba Koch sieht die oktagonale, überkuppelte Form des Felsendoms in der islamischen Mausoleumsbaukunst aufgegriffen und über Jahrhunderte in den verschiedenen Regionen der muslimischen Welt rezipiert. Koch widmet dem Felsendom in ihrer Publikation *The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra* (2006) ein Kapitel. Die Feststellung, dass WissenschaftlerInnen diesem Thema bislang wenig Aufmerksamkeit beimaßen, war Ausgangspunkt dieser Arbeit. Als erste Beispiele nennt sie die Qubbat as-Sulaibiyya, das Qala'un Mausoleum und das Mausoleum des Üljeitü in Sultaniyya. Die höchste Form der Rezeption ist laut Koch in der Mogularchitektur in Indien zu finden.¹³ Im selben Jahr listet Oleg Grabar in seiner Monografie *The Dome of the Rock* (2006) eine Reihe von Bauwerken auf, die verschiedene architektonische Charakteristika des Felsendoms erkennen lassen. Grabar ist der Meinung, dass über mehr als ein Jahrtausend lang Formen dieser Architektur adaptiert wurden, wodurch er auf die konstante Bedeutung des Felsendoms hinweist. Das Mausoleum des Qala'un in Kairo (Ägypten), das Süleyman Mausoleum in Istanbul (Türkei) und die Moschee am Flughafen von Riyadh (Saudi-Arabien) sind laut Grabar jene Bauwerke, die eine Kombination von architektonischen Elementen reflektieren, die bereits in dem Bauwerk des 7. Jahrhunderts ersichtlich waren.¹⁴

¹² Zit.: Islam/Al-Hamad 2007, S. 126.

¹³ Vgl. Koch 2006, S. 125.

¹⁴ Grabar 2006, S. 12-13.

Wann aber lag eine Kopie vor und wann wurde ein Bauwerk lediglich von einem früheren inspiriert? Im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Kopie wird Richard Krautheimer genannt, der im Artikel *Introduction to an „Iconography of Medieval Architecture“* (1942)¹⁵ die mittelalterliche Konzeption von christlicher Architektur definiert. Die mittelalterlichen Quellen überliefern allgemeine Elemente wie Grundriss, Größe und Material sowie praktische und liturgische Funktionen eines etablierten Prototyps.¹⁶ Laut Krautheimer war für den mittelalterlichen Schreiber dann eine Kopie gegeben, wenn herausragende Elemente vorhanden waren und die symbolische Signifikanz im Grundriss erkennbar war, die auf einen religiösen bzw. liturgischen Gebrauch hinwies.¹⁷ Als Prototypen fungierten meist Bauwerke, denen ein hoher Grad an Verehrung zukam. Eine unpräzise Beschreibung von geometrischen Formen führte zu erheblichen Unterschieden zwischen dem Original und der Kopie, wodurch eine Ähnlichkeit in Grundriss und Aufriss für die heutigen BetrachterInnen nicht immer ersichtlich ist.¹⁸ Die Basis einer Kopie war nicht die präzise Wiedererrichtung der geometrischen Struktur, sondern vielmehr die Konnotation, die eine Bauform mit sich brachte:

The architect of a medieval copy did not intend to imitate the prototype as it looked in reality; he intended to reproduce it *typice* and *figuraliter*, as a memento of venerated site and simultaneously as a symbol of promised salvation.¹⁹

Dabei wurde der Anzahl der Teile, die eine geometrische Struktur ausmachten, ein hoher Grad an Aufmerksamkeit beigemessen.²⁰ Die Zahlensymbolik war essenziell für eine Kopie. Nachempfunden wurde eine bestimmte Menge von Elementen, z. B. die Anzahl der Säulen oder Pfeiler, die eine Verbindung zum Original herstellten.²¹ Nur eine selektive Auswahl von Abmessungen der originalen Bauteile und architektonischer Elemente wurde in die Imitation übertragen, da es nicht das Ziel der Kopie war, den Prototyp *in toto* zu kopieren.²² Laut Krautheimer ist die Übernahme einiger weniger herausragender charakteristischer Bauteile, das Aufgreifen von

¹⁵ Krautheimer 1942, S. 115-150, (Original: Krautheimer 1969, S. 1-33, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes).

¹⁶ Krautheimer 1969, S. 115.

¹⁷ Ebd., S. 126-127.

¹⁸ Ebd., S. 116.

¹⁹ Zit.: ebd., S. 128. Herv. i. Orig.

²⁰ Für ein Quadrat ist die Zahl Vier relevant, nicht so sehr die Beziehung in der die Teile zueinander stehen.

²¹ Krautheimer 1969, S. 122-123.

²² Ebd., S. 125.

Zahlen oder die namentliche Übereinstimmung mit dem Prototyp ausreichend, um von einer Kopie zu sprechen.

Obwohl Krautheimer den christlichen mittelalterlichen Architekten beschreibt, wird seine Theorie über die Kopie im Mittelalter in der islamischen Kunstgeschichte aufgegriffen, da eine Behandlung dieses Themas für die muslimische Architektur noch nicht ausführlich dargelegt wurde. Hinsichtlich der arabischen Quellenlage untersucht Barbara Finster in dem Werk *Architekturbeschreibungen arabischer Autoren des 9.-14. Jahrhunderts* (1990) zeitgenössische Schriften und legt folgende Kriterien fest, die für die Architekturbeschreibung wichtig sind:

Das Bewundernswerte eines Bauwerks liegt:

1. in seiner Planung und seinen Dimensionen,
2. in der Qualität der Ausführung,
3. in der Kostbarkeit des Materials,
4. in der Farbigkeit und dem Glanz seiner Ausstattung,
5. in der *varietas* seiner Formen.²³

Die Quellenlage gibt Aufschluss darüber, welche Informationen Herrschern und Architekten zugänglich waren, wenn diese eine Kopie des Felsendoms anstrebten. Diese Kriterien weichen nicht maßgeblich von jenen ab, die von Krautheimer für die christliche Architektur bestimmt wurden. Findet seine Theorie dennoch eine Berechtigung in der islamischen Kunstgeschichte?

Krautheimers Ansatz findet durch Robert Hillenbrand²⁴ und Ebba Koch²⁵ Eingang in die islamische Kunstgeschichte. In Anbetracht des Felsendoms weist Hillenbrand darauf hin, dass „es bisher noch nicht ernsthaft untersucht worden ist, inwieweit ähnliche Faktoren in der Welt der Muslime in Hinblick auf den Felsendom geltend gemacht werden können.“²⁶ Bezüglich einer Kopie des umayyadischen Formenguts nimmt Flood den von Koch angewendeten Krautheimer'schen Ansatz auf. Flood bestimmt in dem Artikel *Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus* (1997) einen Prototyp und appliziert diesen im Speziellen auf die Materialien und Formen die angesichts der Dekoration verwendet wurden.²⁷

Rina Avner greift die von Krautheimer genannten Punkte in *The Dome of the Rock in*

²³ Zit.: Finster 1990, S. 61. (Herv. i. Orig.)

²⁴ Vgl. Hillenbrand 1990, S. 64-71.

²⁵ Vgl. Koch 1991, S. 95-107.

²⁶ Zit.: Hillenbrand 1990, S. 67.

²⁷ Flood 1997, S. 57.

Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography (2010) auf. Die Autorin nimmt Abstand davon eine Kopie als solche nur dann auszuweisen, wenn schriftliche Quellen vorliegen. Stattdessen ist es ihrer Meinung nach möglich, eine Kopie durch den Vergleich zweier Gebäude zu erkennen, wenn ein architektonisches Vorbild ausgemacht wurde.²⁸

Dass der Felsendom eine Nachahmung erfuhr, geht zwar aus dem derzeitigen Forschungsstand hervor, es liegt dennoch keine detaillierte Publikation vor, die sich ausschließlich diesem Thema widmet. Mit dieser Arbeit soll diese Lücke gefüllt werden. Besondere Aufmerksamkeit gilt bei diesem Vorhaben jenen Elementen auf die sich eine Inspiration bzw. Kopie bezogen haben könnte. Eine isolierte Betrachtung der historischen Quellen, der Architektur, der Zahlensymbolik oder der Verhältnisse der Bauteile zueinander ist hier nicht anstrebenswert, vielmehr sollen verschiedene Blickwinkel zu einem Ergebnis führen. Anhand dieser unterschiedlichen Kriterien soll nun die Fragestellung definiert werden, die eine Felsendom-Rezeption belegt oder widerruft.

1.2. Fragestellung

So groß das wissenschaftliche Interesse am Felsendom hinsichtlich der byzantinischen bzw. frühchristlichen Formgebung ist, so gering ist die Beschäftigung mit dem Bauwerk bezüglich der Rezeption im Wirkungskreis der islamischen Architektur. Wie bereits erwähnt, wurde in der Forschung das Thema der Felsendom-Rezeption noch nicht ausreichend aufgegriffen und nur am Rande behandelt. Die Literatur verweist zwar auf Bauwerke, die in ihrer architektonischen Gestalt dem Felsendom nahestehen, die AutorInnen gehen jedoch nicht detailliert auf die Ähnlichkeiten oder Unterschiede ein.

Eine Auswahl von Beispielen aus der obig genannten Literatur bildet die Grundlage für eine vergleichende kunsthistorische Analyse. Folgende Auswahl an Grabbauten wird in die Analyse miteinbezogen und chronologisch abgehandelt: Die Qubbat as-Sulaibiyya in Sāmarrā' im Irak (2. H. 9. Jh.), das Mausoleum des Sultan Qala'un in Kairo in Ägypten (1284-85) und das Mausoleum des Sultan Süleyman des Prächtigen in Istanbul in der Türkei (1566) (Abb. 5a).

²⁸ Avner 2010, S. 33.

Das Hauptaugenmerk liegt auf der Mausoleumsarchitektur der Abbasiden, Mamluken und Osmanen. Die Auswahl wurde auf den geografisch arabischen und türkischen Raum eingeschränkt. Alle hier behandelten Dynastien hatten während ihrer Regierungszeit Jerusalem in ihr Herrschaftsgebiet eingegliedert. Dabei kann auf die iranische und insbesondere auf die indische Architektur der Moguldynastie keine Rücksicht genommen werden, da diese nicht im ausgewählten geographischen Raum liegen und Jerusalem nicht in ihrem Regierungsgebiet einschlossen. Zudem würde die Anzahl der Objekte den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Bei der Betrachtung des Felsendoms und der Auswahl von Bauwerken wird der architektonischen Analyse ein zentraler Stellenwert eingeräumt, wobei es unabdinglich ist, zu Beginn eines Kapitels die politisch-soziale sowie die kulturelle Situation der jeweiligen Dynastie zu behandeln. Dadurch soll festgestellt werden, ob der Felsendom im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerung verankert war bzw. dieser den Handwerkern und dem Auftraggeber bekannt war und so ein Austausch an architektonischen Formen stattfinden konnte. Jedes Bauwerk wird dabei eigenständig in einem Kapitel behandelt.

Die historische Fragestellung betrifft zum einen Jerusalem und zum anderen den Auftraggeber: Welche Rolle kam Jerusalem zu? War die Stadt Teil des Herrschaftsgebietes, und wie einflussreich war sie zu dieser Zeit? Welcher Konnex bestand zwischen der Stadt Jerusalem und dem Bauherrn? Welche Berührungspunkte gab es zwischen dem Auftraggeber und Jerusalem bzw. dem Felsendom? Kann ein Besuch Jerusalems durch den Auftraggeber festgemacht werden, oder kannte dieser das Bauwerk nur durch Berichte? Die Kenntnis des Felsendoms durch den Auftraggeber und/oder seinen Architekten ist ein relevanter Faktor für eine Kopie bzw. eine Rezeption.

Weiters ist der rituelle Aspekt von Bedeutung. Wie wurde der Felsendom wahrgenommen, und welche religiösen Rituale wurden mit ihm in der jeweiligen Epoche in Verbindung gebracht?

Die, die Architektur betreffende Fragestellung beschäftigt sich damit, inwiefern das spätere Bauwerk im Zusammenhang mit dem Formengut des Felsendoms stand. Welche Elemente wurden adaptiert? Im Sinne Krautheimers kommt in dieser Arbeit

dem Felsendom die Rolle des Prototyps zu, den es gilt zu kopieren, allerdings nicht *in toto*.²⁹ Das geometrische Grundgerüst der *Qubbat aš-Šaḥra* soll definiert und in seine einzelnen Teile zerlegt werden, um Elemente zu bestimmen, die als Kennzeichen des Baus gelten.³⁰ Die Definition der spezifischen und charakteristischen Elemente des Felsendoms dient der Untersuchung des rezipierten Gebäudes, um festzustellen, inwiefern diese Elemente Verwendung fanden und in welcher Weise sie umstrukturiert und neu angeordnet wurden.³¹ Mit dieser Neuordnung der einzelnen Formen entfernt sich die Kopie ganz klar von der originalen Struktur.³² Im Vergleich zum Mittelalter hat sich ein anderes Bewusstsein bezüglich einer Kopie in das heutige kunstgeschichtliche Verständnis eingeprägt, das es zu beachten gilt. Es soll der Frage nachgegangen werden, ob das Oktogon, der doppelte Umgang und die Kuppel Charakteristika des Felsendoms aufgrund ihrer Funktion bzw. Assoziation vom Original kopiert wurden und wie stark die „Symbolik von Formen und Zahlen“³³ eine Rolle spielte.

In dieser Arbeit soll hinterfragt werden, ob die Vorgehensweise Krautheimers auf die islamische Architekturkopie umlegbar ist.

Ziel dieser Arbeit ist es, zunächst den Felsendom als Prototyp vorzuführen, um anschließend mithilfe der historischen Fakten eine eventuelle Nachbildung des Felsendoms zu belegen. Die architektonische Analyse der ausgewählten Bauwerke soll dann Analogien und Abweichungen vom Prototyp aufzeigen. Es soll festgestellt werden, ob es sich bei einer Rezeption um eine bewusste Kopie handelte oder lediglich ästhetisches wie architektonisches Formengut ‚ausgeborgt‘ wurde, um dieses als eine Art Inspiration für einen Neubau zu verwenden.

²⁹ Krautheimer 1969, S. 116-117, 125. (Herv. i. Orig.)

³⁰ Avner 2010, S. 3: „An architectural model should be defined as a structure’s primary and basic geometrical scheme, that is, a composition of a few large-scale major geometrical shapes that comprise the plan from which architects design the details and final plan of the projected building. With this definition at hand, it will be possible to analyse the architectural plans of the buildings under study, recognize the model of each building, and draw comparisons among them.“

³¹ Krautheimer 1969, S. 125.

³² Ebd., S. 125.

³³ Ebd., S. 122.

2. Der Felsendom

2.1. Historischer Kontext – Jerusalem unter ‘Abd al-Malik

Die erste islamische Kalifendynastie, die sich nach dem Propheten Muhammad und den vier rechtsgeleiteten Kalifen formte, waren die Umayyaden.³⁴ Das Kalifat regierte Syrien, mit Sitz in Damaskus, in den Jahren 41-132/661-750.³⁵ Die Ausbreitung des erst kurz zuvor neu begründeten Glaubens des Islam³⁶ war im Gange. Das muslimische Reich erfuhr unter den Umayyaden seine größte Ausdehnung (Abb. 6).

Einige Jahrzehnte nach dem Herrschaftsantritt der neuen Dynastie ließ ‘Abd al-Malik ibn Marwān (reg. 65/685-86/705)³⁷ den Felsendom in Jerusalem errichten, der nach wenigen Jahren Bauzeit 72/691-92 fertig gestellt wurde. Die Zeit vor und während seiner Regierungszeit war innenpolitisch von bürgerkriegsähnlichen Konflikten geprägt. Außenpolitisch musste die byzantinische Armee abgewehrt werden, die an der Grenze zu Syrien stand.³⁸ ‘Abd al-Malik kam als fünfter umayyadischer Kalif³⁹ an die Macht und hatte insbesondere mit einem konkurrierenden Kalifat zu kämpfen. Immer mehr Muslime wandten sich Ibn az-Zubayr zu, dessen Sitz in Arabien (Mekka) anzusiedeln war.⁴⁰ Im Jahr 691 fiel ‘Abd al-Malik im Irak ein, besiegte die Anhänger des Rivalen, bevor er 692 Mekka einnahm und Ibn az-Zubayr in der Schlacht getötet wurde.⁴¹ Das Herrschaftsgebiet des ‘Abd al-Malik beschränkte sich zunächst auf Syrien und Ägypten. Im Laufe seiner Regierungszeit wurden der Irak und Arabien wieder in das umayyadische Reich eingegliedert.⁴²

‘Abd al-Malik und Jerusalem verband eine lange Geschichte. Unter seinem Vater Marwān bekleidete er das Amt eines Gouverneurs über Palästina. Es ist

³⁴ Vgl. Stammbaum im Anhang.

³⁵ Livne-Kafri 2005, S. 213: Im Jahr 661 wurde die Hauptstadt von Medina nach Damaskus verlegt.

³⁶ Der Islam wurde 623 begründet.

³⁷ Gibb, ‘Abd al-Malik b. Marwān, EI 2nd Ed.

³⁸ Rabbat 1989, S. 16, Gibb, ‘Abd al-Malik b. Marwān, EI 2nd Ed. 688 gelang es den Byzantinern Antioch, im Norden Syriens, zu erobern.

³⁹ Gibb, ‘Abd al-Malik b. Marwān, EI 2nd Ed.

⁴⁰ Robinson 2005, S. 5.

⁴¹ Hawting 2000, S. 49.

⁴² Rabbat 1989, S. 16.

wahrscheinlich, dass er seinen Sitz währenddessen in Jerusalem hatte.⁴³ Quellen berichten zudem davon, dass ‘Abd al-Malik in Jerusalem in den Kalifenstand berufen wurde.⁴⁴ Als Stifter zeichnet er für zahlreiche Bauaufgaben am Tempelberg, dem *Ḥaram aš-Šcharīf*, kenntlich und ließ die Straße nach Jerusalem reparieren. Diese Aufgaben lassen auf eine Wichtigkeit und einen besonderen Stellenwert der Stadt schließen.

Jerusalem wurde bereits 638, nach der Schlacht von Yarmuk, von den Arabern erobert und unter ‘Umar in das muslimische Reich eingegliedert.⁴⁵ Dem umayyadischen Jerusalem wurde politisch keine große Bedeutung beigemessen. Indes sollte die Stadt bald, neben Medina und Mekka, zu den heiligsten Stätten des Islam gehören. Beruhend auf einer Aussage des Propheten, die besagt, dass Jerusalem neben Medina und Mekka gleichermaßen berechtigt sei als Pilgerstätte zu fungieren, wollte ‘Abd al-Malik einen Gegenpol zum konkurrierenden Kalifat, das sich in Mekka formte, schaffen.⁴⁶ ‘Abd al-Malik wollte in Jerusalem ein Gegenstück zu Mekka schaffen, das ebenso zum Pilgern einlädt.⁴⁷

Nicht nur für Muslime, sondern auch für Juden und Christen nahm bzw. nimmt auch heute Jerusalem in religiöser Hinsicht einen wichtigen Stellenwert ein. Der Tempelberg am Berg Moriah steht dabei im Mittelpunkt des Interesses der drei abrahamitischen Religionen. Der von Muslimen als *Ḥaram aš-Šcharīf* bezeichnete Tempelberg befindet sich im südöstlichen Teil innerhalb der Stadtmauern (Abb. 7). Als sich die Muslime in der Stadt ansiedelten, kam dem Tempelberg keine religiöse oder rituelle Funktion durch die Christen oder Juden zu. Vielmehr war dieser von Pflanzen überwachsen und für die Wasserversorgung durch Zisternen und als eine Art Mülldeponie in Verwendung.⁴⁸ Nichtsdestotrotz zeugten die in Ruinen liegenden Mauern und Tore des ehemaligen zweiten Tempels von der einstigen Ehrwürdigkeit des Ortes (Abb. 8). Laut jüdischer Tradition war an jener Stelle der salomonische Tempel gelegen, der am Ende der Zeit einen Wiederaufbau erfährt.⁴⁹ Die Christen hingegen verlegten ihren Tempel auf den Hügel von Golgatha, auf dem sie die

⁴³ Ebd., S. 15. Vgl. dazu al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, Vol. 5; Rabbat bezieht sich auf S. D. Goitein (Jerusalem, 1938, S. 158-80).

⁴⁴ Elad 1995, S. 24; Khalīfa b. Khayyāt (240/853) berichtet von diesem Ereignis.

⁴⁵ Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed.

⁴⁶ Duncan 1972, S. 26.

⁴⁷ Grabar 2005, S. 114.

⁴⁸ Kaplony 2002, S. 23-24.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 28 für eine detaillierte Ausführung der jüdischen Bedeutung des Tempelberges.

Grabeskirche errichteten. Diese wurde als neuer Tempel angesehen, der mit der Verlegung auch die Traditionen und Rituale übertragen bekam.⁵⁰

Das Bedürfnis nach einer visuellen Darstellung, dass das Heilige Land nun muslimisch war, manifestierte sich am Tempelberg:⁵¹

One small result of Muslim presence was the transformation of the battered Christian city of Jerusalem, barely revived after half a generation of indirect Persian rule, into a city controlled, or at least dominated, by the new faith.⁵²

Den neuen Bewohnern der Stadt wurde bald bewusst, welche religiöse Wirkung vom Tempelberg ausging. Auch für den Islam bekam dieser bald eine neue Bedeutung. Mit der Errichtung der al-Aqsa Moschee setzten sie das erste Zeichen ihrer Ankunft in der Stadt und veränderten das Aussehen des Tempelbergs erheblich.⁵³ Damit wurde am *Haram aš-Šcharīf* nicht nur ein Zeichen gesetzt, sondern er wurde auch in einen sakralen Ort verwandelt.

Furthermore, the area in which the Dome of the Rock was built, the Haram al-Sharif, was already accepted as holy in the earliest days of Islam and the first mosque built there the Aqsa Mosque (al Masjid al-Aqsa), was second only to al-Masjid al-Haram at Mecca.⁵⁴

Jerusalem gewann immer mehr an religiöser Bedeutung. Die hohe Position der Stadt im Islam, wurde bald am Stadtbild erkennbar. Zunächst nahmen die Umayyaden in Jerusalem erhebliche bauliche Veränderungen vor. Die wohl markantesten und heute noch erhaltenen Bauwerke aus dieser Zeit sind die al-Aqsa Moschee⁵⁵ und der Felsendom am Tempelberg (Abb. 9).

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 23-27 für eine detaillierte Ausführung der christlichen Bedeutung des Tempelbergs.

⁵¹ Robinson 2005, S. 7.

⁵² Zit.: Grabar 1996, S. 44.

⁵³ Kaplony 2002, S. 29.

⁵⁴ Zit.: Kuban 1985, S. 27.

⁵⁵ Die al-Aqsa Moschee wurde über die Jahrhunderte sehr stark verändert und ist mit der Architektur des 7. Jh. nicht mehr vergleichbar. Nach der Ankunft der Araber in Jerusalem wurde ein primitiver Bau errichtet, der unter den Umayyaden seine Monumentalität erreichte und über die Jahrhunderte zusätzliche Um- und Zubauten erfuhr.

2.2. Baugeschichte

Schriftliche Quellen datieren den Baubeginn des Felsendoms in das Jahr 69/688-689.⁵⁶ Das Datum der Fertigstellung, 72/691-92, ist am Bauwerk selbst angebracht. Ein Schriftband am äußeren Oktogon des Felsendoms belegt diese Zeitangabe: „Der Knecht Gottes, ‘Abdallah der Imam (Leiter) al-Ma’mūn, der Beherrscher der Gläubigen, hat im Jahre 72/691 diesen Kuppelbau errichtet“.⁵⁷ Es ist heute eine allgemeingültige Meinung, dass ‘Abd al-Malik der Auftraggeber war. Der abbasidische Kalif al-Ma’mūn⁵⁸ ließ seinen Namen bei Renovierungsarbeiten im 9. Jahrhundert an der Stelle seines Vorgängers vermerken.

Die Bauarbeiten wurden unter der Aufsicht von zwei lokalen Handwerkern, Raja’ ibn Haywa aus Beth-Shean und Yazid ibn Salim, die mit der lokalen Architektur vertraut waren, am *Haram aš-Šcharīf* durchgeführt.⁵⁹ Damit wurde ein Monument errichtet, das alle bis dahin erbauten islamischen Gebäude übertraf. Zudem wurde es an einem Platz situiert, der ab nun das Stadtbild Jerusalems dominieren sollte.

Während die Datierung des Felsendoms festgemacht werden kann, liegen über den Grund der Erbauung und dessen Funktion verschiedene Theorien vor. Historische, umayyadische Dokumente aus dem 7. Jahrhundert, die sich mit der Errichtung des Felsendoms beschäftigen, sind nicht bekannt. Daher ist es auch schwierig auszumachen, aus welchem Grund der Felsendom errichtet wurde und warum der Fels eine solche zentrale Rolle einnahm. Dabei bleibt auch die Frage offen, ob die Erbauung ursprünglich politisch oder religiös motiviert war. Zudem nahm der Felsendom über die Jahrhunderte verschiedene Funktionen ein und wurde von seiner Umwelt mit verschiedenen Ereignissen assoziiert.⁶⁰

Spätere historische Dokumente geben unterschiedliche Auskünfte über die Errichtung des Felsendoms. Ziel dieser Arbeit ist es nicht, dem Grund der Erbauung nachzugehen, sondern aufzuzeigen, dass sich die religiöse und funktionale Rezeption

⁵⁶ Elad 1992, S. 33-34. Übersetzung von Sibṭ ibn al-Jawzī.

⁵⁷ Für die Übersetzung siehe: Caskel 1962, S. 13.

⁵⁸ Vgl. Robinson 2005, S. 3. Ursprünglich war in diesem Schriftband ‘Abd al-Malik zu lesen. Der Name des abbasidischen Kalifen al-Ma’mūn (reg. 823-833) wurde erst später hinzugefügt. Er war verantwortlich für Restaurierungsarbeiten am Felsendom. Vogüé hat die Fälschung 1860 entdeckt. Diese soll durch den Bruder des al-Ma’mūn veranlasst worden sein, der zu dieser Zeit Statthalter von Syrien und Ägypten war.

⁵⁹ Avner 2010, S. 43 zitiert Elad in Fußnote 122.

⁶⁰ Zahlreiche Wissenschaftler legten bereits Studien zu dieser Problematik vor. Vgl. Rabbat 1993, S. 66-75, Elad 1992, S. 33-58, Grabar 1959, S. 33-62.

über die Jahrhunderte veränderte. Um einen Überblick zu geben, seien an dieser Stelle al-Yaqubi (874), der Geograf al-Muqaddasī (ca. 985) und al-Wasiti (1019) erwähnt. Al-Yaqubi zufolge wurde der Felsendom als ein Gegenstück zur Ka‘ba in Mekka errichtet, da in Mekka das Gegenkalifat des Ibn az-Zubayr ansässig war. Al-Muqaddasi stellt die christliche und muslimische Architektur in den Mittelpunkt und geht folglich auf die politische Situation in Jerusalem ein:

Verstehst Du nicht, daß (sic!) ‘Abdalmalik, als er die Herrlichkeit der Kuppel der Auferstehungs-(heute Grabes-)kirche sah, aus Besorgnis, sie könne auf die Muslime einen zu großen Eindruck machen, den Felsendom errichten ließ?⁶¹

Abu Bakr al-Wasiti ist der Meinung, dass der Felsendom für Muslime zum Schutz vor Kälte und Hitze errichtet wurde.⁶² Das *Faḍā’il al-Bayt al-Muqqadas* des al-Wasiti lässt sich aufgrund des *isnad* bereits bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen.⁶³ Die Geschichtsschreiber standen im Auftrag der führenden Elite, die wohl Einfluss auf das Geschriebene nahmen. So nimmt al-Yaqubi eine anti-umayyadische Haltung ein. Nichtsdestotrotz spiegeln diese Niederschriften die zeitlich relevante Haltung gegenüber Jerusalem und dem Felsendom wider.

Heute gilt der Ort für Muslime als Gedenkstätte, die mit Muhammads nächtlicher Reise (*isrā’*) von Mekka nach Jerusalem in Zusammenhang gebracht wird und als Ausgangspunkt für die *mi‘raj*, die mystische Reise Muhammads in den Himmel, gilt.⁶⁴ Ein Fußabdruck am Felsen verweist auf dieses Ereignis. Diese Ansichtswiese wurde vor allem im 11. Jahrhundert von Nasir-i Khusraw (1047) geprägt, obwohl diese auch schon von al-Muqaddasī erwähnt wurde.⁶⁵

Über die Jahrhunderte wurden immer wieder Restaurierungsarbeiten getätigt und Naturkatastrophen verlangten nach partiellen Wiederaufbauten, wobei die

⁶¹ Zit.: al-Muqaddasī im Gespräch mit seinem Onkel. Dt. Übersetzung: Caskel 1962, S. 24., Engl.

Übersetzung al-Muqaddasī (Übersetzung Ranking/Azoo) 1987-1901, S. 262. Vol. I-III.

⁶² Übersetzung Abu Bakr al-Wasiti (1019), *Fada’il*, S. 80-81, Nr. 136 zitiert in: Rabbat 1993, S. 68:

“When ‘Abd al-Malik wanted to build the Dome of the Rock, he came from Damascus to Jerusalem. He then sent to all his deputies in all his dominions.” He wrote “‘Abd al-Malik plans to build a dome (*qubba*) over the Rock to shelter the Muslims from the cold and heat, and to construct the masjid. [...] He then gathered craftsmen from all his dominions and asked them to provide him with the description (*ṣifat*) and form (*samt*) of the planned dome before he engaged in its construction. [...]”

⁶³ Ebd., S. 66, Rabbat 1989, S. 68: Die Niederschrift al-Wasiti’s ist die früheste Quelle, die sich mit der Planung des Baus und mit den sich im Felsendom befindlichen Objekten beschäftigt.

⁶⁴ Rabbat 1989, S. 12.

⁶⁵ Necipoğlu 2008, S. 29-32.

architektonische Grundstruktur des Felsendoms unberührt blieb.⁶⁶ Der Bauteil, der am häufigsten in Mitleidenschaft gezogen wurde, war die monumentale Kuppel. Zahlreiche Kuppeln zierten über die Jahrhunderte den Felsendom. Die unter 'Abd al-Malik errichtete stürzte vermutlich im Jahre 407/1016-17 ein und wurde 1022 wieder aufgebaut.⁶⁷ Instandsetzungen und Wiedererrichtungen der Kuppel⁶⁸ folgten, wobei die heutige Form der originalen Konstruktionsweise nachempfunden wurde. Der abbasidische Geograf Ibn al-Faqih berichtete 903 von der Kuppel des Felsendoms, die er als „a dome over a dome“⁶⁹ beschrieb. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die originale Kuppel, wie die heutige, aus zwei Schalen bestand und dieselbe Konstruktionstechnik aufwies (Abb. 10).⁷⁰

Im 12. Jahrhundert trugen die Kreuzfahrer ihren Teil zur Veränderung des Baus im Inneren bei. Als *Templum Domini* wurde dieser in ein christliches Gebäude umgewandelt. Über dem Felsen wurde ein Altar aus Marmor errichtet, der Felsen selbst mit einem schmiedeeisernen Gitter umgeben und auf der Kuppel wurde ein goldenes Kreuz angebracht. Der Altar und das Kreuz wurden nach der Zurückeroberung Jerusalems durch Saladin (Ṣalah al-Dīn) 1187 wieder entfernt.⁷¹

Die wohl markanteste Veränderung am Felsendom wurde bei Restaurierungsarbeiten unter Sultan Süleyman dem Prächtigen im 16. Jahrhundert vorgenommen. Im Zuge dessen wurde die äußere Mosaikverkleidung abgeschlagen und mit der heutigen Fayenceverkleidung versehen (Abb. 1).⁷² Das Dekorationssystem der Mosaik blieb undokumentiert und kann von der heutigen Forschung nicht im Detail rekonstruiert werden (Abb. 2).

Der Bau des Felsendoms geht in die ersten Jahrzehnte nach der Begründung des Islams und der Ansiedlung von Muslimen in Jerusalem zurück und wird als „first great artistic achievement in Islamic civilisation“⁷³ angesehen. In der Geschichte der

⁶⁶ Rosen-Ayalon 1989, S. 14.

⁶⁷ Caskel 1962, S. 13-14.

⁶⁸ Vgl. Allen 1992, S. 207: Neuerrichtungen der Kuppel fanden in den Jahren 1016-1017, 1868, und im Zuge der Restauration in den 1960ern statt.

⁶⁹ Zit.: al-Faqih 903, zitiert in: Creswell Bd. I, 1940, S. 63.

⁷⁰ Hartmann 1909, S. 23.

⁷¹ Burgoyne 1987, S. 47, Caskel 1962, S. 14.

⁷² Allen 1992, S. 197. In den 1960er-Jahren wurde der Felsendom einer weiteren Restaurierung unterzogen. Die heutigen Fliesen sind Repliken. Die originalen Fliesen befinden sich im Islamischen Museum am *Ḥaram aš-Šcharīf*.

⁷³ Zit.: Nicolle 2009, S. 81.

islamischen Architektur gilt der Felsendom als das älteste und über die originale architektonische Struktur verfügende Bauwerk.

2.3. Der Felsendom als Prototyp

Die erste Kalifendynastie zeigt durch die Architektur klar ihre Stellung im neu eroberten Gebiet. Im Gegensatz zu den früheren Zweckbauten fand die Architektur hinsichtlich der verwendeten Materialien und Größe unter den Umayyaden eine Aufwertung.⁷⁴ Diese neue Haltung gegenüber der Architektur, aber auch hinsichtlich der Legitimation des Herrscherhauses, spiegelt sich in der Monumentalität des Felsendoms wider. Dem Felsendom kommt in dieser Arbeit die Rolle des Prototyps in der islamischen Architektur zu, obwohl der Ursprung des Formenguts in der christlichen respektive byzantinischen Bauweise zu finden ist.⁷⁵

Die ursprüngliche Grundstruktur der Architektur und die Proportionen der einzelnen Bauteile zueinander blieben über die Jahrhunderte erhalten.⁷⁶ Trotz zahlreicher Erdbeben, klimatischen Bedingungen, sowie Restaurierungsarbeiten sind keine Veränderungen in der baulichen Struktur zu verzeichnen. Hinsichtlich der äußeren Wände soll hier die ursprüngliche Gliederung der Architektur berücksichtigt werden (Abb. 8). Herausragende Elemente der geometrischen und harmonischen Struktur des Felsendoms sollen anhand der folgenden Architekturbeschreibung definiert werden.

2.3.1. Architektonische Charakteristika

Der Felsendom ist von außen betrachtet in zwei Bauteile gegliedert, den Unterbau und die Tambourkuppel (Abb. 3, Abb. 4). Im Höhenverhältnis stehen die beiden in einem erheblichen Unterschied zueinander. Der Zentralbau erhebt sich über einem regelmäßigen oktagonalen Grundriss, der 50,2 m im Durchmesser beträgt. Die 12,1 m hohen Außenmauern treffen auf eine ungefähr 36 m hohe Tambourkuppel.⁷⁷

Der Grundriss (Abb. 3) ist in drei Zonen geteilt. Die innere Zone bildet der Felsen, der von einer Rotunde umgeben ist. Dieser zentrale Kreis wird von zwei oktagonalen Schalen umschlossen, wodurch Raum für zwei Umgänge geschaffen wird. Ein

⁷⁴ Rabbat 1989, S. 12, Islam/Al-Hamad 2007, S. 109.

⁷⁵ Siehe folgendes Kapitel 2.3.2. für eine präzise Ausführung byzantinischer Vorbilder.

⁷⁶ Vgl. Rosen-Ayalon 1989, S. 14, Allen 1992, S. 197-213.

⁷⁷ Eine Schwierigkeit ergibt sich hinsichtlich genauer Maßangaben, die die Kuppel betreffen. Hierfür wurde ein Mittelwert angenommen.

Bautyp, dessen Struktur Avner als einen dreischaligen Typ konzentrischer Martyrien identifiziert.⁷⁸

Unter der Tambourkuppel und somit im Zentrum des Bauwerks befindet sich der Felsen (*ṣahra*), der mit einer Fläche von 17,94 m x 13,19 m⁷⁹ und einer maximalen Höhe von 1,7 m in dessen Inneren eine ungefähr 7 m x 5 m große Höhle beherbergt. Um den Gipfel des Bergs Moriah sind vier tragende Pfeiler und zwölf Säulen kreisförmig angeordnet (Durchmesser 20,44 m), wobei drei Säulen mit einem Pfeiler alternieren (Abb. 11). Im Unterbau sind zwei Umgänge untergebracht (Abb. 12). Die beiden Ambulatorien trennen 16 oktogonal angeordnete Säulen und acht Pfeiler voneinander, hier wechseln sich zwei Säulen und ein Pfeiler ab. Die Pfeiler sind polygonal und jeweils in einer Achse zu den Ecken der Außenmauern platziert. Die acht Außenmauern (1,3 m dick) verfügen über je eine Länge von ungefähr 19,20 m (innen) bzw. 20,50 m (außen) und eine äußere Höhe von 12,1 m. Insgesamt führen vier Eingänge [2,55 m (Höhe) x 4,35 m (Breite)], die nach den vier Haupthimmelsrichtungen ausgerichtet sind, in das Innere des Felsendoms.

Jede der acht Außenwände erfährt an der Fassade eine Gliederung durch sieben schmal hochgezogene Rundbogennischen⁸⁰ und eine bekrönende Brüstung (Abb. 13). Die vier Haupthimmelsrichtungen sind von einem Eingang durchbrochen. Die mittlere Nische ist durch eine vorgelagerte Portalanlage akzentuiert. Das südliche Portal, das nach Mekka weist, ist am prominentesten mit acht Säulen gestaltet und hebt dadurch die Gebetsrichtung hervor. Alle Portale sind spätere Additionen.⁸¹ Ein 2,5 m langes Tonnengewölbe, das von Säulen getragen wird, überfängt die Eingänge. Das Portal wird von zwei Nischen flankiert, die mit einem Fenster durchbrochen sind. Die äußeren Nischen dienen zugunsten einer rhythmisierten Fassade lediglich als Blendnischen. An den eingangslosen Wänden sind die inneren fünf Nischen jeweils mit einem Fenster ausgefüllt, die äußeren mit Blendnischen.

⁷⁸ Avner 2010, S. 39. Beruhend auf Krautheimers „two-shell“ Kirchentypus (in: Early Christian and Byzantine Architecture, 2nd Ed., 1965, S. 53).

⁷⁹ Creswell/Allan 1940, S. 43-90. Sofern nicht anders ausgewiesen, beruhen die folgenden Maßangaben auf diesem Werk.

⁸⁰ Erst nach der Fayenceverkleidung im 16. Jh. erhielten diese einen Kielbogen.

⁸¹ Allen 1992, S. 211.

Die heute mit einem Schriftband aus Fayence versehene Brüstung war ursprünglich mit 13 Rundbogennischen gestaltet. Jeder Rundbogen wurde von einem Säulenpaar getragen, wodurch der Effekt von Doppelsäulen entstand (Abb. 2).⁸²

Das schräg verlaufende Pultdach des Unterbaus setzt unter den Tambourfenstern an. Ursprünglich war der Tambour mit 16 Rundbogenfenstern zur Beleuchtung geöffnet. Heute ist die Außenseite durch vier Strebepfeiler ergänzt, bei denen es sich um eine spätere Addition handelt.⁸³ Zwischen den Wandvorlagen liegen seit dem 16. Jahrhundert sieben Felder, wobei jeweils ein Fenster (insgesamt vier) mit einem Mauerfeld (insgesamt drei) alternieren (vgl. Tambourzone in Abb. 1 und Abb. 2). Über den Fenstern verläuft ein Mauerband, das mit einem verkröpften, vergoldeten Kranzgesims abschließt, über dem sich wiederum die vergoldete Kuppel wölbt. Auch die originale Kuppel soll vergoldet gewesen sein.⁸⁴ Die heutige Kuppel besteht aus einer Legierung mit Goldpartikeln und vermittelt dadurch einen ähnlichen Eindruck⁸⁵. Die heutige doppelschalige Holzkonstruktion der Kuppel stammt aus den 1960er-Jahren. Durch die Leichtigkeit des Holzes wurde die große Spannweite der Kuppel erreicht. Creswell vermutet, dass es sich bei der ersten Kuppel, die zur Zeit 'Abd al-Maliks errichtet wurde, ebenso um eine hölzerne, doppelschalige gehandelt haben könnte.⁸⁶ Es ist davon auszugehen, dass dieselbe Methode zur Konstruktion im 7. als auch im 20. Jahrhundert angewandt wurde (Abb. 10, Abb. 14):⁸⁷ „It is reasonable to assume that the original shape of the cupola, if not necessarily the colors, has been preserved through all of these restaurations.“⁸⁸ Die heutige Kuppel besitzt einen Durchmesser von 20,44 m im Inneren, wobei der Abstand zur äußeren Schale 0,6 bis 1,5 m⁸⁹ beträgt. Mit 20,4 m vom Boden bis zum Kuppelansatz ist diese Höhe mit dem Kuppeldurchmesser fast ident. Insgesamt beträgt das mittig gelegene Bauglied vom Boden bis zum Scheitel der Kuppel 35,3 m. Am Scheitel gibt Allen einen Abstand

⁸² Vgl. ebd., S. 208-211 für eine detaillierte Analyse und Rekonstruktion des ursprünglichen Aussehens.

⁸³ Ebd., S. 209. Allen beruft sich auf Clermont-Ganneau (1899, S. 205-206, Fig. c.). Es wird keine Datierung angegeben.

⁸⁴ Ebd., S. 209. Ursprünglich bedeckten 10.210 Schindeln aus Kupfer den Dom.

⁸⁵ Nuseibeh/Grabar 1996, S. 22.

⁸⁶ Creswell/Allan 1989, S. 20.

⁸⁷ Allen 1992, S. 207.

⁸⁸ Nuseibeh/Grabar 1996, S. 26.

⁸⁹ Gorys/Gorys 2011, S. 120.

von 1,11 m⁹⁰ zwischen den beiden Schalen an, wodurch sich die äußere Höhe auf 36,4 m beläuft.

Die Kuppel ruht auf einem mit 16 Rundbogenfenstern durchbrochenen Tambour, der von einer Rotunde aus Marmor verkleideten Pfeilern und Säulen⁹¹ getragen wird. Auf den Pfeilern und den vergoldeten korinthischen und kompositen Kapitellen der Säulen setzen 16 leicht spitzbogige, mit schwarz-weißen Marmorintarsien (*ablaq*) besetzte Arkaden an, welche durch Eisenanker miteinander verbunden sind und somit die Schubkraft der Kuppel abfangen (Abb. 15).

Der Unterbau des Gebäudes, der Raum zwischen der Rotunde und den acht Außenmauern, ist durch oktogonal angeordnete Rundbogenarkaden geteilt, die auf Säulen und Pfeilern ruhen. Breite und Höhe der Umgänge variieren, der innere Umgang ist breiter (6 m innen, 4,5 m außen) und höher (10,2 m innen, 9,28 m außen). Die Säulen des äußeren Arkadengangs verfügen über vergoldete Kapitelle. Diesen ist jeweils ein Kämpfer aus Marmor aufgelegt, auf denen der Architrav ruht. Erst dann setzt der Schaft der 24 Rundbögen an (Abb. 16). Die Decke ist horizontal ausgerichtet, obwohl das Dach darüber geneigt ist. Wasserspeier an den Außenmauern leiten das Regenwasser ab.

Zusammenfassend sind folgende Charakteristika für den Felsendom zu definieren: Ein dreischaliger Grundriss, ein zweizoniger Aufriss, ein Oktogon mit vier Eingängen, zwei Umgänge, zwei Arkadengänge (Pfeiler und Säulen alternieren), ein durchfensterter Tambour mit doppelschaliger Kuppel und ein zentrales Objekt (Fels) bestimmen das Bauwerk. Diese Elemente bilden die Grundlage für eine teilweise bzw. neu angeordnete Aufnahme in der nachfolgenden Mausoleumsarchitektur. Krautheimer hebt die Bedeutung der einzelnen Bauglieder und Formen hervor. Eine Konnotation mit dem Prototyp fand über die Rezeption von architektonischen Teilen statt, aber auch aufgrund der symbolischen Funktion von Formen.

Das Oktogon charakterisiert den Felsendom. Das Achteck, ob regelmäßig oder unregelmäßig, wird oft in der muslimischen Mausoleumsarchitektur verwendet.⁹² Die Zahl Acht nimmt eine symbolische Funktion ein: Sie weist auf die acht Stufen des im Koran beschriebenen Paradieses hin. Im Zusammenhang mit dem Felsendom ist das

⁹⁰ Allen 1992, S. 207.

⁹¹ Es handelt sich bei den Säulen um Spolien. Vgl. Ettinghausen 1987, S. 30.

⁹² Das Oktogon wird in der Architektur nicht nur für den Mausoleumsbau verwendet, sondern man findet es auch in der profanen Wasserarchitektur, wie Brunnen, Wasserbecken und Zisternen wieder.

regelmäßige Oktogon, mit acht gleich langen Seiten, von Bedeutung. Diesem kommt auch ein funktionaler Aspekt zu, wodurch das Achteck die Bildung eines kreisförmigen oder polygonalen Tambours bzw. eines zirkularen Kuppelansatzes ermöglicht.⁹³

Durch den Felsendom fand die Kuppel, ein weiteres Charakteristikum des Bauwerks, Eingang in die muslimische Architektur. Grabar bezeichnet die *Qubbat aṣ-Ṣaḥra* als „die erste *qubba* des Islam“.⁹⁴ Die Kuppel ist ein Element, das insbesondere in der islamischen Mausoleumsarchitektur Anwendung findet. Das Wort *qubba* (Wurzel *qbb*: gewölbt, gebogen sein) wird in einem religiösen Kontext gesehen und weist auf einen meist quadratischen Bau mit Kuppel hin.⁹⁵ Die Errichtung von Grabbauten war zu Beginn des Islams umstritten, da der Prophet Muhammad ein Grabverbot aussprach. Dieses Thema wurde von Gelehrten in den *ḥadīthen* diskutiert: Eine Einigung wurde erzielt, indem der Bau sich um das Grab legte und nicht direkt auf diesem errichtet wurde.⁹⁶

Das (doppelte) Ambulatorium, das aus einem ringförmigen bzw. oktogonalen Arkadengang aus Säulen und Pfeilern besteht, ist ein weiteres Charakteristikum. Überdachte Arkadengänge im Vorhof (*riwāk*) sind bereits aus der Moscheenarchitektur bekannt. Al-Muqaddasī verwendete das Wort *arwiḳa*, als er die Arkaden des Felsendoms beschrieb.⁹⁷ Ein Arkadengang teilt den Unterbau des Felsendoms in zwei Umgänge, die von Gläubigen für den *ṭawāf*, die rituelle Umschreitung, verwendet wurden. Der *ṭawāf* findet seinen Ursprung in Mekka, beim rituellen Umkreisen der Ka‘ba. „For example the circumambulation of the Ka‘aba (and the Dome of the Rock) performed in ecstasy assured the pilgrim of an enlightened spiritual state.“⁹⁸

Die Forschung ist sich einig, dass Elemente der architektonischen Struktur des Felsendoms über die folgenden Jahrhunderte nach dessen Errichtung rezipiert wurden. Die Harmonie der Bauteile sei aber einzigartig. C. Mauss (1888) und E.T. Richmond (1926) haben sich mit der geometrischen Konstruktionsweise des Grund- und

⁹³ Koch, Muṭhamman, EI 2nd Ed.

⁹⁴ Grabar 1966, S. 73.

⁹⁵ Leisten 1998, S. 71.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 5-14.

⁹⁷ Rabbat, Riwāk, 2nd Ed.

⁹⁸ Egli 1997, S. 159.

Aufrisses befasst.⁹⁹ Mauss schreibt dem Grundriss Quadrate und Kreise ein, die miteinander in Beziehung treten und erklärt dadurch die Ausrichtung der Pfeiler (der Rotunde und des oktogonalen Arkadenganges) innerhalb des Oktogons (Abb. 17).

2.3.2. Frühchristliche Vorbilder im syrischen Raum

Mit der Errichtung dieses Zentralbaus fand ein neuer Architekturtypus Eingang in die Baukunst des muslimischen Kulturraums. Das Formengut war aber bereits aus antiken, römischen und byzantinischen Mausoleums-, Kirchen- und Martyrienbauten bekannt und fand nun in der islamischen Architektur seine Fortsetzung. Teile des ehemaligen Byzantinischen Reiches wurden in das umayyadische eingegliedert, womit im 7. Jahrhundert die byzantinische Architektur in unmittelbarer, geografischer Nähe zum Felsendom stand und den Auftraggebern und Handwerkern allgegenwärtig war.

Ein reger wissenschaftlicher Diskurs bezüglich frühchristlicher und antiker Vorbilder liegt vor: Zunächst ging Creswell auf mögliche Einflussfaktoren ein, die auf den Felsendom wirkten.¹⁰⁰ Grabar bringt die architektonische Form mit dem Ritual des Gedenkens in Verbindung:

The plan, on the other hand – a circular or polygonal vaulted (usually domed) structure – belongs to a type with a long history going back to Roman mausoleums and pagan sanctuaries. In almost all known cases, the purpose of the building was to commemorate a person, a divinity, or an event. The earliest still – standing building whose composition and impact are related to the Dome of the Rock is a mausoleum on the outskirts of Rome that was turned into the church known today as Santa Constanza. A ring of columns in the center of the building supports the dome and creates an ambulatory around and empty middle.¹⁰¹

Rina Avner diskutiert hingegen den lokalen Einfluss in *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography* (2010) und bezieht den Artikel von M. Anwarul Islam und Zaid F. Al-Hamad *The Dome of the Rock: Origin of its Octagonal Plan* (2007) und

⁹⁹ Zitiert in Creswell Bd. I, 1940, S. 48-51, Chen 1980, S. 41-43.

¹⁰⁰ Creswell Bd. I, 1940, S. 70-78 für Beispiele außerhalb Jerusalems: Creswell fasst in einem früheren Artikel (1924) bereits folgende Bauwerke zusammen: Kathedrale in Bosra, Syrien (573) „Kreis, Oktogon, Kreis mit Nischen in quadratischen Außenmauern mit doppeltem Umgang und oktogonalen Anordnung der Säulen, Mausoleum des Diokletian in Split, Kroatien (306), Mausoleum der Santa Constanza (indirekt, Einfluss auf die Rotunde der Grabeskirche) Rom, Italien.

¹⁰¹ Zit.: Grabar 2006, S. 98-99.

diverse Publikationen¹⁰² von Oleg Grabar ein, um die architektonische Form des Felsendoms der „local family of early Byzantine concentric memorial shrines“¹⁰³ zuzuschreiben. Avner und Islam/Al-Hamad fassen die derzeitige Forschungslage ausführlich zusammen und liefern Beispiele, die hinsichtlich ihrer geometrischen Struktur Einfluss auf den Felsendom gehabt haben könnten. Im Umkreis von Jerusalem sind folgende Bauwerke bekannt, denen eine Vorbildwirkung zugeschrieben wird.¹⁰⁴

Hinsichtlich des oktagonalen Grundrisses wird die Geburtskirche in Bethlehem (ca. 333 n. Chr., Konstantin der Große) genannt (Abb. 18), die allerdings nicht freistehend ist, sondern den östlichen Abschluss einer Basilika bildet. Die freistehende, oktagonale Paleo Kathisma (Abb. 19) wird ebenso als Inspirationsquelle angesehen. Die Kuppel über einem zentralen Objekt ist in Jerusalem bekannt: In unmittelbarer Nähe zum Tempelberg an der Via Dolorosa gelegen, erhebt sich die mächtige Kuppel über der Rotunde der Grabeskirche (unter Constantius 348 n. Chr. errichtet¹⁰⁵) (Abb. 20). Eine Ähnlichkeit zwischen beiden Bauten lässt sich anhand der Durchmesser beider Kuppeln ermitteln, da diese fast ident sind. Die Kuppel wird durch ein Stützensystem von jeweils zwei Pfeilern, die mit drei Säulen alternieren, getragen, die um das Grab Christi angeordnet und von einem Mauerkreis mit vier Nischen umfungen sind.

It should, then, be stressed that the architectural feature of two concentric ambulatories was introduced in Jerusalem as early as the fourth century (in the Ascension Church on the Mount of Olives) and later modified in the fifth century (in the Kathisma); it was not a unique invention of the architects of the Dome of the Rock. This was no doubt an architectural solution that enabled a large number of worshippers to visit the shrine and circumambulate the *lotus sanctus*. Moreover, it should be noted that the Ascension is very close to the site of the Dome of the Rock; in fact, the two monuments are mutually visible. Hence, the feature of double, concentric ambulatories was certainly known to the planners of the Dome of the Rock.¹⁰⁶

Die Himmelfahrtskirche am Ölberg (vor 378 n. Chr., zerstört 614) (Abb. 21), die heute in ihrer Grundstruktur nicht mehr erhalten ist, soll über einen runden Grundriss

¹⁰² Vgl. Grabar 2006, Grabar 1959, Grabar 1966.

¹⁰³ Zit: Avner 2010, S. 34.

¹⁰⁴ Vgl. Islam/Al-Hamad 2007, S. 113-116, Avner 2010, S. 35-39.

¹⁰⁵ Avner 2010, S. 35. Angabe zum Forschungsstand der Datierung.

¹⁰⁶ Zit.: ebd., S. 36-37.

mit zwei Umgängen verfügt haben,¹⁰⁷ die den Stein umschließen, von dem aus Jesus Christus in den Himmel aufgefahren war und der bis heute seine Fußabdrücke zeigt. Ähnliche Formen wurden auch in der Paleo Kathisma (456 n. Chr.¹⁰⁸) entdeckt. Die erst kürzlich (1992) unter Rina Avner ausgegrabene Kirche erinnert an die Rast Marias auf einem Stein, als sie auf dem Weg nach Bethlehem war.¹⁰⁹ Im Zentrum birgt die Paleo Kathisma einen heiligen Stein, den Ruheplatz Marias, um den ein Stützensystem in oktogonaler Form angeordnet ist. Zwei oktagonale Ambulatorien, wobei dem äußeren Ring Kapellen eingeschrieben sind, umgeben das Zentrum.

Der Felsendom, die Himmelfahrtskirche und die Paleo Kathisma haben nicht nur Ähnlichkeiten im Grundriss, sondern auch hinsichtlich ihrer Bedeutung. Wie der Felsendom erinnern die beiden Kirchen an ein Ereignis, das durch einen Stein bzw. Fels im Zentrum des Gebäudes veranschaulicht wird:

„Hence, the feature of double, concentric ambulatories was certainly known to the planners of the Dome of the Rock.“¹¹⁰ Die architektonische Form des Felsendoms ist somit keine Errungenschaft der muslimischen Baukunst, sondern adaptiert bereits bekannte Konstruktionsschemata. Die in der Region vorherrschende christlich byzantinische Architektur nahm Einfluss auf die Bauweise des Felsendoms. Es wurde hier nicht nur die oktagonale Form aufgegriffen, sondern auch die Kuppel, das kuppeltragende Stützensystem und das Ambulatorium, das ein zentrales Objekt umschließt.¹¹¹ Jene Elemente, die für die Errichtung des Felsendoms aus der früheren christlichen Architektur ‚geborgt‘ wurden, fanden nun kontinuierlich eine Aufnahme in die islamischen Baukunst.

2.3.3. Ritual

Der Tempelberg wurde mit der Errichtung von Bauwerken zu einem muslimischen Pilgerziel:

In the course of the seventh and early eight century paralleled both the construction of Muslim traditions articulating its holiness and mapping of Qur‘anic references onto its components, a process in which textual and architectural narratives

¹⁰⁷ Ebd., S. 36. Beschreibung von Arculf.

¹⁰⁸ Ebd., S. 37.

¹⁰⁹ Ebd., S. 37.

¹¹⁰ Zit.: ebd., S. 37.

¹¹¹ Islam/Al-Hamad 2007, S. 113.

mutually reinforced one another.¹¹²

Mit Ende des ersten muslimischen Jahrhunderts soll der Tempelberg bereits als heilig gegolten haben.¹¹³

Im frühen Islam beschränkten sich die Pilgerziele Jerusalems und die rituellen Tätigkeiten auf den Tempelberg, insbesondere auf den Felsendom.¹¹⁴ In historischen Quellen wurden verschiedene Angaben über jene Rituale gemacht, die im Zuge eines Besuches abgehalten wurden. Damit einhergehend veränderte sich die religiöse Rezeption der *Qubbat aš-Šaḥra* im islamischen Reich.

Die beiden Umgänge um den Felsen lassen darauf schließen, dass diese für die rituelle Umschreitung, den *ṭawāf*, vorgesehen waren. Al-Yaqubi gibt an, dass ‘Abd al-Malik die Gläubigen dazu anhielt, den Felsen rituell zu umkreisen.¹¹⁵ Diese Vermutung belegen auch die Mosaik im Inneren des Felsendoms:

The mosaic program shows that the focus of devotion was the inner ambulatory where pilgrims were meant to circumambulate around the rock in a counter-clockwise direction as they did around the Ka‘aba.¹¹⁶

Während der Zeit der *ḥajj* wurden die gleichen rituellen Zeremonien, wie in Mekka, am *Ḥaram aš-Šcharīf* abgehalten.¹¹⁷

Jerusalem wurde einerseits von Pilgern besucht, die eine Reise nach Mekka nicht antreten konnten, oder von jenen, die sich auf die *ḥajj* vorbereiteten und in Jerusalem in den Wehzzustand (*iḥrām* oder *ihlāl*) traten. Zudem wurde die Stadt gemeinsam mit Medina und Mekka im Zuge der Pilgerreise besucht. Diese Reise geht auf eine Aussage des Propheten selbst zurück: „Man reist nur nach drei Stätten, um zu beten: nach der Hlg. Betstätte (an der Ka‘ba in Mekka), nach meiner Betstätte (in Medina) und nach der Betstätte im Hlg. Hause (das ist Jerusalem).“¹¹⁸ Eine genaue Route in Jerusalem kann dabei jedoch aufgrund der Quellenlage nicht definiert werden. Jene Gläubigen, die Mekka nicht besuchen konnten, brachten ein Opfer (*at-ta‘rīf*) für das Opferfest gegenüber des Felsens und umschritten ihn.¹¹⁹ „They used to stand by the

¹¹² Zit. Necipoğlu 2008, S. 18-19.

¹¹³ Soucek 1976, S. 79.

¹¹⁴ Elad 1995, S. 51.

¹¹⁵ Caskel 1962, S. 25. Übersetzung von al-Yaqubi (2, 311, 6-16). Al-Yaqubis Schriften sind kritisch zu betrachten, da dieser eine anti-umayyadische Haltung einnahm.

¹¹⁶ Zit.: Blair 1992, S. 85.

¹¹⁷ Elad 1995, S. 52.

¹¹⁸ Caskel 1962, S. 25. Übersetzung von al-Yaqubi (2, 311, 6-16).

¹¹⁹ Vgl. Elad 1995, S. 61-65.

Rock and circumambulate it as they used to circumambulate the Ka‘ba, and to slaughter [beasts] on the day of the feast [für das Opferfest ‘*Īd al-aḏḥā*’]¹²⁰

40 Diener sollen für den Felsendom verantwortlich gewesen sein.¹²¹ Das Schriftstück *Mir‘āt al-Zamān* des *Sibṭ ibn al-Jawzī* (1186-1256) gibt Aufschluss über deren Tätigkeit:

Behind the balustrade were curtains of variegated and decorated silk, hung down between the pillars. (1.2) Every Monday and Thursday the gatekeepers (*al-sadana*) used to melt musk (*misk*) ambergris (‘*anbar*), rose water (*mā’ward*) and saffron (*za’farān*), and to prepare (1.3) with it [a kind of perfume called] *ghāliya*, with rose water made of the (red) roses of Jūr. This mixture is left overnight [so it will become good]. (1.4) Every morning on the above mentioned days [i.e. Monday and Thursday], the attendants (*al-khadam*) enter the bath house and wash and purify themselves. Then they enter (1.5) the storeroom (*makhzan*) in which are the [perfumes of the kind called] *khalūq*. They take off their clothes and put on a garment made of *washy*, and fasten tightly the girdle (*minṭaqa*) embellished with gold around their (1.6) waists. And they rub the Ṣakhra over with the perfume (*khalūq*). Then the incense is put in (1.7) censers of gold and silver, inside of which there is an Indian odoriferous wood (*al-‘ūd al-Qamārī*), which is rubbed over with musk. As to the (meaning of the word) *Qamārī*, it is a (1.8) place in India whence a special wood is exported. The gate-keepers lower the curtains (1.9) so that the incense encircles the Ṣakhra entirely and the scent clings to it. Then the curtains are raised so that (1.10) this scent drifts out until it fills the entire city. Then [a public?] herald calls, “Now surely the Ṣakhra (1.11) has been opened. Whoever wants to perform a visit (*ziyāra*) let him come”. So the people come in haste to the Ṣakhra, pray [there] and (1.12) go out. Of everyone on whom the scent was found, it was said that this person had been today in the (1.13) Ṣakhra.¹²²

Neben den Dienern besuchten Gläubige den Felsendom, um ihr Gebet zu verrichteten. Dabei wird in den Quellen ein besonderes Augenmerk auf die *qibla* gelegt: Die Gläubigen wurden dazu angehalten, im Norden des Felsens zu beten, um somit den Fels und die Ka‘ba vor sich zu haben, die alte und die neue Gebetsrichtung.¹²³ Die Gebete im Felsendom hatten einen hohen Stellenwert:

Thus, there is a quite an early tradition, circulated not later than the first quarter of the 8th century, that „he who comes to Jerusalem and prays to the right of the Rock [on the Haram] and to its north, and prays in the (holy) place (*al-mawdi‘*) of the Chain, and gives a little or much charity, his prayers will be answered, and God will remove his sorrows and he will be freed of his sins as on the day his mother

¹²⁰ Zit. Elad 1992, S. 34-36. Übersetzung von Sibṭ ibn al-Jawzī (1186-1256), *Mir‘āt al-Zamān*. Anm. d. Verf.: [für das Opferfest ‘*Īd al-aḏḥā*’]

¹²¹ Kaplony 2002, S. 41.

¹²² Zit. nach Sibṭ ibn al-Jawzī, Übersetzung in: Elad 1992, S. 34-36.

¹²³ Vgl. Kaplony 2002, S. 42.

gave birth to him.¹²⁴

Schon kurz nach der Errichtung des Felsendoms fanden die Menschen unterschiedliche Gründe um nach Jerusalem zu reisen. Der Felsendom stand mit seinen von der Bevölkerung assoziierten Ritualen und Funktionen im Wandel der Zeit. Jerusalem war seit seiner Eroberung 638 bis 1948 fast durchgehend unter muslimischer Herrschaft. Nur für 129 Jahre sollte die Stadt aus der Hand einer islamischen Dynastie gegeben werden.¹²⁵ Zahlreiche Kalifen und Sultane waren durch die eigene Pilgertätigkeit bzw. jene ihres Volkes mit Jerusalem vertraut. In den folgenden Kapiteln soll daher spezifisch auf die Bedeutung des Bauwerks eingegangen werden um zu definieren, welche Rituale und Funktionen in einem bestimmten Jahrhundert für die Pilger und die Gläubigen relevant waren.

Nachdem der Tempelberg islamisiert wurde, blieb dieser über die Jahrhunderte unter ständiger Zuwendung stifterischer Tätigkeiten verschiedener Herrschaftsdynastien. Es wurden Neuerrichtungen am *Haram* errichtet und bestehende Bauwerke renoviert, wodurch dem Gönner besonderes Prestige zukam.¹²⁶

Durch seine Lage nahm der Felsendom einen zentralen Stellenwert in Jerusalem und im muslimischen Reich ein. In den anschließenden Kapiteln sollen nun Gebäude mit ähnlichen Charakteristika diskutiert werden, die von Auftraggebern des abbasidischen, mamlukischen und osmanischen Reiches gestiftet wurden, die ein Land regierten, das Jerusalem ins Herrschaftsgebiet eingliederte.

¹²⁴ Elad 1995, S. 63. Zitat nach al-Wāsitī, S. 23, Nr. 29.

¹²⁵ Alcalay 1993, S. 19.

¹²⁶ Burgoyne 1987, S. 46.

3. Die Abbasiden

Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', zweite Hälfte 9.

Jahrhundert

Die Qubbat as-Sulaibiyya ist das älteste Gebäude, das im Zusammenhang mit dem Felsendom erwähnt wird. Über den Auftraggeber des Bauwerks ist bislang wenig bekannt, was an dieser Stelle nur eine eingeschränkte historische Einordnung zulässt, die auf die Zeit, als Sāmarrā' die Hauptstadt des abbasidischen Reichs war, einzuschränken ist.

Zwei Themenbereiche beschäftigen ForscherInnen nach wie vor: der Grund für die Erbauung des Gebäudes und dessen Interpretation. Da in beiden Punkten noch viele Fragen offenstehen, besteht für eine detaillierte Analyse einer eventuellen Kopie des Felsendoms noch viel Entfaltungsraum.

3.1. Historischer Kontext – Sāmarrā' und Jerusalem im neunten Jahrhundert

Nach einer lange anhaltenden Revolution wurden die Umayyaden im Jahr 749¹²⁷ geschlagen, und der erste abbasidische Kalif wurde im Oktober/November desselben Jahres gekrönt.¹²⁸ Die Kalifen stellten eine türkische Armee in ihren Dienst, die ihre engsten Vertrauten waren. Die Abbasiden knüpften ihren Herrschaftssitz nicht wie ihre Vorgänger an eine Hauptstadt, sondern wählten Städte wie Kufa, Bagdad oder Sāmarrā' als Regierungssitze (Abb. 22).¹²⁹ Das gesamte abbasidische Reich, nahm zunächst die Territorien der Umayyaden ein, musste aber während seiner Herrschaft an Gebieten einbüßen. Die abbasidische Dynastie war nach den Umayyaden das Herrschaftsgeschlecht, das die drei heiligen Städte Jerusalem, Medina und Mekka im Reich vereinte.

¹²⁷ al-Saffāh in Rabī' II 132.

¹²⁸ Daniel, 'Abbāsīd Revolution, EI THREE.

¹²⁹ Vgl. Lewis, 'Abbāsīds, EI 2nd Ed., Während ihrer Herrschaft verlegten die Abbasiden die Hauptstadt einige Male. Zuvor waren mehrere kleine Städte in der Nähe von Kufa und anschließend Bagdad (762-836) die Hauptstadt, die auch nach Sāmarrā' wieder als solche fungierte.

Sāmarrā' (Surra Man Ra'ā¹³⁰) wurde 836 unter al-Mu'tašim (reg. 218-27/833-842)¹³¹ als Hauptstadt und Garnison gegründet¹³² und diente bis 892 als Residenzstadt für insgesamt acht Kalifen.¹³³ Sāmarrā' erstreckte sich zum größten Teil am Ostufer des Tigris und war 125 km nördlich von Bagdad gelegen (Abb. 23).¹³⁴ Schon unter al-Mu'tašim wurde eine Brücke errichtet, die das Ost- mit dem Westufer verband,¹³⁵ an dem während der abbasidischen Regierungszeit die Qubbat as-Sulaibiyya von einem heute unbekannten Auftraggeber errichtet wurde. Al-Muqadassi, der selbst nach Sāmarrā' reiste, berichtete, dass sich die Stadt in den Osten erstreckte, während an der Westseite große Gärten angelegt waren.¹³⁶ Es wird vermutet, dass Feldherren Parzellen am Westufer des Tigris übertragen bekamen, die es galt zu bestellen.¹³⁷ Weiters befand sich ein Friedhof in unmittelbarer Nähe der Qubbat as-Sulaibiyya, von dem aber nicht bekannt ist, wann er angelegt wurde.¹³⁸

Die Geschichte Jerusalems unter den Abbasiden ist dürftig dokumentiert. Die frühesten überlieferten Quellen stammen vom Beginn des 10. und 11. Jahrhunderts.¹³⁹ Im 9. Jahrhundert war Jerusalem Teil des Herrschaftsgebietes, nahm jedoch in politischer Hinsicht keine wichtige Rolle ein. Ein Konnex zwischen Jerusalem und den Abbasiden bestand durch die Pilgertätigkeit der Kalifen und ihrer Untertanen sowie aufgrund von Stiftertätigkeiten in der Stadt selbst. Diese bezogen sich vorwiegend auf Renovierungsarbeiten am *Ḥaram* und nicht auf Neubauten.¹⁴⁰ Der Tempelberg zog nach der Herrschaft der Umayyaden die Aufmerksamkeit der Muslime, im Speziellen der herrschenden Elite, auf sich:

It is difficult to conjecture what might have happened if [the] Temple Mount had been left bare, devoid of those Umayyads' constructions, which even won the admiration of 'Abbāsid caliphs who succeeded them (they were their bitter foes

¹³⁰ Vgl. Northedge, Sāmarrā', EI 2nd Ed., Ismail 1968, S. 11: „the delight of him who saw it“.

¹³¹ EI 1st Ed. S. 776.

¹³² Ismail 1968, S. 1.

¹³³ Northedge, Sāmarrā', EI 2nd Ed.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ismail 1968, S. 11.

¹³⁶ al-Muqaddasī (Übersetzung Ranking/Azoo) 1987-1901, S. 196. Zit.: „The town occupies the east bank of the river, while on the western bank there are extensive gardens.“

¹³⁷ Ismail 1968, S. 11.

¹³⁸ Leisten 2003, S. 78. Entnommen aus dem Tagebuch Herzfelds.

¹³⁹ Burgoyne 1987, S. 46.

¹⁴⁰ Ebd., S. 46.

over power and legitimacy before that).¹⁴¹

Neben Mekka und Medina wurde Jerusalem als dritter Pilgerort besucht. Die Pilgerstätten am Tempelberg wurden zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses der Menschen im 9. Jahrhundert. Dabei sei die religiöse Rezeption des Tempelbergs zu betrachten: „Ritual, i.e. ritual prayer, declares the whole area a very powerful place, and certain spots on it especially a place inside the Dome of the Rock north of the Rock, extremely powerful.“¹⁴²

Der Geograf al-Faqih definierte 902/903 den Tempelberg als ‚Moschee Jerusalems‘, womit der gesamte Komplex gemeint war. Bei al-Faqih's Ausführungen handelt es sich aber lediglich um eine Architekturbeschreibung – auf die rituelle Funktion des Felsendoms geht er nicht ein.¹⁴³ Die erste, uns überlieferte Pilgeranweisung für den Felsendom stammt vom Andalusier Ibn ‘Abd Rabih (940):

When you enter the [Dome of] the Rock (*al-ṣakhra*), pray at its three corners/piers (*arkān*), and also pray on the slab (*al-balāṭa*) [black marble paving stone], which rivals the Rock in glory, for it lies over one of the gates of Paradise.¹⁴⁴

Das Gebet über dem *al-balāṭa* wurde empfohlen, denn dieser wurde – wie auch der Fels selbst – als Teil des Paradieses angesehen. Ein Gebet in Jerusalem wurde belohnt:

This is one of the three mosques [in Mecca, Medina and Jerusalem] one should visit. Muḥammad said to come here. Ritual prayer here is equivalent to 1000 prayers [made elsewhere]; is better than 1000 prayers; is equivalent to 25,000 prayers, but in Mecca to 100,000 prayers and 120 mercies [sic] (*raḥma*) for all people circumambulating [the Ka’ba] praying and taking part in discussions but in Jerusalem mercy just pours down [without being counted, onto all people staying there].¹⁴⁵

Bekannt ist, dass Diener und Sklaven für den Felsendom verantwortlich waren, doch die aufwendigen Zeremonien, die unter den Umayyaden getätigt wurden, waren zur Zeit der Abbasiden nicht mehr bekannt.¹⁴⁶ Zur selben Zeit der *hajj* war es dem Gläubigen erlaubt, das Ritual, das in Mekka getätigt wurde, auch an einem beliebigen Ort zu vollziehen.

¹⁴¹ Zit. Livne-Kafri 2005, S. 207.

¹⁴² Zit.: Kaplony 2002, S. 74.

¹⁴³ Necipoğlu 2008, S. 24.

¹⁴⁴ Zit.: Ibn ‘Abd Rabih, zitiert in: ebd., S. 27, Vgl. Kaplony 2002, S. 509-512.

¹⁴⁵ Zit.: Kaplony 2002, S. 72.

¹⁴⁶ Ebd., S. 68.

Zu Beginn des 10. Jahrhunderts wird berichtet, dass sich Gouverneure des abbasidischen Reiches nach ihrem Tod nach Jerusalem bringen ließen, um in einer Ruhestätte des Heiligen Landes begraben zu werden. Eine Tradition, die sich auch unter den Mamluken fortsetzte.

Von einigen abbasidischen Kalifen, die ihren Regierungssitz in Bagdad hatten, wird berichtet, dass sie sich in Jerusalem aufhielten: Al-Manṣur besuchte die Stadt 141/758¹⁴⁷ und 771,¹⁴⁸ al-Mahdī kam 163/779 nach Jerusalem¹⁴⁹ und al-Ma'mūn wahrscheinlich 832.¹⁵⁰ Die folgenden Kalifen, die ihr Land von Sāmarrā' aus regierten, sollen Jerusalem hingegen nicht besucht haben.¹⁵¹ Obwohl die Abbasiden bis zum Ende des 9. Jh. keine architektonischen Veränderungen am Tempelberg vornahmen, blieb dennoch ein Kalif im Gedächtnis der Gläubigen, die den Tempelberg besuchten: Die Datierungsinschrift (vgl. Kapitel 2.2) am Felsendom zeugt von der Verbindung des abbasidischen Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813-833)¹⁵² mit Jerusalem. Al-Ma'mūn, der seinen Regierungssitz in Bagdad hatte, ließ seinen Namen am Felsendom und der al-Aqsa Moschee anbringen. 'Abd al-Maliks Name wurde entfernt und stattdessen wurde jener des al-Ma'mūns an der Außenseite der oktogonalen Arkade, am südöstlichen Pfeiler angebracht. Dies veranlasste sein Bruder, der zu dieser Zeit Statthalter über Syrien und Ägypten war.¹⁵³ Mit Restaurierungsarbeiten in Mekka und Medina und der Anbringung seines Namens an Bauwerken in Jerusalem legitimierte der Kalif die muslimische Herrschaft sowie „the imposition of a new legitimacy on an older monument.“¹⁵⁴ Vier Jahre nach al-Ma'mūns Besuch in Jerusalem wurde die Kalifenhauptstadt von Bagdad nach Sāmarrā' verlegt. Inwieweit die samarrinischen Kalifen die Städte Jerusalem, Mekka und Medina in ihrem Legitimitätsanspruch einbezogen ist schwierig nachzuvollziehen, da keine namentlichen Nennungen an den Bauwerken aufscheinen. Ein weiterer abbasidischer Kalif hinterließ seinen Namen am Felsendom: Al-

¹⁴⁷ Vgl. Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed. (aṭ-Ṭabarī, iii, 129), Kaplony 2002, S. 230. Übersetzung aṭ-Ṭabarī, (*Ta'riḥ*, III 129, 4 f.)

¹⁴⁸ Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed. (aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, iii, 372)

¹⁴⁹ Kaplony 2002, S. 230. Übersetzung aṭ-Ṭabarī (*Ta'riḥ*, III 500, 4-6.)

¹⁵⁰ Cobb 1999, S. 252.

¹⁵¹ Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed.

¹⁵² EI 1st Edition. S. 331-338.

¹⁵³ Caskel 1962, S. 13.

¹⁵⁴ Vgl. Grabar 1996, S. 64.

Muqdatir (908-932). An acht Balken ist sein Name angebracht.¹⁵⁵

3.2. Qubbat as-Sulaibiyya

3.2.1. Baugeschichte

Die Qubbat as-Sulaibiyya ist in Sāmarrā' am Westufer des Tigris, auf dem Hügel der Jazira-Steppe auf 88 m Seehöhe gelegen (Abb. 24).¹⁵⁶ Eine Achse des oktogonalen Baus ist in Richtung Mekka ausgerichtet.¹⁵⁷ Die *qubba* liegt 2,5 km südwestlich des Qasr al-‘Ashiq sowie auf der Mittelachse der Großen Moschee von Sāmarrā', die in einer Entfernung von 7 – 8 km liegt.¹⁵⁸

Ernst Herzfeld und Friedrich Sarre nahmen die Freilegung des Baus 1911 vor (Abb. 24, Abb. 25).¹⁵⁹ 1973 fand die Rekonstruktion des Baus durch das *Directorate-General of Antiquities of Iraq* statt (Abb. 26). Die Rekonstruktion der Kuppel beruht nicht auf dem Vorschlag, den Herzfeld vorgelegt hat (Abb. 25) und wurde wesentlich kleiner gestaltet. Weitere Ausgrabungen an der *qubba* wurden nach der Rekonstruktion des Baus von der irakischen Antikenbehörde getätigt, wobei eine Plattform mit Rampen freigelegt wurde, die keinen Wiederaufbau erfuhr und heute in Ruinen erhalten ist (Abb. 27, Abb. 28).

Eine genaue Datierung konnte von der Forschung bis heute noch nicht ausgemacht werden. Einig sind sich die WissenschaftlerInnen, dass die Qubbat as-Sulaibiyya zu jener Zeit errichtet wurde, als Sāmarrā' die Hauptstadt des abbasidischen Reiches war.¹⁶⁰ Dabei blieb die Frage nach dem Auftraggeber unbeantwortet. Auch die drei von Ernst Herzfeld unter dem Fußboden des Bauwerks vorgefundenen Leichname (Abb. 29) konnten bis dato nicht identifiziert werden,¹⁶¹ zudem konnte nicht ausgemacht werden, ob es sich hierbei um Primär- oder Sekundärbestattungen

¹⁵⁵ Creswell Bd. I, 1940, S. 56.

¹⁵⁶ Northedge 2006, S. 71.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 71. Die Achse liegt auf 193,3°, während die qibla Wand auf 193° liegen sollte.

¹⁵⁸ Vgl. Herzfeld 1948, S. 227.

¹⁵⁹ Für die detaillierten Ausgrabungsberichte vgl. Herzfeld 1912, S. 26-31, Sarre/Herzfeld 1911, S. 83-85; Friedrich Sarre und Ernst Herzfeld leiteten die ersten archäologischen Ausgrabungen in Samarra zwischen 1911 und 1913. Die Qubbat as-Sulaibiyya wurde vom 3.-5. Dezember 1911 in nur drei Tagen freigelegt. Ein zweischaliger Bau wurde in Ruinen vorgefunden.

¹⁶⁰ Vgl. für Datierung: Leisten 2003, S. 78: 4. Viertel 9. Jh., Northedge 2006, S. 76: vor 860, Sarre/Herzfeld 1911, S. 85-86: um 862.

¹⁶¹ Sarre/Herzfeld 1911, S. 85-86: Grablege der abbasidischen Kalifen: al-Muntasir (862), später al-Mu'tazz (868) und al-Muhtadi (869); Blair 1983, S. 87: Grablege für zwei schiitische Imame.

handelt.¹⁶² Der Bau diene als Grabstätte für drei Personen. Anhand von zwei Graffiti (Abb. 30), die in archaischem Kufisch verfasst wurden, kann davon ausgegangen werden, dass die Bestattungen zwischen dem 3./9. Jahrhundert und dem 4./10. Jahrhundert stattgefunden haben.¹⁶³

Die von Herzfeld vorgeschlagene Datierung, die sich am Todesdatum des Kalifen al-Muntaṣir im Jahr 248/862¹⁶⁴ orientiert, wurde bereits widerlegt, da die verwendete Niederschrift aṭ-Ṭabarī nicht explizit auf das Mausoleum hinweist.¹⁶⁵ Deswegen bezieht man sich inzwischen auf die beiden Autoren Khatib al-Baghdadi und Ibn A'tham al-Kufī, die die Grablege al-Muntaṣirs auf den Palast al-Jawsaq' festlegen.¹⁶⁶ In jüngster Zeit haben sich Thomas Leisten und Alastair Northedge mit der Qubbat as-Sulaibiyya beschäftigt. Um die Erbauung zu datieren nahm Leisten die Art der Kunstziegel, die bei Ausbesserungsarbeiten der Großen Moschee des Dar al-Hilafa sowie bei der Errichtung des Qasr al-ʿAsiq (nördlich der *qubba* am Westufer) verwendet wurden, als Grundlage. Eine Datierung in die Endphase Sāmarrā's wäre daher möglich – diese fällt in die Regierungszeit al-Mutawakkils.¹⁶⁷ Leisten datiert den Bau somit in das letzte Viertel des 9. Jahrhunderts.¹⁶⁸ Northedge wiederum verglich die Bogenstruktur mit dem Qasr al-ʿAshiq (errichtet um 870), das nördlich der *qubba*, ebenso am Westufers des Tigris, in Sāmarrā' gelegen ist. Die Bogenform der Qubbat as-Sulaibiyya ist vom ‚two center type‘ und nicht wie im *qasr* vom ‚four center type‘, woraus der Autor schließt, dass die *qubba* vor 870 errichtet wurde.¹⁶⁹ Es kann angenommen werden, dass die Qubbat as-Sulaibiyya in jener Zeit gebaut wurde, als Sāmarrā' die Reichshauptstadt des abbasidischen Kalifats war.

¹⁶² Vgl. Leisten 1998, S. 254. Die Primärbestattung wird von Leisten angezweifelt (siehe unten S. 41)

¹⁶³ Northedge 2006, S. 75.

¹⁶⁴ Vgl. Herzfeld 1948, S. 227, Creswell/Allan 1989, S. 374: Kalif al-Muntasir starb im Alter von 25 Jahren und 6 Monaten im Jahre 862.

¹⁶⁵ Vgl. Leisten 1998, S. 254 der aṭ-Ṭabarī (*Ta'riḥ* III, 1948f.) zitiert: „Er war der erste Kalif der ʿAbbasiden, dessen Grab (*qabruhu*) (der Öffentlichkeit?) bekannt war. Der Grund hierfür war, dass die Mutter die Kenntlichmachung seines Grabes verlagte hatte.“ Weiters ist in aṭ-Ṭabarī zu lesen (*Ta'riḥ* III, 1711, *Ta'riḥ*, 1823), dass die Grabstätten der Kalifen al-Mu'tazz und al-Muhtadi in der Nähe des Qasr as-sawami' gemeinsam mit al-Muntasir Grab lagen.

¹⁶⁶ Vgl. Leisten 2003, S. 76, Northedge 2006, S. 40.

¹⁶⁷ Leisten 1998, S. 254-255.

¹⁶⁸ Leisten 2003, S. 78.

¹⁶⁹ Northedge 2006, S. 76.

3.2.2. Funktion und Interpretation

K.A.C. Creswell geht mit der Theorie Herzfelds, die *qubbah* sei als Mausoleum abbasidischer Kalifen errichtet worden, konform. Er erhebt die Qubbat as-Sulaibiyya zum „Schlüsselmonument“¹⁷⁰ des muslimischen Mausoleumsbaus, da es sich seiner Ansicht nach, um das älteste und wahrscheinlich das erste jemals erbaute muslimische Mausoleum handelt.¹⁷¹ Durch die Einnahme dieser Schlüsselrolle fand das Bauwerk hinsichtlich der Entstehung muslimischer Grabesarchitektur und der Mausoleums- und Gedenkstättentradition Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs. Im Zuge dessen wurde die Zuschreibung der Leichname revidiert. Oleg Grabar,¹⁷² ‘Adil Najim Abbu¹⁷³ und Sheila Blair¹⁷⁴ stellten die Theorien der Kalifengrablege erstmals infrage. Leisten widerlegte schlussendlich die Theorie, dass es sich hier um die Grabstätte der Kalifen al-Muntasir, al-Mu‘tazz und al-Muhtadi handelt.

In Bezug auf die Funktion als Mausoleum wurden zwei Möglichkeiten vorgestellt: Zum einen könnte das Bauwerk als Grabbau errichtet worden sein – mit einer Primärbestattung und zwei Sekundärbestattungen. Zum anderen ist es möglich, dass die *qubbah* für einen uns unbekannten Zweck errichtet wurde und alle drei Beisetzungen kurz nach der Errichtung als Sekundärbestattungen erfolgten.¹⁷⁵ Da keine fotografische Dokumentation oder eine genaue Beschreibung Herzfelds hinsichtlich der Gräber vorliegen, kann über eine primäre oder sekundäre Bestattung nur spekuliert werden. Im 9. Jahrhundert war noch keine Tradition für den Grabbau etabliert, wodurch ein Vergleich mit früheren Gräbern nicht möglich ist.

Die archäologische Befundlage aus den 1970er Jahren¹⁷⁶ veranlasste schlussendlich eine Revision der Schlüsselrolle: Die oktagonale Terrasse, die den Bau umgab, führte zu einer Neuinterpretation. Dabei wurde die vorherrschende Theorie, die *qubba* sei als Mausoleum errichtet worden, nicht widerlegt, jedoch durch zwei weitere Hypothesen

¹⁷⁰ Leisten 1998, S. 2.

¹⁷¹ Creswell Bd. II, 1940, S. 285.

¹⁷² Grabar 1966, S. 74.

¹⁷³ Abbu 1973, S. 115-116.

¹⁷⁴ Blair 1983, S. 86-87.

¹⁷⁵ Northedge 2006, S. 77-78.

¹⁷⁶ Northedge 2005, S. 388, Northedge 2006, S. 75. Ein genaues Datum ist nicht bekannt. Durch das Directorate-General of Antiquities and Heritage of Iraq wurde 1973 eine Restaurierung der erhaltenen Bausubstanz vorgenommen und eine Rekonstruktion des von Herzfeld freigelegten Zentralbaus vorgenommen. Die Plattform wurde später ausgegraben und nicht rekonstruiert.

von Northedge und Leisten ergänzt: Der Bau könnte sowohl als Lehrmodell der Ka‘ba,¹⁷⁷ als auch als ein Gartenpavillon¹⁷⁸ errichtet worden sein.

Northedge publizierte die neuen Ausgrabungsergebnisse der irakischen Antikenbehörde (Abb. 27). Darin greift er die bereits widerlegte Theorie eines Übungsmodelles der Ka‘ba wieder auf, das auf den Niederschriften al-Muqaddasīs beruht:

Al-Mu‘tasim also built near the town a square building resembling the Ka‘bah, and surrounded it with a walk for circumambulation. He also had places built in the fashion of Mina and ‘Arafat, imposing thereby a certain Amirs in his service when they once asked to go to the pilgrimage, for fear that they would part with him.¹⁷⁹

Diese Hypothese wurde bereits von WissenschaftlerInnen diskutiert und dementiert: „Die von al-Muqaddasī überlieferte Nachricht, al-Mu‘taṣim habe in Sāmarrā’ für die Türken eine Nachbildung der Ka‘ba gebaut, ist recht unglaublich. Ein solch ungeheures Unternehmen hätte zweifellos mehr Aufsehen erregt.“¹⁸⁰ Es sei wahrscheinlicher, den Bau mit seiner Plattform als Platz für die rituelle Umschreitung (*tawāf*) zu nutzen, als diesen als Umgang für ein einfaches Mausoleum zu verwenden, da dieser im Verhältnis nur wenige Leute angezogen hätte.¹⁸¹ Mausoleumsbauten erfuhren lediglich zu Jahrestagen eine rege Besucheranzahl. Die Hypothese einer Nachbildung der Ka‘ba wird mit der Einzigartigkeit der Architektur untermauert. Alle anderen Bautypen, wie Moscheen, Paläste und Rennbahnen, treten in Sāmarrā’ vermehrt auf. Die *qubba* hingegen bleibt in ihrer Form unwiederholt und hätte dadurch mit dem Unikat der Ka‘ba etwas gemein.¹⁸²

Leisten hingegen vermutet, dass es sich ursprünglich um einen Gartenpavillon handelte. Dies argumentiert Leisten mit der Platzierung der Qubbat as-Sulaibiyya auf einem Hügel, die den Ausblick über die ganze Stadt ermöglichte. Desweiteren gibt der Autor Beispiele für Gebäude, die als Aussichtspunkte in Sāmarrā’ fungierten. Leisten geht im Gegensatz zu Northedge nicht von der Einzigartigkeit des Gebäudes in der vorherrschenden Architektur Sāmarrā’s aus. Zudem sieht er keinen

¹⁷⁷ Vgl.: Northedge 2006, S. 78-80, Northedge 2005a, S. 232-233.

¹⁷⁸ Vgl. Leisten 1998, S. 254, Leisten 2003, S. 77-78, Northedge 2006, S. 78.

¹⁷⁹ Zit.: al-Muqaddasī (Übersetzung Ranking/Azoo) 1987-1901, S. 196.

¹⁸⁰ Zit. Töllner 1971, S. 44.

¹⁸¹ Northedge 2005a, S. 232.

¹⁸² Northedge 2006, S. 80.

Zusammenhang zwischen der Substruktur der Plattform und einem Mausoleumsbau.¹⁸³

Die primäre Nutzung der QS als Mausoleum für einen Kalifen (siehe Datierung) ist nicht erwiesen. Das vollständige Fehlen der sonst in Mausoleen üblichen Kenotaphe und auch die Epigraphie gibt diesen Zweifeln Nahrung. Die Anlage des Oktogonalbaus auf einer Terrasse mit Rampen fällt darüber hinaus völlig aus dem Rahmen der ansonsten für Mausoleen üblichen Gestaltung. Angesichts des Baues mit seinen unter der Terrasse gelegen Räumen, die ebenso gut der Lagerhaltung gedient haben könnten, und seiner Lage über dem Tigrisufer, ist selbst eine ursprüngliche Nutzung als Gartenpavillon denkbar.¹⁸⁴

Im 9. Jahrhundert war jedoch noch keine Tradition hinsichtlich des Mausoleumsbaus etabliert. Dies ist auf ein ‚Verbot des Grabbaus und der Gräberverehrung‘ in den *ḥadīṭen* zurückzuführen.¹⁸⁵ Eine architektonische Gegenüberstellung mit anderen Bestattungsstätten aus dieser Zeit ist daher nicht möglich. Die ausgegrabene Plattform, im Kontext eines Mausoleums gesehen, blieb jedoch auch im Vergleich mit späteren Bauwerken einzigartig.

Eine Funktion als Grabbau oder Lehrmodell der Ka‘ba ist durchaus legitim. Northedge sieht jedoch keine Möglichkeit mehr, eine endgültige Interpretation der Qubbat as-Sulaibiyya zu erlangen, da es unwahrscheinlich ist, dass eine neue Beweislage gefunden wird, trotzdem lässt er an dieser Stelle Raum für neue Beobachtungen. „However, one can make an observation.“¹⁸⁶ Eine weitere Hypothese soll nun in Bezug auf die architektonische Rezeption des Felsendoms aufgestellt werden.

Seit der Ausgrabung der Qubbat as-Sulaibiyya war eine Verbindung zum Felsendom diskutiert worden. Für Herzfeld war die architektonische Form und die Funktion bzw. die rituelle Tätigkeit ausschlaggebend für einen Vergleich. 1911 brachte er seine Beobachtung in einem Brief an Sarre zu Papier:

Ich habe die Untersuchung fortgesetzt für die Höhenproportionen. Der Raum ist 2/3 der Breite hoch. Dann begann das 8-Eck, u. darüber die Kuppel. Ich habe das nach Gefühl skizziert, u. gefunden, dass eine befriedigende Höhenlösung der

¹⁸³ Vgl. Leisten 2003, S. 76-78.

¹⁸⁴ Zit.: Leisten 1998, S. 254.

¹⁸⁵ Vgl. Leisten 1998, S. S. 6-9.

¹⁸⁶ Zit.: Northedge 2006, S. 80.

Kuppel dann zustande kommt, wenn man den Tambur 1/3, die Kuppel selbst wieder 2/3 hoch annimmt. Die Höhe 2/3 bedeutet das „aegyptische“ Dreieck, das de Vogüé in den Felsendom konstatiert hat [sketch]. Dann ist $5^2=4^2+3^2$ ($25=16+9$). Die Qubbat al-Sulaibiyya hat ja entscheidende Ähnlichkeiten mit dem Felsendom. (Die Proportion ist Höhe 4 : Breite 6 oder 2:3).– Dass solche Messungen sehr schwierig auszuführen sind, ist wohl klar, ich messe jede Strecke mindestens vier mal.¹⁸⁷

Diesen Ansatz führen Sarre und Herzfeld weiter aus. Die Qubbat as-Sulaibiyya entspräche dem gleichen Bautypus, dem auch der Felsendom angehört. Ein Typus, der angesichts des Umganges rituellem Umschreiten Raum gibt:

Eine gewisse Gruppe wieder umgibt den Kern mit einem Umgang, der dem Umwandeln des heiligen Ortes, dem *ṭawāf*, dient. [...] Das älteste Beispiel hierfür ist die Qubbat al-sakhrah. [...] Zu diesem Typus gehört die Qubbat al-Sulaibiyyah. In der achteckigen Form des Umganges steht sie besonders der Qubbat al-sakhrah nahe.¹⁸⁸

Creswell schloss sich dieser Meinung an,¹⁸⁹ und Grabar führt sie weiter aus, indem er die Architektur der Qubbat as-Sulaibiyya durch die früheste islamische Gedenkstätte, den Felsendom, inspiriert sah.¹⁹⁰ Bemerkenswert ist hier, dass die beiden Autoren bereits eine Rezeption der Architektur im zweischaligen Bau der Qubbat as-Sulaybiyya (Abb. 25) sahen und die oktagonale Form, ein Deambulatorium und den überkuppelten Innenraum als Kriterien verwendeten.

Mit der Plattform liegt nun ein dreizoniger Grundriss der Qubbat as-Sulaibiyya vor. Northedge bezweifelt die Theorie nicht, dass die *qubbah* dem Felsendom in ihrer architektonischen Form nahe ist, räumt der Ka‘ba in Mekka jedoch einen wesentlich höheren Einfluss ein. Aufgrund des oktagonalen, überkuppelten Grundrisses stimmt Northedge den Beobachtungen Grabars überein, dass die Qubbat as-Sulaibiyya eine Ähnlichkeit mit dem Felsendom aufweist. Wie der Prototyp ist auch sie auf einer Anhöhe platziert.

If this is the case, the building mixes up different Islamic images. It resembles the Qubbat al-Şakhra (Dome of the Rock) in Jerusalem, both in its octagonal domed

¹⁸⁷ Zit. Brief Herzfelds an Sarre, 8. November 2011, in: Leisten 2003, S. 212. (Herv. i. Orig.)

¹⁸⁸ Zit.: Sarre/Herzfeld 1911, S. 85.

¹⁸⁹ Creswell Bd. II, 1940, S. 285.

¹⁹⁰ Grabar 1966, S. 74.

plan and placement on a height, as already remarked by Grabar.¹⁹¹

An dieser Stelle wäre jedoch eine fundierter gehende Analyse des neuen Grundrisses anstrebenswert gewesen, da dieser eine neue Ausgangssituation für den architektonischen Vergleich mit dem Felsendom darstellt. Diese Analyse soll nun im Kapitel 3.3. nachgeholt werden.

Obwohl zahlreiche Interpretationen über die Funktion der Qubbat as-Sulaibiyya vorliegen, wurde der architektonische Vergleich von der Forschung vernachlässigt. Ein Vergleich des neuen dreizonigen Grundrisses mit dem Felsendom wird in der vorliegenden Arbeit nachgeholt. Eine (Neu-)Interpretation zugunsten einer architektonischen Rezeption des Felsendoms soll ermittelt werden. Durch diesen Vergleich soll dargelegt werden, ob der Felsendom der Qubbat as-Sulaibiyya als Prototyp zur Verfügung stand und ob eine Kopie angestrebt wurde.

3.2.3. Architektonische Charakteristika

Ausgehend von der Rekonstruktion Northedges (Abb. 27), der die Funde Herzfelds (1911) mit den unpublizierten Ausgrabungen der irakischen Antikenverwaltung (nach 1973) vereint, ist folgender Grundriss der Qubbat as-Sulaibiyya zu beschreiben:

Auf einer achteckigen Plattform (Durchmesser: 30,69 m, Höhe: 2,47 m¹⁹²) erhebt sich in der Mitte ein zweischaliger Zentralbau (Durchmesser: 18,21 m,¹⁹³ Höhe der Außenmauer ca. 5 m), wodurch von der Plattform eine 5,47 m breite oktagonale Terrasse bleibt, die den Kuppelbau umgibt. Vier Rampen (Länge: 12,5 m x Breite: 7,5 m) führen auf die Plattform, die nach den vier Haupthimmelsrichtungen ausgerichtet sind und mit ihrer Breitseite an die Terrasse anschließen.

Unter der Terrasse und den Rampen befinden sich Räumlichkeiten, deren Funktion bis heute ungeklärt geblieben ist. Leisten schlägt vor, dass entweder die Wände als Subkonstruktion fungierten oder die Räumlichkeiten als Lager verwendet wurden.¹⁹⁴

¹⁹¹ Zit.: Northedge 2005a, S. 232.

¹⁹² Für die folgenden Maßangaben bezüglich der Plattform vgl. Northedge 2006, S. 75-76.

¹⁹³ Für die folgenden Maßangaben bezüglich des zweischaligen Zentralbaus vgl. Creswell Bd. II, 1940, S. 284.

¹⁹⁴ Leisten 1998, S. 254.

Northedge hingegen regt an, dass es sich hierbei um ergänzende Grabkammern gehandelt haben könnte.¹⁹⁵

Die Räumlichkeiten (zwei Korridore, drei Räume) einer jeden Rampe sind jeweils durch vier Eingänge erreichbar. Die unterirdischen Räumlichkeiten der Plattform sind durch neun Eingänge von außen betretbar. Zwei Stiegenhäuser, an der nordöstlichen und südwestlichen Seite gelegen, führen direkt vom Inneren auf die Terrasse. Bei den späteren Ausgrabungen wurden keine Funde gemacht, die auf die Art der Abdeckung der Plattform und der Rampen hinweisen würden. Vermutlich waren diese mit hölzernen Brettern und Balken bedeckt.¹⁹⁶

Das aufgehende Mauerwerk (Höhe: 5 m,¹⁹⁷ Mauerstärke 1,67 m¹⁹⁸) des achteckigen Zentralbaus ist an jeder Seite in der Mitte von einem 2,13 m breiten, eher flach gehaltenen Spitzbogen durchbrochen. Somit führen insgesamt acht Eingänge in die äußere Schale des Bauwerks. Ein 2,62 m (gemessen ab der Putzschicht der Mauer¹⁹⁹) breiter oktogonaler Umgang legt sich um den innersten, ebenso oktogonalen Bauteil. Die ursprüngliche Überdachung des Deambulatoriums ist heute nicht mehr klar bestimmbar, da Herzfeld und Sarre von den Außenwänden lediglich zwei Seiten ganz und zwei Seiten zur Hälfte vorfanden. Herzfeld vermutet, dass insgesamt 16 Gurtbögen den Wandelgang überfingen, die an den Ecken des inneren Oktogons im rechten Winkel ansetzten und auf die gegenüberliegende Wand zuliefen.²⁰⁰ Creswell geht ebenso von einem Tonnengewölbe aus²⁰¹ während Northedge ein Dach aus Holzbalken in Erwägung zieht, eine Art Konstruktion, die in Sāmarrā' bereits bekannt war²⁰².

Wenngleich die Wände des mittig liegenden Bauteils von außen ein Oktogon bilden, ist im Inneren ein Quadrat vorzufinden. Dieses Quadrat, mit einer Seitenlänge von 6,31 m, wurde in die 1,67 m starke Mauer eingeschrieben, das mit seinen Ecken fast die Wand zu durchbrechen scheint. Vier Eingänge, die auf einer Flucht mit den Rampen und vier der acht äußeren Eingangsbögen liegen, führen in den innersten

¹⁹⁵ Northedge 2006, S. 76.

¹⁹⁶ Leisten 2003, S. 74.

¹⁹⁷ Creswell Bd. II, 1940, S. 284.

¹⁹⁸ Vgl. Sarre/Herzfeld 1911, S. 84 für die folgenden Maßangaben des zweischaligen Zentralbaus.

¹⁹⁹ Creswell Bd. II, 1940, S. 283.

²⁰⁰ Sarre/Herzfeld 1911, S. 85.

²⁰¹ Creswell Bd. II, 1940, S. 283.

²⁰² Northedge 2006, S. 73.

Raum. Ein leicht gewölbter (two center pointet type, typical for Sāmarrā'²⁰³) Spitzbogen von 1,60 m Breite durchbricht jede der vier Seiten. Die vier Eingänge werden im Inneren von halbkreisförmigen Nischen mit Spitzbogen (0,63 m Breite) flankiert (Abb. 31).

Dass der quadratische Raum einst überkuppelt war steht außer Frage, da bei Herzfelds Expedition die inneren Mauern bis zum Tambouransatz intakt waren, überdies sind die *in situ* waagrecht hervorragenden Zwickel (Abb. 32) sowie die vorgefundene Menge an Ziegeln Indizien für eine eingestürzte Kuppel.²⁰⁴ Dem Quadrat wurden Trompen aufgesetzt, die einen oktogonalen Aufsatz bildeten und so zur Kuppel überleiteten.²⁰⁵ Die Trompen wurden von einem Pilasterpaar flankiert, wobei in der Flucht eines jeden Eingangs und somit zwischen den Trompen, jeweils ein spitzbogiges kleines Fenster eingestellt wurde.²⁰⁶

Unter dem Fußboden der inneren Kammer wurden insgesamt drei Gräber von Herzfeld ausgegraben. Die Körper wurden mit dem Kopf nach Südosten ausgerichtet. Zwei waren in einer Tiefe von 1,06 m und parallel zueinander angelegt, während das mittig befindliche Grab um 0,33 m höher lag.²⁰⁷ Der nordwestlich begrabene Korpus wurde mit einem Ziegelgewölbe überfangen.²⁰⁸

Das verwendete Baumaterial des dekorlosen Bauwerks ist in der Plattform und im Zentralbau verschieden. Die Plattform wurde aus runden Flußsteinen gebaut, während der zweischalige Bau aus einer Art Kunstziegel errichtet wurde, die im Inneren mit einer dicken Putzschicht überzogen wurden.²⁰⁹ Obwohl die Plattform und der Zentralbau aus unterschiedlichem Material errichtet wurde, kann davon ausgegangen werden, dass beide ein ähnliches Baujahr haben.²¹⁰

²⁰³ Ebd., S. 71.

²⁰⁴ Sarre/Herzfeld 1911, S. 85.

²⁰⁵ Zur Ausgrabung siehe ebd., S. 83. „Die Erhaltung des Baues ist derart, daß (sic!) Grund- und Aufriß mit Sicherheit zu erkennen sind. Der innere Bau steht noch bis zur Höhe des Tamburs an; vom Umbau sind noch zwei Seiten völlig, zwei zur Hälfte erhalten.“

²⁰⁶ Leisten 1998, S. 254.

²⁰⁷ Leisten 2003, S. 74.

²⁰⁸ Leisten 1998, S. 254.

²⁰⁹ Vgl. Sarre/Herzfeld 1911, S. 83-84, Creswell Bd. II, 1940, S. 284. Die Kunstziegel bestehen aus Lehm, Quarzsand und Kalk mit einer Größe von 32x33x10 cm.

²¹⁰ Northedge 2006, S. 76.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass der Grund- und Aufriss durch eine Dreizonigkeit definiert ist. Der Grundriss wird durch ein mittig liegendes Quadrat und zwei umliegende Oktogone bestimmt, während der Aufriss durch die achteckige Plattform, das aufgehende achteckige Ziegelmauerwerk des Zentralbaus und die Kuppel über dem quadratischen Innenraum definiert ist.

3.3. Rezeption des Felsendoms

3.3.1. Architektonische Analyse

Die oktagonale Form der Qubbat as-Sulaibiyya, die Kuppel und die Dreizonigkeit des Grundrisses²¹¹ sind Elemente, die auch im Felsendom ersichtlich sind (Abb. 33). Beide Bauten verfügen über jeweils zwei Wandelgänge und einen überkuppelten Kern. Trotz dieser formalen Ähnlichkeiten fanden die Bauglieder eine Reduktion in der Qubbat as-Sulaibiyya.

Ähnlichkeiten und Unterschiede ergeben sich, wenn Grund- und Aufriss in die einzelnen geometrischen Formen und Bauglieder aufgelöst werden: Im Grundriss treffen die drei Oktogone respektive das Quadrat im Innenraum der Qubbat as-Sulaibiyya auf die beiden Achsecke der äußeren Schalen und den mittig liegenden Kreis des Felsendoms. Zerlegt man die Schalen weiter in ihre Einzelteile, kann festgestellt werden, dass die Mauerflächen der Sulaibiyya anstelle der vier kuppeltragenden Pfeiler der inneren Rotunde und den acht Pfeilern des Oktogons platziert wurden. In ihrer Anordnung nehmen die Wandstücke die gleichen Positionen ein wie die Pfeiler des Prototyps. Dies führt Creswell auf die gleiche Konstruktionstechnik beider Bauten zurück.²¹² Auf den Achsen der Eingangsportale des Felsendoms wurden in Sāmarrā' die vier Rampen platziert, die auf die offene Plattform führen. Die Rampen bleiben einzigartig in der islamischen Architektur, wodurch eine Deutung bzw. ein Vergleich schwierig sind. Das Grundrisskonzept der rechteckigen Bauglieder, die an ein Oktogon anschließen, ist aus dem Qal'at Sama'an (Abb. 34) im nördlichen Syrien bekannt. Der Martyriumsbau wurde 470/80 errichtet. Dessen Mittelpunkt bildet die Säule des Eremiten und Asketen Simeon, auf der er Zeit

²¹¹ Die Dreizonigkeit des Grundrisses ergibt sich durch den ursprünglichen zweizonigen Bau und die umliegende Plattform.

²¹² Creswell Bd. II, 1940, S. 285.

seines Lebens fast 40 Jahre verbracht haben soll.²¹³ Diese ist von einem regelmäßigen Oktogon umgeben, das vier Seiten nach den Haupthimmelsrichtungen ausgerichtet hat. An diese schließt jeweils eine dreischiffige Basilika an. Es wird vermutet, dass das Achteck ursprünglich mit einem Zeltdach oder einer Kuppel überwölbt war.²¹⁴ Hier kann nur eine formale Ähnlichkeit im Grundriss gesehen werden, denn im Aufriss ergab das aufgehende Mauerwerk der Basiliken ein völlig anderes Bild als die Rampen der Qubbat as-Sulaibiyya.

Der Aufriss der Qubbat as-Sulaibiyya zeigt in jeder Zone eine Abstufung, die vom höchsten Punkt der Kuppel aus auf den tonnengewölbten bzw. holzbedeckten ersten Umgang und weiter zur Plattform abtreppt, bis mit den schräg anlaufenden Rampen das umliegende Erdniveau des Jazira-Hügels erreicht wird. Dadurch gibt es keine klare Trennung zwischen der Kuppel und dem Unterbau, wie dies der Prototyp zeigt. Zudem ist die innere Kammer von den Umgängen nicht als kompakter, zusammenhängender Bau umschlossen. Trotz des aufstrebenden Mauerwerks, das den äußeren vom inneren Umgang trennt, bleibt der Umgang auf der Plattform nicht vom zweischaligen Innenbau abgeschlossen. Acht Türbögen an allen Seiten des Oktogons ermöglichen den Eintritt in den Innenraum. Von der Plattform aus, bieten vier Türöffnungen - ausgerichtet nach den Haupthimmelsrichtungen - einen Blick in das Innere des Bauwerks. Ob hier ein zentrales Objekt positioniert wurde bleibt ungewiss. Es wurden keine Anzeichen eines Kenotaphs oder andere Markierungen gefunden, die auf die Grabstelle in der innersten Kammer hinweisen.²¹⁵

Die Lage der Qubbat as-Sulaibiyya ist jener des Felsendoms ähnlich: Beide Bauten erheben sich über einem oktogonalen Grundriss und sind auf einer Anhöhe freistehend. Es kann daher die Intention des Auftraggebers gewesen sein, die *qubba* in Sāmarrā' so zu platzieren, dass die Sicht auf das Bauwerk auch aus einer größeren Distanz sowie vom Ostufer möglich war. Damit folgt die Qubbat as-Sulaibiyya dem Prototyp.

Ein weiterer Aspekt ist die Anzahl der verwendeten Elemente. Dominierend sind hier die Zahlen Vier und Acht. Die vier Rampen der Qubbat as-Sulaibiyya stehen den vier

²¹³ Pippal 2005, S. 90.

²¹⁴ Vgl. Gorys/Gorys 2011, S. 288, Pippal 2005, S. 90.

²¹⁵ Leisten 2003, S. 77.

Eingangsportalen des Felsendoms gegenüber. Die acht Mauerflächen respektive Spitzbögen des oktogonalen Aufbaus gehen mit den acht Eckpfeilern der äußeren Schale des Prototyps konform. Auch das Zentrum des Bauwerks ist durch die Zahl Vier definiert: Die vier Mauerflächen, aus denen die vier Eingänge geschnitten sind, decken sich mit den vier kuppeltragenden Pfeilern des Felsendoms. Die acht Nischen und der oktogonale Tambour spiegeln die Zahl Acht wider, die den Grundriss beider Bauten definiert. Laut Herzfeld war die Trommel mit vier Fenstern versehen. Daraus wird ersichtlich, dass in der Qubbat as-Sulaibiyya, wie auch im Felsendom, Zahlen gewählt wurden, die ein Vielfaches von vier sind.

Über etwaige Rituale in der Qubbat as-Sulaibiyya wurde nichts überliefert. Die breite Plattform ist ein Indiz dafür, dass diese für die rituelle Umschreitung bestimmt war. Obwohl in der jüngsten Forschung dazu tendiert wird, auf eine Kopie der Ka'ba hinzuweisen, soll hier auf die Kopie des Felsendoms eingegangen werden. Denn wie der Felsendom verfügt auch die Qubbat as-Sulaibiyya über zwei oktogonale Umgänge, die ebenso Platz für den *tawāf* boten.

In Sāmarrā' wurden folgende architektonische Elemente vom Prototyp kopiert: Der oktogonale Grundriss, der doppelte Umgang, die Kuppel mit durchfenstertem Tambour und die Eckpunkte des Arkadensystems. Dadurch ergibt sich auch eine Übereinstimmung beider Bauten in Hinblick auf die Anzahl der massiven Pfeiler. Klare Unterschiede sind in der Höhe und in den Proportionen (Abb. 5b, 5c) zu bemerken, wenngleich der Durchmesser des Baus, inklusive der Rampen, erstaunliche Ähnlichkeiten mit den Breitendimensionen des Felsendoms aufweist. Eine mächtige breite Kuppel bleibt im kopierten Bauwerk allerdings aus.

3.3.2. Funktion

Die formalen architektonischen Charakteristika der Qubbat as-Sulaibiyya weisen auf eine Kopie des Felsendoms hin. Da keine schriftlichen Quellen vorliegen, die dezidiert auf die Ka'ba²¹⁶ oder den Felsendom als Quelle der Inspiration bzw. auf eine bewusste Kopie hinweisen, wurde die architektonische Evidenz als Grundlage für diese Theorie verwendet. Dadurch muss Northedges Vorschlag infrage gestellt

²¹⁶ Northedge 2006, S. 78-79.

werden. Dem Felsendom ist hinsichtlich eines Lehrmodells der Ka'ba Vorrang zu gegeben. Dieser Ansatz soll durch die nachfolgenden Kapitel bekräftigt werden, da sich Kopien vorwiegend in Mausoleumsbauten wiederfinden. In den Schlussfolgerungen soll diesem Aspekt nochmals Beachtung geschenkt werden.

Wurde eine Kopie des Felsendoms in der Architektur der Qubbat as-Sulaibiyya angestrebt, so ist nicht auszuschließen, dass ursprünglich ein Grabbau geplant war. Es ist denkbar, dass die *qubba* als Erinnerung an eine (oder mehrere Personen) errichtet wurde – eine weitere Anlehnung an den Felsendom. Die Umgänge weisen auf diese Funktion als Gedenkstätte hin.

4. Die Mamluken

Qala'un Komplex, Kairo, 683/1284-684/1285

4.1. Historischer Kontext

Die Mamluken²¹⁷ lösten die Ayyubiden 1250 von der Herrschaft ab und regierten ein Reich, das sich von Ägypten bis Syrien erstreckte, ehe sie 1517 den Osmanen unterworfen wurden. Ihren stetigen Regierungssitz hatten die Bahri-Mamluken (1250-1382) und die Burji-Mamluken (1382-1517) in al-Qahira²¹⁸.

Unter dem ayyubidischen Sultan al-Malik al-Ṣāliḥ Naḍīm al-Dīn Ayyūb (reg. 637/1240-647/1249) wurden junge türkische Männer als militärische Sklaven (*mamluk*) rekrutiert – was für die Ayyubidendynastie 1250 schwerwiegende Folgen mit sich bringen sollte. Die Mamluken ermordeten Tūrān Shāh (reg. 647/1249-648/1250), den letzten ayyubidischen Sultan, und erhoben selbst den Machtanspruch.²¹⁹

Die aus dem Sklavenstand stammende Dynastie konnte ihren Herrschaftsanspruch nicht durch eine weit zurückreichende Genealogie legitimieren. Die Thronfolge wurde zunächst durch die Besetzung des Sultanats durch Shāḍjar al-Durr gerechtfertigt, eine Mamluka und die Witwe des al-Malik al-Ṣāliḥ Naḍīm al-Dīn Ayyūb.²²⁰ In religiöser als auch in profaner Hinsicht musste die neue Herrschaftsdynastie nun Wege finden, um dem Anspruch eines neuen Oberhauptes gerecht zu werden. Nachdem das abbasidische Bagdad 1258 gefallen war, bestellte der mamlukische Sultan az-Zahir

²¹⁷ Vgl. Creswell 1959, Bd. II, S. 135, Burgoyne 1987, S. 53, Rabbat 2010, S. 4: *mamluk* (arab. Passivpartizip von *malaka*: besitzen): eigen, zugehörig. Das Wort *mamluk* ist geografisch und ethnisch konnotiert und bezeichnet türkische und türkisierte Tscherkessen oder Turkmenen. Junge, weiße Männer aus Zentralasien, die am Markt gekauft wurden, oder Kriegsgefangene waren. Es waren nicht-muslimische Knaben, die nun als gute Muslime erzogen wurden. Die Mamluken genossen größtes Vertrauen ihrer Vorgesetzten. Diese Art von Sklaven darf nicht mit einem *ʿabd* (arab. Sklave) verwechselt werden. Bei diesen handelte es sich meist um Schwarze, die niedrig gestellte Arbeit verrichteten und wenig Ansehen genossen. Die Ayyubiden brachten diese Art von Leibwächter nach Ägypten. Diese Sklavenbeschaffung wurde zuvor schon unter den Abbasiden in Bagdad praktiziert.

²¹⁸ Noweir/Paneraï 1989, S. 60, Al-Harīthī 2001, S. 73-74: Fustat, südlich von al-Qahira gelegen, wurde 641 von muslimischen Arabern erobert, und 969 wurde al-Qahira unter den Fatimiden als Residenzstadt gegründet. Unter den Ayyubiden expandierte al-Qahira. Die Stadt breitete sich nun außerhalb der ursprünglichen Stadtmauer aus und verschmolz mit Fustat. Bis 1250 diente al-Qahira als Hauptstadt der Ayyubiden.

²¹⁹ Holt, *Mamlūks*, EI 2nd Ed.

²²⁰ Burgoyne 1987, S. 54.

Baybars einen abbasidischen Prinzen als ‚Schattenkalif‘ in Kairo ein, um das religiöse Zeremoniell zu erfüllen.²²¹ Das Sultanat der Mamluken zeichnete sich durch eine rege Bautätigkeit aus, die das urbane Erscheinungsbild zahlreicher Städte (Kairo, Jerusalem, Damaskus, Tripolis) veränderte.²²² Durch eine fast unermüdlich wirkende Stiftertätigkeit (*waqf*) von sakralen und profanen Bauwerken in Kairo und anderen Städten des Reiches versuchten sie, die Anforderungen einer Legitimation zu erfüllen. Außerdem erfüllte eine solche auch den Wunsch des jeweiligen Herrschers, im Gedächtnis der Menschen zu bleiben. Diesem Wunsch der ewigen Erinnerung wurde in Form von gestifteten Mausoleen oder in Form eines literarischen Werkes nachgegangen, zweiteres wurde als länger während angesehen. Dieser intellektuelle Ansatz galt für die Ewigkeit, denn die Architektur würde nach 300 Jahren verfallen sein.²²³

Um einen Konnex zwischen dem Felsendom und dem Mausoleum des Qala‘un herzustellen ist insbesondere auf die Rolle Kairos und Jerusalems einzugehen sowie auf das Leben und den Wirkungsbereich des Sultans al-Mansur Sayf al-Din Qala‘un al-Alfi.

4.1.1. Kairo und Jerusalem in der Frühzeit der Bahri-Mamluken

Das Kairo, das die Mamluken übernahmen, fungierte zuvor als Residenzstadt der führenden Elite der Fatimiden und wurde unter den Ayyubiden für das Volk geöffnet. Unter den Fatimiden lebte das Volk südlich von al-Qahira, in Fustat, einer zu jener Zeit florierenden und aktiven Handelstadt.²²⁴ Im Laufe der mamlukischen Herrschaft expandierte Kairo über die fatimidischen und ayyubidischen Stadtmauern hinaus, gliederte Fustat in das Stadtzentrum al-Qahiras ein und wurde zu einer führenden Stadt in der islamischen Welt, die auch international zu den größten Städten zählte. Menschen mit verschiedenen ethnischen und sozialen Hintergründen kamen nach Kairo und siedelten sich dort an, was eine starke Durchmischung der Bevölkerung zur Folge hatte.

²²¹ Behrens-Abouseif 2007, S. 9.

²²² Tabbaa, Architecture, EI THREE.

²²³ Behrens-Abouseif 2007, S. 6.

²²⁴ Al-Harithy 2001, S. 74.

Die herrschaftliche Stiftertätigkeit wurde bevorzugt im Norden Kairos verfolgt, dort, wo sich einst das fatimidische Regierungsviertel befand.²²⁵ Kairo bildete das Herzstück des Reiches und genoss höchstes Ansehen unter der mamlukischen Elite. Offiziere, die in Kairo in Ungnade fielen, wurden in andere Städte ins Exil geschickt, unter anderem nach Jerusalem.²²⁶

Bevor die Mamluken an die Macht kamen, hatte Jerusalem eine turbulente Zeit hinter sich: Die Kreuzfahrer regierten die Stadt von 1099-1187. Die Rückeroberung von den Kreuzfahrern wurde durch Saladin angeführt. 1229 kam es erneut zu einer Auseinandersetzung und Jerusalem fiel zurück an die Kreuzfahrer (unter Frederick II.). Der *Ḥaram aš-Šcharīf* blieb unter der Herrschaft der Muslime, die Stadt wurde über diese Jahre zu deren Aspiration.²²⁷

1260, nachdem die Schlacht in 'Ayn Djalut gegen die Mongolen geschlagen war, wurde Syrien erobert und damit war Jerusalem unter mamlukischer Herrschaft. Die Vormachtstellung des Islams im Vorderen Orient war wieder gesichert,²²⁸ was eine Veränderung des Ranges der Stadt mit sich brachte. Muslime, Christen und Juden lebten gemeinsam in Jerusalem. Die Bevölkerung Jerusalems beschränkte sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lediglich auf 10.000 Einwohner und wurde bis 1376 als Unterbezirk von Damaskus²²⁹ geführt, gewann aber in religiöser Hinsicht immer mehr an Bedeutung, denn die heiligen Stätten des *Ḥaram aš-Šcharīf* waren unter der Obhut des Aufsehers der zwei heiligen Städte, Mekka und Medina.²³⁰ Jerusalem wurde unter den Mamluken als eine der drei heiligen Städte angesehen.²³¹ Nachdem alle drei Wallfahrtsorte in einem Reich vereint waren, war es dem Pilger möglich, Mekka, Medina und Jerusalem zu besuchen und er wurde nicht aufgrund politischer Auseinandersetzungen daran gehindert. Unter den Mamluken war es üblich, im Zuge der *hajj* einen Besuch (*az-ziyāra*) in Jerusalem einzulegen.²³²

²²⁵ Behrens-Abouseif 2007, S. 51-54.

²²⁶ Burgoyne 1987, S. 61, Taragan 1997/98, S. 454.

²²⁷ Burgoyne 1987, S. 33, S. 47-49.

²²⁸ Meinecke 1971, S. 75.

²²⁹ Vgl. Burgoyne 1987, S. 59: Syrien war in vier Regionen unterteilt, die Damaskus unterstanden. Jerusalem wurde von einem Bezirksgouverneur (*amal*) vertreten, der wiederum unter der Aufsicht des Gouverneurs von Gaza stand.

²³⁰ Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed.

²³¹ Vgl. Taragan 1997/98, S. 453-54, S. 457-459.

²³² Burgoyne 1987, S. 61.

Von den Mamluken wurde Jerusalem zum Zwecke der religiösen Legitimation instrumentalisiert. Zum einen, da die erste *qibla* in Jerusalem war und zum anderen identifizierten sich die mamlukischen Sultane mit dem umayyadischen Kalifat. Wie ihre Vorgänger, die Umayyaden, eroberten auch die Mamluken Jerusalem für den Islam und sahen dadurch eine religiöse Legitimation und eine Bestätigung ihres Herrschaftsanspruches. Jerusalem war neben Kairo ein beliebter Ort für Stiftertätigkeiten der Sultane und Emire. Dies kann als eine Art Reaktion auf die Kreuzfahrer gesehen werden, denn einmal mehr siegte der Islam über das Christentum, indem die Kreuzritter durch Salah al-Din besiegt wurden.²³³ Der Sieg über das Christentum wurde bereits unter den Umayyaden mit der Errichtung des Felsendoms bezeugt. Die Stiftertätigkeit der Mamluken in Jerusalem beschränkte sich vorwiegend auf die Umgebung im Norden und Westen des *Ḥarams*.²³⁴

Im 13. Jahrhundert wurde die Bedeutung des Tempelbergs mit eschatologischen Traditionen verbunden. Bereits unter den Fatimiden wurden der Tempelberg mit dem Ort des Jüngsten Gerichts assoziiert.²³⁵ Aus diesem Grund wollten sich die Menschen, in der Nähe des *Ḥarams* begraben lassen.²³⁶

Eine schriftliche Quelle des mamlukischen Gelehrten Ibn Kaṭīr (1300-73) widmet sich den Traditionen am Tempelberg unter ‘Abd al-Malik: Er spricht von „betrügerischen Zeichen des letzten Tages“, ²³⁷ die am *Ḥaram aš-Šcharīf* vertreten waren, um die Pilgerreise nach Jerusalem zu fördern und jene nach Mekka zu unterbinden. Demnach galt das nördliche Portal des Felsendoms als ‚Tor des Paradieses‘, weiters ist am Felsen der Fußabdruck Muhammads zu sehen. Die eschatologische Sichtweise war aber kein allgemeingültiges Phänomen. In Hinblick auf den Felsen(-dom) und dessen Funktion als Ort der Zusammenkunft (*al-ḥašhr*) bzw. als Thron Gottes im Jüngsten Gericht räumt Mutahhar b. Tahir al-Maḡdīsī ein: „I have heard somebody say that this was an apocryphal tradition of the people of Syria, and that God will resuscitate humans wherever it pleases Him.“²³⁸ Ob diese Sichtweise wiederum allgemeine

²³³ Taragan 1997/98, S. 454-455.

²³⁴ Burgoyne 1987, S. 33.

²³⁵ Necipoğlu 2008, S. 28, nach al-Muhallabi (990).

²³⁶ Burgoyne 1987, S. 88.

²³⁷ Zit. nach Ibn Kaṭīr in: Necipoğlu 2008, S. 29.

²³⁸ Zit. nach Mutahhar b. Tahir al-Maḡdīsī, *Kitāb al-bad’ wa’l-ta’rīkh*, 2:193-94, in: ebd., S. 29.

Anerkennung fand, bleibt ebenso offen. Trotz dieser kontroversen Sicht, kamen Pilger vom gesamten muslimischen Reich nach Jerusalem.²³⁹

4.1.2. Sultan al-Mansur Sayf al-Din Qala'un al-Alfi

Qala'un wurde als Kipčak Türke an der nördlichen Küste des Schwarzen Meeres geboren und von einem Sklavenhändler nach Ägypten gebracht.²⁴⁰ Dort wurde er für 1.000 (*al-Alfi*) Dinar am Sklavenmarkt verkauft, bis er 1249 an den ayyubidischen Sultanshof kam und unter den letzten beiden Sultanen al-Šāliḥ Nadjm al-Dīn Ayyūb (reg. 637/1240-647/1249) und Tūrān Shah (reg. 647/1249-648/1250) als Sklave diente.

Nachdem der letzte ayyubidische Sultan seines Thrones verwiesen wurde, sollten einige mamlukische Sultane²⁴¹ vor Qala'un das Amt bekleiden, ehe er als Oberhaupt der Bahri-Mamluken Ägypten und Syrien in den Jahren 678/1279-922/1290 regierte. Die Zeit, nachdem die Ayyubiden gestürzt wurden, war eine turbulente, denn die Herrschaft musste neu organisiert und legitimiert werden. Durch die Heirat mit der Tochter Baybars gelang es ihm schlussendlich, an die Macht zu kommen.²⁴² Als Sultan wiederum unterhielt Qala'un eine tscherkessische Mamlukenschar, die später die Bahri-Mamluken um den Thron bringen sollten. Gegen mamlukische Grundsätze folgten ihm seine Söhne und deren Nachfahren als Sultane, bis die Tscherkessen die Bahriyya die Macht absprachen und die Herrschaft übernahmen.²⁴³

Im Generellen zeichnete sich die Regierungszeit des Qala'un durch diplomatische und wirtschaftliche Beziehungen aus, die er zu den Mongolen, der Goldenen Horde, den Byzantinern und christlichen Königreichen pflegte. Er führte eine Handelspolitik ein, die den Geschäftsverkehr seines Landes mit anderen Völkern sicherte.²⁴⁴ Seine politische Linie orientierte sich an der seines Vorgängers, az-Zahir Baybar. Dies spiegelt sich auch im Titel wider: Der von Baybars gewählte Titel als Partner und Kollege des Kalifen wurde auch von Qala'un übernommen. Zudem sah sich Qala'un

²³⁹ Vgl. Necipoğlu 2008, S. 29.

²⁴⁰ Vgl. Northrup 1998, S. 66. Qala'un kam zwischen 1235-1246 nach Ägypten und wurde zunächst von einem Amir gekauft.

²⁴¹ Vgl. Liste der mamlukischen Sultane im Anhang. Mit der Ausnahme von Aybak (1250-1257) und Baybars (1260-1277) verfügten die anderen über eine sehr kurze Regierungszeit.

²⁴² Die Thronfolge der Mamluken war nicht durch das Erbrecht geregelt. Nur als echter „Sklave“ war es einem Mamluken möglich, den Sultanstitel zu erlangen. Den leiblichen Nachkommen war es nicht gestattet den Sultanstitel anzunehmen.

²⁴³ Behrens-Abouseif 2007, S. 3.

²⁴⁴ Holt, Mamlūks, EI 2nd Ed., Rabie, *Ḳalāwūn*, EI 2nd Ed., Behrens-Abouseif 2007, S. 3, 129.

als Diener oder König der zwei *Harams* (Medina und Mekka) und als Herr der zwei *qiblas* in Mekka und Jerusalem.²⁴⁵ Außenpolitisch hatte der Sultan in Syrien mit den fränkischen Kreuzfahrern zu kämpfen, die sein Reich mit vier Bastionen belagerten. Es gelang ihm Syrien von drei zu befreien.²⁴⁶ Qala'un starb im November 1290, als er seine Armee in Richtung Akko führte, um die vierte und letzte Kreuzfahrerbastion zu erobern.²⁴⁷

Qala'un kannte Syrien aufgrund dieser militärischen Aufenthalte. In Jerusalem selbst war er als frommer Stifter tätig. Die Ribat al-Mansuri wurde 1282-83 unter seinem Auftrag außerhalb des *Harams* errichtet.²⁴⁸ Weiters ließ er die südwestliche Seite der al-Aqsa Moschee renovieren.²⁴⁹ Mit seinen Titeln und den Stiftertätigkeiten in Jerusalem, Medina und Hebron legitimierte er seine Herrschaft über die Muslime sowie die Souveränität über die muslimischen heiligen Stätten.²⁵⁰

4.2. Mausoleum des Sultan Qala'un

4.2.1. Baugeschichte

Der gesamte Komplex, bestehend aus einer *maristan*, einer *madrassa*, einem Mausoleum und einem Minarett (Abb. 35), wurde in den Jahren 1284-85 (Rabī' II 683/ April 1284 und Gumādā 684/ Juli – August 1285)²⁵¹ direkt an der al-Mu'izz²⁵² bzw. der Bayn al-Qaṣrayn Hauptstraße (Abb. 36) unter der Aufsicht des Amirs Sanjar al-Shuja'i (Sanğar as-Suğā'ī)²⁵³ erbaut.²⁵⁴ Es ist der erste Grabbau, den ein mamlukischer Sultan für sich selbst, *intra muros*, an einer solchen prominenten Stelle errichten ließ.²⁵⁵ Der Komplex ist gegenüber der *madrassa* und dem Mausoleum des al-Ṣāliḥ Naḍjm al-Dīn Ayyūb und der Koranschule des az-Zahir Baybars gelegen. Die

²⁴⁵ Vgl. für weitere Titel des Qala'un: Northrup 1998, S. 174-75.

²⁴⁶ Behrens-Abouseif 2007, S. 3.

²⁴⁷ Ebd., 3.

²⁴⁸ Vgl. Burgoyne 1987, S. 129.

²⁴⁹ Northrup 1998, S. 85.

²⁵⁰ Ebd., S. 86.

²⁵¹ Vgl. Meinecke 1971, S. 48 für eine detaillierte Auflistung der Bauphasen.

²⁵² Die Scharia al-Mu'izz wurde bereits zur Gründung der Stadt unter dem fatimidischen al-Mu'izz angelegt und verlief in einer Achse quer durch die Stadt. Vgl. dazu Al-Harithy 2001, S. 74.

²⁵³ Vgl. Rabbat 1998, S. 32: *shadd* (Er übernahm die Aufsicht, die Koordination der Arbeiter und die Budgetverwaltung) für eine detaillierte Erläuterung zur Rolle der Architekten und Handwerker siehe ebd., S. 30-37.

²⁵⁴ Meinecke 1992, S. 44.

²⁵⁵ Zuvor wurde das Mausoleum des al-Ṣāliḥ al-Dīn al Ayyūb in der Stadt errichtet, das allerdings von seiner Frau *Shadjar al-Durr*, der Ehefrau und erste Sultana der Mamluken, in Auftrag gegeben wurde. Vgl. dazu Behrens-Abouseif 2007, S. 132-34.

Lage wurde gründlich ausgewählt, denn der Komplex wurde nicht nur direkt gegenüber den Stiftungen seiner Thronvorfahren,²⁵⁶ sondern auch auf den Fundamenten des ehemaligen westlichen Fatimidenpalasts platziert. Obwohl die Stadt expandierte, blieb das Gebiet innerhalb der fatimidischen Stadtmauer das beliebteste Baugebiet, doch blieb dieses für einen Mausoleumskomplex eines Sultans oder einen Palast eines Amirs reserviert.²⁵⁷

Der Bauauftrag erfolgte nicht wie üblich zu Beginn der Regierungszeit Qalaʿuns, sondern erst fünf Jahre nachdem der Sultan das Amt angetreten hatte und nachdem er bereits das Mausoleum für seine Frau errichten ließ. Das Mausoleum selbst wurde in nur vier Monaten (Šawwāl 683/Dezember 1284 – Jänner 1285 bis Gumādā I 684/Juli – August 1285)²⁵⁸ mithilfe von „angeblich 500 mongolischen Gefangenen aus den befreiten Kreuzfahrergebieten“²⁵⁹ erbaut. Nicht nur Handwerker aus Kairo und Fustat, sondern auch vorübergehende Passanten wurden herangezogen, um Dienst am Gebäude zu leisten, wodurch die Hauptstraße während der Bauarbeiten von vielen gemieden wurde.²⁶⁰ Diese schnelle Bauweise war für die Mamluken nicht ungewöhnlich und war deshalb möglich, da Fundamente und Spolien älterer Bauten verwendet wurden. Qalaʿun ließ für seinen Komplex Materialien und Marmor der Zitadelle von Rawda heranschaffen, die schon unter al-Šāliḥ mit prä-islamischen Spolien errichtet wurde.²⁶¹

Über die Jahrhunderte wurden zahlreiche Restaurierungsarbeiten am Bauwerk durchgeführt. Besonders die Kuppel erfuhr zahlreiche Neugestaltungen. 1303 stürzte das Minarett aufgrund eines Erdbebens ein und zerstörte die Kuppel. Im Zuge von Renovierungsarbeiten unter dem osmanischen Emir ʿAbd al-Rahman Katkhuda wurde die Kuppel 1190/1776-77 abgenommen und mit einer Holzdecke abgedeckt.²⁶² Die heutige Kuppel wurde 1903 unter Max Herz-Pasha nach dem Vorbild der Kuppel des

²⁵⁶ Die Stiftung des Qalaʿuns ist gegenüber dem Komplex des al-Salih al Din, der sein früherer Sklavenherr war und der Madrassa des Baybars gelegen. Baybars und Qalaʿun trennen kurze Regierungszeiten der Söhne des Baybars, die jedoch ihres Thrones von Qalaʿun beraubt wurden. Qalaʿuns Regierungspolitik baute vorwiegend auf jenen Baybars auf.

²⁵⁷ Williams 1984, S. 38.

²⁵⁸ Meinecke 1971, S. 48.

²⁵⁹ Meinecke 1992, S. 44.

²⁶⁰ Behrens-Abouseif 2007, S. 134. Auch al-Maqrīzī berichtete darüber. Vgl. dazu: Al-Harithy 2001, S. 77; Maqrīzī, *Khitat*, 2:406.

²⁶¹ Behrens-Abouseif 2007, S. 46.

²⁶² Creswell 1959, Bd. II, S. 193.

Mausoleums al-Ashraf Khalils (1288) errichtet.²⁶³ Eine Inschrift im Tambour lässt davon ausgehen, dass dieser noch original erhalten ist.²⁶⁴

Das Mausoleum dient neben der Grablege des Sultans Qala'un auch seinem Sohn al-Nasir Muhammad und seinem Enkel al-Malik al-Salih 'Imad al-Din Ismai'il.

Der Bau von Komplexen, die eine *madrasa* und ein Mausoleum umschließen, ist bereits seit der Mitte des 4./10. Jahrhunderts bekannt, wobei diese oft einen privaten Charakter besaßen und der Stifter und der Lehrende meist dieselben waren.²⁶⁵ In Kairo bestand bereits eine Tradition des Mausoleumsbaus. Von einem wesentlich monumentaleren und herrschaftlicheren Typus waren jene, die unter den Mamluken errichtet wurden. Kennzeichnend für die mamlukische Architektur in Kairo sind Komplexe, die aus einem Mausoleum mit einer *madrasa*, *maristan*, Moschee oder einem *khanqah* und einem *sabil* bestehen. Dabei wurde die Fassade des Mausoleums meist straßenseitig angelegt, um durch die Kuppel, das Minarett und das Eingangsportal den öffentlichen Raum zu beherrschen und damit ein Machtsymbol zu setzen.²⁶⁶ Somit wurde dem toten Herrscher mehr Aufmerksamkeit zuteil, als jenen, die außerhalb der Stadt bestattet wurden.²⁶⁷

Mit dem Qala'un Mausoleum gingen drei *waqf*²⁶⁸ einher, die die Zukunft der Gebäude sicherten, den Auftraggeber im Gedächtnis der Bevölkerung hielt, aber auch das Wohlergehen der Nachfahren des Sultans gewährleistete,²⁶⁹ da das Einkommen einer Stiftung steuerfrei an den Sultan und dessen Familie ging.²⁷⁰ Der Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (gest. 1441) berichtet, dass Qala'un jährlich eine Zahlung von einer Million Dirham (50.000 Dinar) aufbrachte, um den Komplex zu erhalten.²⁷¹ Weiters wurde eine Anordnung von Ritualen vom Sultan und dessen Nachfolger bestimmt. Max Herz Pasha beschreibt in Bezug auf al-Maqrīzī die Rituale, die im Mausoleum

²⁶³ Vgl. Herz 1919, S. 21-24 für eine detaillierte Dokumentation der 1903 vorgenommenen Restaurierungsarbeiten und Behrens-Abouseif 1989, S.

²⁶⁴ Behrens-Abouseif 2007, S. 138.

²⁶⁵ Leisten 1998, S. 41.

²⁶⁶ Williams 1984, S. 34, 39.

²⁶⁷ Vgl. Leisten 1998, S. 44.

²⁶⁸ Das Mausoleum wurde von drei *waqfs* unterhalten: Vom *waqf* des Malik as-Salih, dem *waqf* des as-Saifi und dem des Sultans al-Mansur Saif ad-Din.

²⁶⁹ Vgl. Northrup 1998, S. 121. Qala'un nahm sich das Recht, sein *waqf* während seiner Lebenszeit selbst zu verwalten. Dieses Recht wurde an seine Söhne weitergegeben.

²⁷⁰ Behrens-Abouseif 2007, S. 9.

²⁷¹ Zitiert in: ebd., S. 47: *Kitab al-suluk li-ma'rifat duwal al-muluk*, II, S. 406. (M. Ziyada, S. 'Ashshur (Hg.) Kairo 1970-73.)

des Qala'un an der Tagesordnung standen. Geregelt waren die Entlohnung der Diener und die religiösen Belange: Jene Diener, die Dienst im Mausoleum taten, genossen großes Ansehen und verdienten täglich „feines Brot und zubereitetes Fleisch“²⁷² und bekamen eine monetäre Entlohnung. Ständig, sowohl tags als auch nachts, rezitierten Koranleser Verse in den Fenstern, die der Straße zugewandt waren. Neben diesen Dienern war außerdem ein Imam angestellt, der für die fünf täglichen Gebete zuständig war.²⁷³ Das Bauwerk und die religiösen Tätigkeiten standen in direktem Bezug zur Bevölkerung der Stadt:

According to the document included in Ibn al-Zahir's chronicle of al-Ashraf Khalil, the foundation appointed an imam of any *madhhab*, fifty Koran readers who should perform their recitation in shifts day and night, and six attendants to the mausoleum recruited among Qalawun's and Khalil's manumitted slaves. (nach Ibn 'Abd al-Zahir, Altaf, fol. 107). The domed chamber or *qubba* was more than a burial place. It was administered by a group of privileged royal eunuchs, who continued to cultivate in great pomp the *namus al-mulk* or regal ceremonies in these premises 'after the sultan's death like in his lifetime', as reported by Maqrizi, in whose time the tradition was still going on. Moreover, the qubba included courses of Islamic law according to the four madhhabs, endowed by Qalawun's grandson al-Salih Isma'il, a son of al-Nasir Muhammad. Another grandson, al-Mansur Sayf al-Din Abu Bakr, made an endowment for Koran recitations to be performed there. The mausoleum also included a library and a collection of costumes that belonged to the sultans who were buried there.²⁷⁴

Bei der nachfolgenden Betrachtung des unregelmäßigen Komplex-Grundrisses wird der urbane Charakter bemerkbar, da er an die Gegebenheiten der Straße angepasst wurde und die Ausrichtung der *qibla* nach Mekka sichergestellt wurde. Da die Straßenfassade in sich ebenso die *qibla* des Mausoleums und der *madrassa* verbirgt, weisen die Räumlichkeiten zu diesem Zwecke unterschiedliche Mauerstärken auf. Lediglich ein Eingangsportal erschließt die gesamte Anlage von der Straße aus. Die an die urbane Situation angepasste Bauweise stellt für die mamlukische Architektur in Kairo kein Novum dar. Als die Sklavendynastie 1250 an die Macht kam, wurde die städtische Struktur der Vorgänger übernommen und mit ihr auch das Straßennetz.

²⁷² Zit.: Herz 1919, S. 14.

²⁷³ Ebd., S. 14-15.

²⁷⁴ Zit.: Behrens-Abouseif 2007, S. 138.

4.2.2. Architektonische Charakteristika

Der gesamte Komplex besteht aus dem straßenseitig angelegten Minarett im Norden, dem südlich daran anschließenden Mausoleum und der *madrassa* (Abb. 36) sowie einer dahinter liegenden *maristan*.²⁷⁵ Von der Straße führt ein Hufeisenportal direkt zum Korridor, der mit einer Breite von 4 m und einer Länge von 35 m das Mausoleum und die *madrassa* voneinander trennt und am Ende an einen quer verlaufenden Gang anschließt. Dieser verläuft an der Nordwestseite der beiden Straßentrakte und erschließt die Räumlichkeiten des Spitals im hinteren Teil des Komplexes.

Der Komplex ist durch das Eingangsportal im Südosten betretbar (Abb. 37). Der Korridor verläuft entlang der Südwestseite des Grabbaus, der an dieser Seite durch zwei Eingänge erschlossen ist. Das südlich gelegene Eingangsportal führt direkt in den überkuppelten, zweischaligen Innenraum. Über das westliche Portal gelangt man, einen kleinen quadratischen, überkuppelten Raum durchquerend, in den Vorhof. Der Hof ist dem Mausoleum im Nordwesten vorgelagert, von dem ein breites Portal in den Kuppelraum führt.

Dem annähernd quadratischen Grundriss (21 m x 23 m) des Mausoleums (Abb. 37) wurde einem Mauerwerk aus unterschiedlicher Stärke eingeschrieben, da die Fassade an der bereits vorhandenen Straße angepasst wurde, dabei aber auch die Ausrichtung nach Mekka berücksichtigt werden musste. Dem Rechteck ist ein Oktogon aus Pfeilern (2,25 m x 2,25 m) und Säulen (Durchmesser: 0,90 m) eingestellt, die paarweise alternieren und über dem sich der achteckige Tambour erhebt. In dessen Mitte ist der Kenotaph platziert, unter dem sich die Gruft der drei Beerdigten verbirgt (Abb. 38).

Jede der vier Wandflächen ist vertikal durch fünf Achsen gegliedert, mit jeweils einer Akzentuierung der Mitte. Horizontal erfährt der Wandaufbau eine Dreiteilung: Die unterste Zone ist mit Fenstern, Türen oder Wandschränken versehen, die mittlere mit Rundbogenfenstern und die oberste mit gekuppelten Fenstern mit darüber liegenden Okuli. Ein dreiteiliges Fries und ein Gesims trennen diese Zonen voneinander.

²⁷⁵ Eine genaue architektonische Beschreibung soll hier nur für das Mausoleum gegeben werden. Für weitere Informationen hinsichtlich der *madrassa* und der *maristan* vgl. Herz 1919, S. 14-46, Creswell 1959, Bd. II, S. 190-212, Behrens-Abouseif 2007, S. 134-142.

In jede Wand sind fünf Nischen unterschiedlicher Breite eingeschnitten: Die mittlere reicht bis zur Decke und ist spitzbogig, während die äußeren einen Rundbogen aufweisen und sich über die beiden unteren Zonen erstrecken. Die Breitendimensionen der Mittelachsen orientieren sich an den eingestellten Stützelementen und werden durch eine Gebetsnische, zwei Eingangsportale und einen Wandschrank akzentuiert. Im Südosten befindet sich die *qibla*, wodurch an dieser Wand die Mitte durch den *mihrab* (Abb. 39) definiert wird. Mit einer Breite von 4,5 m und einer Tiefe von 2,62 m ist die hufeisenbogenförmige Gebetsnische in das massive Mauerwerk eingelassen, welche von drei abgetreppten Säulen flankiert wird. An der südwestlichen und nordöstlichen Seite wird die Akzentuierung jeweils durch ein Eingangsportal gesetzt. Die Mitte der nordöstlichen Wand ist durch eine tiefe, breite Nische betont, die als Wandschrank fungiert.

Die zweizonigen Rundbogennischen, die die Mittelachsen flankieren, sind in der untersten Zone unterschiedlich gestaltet. An der südöstlichen und südwestlichen Seite durchbrechen rechteckige, mit Gittern versehene Fenster die Wand. Im Nordwesten befinden sich zwei Blendnischen (außen) und zwei Fenster (innen). An der nordöstlichen Seite liegen drei Blendnischen und der Eingang zum Minarett. Hier sind die inneren Nischen mit hölzernen Wandschränken²⁷⁶ versehen. Die nördliche ist flach und bleibt unvertäfelt, die östliche verbirgt den Minarettzugang, der durch eine massive Holztür verschlossen ist. Die mittlere Zone ist vorwiegend mit Rundbogenfenstern versehen, mit Ausnahme des *mihrab* (SO), des Minarettzuges (O) und der Mittelachse der Nordwestwand, die eine unterschiedliche Gestaltung aufweisen. Die Gebetsnische zieht sich ohne Fensteröffnung über beide Zonen, der Eingang zum Minarett bleibt in der mittleren Zone blind, und die Mittelachse im Nordwesten ist mit einem Rundbogenfenster, das von Lanzettenfenstern flankiert wird, durchbrochen.

Über den Rundbogennischen verläuft ein Gesims, auf dem pro Achse ein gekuppeltes Fenster mit darüber liegendem Okulus ansetzt. Ein spitzbogiges Gewände umschließt diese Öffnungen, die wiederum mit Gipsornamenten dekoriert sind. Auf einer Höhe von 15 m setzt das Flachdach des Unterbaus an.

Trotz der unterschiedlichen Gestaltung der einzelnen Wandflächen erfährt der Raum eine Rhythmisierung: Jede Nische wird von Säulen in der untersten Zone flankiert,

²⁷⁶ Vgl. Herz 1919, S. 15. Die Wandschränke wurden für die Aufbewahrung von wissenschaftlichen Büchern sowie Kleidungsstücken der Verstorbenen verwendet.

die keine tragende Funktion einnehmen. Diese sind 5,6 m hoch und täuschen vor, das 1,44 m breite Fries zu tragen. Die nordwestliche Eingangstür, die vom Vorhof in das Mausoleum führt, erfährt eine gesonderte Anordnung der Säulen. Hier ist das Säulenpaar freistehend im Eingangsportal platziert.

Die Höhe der Pfeiler und Säulen (inklusive Kapitel und Kämpfer) des Oktogons geht mit der Höhe des Gesimses, das an der Mauer verläuft, konform. Hölzerne Zuganker verbinden die Stützelemente im Oktogon mit der Wandfläche (Abb. 40). Hoch aufgehende, gestelzte, leicht gespitzte Hufeisenbögen bilden die Arkade des Achtecks. Von den Pfeilern und Säulen verlaufen außerdem Spitzbögen zur Wandfläche des rechteckigen Unterbaus. Diese weisen wie die Arkaden in der Bogenlaibungen eine Ornamentik auf. Über jeder Arkade liegen ein kleiner und ein großer Okulus, die, wie die Arkadenlaibung, mit einem Fries umrahmt sind. Ein verkröpftes Gesims trennt den Unterbau vom Tambour. In der achteckigen Trommel findet sich das gleiche gekuppelte Fenstersystem wie in der dritten Zone des Unterbaus wieder. Die heutige Kuppel stammt aus dem Jahr 1903 und ist jener des Mausoleums al-Ashraf Khalils nachempfunden.²⁷⁷ Es wird vermutet, dass es sich ursprünglich um eine hölzerne Kuppel gehandelt haben dürfte.²⁷⁸

Die Fassade des Mausoleums spiegelt die Innenraumgestaltung wider. Vertikal gliedern acht abgetreppte Nischen die Fassade. Die drei östlichen sind dem Minarett zuzuordnen. Lediglich die Breite der mittleren Nische und das Fehlen der Fenster in den unteren Zonen lassen auf die Gebetsnische schließen.

4.3. Rezeption des Felsendoms

Der Felsendom und das Mausoleum des Qala'un werden häufig miteinander in Verbindung gebracht (Abb. 41). Unterschiedliche Ansätze wurden dafür gewählt: Der architektonische Vergleich war neben der Analyse des Dekorationssystems sowie der soziokulturellen und religiösen Aspekte von Bedeutung. Diese Faktoren sind bei der Frage nach einer Kopie des Felsendoms durch das Mausoleum nicht voneinander trennbar.

²⁷⁷ Behrens-Abouseif 1992, S. 98.

²⁷⁸ Taragan 1997/98, S. 458.

Bereits Max Herz Pascha stellte architektonische Analogien zwischen dem Grundriss und dem Felsendom her und sah auch eine Ähnlichkeit mit der Qubbat as-Sulaibiyya. Der Einfluss der christlichen Zentralbauarchitektur steht bei diesem Diskurs im Vordergrund, da laut Herz sowohl der Felsendom als auch die Qubbat as-Sulaibiyya ihre Vorbilder in der Architektur Mittelsyriens fanden. Im Hinblick auf eine architektonische Rezeption eines früheren syrischen Bauwerkes sieht Herz das Mausoleum des Qala'un durch die Hl. Georgskirche in Ezra', Syrien (Abb. 42), geprägt: „Auch da umschließt der quadratische Raum einen ins Achteck gestellten Stützenkranz, der Bogen und Tambur mit Fenstern und Kuppel trägt; nur die Winkel der Halle sind zu Nischen umgebildet.“²⁷⁹ Diese Meinung wurde auch von Creswell aufgenommen. K.A.C. Creswell, R. H. Humphreys, Doris Behrens-Abouseif, Robert Hillenbrand und Oleg Grabar sind sich darin einig, dass die innere oktagonale Struktur des Mausoleums dem Grundriss des Felsendoms nachempfunden wurde.²⁸⁰

Im Mittelpunkt des Interesses steht die Frage, inwiefern umayyadische Formen von den Mamluken aufgegriffen wurden. Michael Meinecke hat dieses Phänomen bereits hinsichtlich des Dekorationssystems untersucht. Dabei sieht er einen „bewussten Rückgriff auf die frühislamische Zeit“²⁸¹. Meinecke gibt historische Analogien zwischen den beiden Dynastien an: Die Mamluken identifizierten sich durch die Rückeroberung Syriens mit der Expansionspolitik der Umayyden. Aufgrund der Verlegung des Kalifats durch Baybars nach Kairo wurden diese Eroberungsfeldzüge religiös legitimiert.²⁸² Neben der politischen Identifikation mit der ersten islamischen Dynastie spricht Meinecke dem Felsendom selbst eine Vorbildwirkung zu:

Die Raumdisposition ist nicht von westlichen Bauten abzuleiten, sondern vielmehr bezieht sich der zweischalige Zentralbau offensichtlich auf den frühislamischen Felsendom in Jerusalem zurück, dessen Kuppel eine vergleichbare Tambourzone mit einem Fensterkranz aufweist.²⁸³

²⁷⁹ Zit.: Herz 1919, S. 19.

²⁸⁰ Vgl. Creswell 1959, Bd. II, S. 203, Humphreys 1972, S. 117, Behrens-Abouseif 1992, S. 98 (Im 2007 erschienen Band *Mamluk Architecture in Cairo* lässt Behrens-Abouseif eine Beeinflussung durch den Felsendom in der Abhandlung über das Mausoleum aus.), Hillenbrand 1994, S. 330, Grabar 2006, S. 12.

²⁸¹ Meinecke 1971, S. 72, 74.

²⁸² Ebd., 75.

²⁸³ Meinecke, Teil I, 1992, S. 44.

F.B. Flood sieht das umayyadische Formengut im Mausoleumsbau des Qala'un kopiert. Elemente im Dekorationssystem und das verwendete Material stimmen mit jenen der Umayyadenmoschee in Damaskus überein. Hinsichtlich einer architektonischen Kopie des Felsendoms beruft sich Flood hier auf Humphreys und stimmt mit ihm überein.²⁸⁴

Die Kopie der umayyadischen Formensprache diene laut Hana Taragan den mamlukischen Sultanen zur Identifikation mit dem Ruhm und der Macht der ersten islamischen Dynastie. Für Taragan sind das Oktogon aus Säulen und Pfeilern, die wahrscheinlich hölzerne Kuppel, das flache Holzdach über dem Umgang, die marmorverkleideten Wände, der verwendete Perlmutter und die bunten Glasfenster im Qala'un Mausoleum ein Indiz für eine Kopie des Felsendoms.²⁸⁵

Eine Vielfalt umayyadischer Elemente findet sich in der mamlukischen Architektur wieder. Alle drei Autoren stellen einen bewussten Rückbezug auf die frühislamische Architektur der Umayyaden fest.

4.3.1. Architektonische Analyse

Der Anspruch, der an eine Kopie gestellt wird, veränderte sich laut Krautheimer zu Beginn des 13. Jahrhunderts:

From then on (and the association with the analytical methods used in the natural sciences is apparent) copies, depictions and descriptions strive more and more towards giving a reproduction of the original in its visible aspect.²⁸⁶

Eine Beobachtung, die auch auf das Mausoleum des Qala'un umzulegen ist, da sich hier eine Analogie im Dekorationssystem beider Bauten aufzeigen lässt.

Bevor auf die Innenausstattung eingegangen wird, soll untersucht werden, ob der „bewusste Rückgriff auf die frühislamische Zeit“²⁸⁷ auch in der Architektur des Mausoleums erkennbar ist bzw. inwiefern sich Elemente des Felsendoms bestimmen lassen (Abb. 41). Von außen betrachtet erfüllt das Mausoleum die Vorgaben des Prototyps: Der zweizonige Aufriss des Mausoleums wird durch eine hoch aufragende Tambourkuppel mit einem umschließenden Unterbau definiert. Eine neu strukturierte Situation ergibt sich im Grundriss: Hier steht der zweischalige Bau dem dreischaligen

²⁸⁴ Flood 1997, S. 62.

²⁸⁵ Taragan 1997/98, S. 458-459.

²⁸⁶ Krautheimer 1969, S. Zit.: 130.

²⁸⁷ Meinecke 1971, S. 72, S. 74.

Prototyp gegenüber. Der Grundriss des mamlukischen Gebäudes wurde um eine Zone reduziert: Ein annäherndes Quadrat mit eingestelltem Oktogon trifft auf die zwei Oktogone und die Rotunde des Felsendoms. Den Mittelpunkt des Bauwerks bildet der Kenotaph, der zum zentralen Objekt wird. Wie der Fels ist dieser von einem Stützenkranz und einer hölzernen Einfassung umgeben: „[...] for the sustained evocation of the Dome of the Rock logically implies an equation between the Rock and the cenotaph of Qala‘un himself.“²⁸⁸ Der Umgang, der sich durch das eingestellte Oktogon bildet, ruft eine Assoziation mit dem Felsendom hervor.

Eine Neuordnung ist im inneren Stützensystem vorzufinden: Anstelle der sich im Felsendom befindenden Rotunde tritt hier ein Oktogon. Wie im Original besteht die innerste Schale aus alternierenden Säulen und Pfeilern. Im Mausoleum wechseln sich jedoch die insgesamt vier Pfeiler und vier Säulen paarweise ab. Eine Ähnlichkeit zum Archetyp ergibt sich weiters hinsichtlich der Verwendung bzw. der Beschaffung des Materials: Die Marmorsäulen stammen aus einem vor-islamischen Bau,²⁸⁹ dessen korinthische Kapitelle – wie auch die Spolien des Felsendoms – vergoldet wurden. Die achteckig angeordneten Stützelemente verbinden Arkaden miteinander, aus denen sich der Tambour emporhebt. Wie im Felsendom weist die Kuppel eine „vergleichbare Tambourzone mit einem Fensterkranz“²⁹⁰ auf. Eine Übereinstimmung ergibt sich hier durch 16 Fensteröffnungen. Die ursprüngliche Kuppel ist nicht mehr erhalten. Es wird vermutet, dass es sich hier, genau wie im Prototyp, um eine Holzkuppel gehandelt haben soll.²⁹¹ Auch das hölzerne Flachdach im Umgang ruft den Felsendom in Erinnerung.

Durch die Einbettung in ein urbanes Umfeld kann das Mausoleum nur durch die Fassade erkannt werden. Dadurch unterscheidet sich die Kopie zwar von den formalen Vorgaben des Prototyps, der als freistehender Zentralbau auf einer Anhöhe platziert ist, wird diesem aber hinsichtlich der symbolischen Funktion gerecht. Der Felsendom dominiert das Stadtbild Jerusalems. In Kairo wurde der Bau an einer Hauptstraße, der Bayn al-Qasryn, errichtet und stand somit in ständigem Kontakt mit den Menschen in der Stadt. Unterstrichen wird diese Präsenz durch die religiösen

²⁸⁸ Hillenbrand 1994, S. 330.

²⁸⁹ Behrens-Abouseif 2007, S. 46.

²⁹⁰ Meinecke Teil I, 1992, S. 44.

²⁹¹ Creswell Bd. II, 1959, S. 194, S. 203. Taragan 1997/98, S. 458.

Rituale, die im Mausoleum abgehalten wurden. Das Bauwerk trat mit den Gläubigen durch die Koranleser, die täglich Verse in den straßenseitigen Fenstern rezitieren, in Verbindung.²⁹²

Zwischen den Grund- und Aufrissen des Felsendoms und jenen des Mausoleums des Qala'un, sind Analogien feststellbar. Aufgrund der Einbettung in einen größeren Komplex und des rechteckigen Grundrisses ist eine Kopie für die heutigen BetrachterInnen nicht sofort erkennbar. Durch die von Krautheimer vorgeschlagene Aufgliederung in die einzelnen geometrischen Bauteile und die Bestimmung der architektonischen Charakteristika sind für beide Bauwerke folgende Ähnlichkeiten bestimmbar: Die Kuppel mit durchfenstertem Tambour, der oktagonale Arkadengang, der aus Säulen und Pfeilern gebildet wird, der Umgang, das zentral liegende Objekt, die Kuppelhöhe sowie die prominente Stelle, an der das Mausoleum errichtet wurde, sind Merkmale, die auch im Felsendom manifestiert sind. Betrachtet man das proportionale Größenverhältnis beider Bauten (Abb. 5c) so stellt man fest, dass die Breite des inneren Umgangs des Felsendoms mit jenem Umgang des Qala'un Mausoleums vergleichbar ist. Diese Eigenschaften lassen die Annahme zu, dass eine Kopie des Prototyps im mittelalterlichen Sinne angestrebt wurde.

In diesem Zusammenhang ist der Vergleich von Herz infrage zu stellen: Ist das Mausoleum tatsächlich eine Nachahmung der christlichen Georgskirche in Ezra' (Abb. 42)?²⁹³ Es entsteht der Eindruck, dass Herz einen vergleichbaren Grundriss suchte, der einer Kopie im heutigen Sinne entsprechen würde. In Anbetracht des oben dargelegten historischen Kontextes ist es wahrscheinlicher, dass Elemente der ersten islamischen Dynastie kopiert wurden, um dadurch politische und religiöse Legitimation zu erlangen (siehe nachfolgendes Kapitel), und unwahrscheinlich, dass das christliche Bauwerk aus dem 6. Jahrhundert imitiert wurde.

Das einstige Zentrum des ehemaligen umayyadischen Reiches war Teil des Herrschaftsgebietes der Mamluken, weshalb die Architektur dem Sultan und seinen Bauherren im 13. Jahrhundert vertraut war. Vor allem Damaskus und Jerusalem repräsentierten den umayyadischen, herrschaftlichen Baustil. Eine direkte Beeinflussung war durch die in Syrien vorherrschende frühislamische Architektur möglich, denn einerseits wurden Pilgerreisen getätigt und andererseits fanden

²⁹² Herz 1919, S. 15.

²⁹³ Ebd., S. 19.

militärische Einsätze statt. Qala'un war die Architektur Syriens bekannt, da er Feldzüge gegen die Kreuzfahrer führte. Zudem zeichnete sich Qala'un noch vor der Errichtung seines Mausoleums als Stifter eines Hospizes für Pilger in Jerusalem (1283) verantwortlich.²⁹⁴

Eine erstaunliche Vielfalt an Baustilen lässt sich im Mausoleum bestimmen, wobei die europäische Formensprache, die auf die Kreuzfahrerarchitektur zurückgeht besonders erwähnenswert ist. Trotz der Aufnahme des umayyadischen Formenguts darf der Einfluss der westlichen, frühgotischen Architektur (dreiteiliges Fenstersystem, abgetreppte Eingangstür) nicht unerwähnt bleiben.²⁹⁵

4.3.2. Analyse der Innenausstattung

Dem Dekorsystem der Umayyadenmoschee in Damaskus wurde ein hohes Maß an Aufmerksamkeit zuteil. Diese Dekorationsweise fand durch das Mausoleum des az-Zahir Baybars, das sich in Damaskus befindet, Eingang in die mamlukische Architektur.²⁹⁶ An dieser Stelle soll nicht detailliert auf die Mosaikdekoration eingegangen werden, sondern das architektonische Dekorationssystem analysiert werden. Die Ausstattung des *mihrabs* (Abb. 39) mit kleinen Säulenarkaden sieht Creswell durch jenen in Damaskus inspiriert.²⁹⁷ Die Gebetsnische wurde bei einem Brand zerstört und ist heute nicht mehr erhalten. Ein Bericht aus dem späten 12. Jahrhundert gibt Aufschluss über deren ursprüngliches Aussehen:

Within the niche are small niches on the face of the wall, flanked by colonnettes of spiral form resembling bracelets, which look as if they had been turned on the lathe, impossible to see anything more beautiful.²⁹⁸

Der *mihrab* der Moschee wurde von vielen Besuchern eindrucksvoll beschrieben, wodurch auf die Ausstattung mit Nischen geschlossen werden kann.²⁹⁹ Mittels dieser Beschreibungen kann ein Vergleich mit später errichteten *mihrabs* getätigt werden. Der erste, der eine ähnliche Form aufweist, ist der des Mausoleums des Qala'un. Diese Art der Dekoration ist allerdings nicht nur aus der Umayyaden Moschee in Damaskus bekannt. Meinecke gibt das Eingangsportal des Qasr al-Ḥair al-Garbī

²⁹⁴ Burgoyne 1987, S. 129.

²⁹⁵ Vgl. Creswell 1959, Bd. II, S. 198-201.

²⁹⁶ Meinecke 1971, S. 47-80, Flood 1997, S. 57-79.

²⁹⁷ Creswell 1959, S. 202.

²⁹⁸ Zit.: Ibn Gubayr (1184) in: Creswell 1959, Bd. II, S. 202, Meinecke 1971, S. 74.

²⁹⁹ Vgl. Flood 1997, S. 64.

(Abb. 43) als mögliches Vorbild für die vollplastischen Nischenreihen an.³⁰⁰ Diese Arkadenreihen sind auch in Jerusalem zu finden. Im 13. Jahrhundert war der Felsendom noch in seinem ursprünglichen Aussehen erhalten: Damals war an dessen Fassade des Felsendoms, am Parapet, eine Blendnischenreihe (Abb. 44) angebracht. Ein Motiv, das auch im Inneren des Bauwerks, allerdings nicht nur vollplastisch, vorkommt (Abb. 45, Abb. 46). Hier kann von einer Neuordnung dieses architektonischen Dekorationssystems ausgegangen werden: Die plastische Nischenreihe als Dekorform ist hier von der Fassade des Felsendoms in den Innenraum des Mausoleums verlegt worden.

Neben den kleinen Arkadenreihen wurden auch die gliedernden Rundbogennischen der Felsendomfassade in den Innenraum des Mausoleums versetzt. In Kairo ist ebenfalls ein Fenster unter dem Bogen platziert. (Abb. 13, Abb. 47)

Wie im Prototyp verläuft auch im Mausoleum ein Inschriftenband an der Wandfläche. Anders als im Prototyp stehen im Mausoleum historische Fakten und nicht Koranverse in den Inschriften.³⁰¹

4.3.3. Rezeption in Hinblick auf soziokulturelle Einflüsse

Dass Qalawun so sehr darauf bedacht war, das vornehmste aller islamischen Heiligtümer seinem eigenen Mausoleum als Bauvorlage zugrunde zu legen, verrät äußerste Kühnheit, denn der Sultan unternahm damit nichts Geringeres, als sein eigenes Grabmahl, durch Rückgriff auf dasselbe Modell, mit dem Felsendom auf eine Ebene zu stellen.³⁰²

Die Grabesarchitektur spiegelt die politische Haltung des Sultans wider. Die Kopie des Felsendoms geht mit der Legitimation der eigenen Herrschaft über das muslimische Reich einher: „By imitating a masterpiece of early Islamic art, this late-thirteenth-century building celebrated the Muslim’s recent reclamation of Palestine from the Crusaders.“³⁰³ Der Felsendom wurde im 8. Jahrhundert als Triumph über das Christentum gesehen. Taragan sieht eine Identifikation Qala‘uns mit ‘Abd al-Malik, der gegen die Byzantiner kämpfte.³⁰⁴ Eine Kopie des Felsendoms würde Qala‘uns

³⁰⁰ Meinecke 1971, S. 74.

³⁰¹ Vgl. Herz 1919, S. 46-52 für eine Übersetzung aller am Bau angebrachten Inschriften.

³⁰² Zit.: Hillenbrand 1990, S. 66-67.

³⁰³ Grabar 2006, S. 12.

³⁰⁴ Taragan 1997/98, S. 458-459.

Sieg über drei Kreuzfahrerbastionen – ein weiterer Sieg über das Christentum – zum Ausdruck bringen.

Das Mausoleum des Qala'un mit seiner ästhetischen Verbindung zum Felsendom kann stellvertretend für die „historische, politische, religiöse und spirituelle“ Identifikationen³⁰⁵ der Mamluken mit den Umayyaden gesehen werden.

³⁰⁵ Zit.: ebd., S. 459.

5. Die Osmanen

Mausoleum des Süleyman I., Istanbul, 1566

5.1. Jerusalem und der Tempelberg zur Zeit der Osmanen

Jerusalem wurde unter Selim I., der 1516 die Mamluken in der Nähe von Aleppo am Marj Dābiq besiegte, in das Osmanische Reich eingegliedert (Abb. 48).³⁰⁶ Die neu eroberten Gebiete wurden in Form von *sanjaqs* verwaltet und unterlagen Istanbul, das ab 1453 Sultanssitz des Osmanischen Reichs war. Jerusalem lag im damaligen Syrien, das in die drei Provinzen Damaskus, Aleppo und Tripoli unterteilt war. Die Provinz Damaskus wiederum wurde in zehn *sanjaqs* gegliedert, wovon einer Jerusalem war.³⁰⁷ In politischer wie wirtschaftlicher Hinsicht spielte die Stadt keine bedeutende Rolle. Der politische Fokus der Osmanen wurde auf die Reichserweiterung im Osten (Iran) und Nordwesten (Balkan) gelegt, die wirtschaftlichen Interessen hingegen wurden in den Städten der Levante verfolgt, unter anderen in Damaskus und Aleppo.³⁰⁸ Dadurch war das osmanische Jerusalem verhältnismäßig klein. Niedrige Bevölkerungszahlen und knappe finanzielle Mittel prägten die Stadt: Die geringe Einwohnerzahl von 4.000 wurde zur Zeit Süleymans I. zwar verdreifacht, doch die Einnahmen der Stadt wurden weiterhin nicht durch den Handel erzielt, sondern beschränkten sich vorwiegend auf Steuergelder, die von Christen und Juden eingenommen wurden.³⁰⁹

Trotz der wirtschaftlichen und politischen Vernachlässigung kam Jerusalem nach wie vor in religiösen Belangen eine hohe Bedeutung zu. Nachdem die Mamluken besiegt waren, war es nun das Osmanische Reich, das die Heiligtümer der drei wichtigsten muslimischen Städte Mekka, Medina und Jerusalem in einem Reich vereinte.³¹⁰ Wie ihre Vorgänger, die Mamluken, richteten auch die Osmanen ein „self-styled office of Guardian of the Holy Places“³¹¹ ein.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts berichtete Theodore Spandounes, dass die Osmanen eine Pilgerreise nach Mekka ohne den Besuch des Solomon Tempels als nicht

³⁰⁶ Ze'evi 1996, S. 1, S. 5.

³⁰⁷ Rafeq 2000, S. 26.

³⁰⁸ Vgl. Hillenbrand 2000, S. 1, Rafeq 2000, S. 26.

³⁰⁹ Hillenbrand 2000, S. 5-7, Rafeq 2000, S. 26. Bevölkerungszahlen wurden aus einem osmanischen Register aus dem Jahr 1525 entnommen, die zur selben Zeit in Damaskus 57.000 Einwohner zählen.

³¹⁰ Ze'evi 1996, S. 2.

³¹¹ Zit. Hillenbrand 2000, S. 2.

komplett ansahen.³¹² Die Meinungen über Jerusalem und ihre Stellung als heilige Stadt bzw. als Pilgerziel, das man während der *hajj* nach Mekka besucht, waren geteilt. Nicht alle Gelehrten erkannten Jerusalem als heilige Stadt an, und eine Pilgerreise dorthin war nicht immer positiv konnotiert.³¹³ Dass Gläubige trotzdem in die Stadt kamen, belegen damals neu errichtete Institutionen. Obwohl die syrische Pilgerroute in Richtung Mekka südlich Jerusalems verlief, wurden dennoch Hospize für Pilger errichtet, was auf Wallfahrten nach Jerusalem hinweist.³¹⁴

Evliya Çelebi berichtet Mitte des 17. Jahrhunderts von Ritualen, die im Felsendom abgehalten wurden. Obwohl der Geschichtsschreiber und Reisende einige Jahrzehnte nach Süleymans Regierungszeit lebte, spiegeln seine Berichte die Traditionen und Rituale am Tempelberg wider. Çelebi berichtet von vielen Gläubigen, die zu den fünf Gebeten pro Tag kamen, aber auch von Pilgern, die den Fels rituell umschritten (*tawāf*).³¹⁵

Die Faḍā'il Literatur berichtet vom ‚Fels Gottes‘, an dessen Stelle der göttliche Thron des letzten Gerichts platziert wird. Im Zuge des Ersetzens mit dem Thron ist die Architektur um den Fels (der Felsendom) vergänglich.³¹⁶ Vom späten 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts prägten messianisches Gedankengut und apokalyptische Erwartungen das intellektuelle und politische Leben des mediterranen Raums. Dieses Gedankengut wurde vom Islam und vom Christentum gleichermaßen aufgegriffen. Beide Glaubensrichtungen beanspruchten den Triumph der wahren Religion und den Triumph des letzten Weltenherrschers am Ende der Zeit für sich.³¹⁷

Trotz unterschiedlicher theologischer Meinungen hatte die Stadt in religiöser Hinsicht einen hohen Stellenwert. Dies wurde durch osmanische Stiftungen im muslimischen Reich kommuniziert. Unter den Osmanen kam der Bautätigkeit bzw. den Renovierungsarbeiten am *Haram aš-Šcharīf* erst unter Süleyman I. mehr Bedeutung zu. Unter dessen Führung erfuhr die Stadt während der gesamten osmanischen Herrschaft die meiste bauliche Veränderung.

³¹² Necipoğlu 2008, S. 62.

³¹³ Kreiser 2000, S. 54. In diesem Zusammenhang wird der türkische Theologe Mehmed Birgiwi (981/1573) genannt.

³¹⁴ Vgl. ebd., S. 53, 64. Süleymans Frau, Hürem Roxelane, stiftete ein Hospiz in Jerusalem (1550-57).

³¹⁵ Vgl. Necipoğlu 2008, S. 70.

³¹⁶ Ebd., S. 79.

³¹⁷ Fleischer 1992, S. 161.

5.2. Süleyman der Prachtige

Süleyman I. (1494-1566), auch Süleyman der Prachtige oder Süleyman Kanuni³¹⁸ genannt, war der Sohn von Selim I. und wurde in Trabzon geboren.³¹⁹ Er war gelernter Silberschmied und bestieg als zehnter osmanischer Sultan den Thron 926/1520.³²⁰ Süleyman I. starb 976/1566, als er seine Armee im Kampf gegen Szgetvár in Ungarn führte.³²¹ Seine Regierungszeit war neben dem Erreichen von militärischen Siegen, neuen Gesetzgebungen und Änderungen in administrativen und sozialen Belangen vor allem von der Errichtung neuer Bauten geprägt.³²² Mit präziser Ordnung und Gerechtigkeit nahm er religiöse als auch weltliche (*şerî'at* und *kânûn*) Gesetzgebungen vor.³²³

Das Osmanische Reich erfuhr unter seiner Führung die größte Ausdehnung (Abb. 48). Im Alter von 26 Jahren übernahm Süleyman der Prachtige das große Reich seines Vaters. Die Stadt Jerusalem war bereits Teil des Herrschaftsgebietes als er das Sultanat übertragen bekam. Damit waren Mekka, Medina und Jerusalem in seinem Reich vereint. Süleyman wird in einem Schriftstück von 1565 folgendermaßen bezeichnet: „Lord of the fortunate conjunction, of the divinely protected dominions of the Ottomans, Persians and Arabs / Owner of the esteemed Ka'ba, Madina the illuminated and Jerusalem the holy.“³²⁴

Obwohl nicht belegt ist, ob Süleyman persönlich in Jerusalem verweilte, ist eine Verbindung zur Stadt nachweisbar. Zwei Quellen berichten von der Absicht des Sultans nach Jerusalem zu reisen: Die erste stammt von der Residenz des Sultans in Konstantinopel und ist mit dem 23. Dezember 1548 datiert: „Seit ein paar Tagen sagt man, dass Ihre Hoheit zum Vergnügen bis nach Jerusalem reisen wird.“ Am 26. Jänner 1549, einen Monat später, schreibt ein Gesandter nach Wien: „Außerdem habe ich verstanden, dass der türkische Herr nach Jerusalem zur Jagd gegangen ist, aber in Kürze Ihre Hoheit nach Aleppo zurückkehren wird.“³²⁵

³¹⁸ Trk.: Gesetzgeber.

³¹⁹ Verschiedene Geburtsdaten sind bekannt: 6. November 1494, 27. April 1495, April oder Mai 1495.

³²⁰ Walker, Sulaymān b. Dāwūd, EI 2nd Ed.

³²¹ Duran 1988, S. 9.

³²² Çavuş (Übersetzung: Artemel) 1987, S. 14.

³²³ Fleischer 1992, S. 164.

³²⁴ Zit: Kreiser 2000, S. 53. (osm. Sahib-qiran-i memalik-i Rum ve 'Ajam ve 'Arab/Ka'be-i mu'azzama ve Medine-i münevvere ve Quds-i sherif.)

³²⁵ Zit. nach Nehring 1995, S. 336, S. 345 in: Kreiser 2000, S. 54. Übersetzung aus dem Italienischen ins Deutsche.

Eine davon unabhängige Chronik, die *Tabaqat ül-Memalik ve Derejat ül-Mesalik*, von Jelal-Zade Mustafa, berichtet ebenso vom Wunsch des Sultans, eine Jerusalemreise anzutreten:

Als Süleyman während des Baghdad Feldzuges in Aleppo sein Winterquartier hatte, wünschte er die ‚dritte heilige Stadt‘ (Thalisü’l-Harameyn) mit der Al-Aqsa Moschee zu besuchen. Der Feldzug kam dazwischen und behinderte die Erfüllung dieser ‚Freude‘ (*sa‘adet*).³²⁶

Neben dem Wunsch eines persönlichen Besuchs der Stadt, kann ein Konnex zwischen dem Sultansnamen und dem König Solomon hergestellt werden, dessen Tempel am *Haram aš-Šcharīf* gestanden haben soll. Weiters wurden apokalyptische Erwartungen mit Süleyman verknüpft, die ihn als Herrscher der Endzeit sahen. Zudem waren Süleyman I. und seine Frau Roxelane Hürem in Jerusalem als Stifter tätig.

5.2.1. Identifikation mit König Solomon, seine Rolle als Kalif und letzter Weltenherrscher

Sultan Süleyman der Prächtige war eine prägende Figur in der osmanischen Geschichte. Der Sultan war vor allem durch seine Gesetzgebungen bekannt. In zeitgenössischen Schriften wurden ihm unterschiedliche Titel beigemessen, die wesentlich für die anschließende Deutung einer Kopie des Felsendoms sind. Von einem dieser Titel geht die Identifikation des Sultans mit dem König Solomon hervor. Ihm wurde außerdem das Ansehen eines Kalifen zuteil, wodurch der Sultan neben der weltlichen auch die religiöse Herrschaft für sich beanspruchte. Schließlich wurde ihm der Titel des Weltenherrschers zuteil.

In zeitgenössischen Schriften wird Süleyman I. als „zweiter Solomon“³²⁷ oder „Solomon seiner Zeit“³²⁸ dargestellt. Tatsächlich ergeben sich zwischen den Herrschern erstaunliche Ähnlichkeiten: Beide waren Metallarbeiter, versorgten die Stadt mit Wasser, gaben die Stadtmauern Jerusalems in Bauauftrag, befassten sich mit dem Tempel des Herrn, setzten sich für Gerechtigkeit ein, waren Kämpfer des Glaubens und hatten schöne Frauen an ihrer Seite.³²⁹ Solomon, Sohn Davids, kommt

³²⁶ Zit.: (Übersetzung aus dem Englischen): ebd., S. 54.

³²⁷ Necipoğlu 2008, S. 61.

³²⁸ Blair/Bloom 1994, S. 220,

³²⁹ Auld 1997/98, S. 478.

im Koran vor.³³⁰ Magische Fähigkeiten, wie das Sprechen mit Tieren und Dämonen, sollen den König ausgezeichnet haben.³³¹ Im Koran wird er als wahrer Apostel und als Prototyp von Muḥammad bezeichnet.³³²

Dem Image als „zweiter Solomon“³³³ versuchte Süleyman I. gerecht zu werden. Seine Handlungen und Bauaufträge spiegeln das Bild Solomons wider, er ließ sich auch in diesem Sinne inszenieren: Als Solomon seiner Zeit (*Süleyman-ı Zaman*) ließ er sich auf einem von ihm gestifteten Brunnen, in der Stiftungstafel in Edirne, verewigen. In seinen *waqfiyya* wurde er auch als *Süleyman-ı Zaman* bezeichnet.³³⁴ Sâî Mustafa Çelebi, ein Freund Sinans, verweist auf den Sultan in *Tezkiretü'l Bünyan* als Solomon:

„O He who created us and gives our daily bread! O He who is omnipotent! What worth does this wretched powerless ant posses, that the Solomon of our time should value his words?“³³⁵

„O Solomon of the present time on the throne of felicity
This is the petition of this powerless ant to the dust of his foot:
Show favour that water should flow again where once it did
Flowing to Istanbul's gardens and vineyards.“³³⁶

Neben den stifterischen Tätigkeiten am *Haram* kann noch ein weiterer Bezug zwischen Solomon und der Süleymaniye Cami hergestellt werden. Reisende (z. B.: Evliya Celebi, R. Lubenau) stellten eine Referenz zu König her, indem sie auf die verwendeten Spolien hinwiesen. Für die Errichtung der Moschee wurden Säulen vom Tempel in Baalbek (Solomon erbaute der Sage nach den Tempel in Baalbeck für die Königin von Saaba) gebracht sowie Steine von Solomons Tempel aus Jerusalem nach Istanbul transportiert.³³⁷

³³⁰ Vgl. ebd., S. 478: Sure 27:18-22, 21:80-82, 34:12-14.

³³¹ Vgl: Koranübersetzung Henning 2006, Sure 27, Vers 15-16: „15 Und wahrlich, Wir gaben David und Salomo Wissen, und sie sprachen: ‚Das Lob sei Allah, der uns erwählt vor vielen seiner gläubigen Diener!‘ 16 Und Salomo beerbete David. Und er sprach: ‚Oh ihr Leute, gelehrt ward uns die Sprache der Vögel und gegeben ward uns von allen Dingen. Siehe, dies ist wahrlich offenkundige Huld.‘“

³³² Walker, Sulaymān b. Dāwūd, EI 2nd Ed.

³³³ Necipoğlu 2008, S. 61.

³³⁴ Necipoğlu-Kafadar 1985, S. 101.

³³⁵ Zit.: Çelebi 2002, S. 46.

³³⁶ Zit.: ebd., 47.

³³⁷ Necipoğlu-Kafadar 1985, S. 104.

Süleyman der Prächtige war nicht der erste osmanische Sultan, dem der Titel des Kalifen zugesprochen wurde. Ebû's-Su'ûd (Süleymans *şeyh ül-Islâm* von 1545-1547) zeichnete sich für seine Titel kenntlich: In einer Reihe von Titeln, die dem Sultan zugeschrieben wurden, am Beginn des *Gesetzesbuches von Buda* (1540) wurde Süleyman I. als Kalif bezeichnet. Dies wurde mit einer *risâle* 1554 legitimiert. Dem Osmanensultan, der nicht aus dem Geschlecht der Quraish stammte, wurde per Gesetz der Kalifentitel zugesprochen.³³⁸

Die Rolle des Kalifen ging mit jener des Weltenherrschers einher. Süleymans Regierungszeit fiel in das 10. Jahrhundert, vor den Beginn eines neuen Millenniums. Zahlreiche Schriften beschäftigten sich im 16. Jahrhundert mit der Endzeit. Das Ende der Welt wurde mit dem Jahr 960/1552-53 festgemacht. Mevlânâ 'Îsa, ein *kadi*, verfasste eine Chronik über Süleymans Herrschaft, in der er die Rivalität zwischen dem Heiligen Römischen Reich und den Osmanen betont: Karl V. als auch Süleyman I. beanspruchten den Titel des Endzeitherrschers für sich. Sein Vater Selim wurde als Messias der Endzeit (*mahdi-yi âhir-i zamân*) angesehen.³³⁹ Süleyman selbst schloss sich dem an:

Süleymân not only allowed himself to be thought of as the Last World Emperor, he actively participated in the formation of his messianic image, and for a time at least seems to have believed in his own apocalyptic role in history.³⁴⁰

1523 berichte Elijahu Capsali von Candia in seiner Chronik:

[...] in which he hails Sultan Süleyman as the emperor of the last kingdom of world history, which would precipitate the gathering of the exiles into Jerusalem as well as the coming of the messiah, who was predicted to appear in the year 1529-30, an event that Capsali hoped to witness personally: „He [Süleyman] is the tenth king [Sultan] of the Turks, and the tenth one should be holy to the Lord (Leviticus 27:32); in his days Judah shall be delivered...and a redeemer shall come to Zion (Isaiah 59:20).“³⁴¹

Das 16. Jahrhundert dominierten eschatologische Ansichten. Weiters erhob Süleyman I. die universelle Souveränität. Ob diese religiöse Haltung auf die Stiftungsintentionen des Sultans, insbesondere seines Mausoleums, Einfluss gehabt hat, soll in den folgenden Kapiteln dargelegt werden.

³³⁸ Imber 1992, S. 179-180.

³³⁹ Fleischer 1992, S.164.

³⁴⁰ Zit.: ebd., 166.

³⁴¹ Zit.: Necipoğlu 2008, S. 68.

5.2.2. Stiftertätigkeit in Jerusalem

Der Höhepunkt osmanischer Stiftertätigkeit in Jerusalem fand vor allem unter Süleyman I. statt. Süleyman war im Gegensatz zu seinem Vater Selim nie in Jerusalem, tat sich aber dennoch als Stifter vieler Bauwerke hervor. Seine Gelder haben das Erscheinungsbild zahlreicher Städte des Osmanischen Reiches wie Mekka, Bagdad, Jerusalem und Damaskus verändert.³⁴² „Ottoman architecture reached its classical and most prolific period during the reign of Süleyman the Magnificent.“³⁴³ Die architektonischen Planungen der Bauwerke gingen dabei meist vom Sultanshof in Istanbul aus, unabhängig davon, in welcher Stadt gebaut wurde.³⁴⁴ Insbesondere *mimar* Sinan kam ein hoher Stellenwert zu, dessen Baustil die klassisch osmanische Architektur prägte. 1538 wurde Sinan zum *mimarbaşı* am Sultanshof Süleymans I. ernannt.³⁴⁵ Mehr als 470 Bauwerke werden ihm zugeschrieben, darunter sind Freitagsmoscheen, *masjids*, *madrasas*, Koranschulen, Mausoleen, Hospize, Krankenhäuser, Aquädukte, Brücken, *karavansarays*, Paläste und *hamams*.³⁴⁶ Ob Sinan in Jerusalem tätig war, kann nicht ausgemacht werden. Er zeichnet sich aber als Architekt des Sülyemaniye Komplexes in Istanbul kenntlich.

Die Osmanen wussten von der religiösen Wichtigkeit der Stadt Bescheid und waren bereit, zu investieren. Dabei wurde vorwiegend auf eine neue bauliche Tätigkeit verzichtet. In erster Linie wurde auf das soziale Wohlergehen der Bevölkerung geachtet: Die Stadtstruktur wurde verändert, eine Budgetverteilung beschlossen und Sicherheitsvorkehrungen in Form einer Stadtmauer (1537-1541) geschaffen. Zusätzlich wurde Wasser zur Verfügung gestellt (Renovierungsarbeiten am Aquädukt 1532-1542³⁴⁷) und ein überdachter Markt errichtet.³⁴⁸

Die Osmanen trafen in Jerusalem auf umayyadische Monumente sowie auf eine Vielzahl mamlukischer Gebäude. Damit verfügte die Stadt bereits über einen muslimischen Charakter. Die christliche Architektur der Kreuzfahrer war zu dieser Zeit schon aus dem Stadtbild verbannt. Das Bedürfnis, neue Gebäude zu errichten,

³⁴² Vgl. Rogers/Ward 1988, S. 36, Hillenbrand 2000, S. 2.

³⁴³ Bates 1978, S. 65.

³⁴⁴ Hillenbrand 2000, S. 11.

³⁴⁵ Vgl. Blair/Bloom 1994, S. 218, Özdural 1988, S. 1.: Sinan war später Hofarchitekt Selims II. sowie Murads III., und diente am Sultanshof in den Jahren 1538-1588.

³⁴⁶ Grabar 1988, S. 275.

³⁴⁷ Hillenbrand 2000, S. 3.

³⁴⁸ Vgl. Ze'evi 1996, S. 4, Hillenbrand 2000, S. 1-2.

blieb daher aus, stattdessen wurden Renovierungsarbeiten forciert, die insbesondere den Tempelberg betrafen. Die Arbeiten am *Haram* prägten fast die gesamte Regierungszeit des Sultans.³⁴⁹ Dabei wurden zahlreiche dekorative Veränderungen am Felsendom vorgenommen. 1528-29 wurden neue Fenster am äußeren Oktogon angebracht. Inschriftenfliesen belegen, dass 952/1545-46 und 959/1551-52 der Felsendom mit einer Fliesenverkleidung (Abb. 1) versehen wurde.³⁵⁰ Im Laufe der Ausstattungsarbeiten veränderte sich die Technik der Kachelbemalung. Zu Beginn wurden am Tambour *cuerda secca* Fliesen angebracht. Am Unterbau wurden hingegen bereits Unterglasur-Fliesen verwendet, die im Stil der neuen Technik aus Iznik hergestellt wurden.³⁵¹ Die letzte Inschrift stammt aus dem Jahre 972/1564-65 und befindet sich auf den hölzernen, mit Messing verkleideten Türen des Felsendoms, die ebenso Süleyman stiftete.³⁵²

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern nahm der Sultan keine Rücksicht auf das äußere umayyadische Dekorationssystem, sondern setzte ein klares Zeichen der osmanischen Herrschaft über Jerusalem und damit einhergehend über das muslimische Reich.³⁵³ Durch die Fliesenverkleidung wurde bis über die Grenzen hinaus kommuniziert, dass nun die Türken die Herrschaft über Jerusalem innehatten. Im 16. Jahrhundert trug der Felsendom bereits zahlreiche Inschriften mit Namen von Herrschern, die Renovierungsarbeiten vorgenommen hatten. Mit dem Erhalt der Innendekoration und den darin enthaltenen Namen vergangener Herrscher sowie der eigenen äußeren Veränderung durch die Fliesenverkleidung, nimmt Süleyman nun an der Geschichte des seit Jahrhunderten bestehenden Monuments teil.³⁵⁴

The work of Sulaiman the Magnificent could therefore be seen as an attempt to stake a claim to this especially holy site, and to ottomanise its appearance in an unmistakable way – for glazed tilework could not fail to have been recognised at the time as a foreign kind of decoration in the local context.³⁵⁵

Lediglich zwei *sabils* wurden unter Süleyman am Tempelberg als Neubauten errichtet (Sabil Qasim Pascha und Sabil Bab al-‘Atm).³⁵⁶

³⁴⁹ Rogers/Ward 1988, S. 36.

³⁵⁰ Nuseibeh/Grabar 1996, S. 22. Die heutige Verkleidung stammt aus den 1960er-Jahren, als Renovierungsarbeiten vorgenommen wurden. Die Fliesen wurden in Italien hergestellt und sind Kopien der Originale.

³⁵¹ Necipoğlu 2008, S. 65.

³⁵² Vgl. Rogers/Ward 1988, S. 36., Necipoğlu 2008, S. 61-62.

³⁵³ Necipoğlu 2008, S. 62.

³⁵⁴ Ebd., S. 65.

³⁵⁵ Zit.: Hillenbrand 2000, S. 2.

³⁵⁶ Ebd., S. 7.

Sinan begab sich auf Pilgerreise nach Mekka, auf der er wahrscheinlich Jerusalem besuchte.³⁵⁷ Weiters zog er als *Janissare* unter Selim I. und Süleyman I. in Schlachten und lernte auf diesem Weg die Architektur anderer Regionen kennen.³⁵⁸ Durch die Stiftertätigkeit Hürem Roxelanes, die ein Hospiz im Jahre 1550-57 in Auftrag gab,³⁵⁹ und die zahlreichen Renovierungsarbeiten am Felsendom, die Süleyman stiftete, ist eine enge Verbindung des Sultanshofs mit Jerusalem erkennbar. Daraus ist zu schließen, dass Süleyman I. und Sinan das Bauwerk gekannt haben und mit der architektonischen Struktur des Felsendoms vertraut waren.

Im 16. Jahrhundert wurde in Jerusalem ein Höhepunkt in der Stiftertätigkeit erreicht. Auch in Istanbul konnte damals dieser Glanzpunkt in der klassischen osmanischen Architektur verzeichnet werden. Zu dieser Zeit wurde der Komplex der Süleymaniye mit dem Mausoleum des Auftraggebers errichtet.

5.3. Das Süleyman Mausoleum

5.3.1. Baugeschichte

Die *türbe* des Sultan Süleyman Kanuni befindet sich in der Anlage der Sülemaniye Cami (Abb. 49, Abb. 50) in Istanbul, die auf einem Hügel am Goldenen Horn liegt. Zwei Mausoleen liegen inmitten eines umzäunten Friedhofs direkt hinter der *qibla* Wand der Süleymaniye Cami im Südosten. Die Grablegen des Sultans sind auf direkter Achse mit dem *mihrab* der Moschee positioniert, während das Mausoleum seiner Gattin Haseki Hürem Roxelane (gest. 1558) östlich versetzt liegt.

Sultan Süleyman der Prächtige starb am 7. September 1566 in Szigetvár. Sein Leichnam wurde am 28. November nach Konstantinopel gebracht, wo er auch am folgenden Tag beigesetzt wurde.³⁶⁰ Zu diesem Zeitpunkt war die *türbe* noch nicht fertiggestellt. Goodwin vermutet, dass das Mausoleum noch von Sinan während des Moscheenbaus begonnen wurde.³⁶¹ Ein Dokument aus der Zeit Selims II. belegt die spätere Fertigstellung, obwohl die Bauinschrift das Sterbejahr 974/1566 des Sultans

³⁵⁷ Blair/Bloom 1994, S. 220. Sinan is said to have stopped in Jerusalem during his pilgrimage to Mecca and organized the restoration of the Dome of the Rock.

³⁵⁸ Ebd., S. 118.

³⁵⁹ Necipoğlu 2008, S. 64.

³⁶⁰ Blair/Bloom 1994, S. 224.

³⁶¹ Goodwin 1992, S. 237-238.

trägt.³⁶² Am 27. Jänner 1568 (27 *receb* 975) sandte Selim II. einen Brief nach Bursa, Amasya, Kastamonu und Merzifon und verlangte nach Steinmetzen, die für die Fertigstellung des Baus herangezogen werden sollten.³⁶³ Eine Zeichnung Lorichs aus dem Jahr 1559 belegt jedoch, dass die *türbe* zu dieser Zeit fast fertiggestellt war.³⁶⁴ Das Baujahr für das Mausoleum des Süleymans und für jenes seiner Frau wird mit 965/1557 angegeben, obwohl die Datierunginschrift das Jahr 1566 trägt. Dass Selim nach Handwerkern verlangte, ist auf die Fertigstellung des Portikos zurück zu führen, der erst später vollendet wurde.³⁶⁵

Das Mausoleum wird als Grablege für seine Tochter Mihrimah, Sultan Süleyman II. (1678-1691), Ahmed II. (1691-1695), dessen Mütter, sowie für eine Tochter Ahmeds II. genutzt.³⁶⁶

5.3.2. Architektonische Charakteristika

Das Süleyman Mausoleum ist ein oktogonaler, freistehender Zentralbau (Abb. 51), der über einen dreischaligen Grundriss (Abb. 52, Abb. 53) verfügt. Die mittlere Schale wird durch das aufgehende Mauerwerk gebildet. Die äußere und innere Schale bestehen aus Arkaden, wobei die äußere im Freien liegt. Der zweizonige Aufriss ist durch die Kuppel und das Pultdach, das von Arkaden getragen wird, definiert.

Der Grundriss des Mausoleums formt sich um ein mittig liegendes Oktogon, mit einer Seitenlänge von 4,2 m (innen) 5,2 m (außen)³⁶⁷. Um dieses zentrale Achteck, in dessen Mitte der Kenotaph platziert ist, legt sich angrenzend an die Außenmauern (mittlere Schale) ein 0,28 m hohes, rund 1,3 m breites Podest. Auf diesem befinden sich an den Ecken dreieckige Marmorsockel/Plinthen mit abgeflachten Spitzen, die eine Höhe von 0,73m aufweisen und somit die Basen für die Säulen der inneren Schale bilden. Die Marmorblöcke schließen mit der Breitseite an das aufgehende Mauerwerk des Mausoleums an, wodurch ein unregelmäßiges Sechzehneck gebildet

³⁶² Ebd., S. 237.

³⁶³ Çelik 2009, S. 247.

³⁶⁴ Egli 1976, S. 52.

³⁶⁵ Goodwin 1992, S. 237-38.

³⁶⁶ Kuran 1987, S. 87.

³⁶⁷ Die folgenden Maßangaben sind aus dem Planmaterial des Architekturbüros Sedes Mimarlık entnommen, das Renovierungsarbeiten am Mausoleum durchführte.

wird. Auf jedem Sockel ist jeweils eine Säule platziert, die am schmalsten Teil des Dreiecks angeordnet ist. Dadurch entsteht ein Säulenkranz aus acht Säulen, der die innerste Schale bildet. Zwischen den Säulen und dem Mauerwerk bildet sich ein Zwischenraum, der zwar formal gesehen als Umgang bezeichnet werden kann, funktionell jedoch, aufgrund der hohen Sockel nicht für die rituelle Umschreitung genutzt werden kann.

Die mittlere Schale bildet das an das Podest anschließende, aufgehende Mauerwerk. Im Innenraum ist, durch die an die Mauern anschließenden Sockel, ein unregelmäßiges Sechzehneck festzustellen. An der Außenseite, mit einer Seitenlänge von durchschnittlich 6,4 m, legt sich ein 1,5 m breiter Umgang, der von einer Arkadenreihe begrenzt ist, und somit die äußerste Schale bildet. Zwischen den Ecksäulen der Arkadenreihe, die im Oktogon angelegt ist, sind an jeder Seite drei Säulen platziert.

Lediglich ein Portal führt in das Innere des Bauwerks, welches sich im Nordosten des Baus befindet und unterschiedlich gestaltet ist: Das im Innenraum liegende Podest ist durchbrochen und bietet einen barrierefreien Zugang zum mittig liegenden Oktogon, in dem der Kenotaph platziert ist. Zwei Wendeltreppen, die in die Außenmauern eingeschnitten sind, flankieren den zwischen 1,4 und 2,04 m breiten Eingang. Um den Stiegenhäusern Platz zu gewähren, ist hier die Mauer etwas ausgelagert. Der äußere Wandelgang passt sich diesen Vorgaben an und ist hier breiter gestaltet. Die Ecksäulen sind hier nach außen gerückt und in der Verlängerung der anschließenden Säule vor das Oktogon gerückt. Dadurch ist die nordwestliche Seite verlängert – hier sind vier Säulen zwischen die Ecksäulen gestellt. Ein 10,42 m langer und 1,6 m breiter vorgelagerter Eingangsbereich entsteht. Dadurch werden die beiden angrenzenden Seiten verkürzt.

Die Säulen, die mit Stalaktit/Muqarnaskapitellen bekrönt sind, sind durch *ablaq* Spitzbögen miteinander verbunden (Abb. 54), die aus rot-weißen Steinblöcken gebildet werden. Die Arkadenreihe ist mit dem aufgehenden Mauerwerk des Mausoleums durch ein Pultdach verbunden. Die Traufzone befindet sich auf der gleichen Höhe wie die Säulen, inklusive Kapitell, im Inneren des Bauwerks. Der Eingangsbereich tritt hervor: Hier tragen sechs Säulen fünf Spitzbögen.

Trotz der unterschiedlichen Gestaltung des Portals und der Arkadenreihe um den Eingangsbereich, sind sieben Mauern des mittig liegenden Oktogons einheitlich strukturiert. Unter dem Pultdach ist jede der sieben Seiten von zwei Fenstern durchbrochen. Die Kanten der oktagonalen Außenseiten des aufgehenden Mauerwerks sind abgeflacht und mit ‚Sanduhren‘ dekoriert (Abb. 55). An der Innenseite befindet sich – an den kürzeren Seiten des Sechzehnecks – jeweils ein Wandschrank, der mit einer Holztür verschlossen ist. Über der Traufzone öffnen sich an jeder Seite drei Spitzbogenfenster. Hier spenden 24 Fenster Licht, die jeweils als Dreiergruppen an einer Wand angeordnet sind. Die Mauerfläche tritt hier zurück, wodurch die Fenster zu einer Einheit zusammengezogen werden. Damit wird an der Außenmauer die Architektur des Innenraums sichtbar, denn die Einfassung der Fenster zeigen die Spitzbögen des Innenraums. Links und rechts vom Bogen befindet sich jeweils eine Rosette, die aus Stein gemeißelt ist. Über den Fensterfeldern verläuft ein Gesims, über dem sich die Kuppel zu wölben beginnt. Im Kuppelbereich sind die Ecken des Oktogons abgeflacht und mit Gittermustern versehen. Diese Gitter wiederum erlauben eine Luftzirkulation und einen Lichteinfall zwischen der äußeren und inneren Kuppelschale.

Eine doppelschalige Kuppel aus Ziegeln (Abb. 56) überdacht den Bau. Die äußere Kuppelhöhe beträgt 19,02 m, während im Inneren vom Boden bis zum Scheitel lediglich 12,84 m vermessen werden. Zwei Wendeltreppen führen vom Inneren des Mausoleums zwischen die beiden Kuppelschalen. Die äußere Schale, mit einer Spannweite von 13,7 m und einer Höhe von 8 m, wird von den dicken Außenmauern getragen, während das Gewicht der inneren Kuppel, die über deutlich kleinere Maße verfügt (Spannweite 9,95 m, Höhe 5 m), auf die acht Säulen im Innenraum abgeschoben wird. Die Säulen sind durch Spitzbögen miteinander verbunden. Diese Bögen sind an die schmälere Mauerflächen des Sechzehnecks gebunden, deren Kämpferpunkt auf der Höhe der Fenster ansetzt. Den unteren Abschluss dieser Mauerfläche bildet ein Rundbogen, der die Säule mit der Mauerfläche verbindet (Abb. 57).

Das Baumaterial des Mausoleums kommt aus St. Eupemia in Chalcedon.³⁶⁸ Die Außenwände bestehen aus großen Marmara-Marmorblöcken.

³⁶⁸ Goodwin 1992, S. 238.

5.4. Rezeption des Felsendoms

Die Meinungen der AutorInnen darüber, ob der Architekt des Mausoleums Elemente des Felsendoms kopierte, gehen auseinander. Ausschlaggebend für einen Vergleich sind die architektonischen Charakteristika und die Dekoration des Innenraums.

Oleg Grabar bestimmt eine Kopie unter Verwendung des oktogonalen Grundrisses und der beiden Umgänge.³⁶⁹ Gülrü Necipoğlu sieht eine entfernte Ähnlichkeit zum Felsendom im Grundriss: Die doppelschalige Kuppel, die kreisförmige Anordnung der Säulen im Inneren, das oktogonale, aufgehende Mauerwerk sowie das oktogonale Ambulatorium sind Kriterien für eine architektonische Rezeption.³⁷⁰ Weiters weist Necipoğlu auf die Innenausstattung hin: Das Motiv der Edelsteine wurde in der Dekoration der Kuppel aufgegriffen, indem diese mit Palmetten, Keramiksternen, Bergkristallen und wertvollen Steinen geschmückt wurde.³⁷¹ Blair hingegen ist der Meinung, dass der Felsendom nur bei der Innenausstattung als Vorbild galt aber keine Ähnlichkeit am Außenbau festzustellen sei.³⁷²

Eine konträre Meinung vertritt Godwin, da für ihn das Mausoleum nicht nach dem Grundriss des Felsendoms errichtet worden ist:

Recent claims have been made that the tomb of Süleyman is based on the plan of the Dome of the Rock in Jerusalem but no one who has seen and understood both buildings could possibly be deceived.³⁷³

In Anbetracht dessen soll hier auf Krautheimer verwiesen werden, der feststellte, dass im 15. Jahrhundert eine andere Tradition des Kopierens vorlag. Krautheimer zufolge unterscheiden sich zwar das verwendete Material und die Baugröße in der Kopie vom Vorbild, die relativen Proportionen und die Verbindung der einzelnen Bauteile zueinander bleiben jedoch bestehen. Man beginnt die Komponenten des Prototyps zu filtern. Ein Vorgang, der sich mit der Zeit entwickelte, und bis ins späte 19. Jahrhundert bestehen blieb.³⁷⁴ Lässt sich diese Vorgehensweise auch in der islamischen Architektur insbesondere am Beispiel des Süleyman Mausoleums nachweisen?

³⁶⁹ Grabar 2006, S. 12.

³⁷⁰ Necipoğlu 2005, S. 220.

³⁷¹ Necipoğlu-Kafadar 1985, S. 100.

³⁷² Blair/Bloom 1994, S. 224.

³⁷³ Zit.: Goodwin 1993, S. 45.

³⁷⁴ Krautheimer 1969, S. 130.

Der Architekt Sinan traf in Konstantinopel auf die monumentale Bauweise der Byzantiner. Um feststellen zu können, ob der Felsendom als Prototyp fungierte, darf hier der Einfluss der lokalen Architektur nicht außer Acht gelassen werden. Hinsichtlich der doppelschaligen Kuppel schließt Kuran den Felsendom als Inspirationsquelle nicht aus, schreibt aber der byzantinischen Architektur einen wesentlich höheren Einflussfaktor zu. Zum einen, da der Felsendom von jener beeinflusst wurde und zum anderen, weil die Kirchenarchitektur in Istanbul präsent war. Die SS. Sergius und Bacchus Kirche (heute: Küçük Aya Sofia Cami) (Abb. 58) stand im unmittelbaren Arbeitsfeld Sinans:

Moreover, when a building with an octagonal baldachin such as the SS. Sergius and Bacchus has been standing in Istanbul since the 6th century, it would be unreasonable to look for prototypes somewhere else.³⁷⁵

Sinan lebte in der ehemaligen byzantinischen Hauptstadt und war mit der dortigen Architektur vertraut. Dass es hier eine Wechselwirkung gab, ist anzunehmen.

Alberti took from the Eastern Church that cosmic conception of the dome, which Sinan had also inherited, seeing God as the centre of the circle, the symbol of the universe. He believed that Nature enjoyed the round about all other forms. The circle, therefore, was the ideal form together with all others determined by it which he listed as the square, the hexagon, the octagon, the decagon, and the dodecagon: all forms common to Ottoman architecture.³⁷⁶

Kuban weist als weiteres Vorbild auf das Mausoleum des Diokletian (Abb. 59) in Split hin.³⁷⁷

Die folgende Analyse soll Krautheimers Ansatz einarbeiten, jedoch auch die vorherrschende (lokale) Architektur in Betracht ziehen.

5.4.1. Architektonische Analyse

Beide Bauwerke verfügen über einen dreischaligen Grundriss, einen zweizonigen Aufriss, zwei Umgänge, eine Kuppel und ein Pultdach. Trotz dieser formalen Ähnlichkeiten zum Felsendom erfahren die einzelnen Bauteile des Grabbaus eine Neupositionierung (Abb. 60).

³⁷⁵ Zit.: Kuran 1987, S. 244.

³⁷⁶ Zit.: Goodwin 1992, S. 216.

³⁷⁷ Kuban 2010, S. 293.

Beginnend mit dem Grundriss, treffen hier drei Oktogone respektive das Sechzehneck im Inneren auf die beiden Achtecke und den mittig liegenden Kreis des Prototyps. Zwei Arkadenreihen und das oktagonales Mauerwerk sind Elemente, die vom Felsendom bekannt sind. Im Bauwerk von Istanbul rückt das begrenzende Gemäuer um eine Schale nach innen, während eine Arkadenreihe im Freien platziert wurde und mit dem Pultdach überfangen ist. Der innerste Säulenkranz ist eng an die Außenwand herangezogen. Die Säulen sind auf 0,73 m hohe Sockel gestellt, wodurch die Funktion des inneren Umgangs für rituelle Zwecke unerfüllt bleibt. Die enge Platzierung an der Mauerfläche hat statische Gründe, da die Schubkraft der inneren Kuppelschale auf diese Stützelemente abgetragen wird. Durch den geringen Abstand zwischen Wandfläche und Säulen verschmelzen die acht Spitzbögen mit der Mauerfläche.

Der äußere Umgang bildet den Unterbau, der die Zweizonigkeit des Aufrisses definiert. Wie im Prototyp ist auch dieser mit einem Pultdach überfangen. Der Umgang ist an das Gemäuer des Mausoleums angeschlossen, bietet aber keinen direkten Zugang in das Mausoleum. Die Anlage eines Arkadenganges mit einem vorgelagerten Eingangsbereich sind Elemente, die aus dem Diokletian Mausoleum (Abb. 59) in Split (275-300) bekannt sind. Kuban verwies bereits auf eine Ähnlichkeit mit diesem Bauwerk.³⁷⁸

Im 16. Jahrhundert war die Tradition des Mausoleumsbaus im Islam bereits fortgeschritten. Im gesamten muslimischen Reich befanden sich Bauwerke, die Herrscher als ihre Ruhestätte errichten ließen. Das markanteste aus dieser Zeit ist das Mausoleum des Üljeytü (reg. 1304-1317) (Abb. 61) in Sultaniyya im Iran. Aufgrund eines Feldzuges in den Irak, an dem Sinan 1534 teilnahm, wird vermutet, dass der Architekt den monumentalen Grabbau gesehen hat.³⁷⁹ Das Bauwerk wird auch hinsichtlich seiner oktagonalen Form als Kopie des Felsendoms angesehen. Dadurch wäre eine indirekte Beeinflussung durch den Felsendom gegeben.

Eine Ähnlichkeit in der relativen Proportion (Abb. 5c) ist hier im äußeren Umgang bestimmbar. Die Kuppel des Süleyman Mausoleums hingegen ist wesentlich breiter angelegt und unterscheidet sich dadurch vom Prototyp.

Die Situierung der Bauwerke stimmt miteinander überein. Der oktagonale Zentralbau ist wie sein Vorbild auf einer Anhöhe und freistehend platziert.

³⁷⁸ Ebd., S. 293.

³⁷⁹ Necipoğlu 2005, S. 77, Blair/Bloom 1994, S. 6-8.

Hinsichtlich der Dekoration (Abb. 62) soll im Speziellen auf die Art der Verkleidung des Süleyman Mausoleums eingegangen werden, weniger auf die verwendeten Motive und ihre Deutung. Wie der Prototyp weist auch das Mausoleum Süleymans keine undekorierte Mauerfläche auf. Das gesamte innere Bauwerk ist mit Fliesen und gemalter Scheinarchitektur versehen. Die Innenausstattung mit *cuerda secca* oder Unterglasurkacheln ist eine gängige Technik. Diese osmanische Dekorationsweise trug Süleyman mit der Fassadengestaltung des Felsendoms nach außen – eine Anwendung, die in der türkischen Architektur unwiederholt blieb. Die Fliesenverkleidung des Mausoleums nimmt die Zone um die unterste Fensterreihe ein. Darüber verläuft ein Inschriftenband aus Kacheln, das wie jenes an der Fassade des Felsendoms in blau-weiß gehalten ist. Diese trägt die zweite Sure, den Vers 255-257.³⁸⁰ Ein Vers der auch im Inschriftenprogramm des Felsendoms enthalten ist. Über dem östlichen Eingang des Felsendoms befindet sich der Thronvers (2:255).³⁸¹ Ein Vers, der in der Grabesarchitektur sehr beliebt ist.

Ein weiteres Dekorschema, das aus dem Felsendom bekannt ist, ist die Marmorvertäfelung der Mauerflächen und die Gestaltung der Spitzbogenarkaden mit der *ablaq*-Technik. Ein gravierender Unterschied ist im verwendeten Material zu verzeichnen. Laut Krautheimer kann trotzdem von einer Kopie die Rede sein. Im türkischen Bau bildet die Scheinarchitektur rote und grüne Marmorflächen nach. Die Marmorimitation wurde mithilfe von bemalten Putzfeldern erzielt, die über dem Inschriftenband angebracht sind. Über diesen Feldern öffnet sich an jeder Seite ein dreiteiliges Fenstersystem, das von den *ablaq*-imitierten Spitzbögen (Abb. 63) überfangen ist. Bemalte Streifen täuschen roten und weißen Marmor vor. Der Felsendom weist dieses Gestaltungsprinzip, in schwarz-weißer Farbgebung und echtem Marmor, in der innersten Schale auf.

Die Architektur betreffend müssen die vorhin dargelegten Feststellungen von Blair³⁸² und Godwin,³⁸³ die beiden Bauwerke hätten nichts gemein, in Frage gestellt werden. Laut Krautheimer sind eindeutig Charakteristika dem Vorbild entnommen worden. Das Oktogon, der doppelte Arkadengang und die doppelschalige Kuppel sind

³⁸⁰ Doğanaz 2009, S. 249.

³⁸¹ Grabar 1996, S. 61.

³⁸² Blair/Bloom 1994, S. 224.

³⁸³ Goodwin 1993, S. 45.

Elemente, die trotz ihrer veränderten Anordnung, als Indizien für eine Kopie stehen. Die Renovierungsarbeiten am Felsendom (Fenster, Fliesenverkleidung, Eingangstore) haben die Regierungszeit Süleymans geprägt. Dieses Ereignis wurde in der gesamten muslimischen Welt wahrgenommen. „And Sultan Süleyman erected a magnificent qubbah over the Holy Rock in al-Kudus [...] (Serefname, II pp. 204-205). This type of distortion of an event would have pleased Sultan Süleyman.“³⁸⁴

Weiters waren auch die eschatologischen Vorstellungen des 16. Jahrhunderts und die Identifizierung des Sultans durch Solomon sowie den letzten Weltenherrscher Fakten, die für eine Kopie des Felsendoms sprechen. Sinan hat die byzantinische Architektur studiert, daher ist ein Einfluss der vorherrschenden Artefakte in Istanbul bzw. im Osmanischen Reich nicht zu negieren.

5.4.2. Eschatologische Vorstellungen als Quelle einer Kopie?

Erstaunlich ist, dass Süleyman nun ein Bauwerk errichten ließ, das klare Elemente des Felsendoms kopierte. Mit der Kopie des Felsendoms und dem nahenden Ende holt sich der sogenannte letzte Weltenherrscher und zweite Solomon ein Stück Jerusalem nach Istanbul. Der Platz des Kenotaphs nimmt in der Kopie den Platz des Felsens ein, jener „Fels Gottes“,³⁸⁵ der am Ende der Zeit als Thron Gottes dienen soll. An dieser Stelle soll die Frage gestellt werden, ob diese symbolische Analogie ein Zufall ist, oder vom Herrscher und seinen Architekten beabsichtigt wurde. Eine weitere Sakralisierung erfährt der Bau durch das Anbringen eines Splitters der Ka‘ba. Das Bauwerk vereint symbolisch zwei der drei Heiligen Städte des Islams – Mekka und Jerusalem. Eine Inspiration durch andere Gebäude kann nicht ausgeschlossen werden, doch ist eine Kopie des Felsendoms aufgrund dieser symbolischen Aussagekraft wahrscheinlich.

5.4.3. Indirekte Rezeption des Felsendoms

Das Mausoleum des Süleyman ist eines der größten in der osmanischen Architektur. Im Gegensatz zu jenen der Selçuken, der Ilkhaniden und der Timuriden kann es dem Größenvergleich jedoch nicht standhalten.³⁸⁶ Süleyman blieb nicht nur wegen seinen

³⁸⁴ Zit.: Bates 1978, S. 71-72.

³⁸⁵ Necipoğlu 2008, S. 79.

³⁸⁶ Kuban 2010, S. 293.

politischen Aktionen während seiner Regierungszeit in Erinnerung, sondern auch wegen seiner zahlreichen Stiftungen. Die osmanische Architektur erreichte unter Süleymans Herrschaft ihren Höhepunkt. Insbesondere die Architektur seines Mausoleums soll den nachfolgenden osmanischen Grabbaustil in Istanbul prägen. Dies resultiert daraus, dass Sinan auch nach Süleymans Tod im Dienste der Sultane, Selim II. und Murad III., stand.³⁸⁷ Dabei führte er als *mimarbaşı* die Tradition des oktogonalen Mausoleumsbaus weiter:

This elementary form is used by Sinan for the *türbe* that he built for some members of the royal family where the octagonal form of base is compatible with the commemorative function of these architectures.³⁸⁸

Neben dem Oktogon werden weitere Formen des Süleyman I. Mausoleums rezipiert. Diese doppelschalige Kuppel und der eingestellte Säulenkranz finden eine Nachahmung im türkischen Grabbau. Ein Hauptaugenmerk soll hierbei auf die Architektur der drei Mausoleen im Gelände der Hagia Sophia gelegt werden (Abb. 64). Hier befindet sich die *türbe* Selims II. (Abb. 65), Murads III. und Mehmeds III., den direkten Nachfolgern Süleymans.

Selim II. starb im Jahr 1574. Seine *türbe* wurde von Sinan zwischen 1574-1576/77 errichtet.³⁸⁹ Wie das Mausoleum des Süleyman verfügt auch dieses über eine doppelschalige Kuppel. Der Grundriss des Mausoleums ist quadratisch, dessen äußere Ecken abgeflacht sind, wodurch ein unregelmäßiges Oktogon entsteht. Der quadratischen Grundfläche wurde ein regelmäßiges Oktogon aus Säulen eingestellt, wodurch ein zweischaliger Bau mit Umgang entsteht. Auf den beiden Schalen ruht die doppelschalige Kuppel. Diese Konstruktionsform ist bereits aus dem Mausoleum des Süleyman bekannt.³⁹⁰ Wie im früheren Beispiel rücken auch hier die Säulen nahe an das aufgehende Mauerwerk heran. Die Zweischaligkeit des Baus ist zu dieser Zeit ein beliebtes Gestaltungsprinzip Sinans (vgl. Kara Ahmet Paşa Camii, Zal Mahmud Paşa Camii, die Türben Zal Mahmud Pasa und Kiliç Ali Pasa).³⁹¹

³⁸⁷ Crane/Akın/Necipoğlu 2006, S. 65.

³⁸⁸ Zit.: Parisi 2008, S. 89.

³⁸⁹ Restle 1976, S. 102-103, Necipoğlu 2005, S. 233.

³⁹⁰ Necipoğlu 2005, S. 233.

³⁹¹ Restle 1976, S. 102-103.

Sinan wählte bei der *türbe* Murads III. (1599-1600) zwar einen sechseckigen Grundriss,³⁹² der eingestellte kuppeltragende Stützenkranz findet aber auch hier eine Aufnahme.

Das Mausoleum Mehmeds III. wurde nicht mehr von Sinan errichtet, ruft aber umso mehr den Grundriss des Felsendoms und des Süleyman Mausoleums in Erinnerung. Mehmed III. starb 1603. Sein Grabbau wurde erst 1608-09 errichtet.³⁹³ Ähnlichkeiten zum Prototypen ergeben sich hinsichtlich des eingestellten Säulenkranzes und des oktogonalen Grundrisses, der mit einer doppelschaligen Kuppel überfangen wurde. Diese spezifischen Charakteristika des Felsendoms finden eine indirekte Aufnahme in Istanbul.

³⁹² Necipoğlu 2005, S. 81.

³⁹³ Restle 1976, S. 103.

6. Schlussfolgerungen

Der Felsendom stand seit seiner Errichtung im 7. Jahrhundert über viele Generationen hinweg im Mittelpunkt des Interesses religiöser wie nicht-religiöser Menschen. Die *Qubbat as-Şahra* war – ob als Pilgerziel, als Objekt politischer und religiöser Inszenierung eines Herrscherhauses oder als Gegenstand in historischen Schriften – mit Personen aus vielen Regionen, aus unterschiedlichen Epochen sowie aus verschiedenen gesellschaftlichen Rängen in Kontakt. Das allgemeine Bewusstsein über dessen symbolische Bedeutung und den Erbauungsgrund hat sich im Laufe der Zeit verändert, doch die architektonische Grundstruktur blieb bis heute bestehen.

Die besondere Stellung der Architektur unter den Umayyaden,³⁹⁴ hatte die Errichtung von Monumentalbauten zur Folge. Seit der ersten muslimischen Dynastie prägte der Felsendom die Entwicklung der islamischen Architektur. Diese Arbeit ging der Frage nach, inwiefern das Bauwerk in seiner architektonischen Form kopiert wurde. Eine Kopie lässt sich vor allem im (Mausoleums-)Bau von Herrschern wiederfinden, die in engem Kontakt mit Jerusalem standen und deren Ländereien Jerusalem im Herrschaftsgebiet einschlossen. Krautheimer definierte die mittelalterliche Kopie der christlichen Architektur. In Anbetracht dieser von ihm festgelegten Eckpunkte kann eine Kopie in der Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā' und in den beiden Mausoleen des Sultan Qala'un, Kairo und Sultan Süleyman I., Istanbul dargelegt werden. Als Gemeinsamkeit lässt sich feststellen, dass alle Gebäude in den Hauptstädten der jeweiligen Dynastie errichtet wurden. Die Positionierung der Kopien geht mit jener herausragenden Lage des Prototyps einher. Einerseits wurden zwei Bauten, die Qubbat as-Sulaibiyya und das Mausoleum Süleymans I., auf einer Anhöhe angelegt bzw. wurde das Mausoleum des Qala'un zentral in der bedeutenden Altstadt errichtet, sodass es im direkten Bezug zur Bevölkerung stand.

Die Frage, ob Krautheimers Theorie in der islamischen Architekturkopie eine Berechtigung hat, wird mit der Diskussion der Qubbat as-Sulaibiyya, des Qala'un Mausoleums und der *türbe* Süleymans I. (Abb. 5a) dargelegt. Im Sinne Richard

³⁹⁴ Rabbat 1989, S. 12.

Krautheimers Auslegung der mittelalterlichen Kopie diene der Felsendom am *Haram aš-Šcharīf* als Prototyp. Durch die Zerlegung der Bauwerke in ihre einzelnen architektonischen Teile wird ein Zusammenhang der Bauwerke mit dem Archetyp ersichtlich. Die charakteristischen und von allen drei Gebäuden aufgenommenen Formen sind das Oktogon, die Kuppel und die Anlage von Umgängen. Weitere Elemente des Prototyps wurden aufgegriffen und in der Kopie in Form einer Neupositionierung wiedergegeben. Spolien wurden verwendet, Pfeiler und Säulen wurden eingesetzt (Süleyman Mausoleum) bzw. alternierend angeordnet (Mausoleum des Qala‘un), eine doppelschalige Kuppel (Süleyman Mausoleum) wurde konstruiert, sowie Formen in der Dekoration aufgegriffen (Qala‘un Mausoleum) und die Innenausstattung imitiert (Süleyman Mausoleum).

Die Betrachtung der Zahlensymbolik und der proportionalen Verhältnisse (Abb. 5b, 5c) der Bauteile zueinander soll Zusammenhänge erschließen. Eine aussagekräftige Zahlensymbolik ist lediglich in der Qubbat as-Sulaibiyya vorzufinden. Diese weist erstaunliche Ähnlichkeiten hinsichtlich der verwendeten Elemente auf. Wie im Felsendom ist auch im Bau aus dem 9. Jahrhundert ein Vielfaches von der Zahl Vier zu erkennen. Mauerelemente stimmen mit der Anzahl der massiven Pfeiler überein. Die proportionalen Verhältnisse der Schalen zueinander hingegen wurden in den Nachbildungen nicht *in toto* kopiert (Abb. 5b). Maus’ Feststellung bezüglich der harmonischen Anordnung von Elementen im Felsendom³⁹⁵ bleibt einzigartig und wurde in den Kopien nicht nachgeahmt.

Diese selektive Auswahl von Formen oder Zahlen legt einen Zusammenhang mit dem Grundriss des Felsendoms dar.

Krautheimer beschrieb die Entwicklung der Kopie,³⁹⁶ die in den islamischen Bauwerken, insbesondere durch die Dekorationsschemata, ersichtlich ist. Der früheste Bau, die Qubbat as-Sulaibiyya (9. Jahrhundert) weist keinerlei Dekor auf, während Ähnlichkeiten in der Innenausstattung mit dem Fortschreiten der Jahrhunderte immer deutlicher erkennbar werden. Selektive Dekorationselemente wurden im Qala‘un Mausoleum verwendet, während die *türbe* des Süleyman das Dekorationsschema des Felsendoms hinsichtlich der flächendeckenden Ausstattung übernahm. Das

³⁹⁵ Creswell Bd. I, 1940, S. 48.

³⁹⁶ Krautheimer 1969, S. 130.

Inschriftenprogramm des Felsendoms findet hingegen in keinem der Beispiele eine Nachahmung.

Die Funktion der *Qubbat aṣ-Ṣaḥra* als Gedächtnisbau wurde für die Grabesarchitektur des Sultan Qala'un und Sultan Süleyman I. adaptiert. Hinsichtlich der symbolischen Funktion ist hier auf die Platzierung der Kenotaphe hinzuweisen, die den Platz des Felsens einnehmen und wie im Prototyp von einem oder zwei Ambulatorien umschlossen werden. Die Bauten, ob Prototyp oder Kopie, nehmen somit die gleiche Funktion ein: Die Erinnerung an ein Ereignis bzw. an eine Person. In diesem Zuge kann die Meinung Grabars in Frage gestellt werden:

It is a unique building which was rarely copied for its shape (a few later mausoleums like the Sulaybiyya in Samarra or Qalawun's tomb in Cairo may have used it as a model), and never for its functions.³⁹⁷

Diese symbolische Signifikanz der oktogonalen Form mit einer über den Unterbau aufragenden Kuppel, die von den Bauwerken aufgegriffen wurden, lässt die spezifische Frage zu, ob die Qubbat as-Sulaibiyya als Mausoleum errichtet wurde. Diese Form fand vor allem im muslimischen Grabbau eine Aufnahme.³⁹⁸ Dies würde einerseits die Theorie unterstützen, dass es sich bei der Qubbat as-Sulaibiyya ursprünglich um eine Gedächtnisstätte, nämlich einen Grabbau³⁹⁹ handelte, bzw. statt der Nachahmung der Ka'ba⁴⁰⁰ der Felsendom als Vorbild infrage käme. Die architektonische Evidenz spricht für die Kopie des Felsendoms.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Theorie Krautheimers in der islamischen Architektur eine Berechtigung hat. Dies ist einerseits mit Barbara Finsters Erkenntnissen der arabischen Architekturbeschreibung zu unterstützen. Andererseits befürwortet die vorgelegte architektonische Analyse des Prototyps mit seinen Kopien das Konzept Krautheimers.

³⁹⁷ Grabar 2005, S. 113.

³⁹⁸ Koch, Muthamman, EI 2nd Ed.

³⁹⁹ Northedge 2006, S. 77-78.

⁴⁰⁰ Vgl.: ebd., S. 77-80, Northedge 2005a, S. 232-233.

Die Ergebnisse dieser Arbeit zeigen, dass Krautheimers Theorie in der islamischen Kunstgeschichte hinsichtlich der mittelalterlichen Kopie eine Berechtigung findet. Die Kopie des Felsendoms beschränkt sich nicht nur auf die hier diskutierten Bauwerke, da sich diese lediglich auf den arabischen Raum beziehen. Eine genauere Untersuchung von Bauwerken, die sich insbesondere im Iran, z.B.: das Mausoleum des Üljeitü in Sultaniyya sowie in Indien befinden wäre wünschenswert, denn wie Ebba Koch anmerkt, wurden vor allem in Indien eine Vielzahl von oktogonalen Bauwerken errichtet. „The most outstanding contributions to the theme of the octagon in Islamic architecture were made by Indian tombs of the Dehlī Sultanate and, even more so, by mausolea of the Mughal period.“⁴⁰¹

Des Weiteren hat bereits Creswell eine Liste von Mausoleen angegeben, die einen Zusammenhang im Grundriss mit dem Felsendom aufzeigen:

Khairpur (near Delhi): Mausoleum of Mubarak Shah, d. 835 H. / 1434)
 Delhi: Mausoleum of Muhammad Shah IV, d. 849 (1446)
 Delhi: Mausoleum attributed to Sikander Lodi, d. 923 H (1517)
 Tejara: Mausoleum of ‘Ala’ ad-Din ‘Alam Shah (early sixteenth century)
 Sahsaram: Mausoleum of Hasan Khan Sur, c. A.D. 1430-40.
 Delhi: Mausoleum of Shir Shah, d. 952 (1545)
 Delhi: Mausoleum of ‘Isa Khan, d. 952 (1545)
 Delhi: Mausoleum of Adhan Khan, d. 973 (1566)⁴⁰²

Die von Creswell angegebenen Bauwerke können durch jene von Koch ergänzt werden: Den Beginn markiert das Grabmal des Zafar Khan (1323-35). Die Tradition der Felsendom-Rezeption endet mit drei kleineren Mausoleen des Taj Mahal.⁴⁰³ Diese Grablegen sind Frauen niedrigen Ranges gewidmet, die jedoch unbekannt bleiben. Diese drei ‘*Saheli Burj*’ sind innerhalb der Mauern und eines außerhalb der Mauern im Osten gelegen.⁴⁰⁴

Die Architektur des Felsendoms wirkte sich nicht nur auf die muslimische Mausoleumsarchitektur aus. Durch die Umwidmung der islamischen *Qubbat aṣ-Ṣaḥra* zum christlichen *Templum Domini* unter den Kreuzfahrern, erstreckte sich der Einfluss bis weit über die Grenzen der islamischen Reiche hinaus. Architektonische Elemente wurden aufgegriffen und im christlich-europäischen Kirchenbau

⁴⁰¹ Koch, Muthamman, EI 2nd Ed.

⁴⁰² Creswell Bd. II, 1940, S. 285-286.

⁴⁰³ Koch 2006, S. 125.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 120, 209.

wiederverwendet.⁴⁰⁵ Hinsichtlich dieser Rezeption hat Krautheimers Theorie mit Sicherheit Berechtigung.

⁴⁰⁵ Hillenbrand 1990, S. 64-71.

7. Bibliografie

Abbu 1973

‘Adil Najim Abbu, Qubbat al-Sulaibiya, in: Sumer, 29, 1973, S. 111-116.

Al-Harithy 2001

Howayda Al-Harithy, The Concept of Space in Mamluk Architecture, in: Muqarnas, 18, 2001, S. 73-93.

al-Muqaddasī (Übersetzung Ranking/Azoo) 1987-1901

Al-Muqaddasī, Aḥsanu-t-taqāsīm fī ma‘rifati-l-aqālīm, Calcutta 1897/1899/1901.

Alcalay 1993

Ammiel Alcalay, Jerusalem: The Islamic City, in: Middle East Report, 1993, S. 19-21.

Allen 1992

H. R. Allen, Observations on the Original Appearance of the Dome of the Rock, in: Bayt al-Maqdis. ‘Abd al-Maliks Jerusalem. Part II, Jeremy Johns (Hg.), Oxford 1992, S. 197-213.

Auld 1997/98

Sylvia Auld, The Jewelled Surface: Architectural Decoration of Jerusalem in the Age of Süleyman-Qanuni, in: Jewish Art. The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Bianca Kühnel (Hg.), Jerusalem 1997/98, S. 467-479.

Avner 2010

Rina Avner, The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography, in: Muqarnas, 27, 2010, S. 31-49.

Bates 1978

Ülkü Ü. Bates, The Patronage of Sultan Süleyman. The Süleymaniye Complex in Istanbul, Ankara 1978.

Behrens-Abouseif 1992

Doris Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo. An Introduction, Leiden, New York, Köln 1992.

Behrens-Abouseif 2007

Doris Behrens-Abouseif, Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and its Culture, London, New York 2007.

Blair 1983

Sheila Blair, The Octagonal Pavilion at Natanz. A Reexamination of Early Islamic Architecture in Iran, in: Muqarnas, 1, 1983, S. 69-94.

Blair 1992

Sheila Blair, What is the Date of the Dome of the Rock?, in: Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Maliks Jerusalem, Julian Raby (Hg.), Oxford 1992, S. 59-87.

Blair/Bloom 1994

Sheila Blair, Jonathan Bloom, The Art and Architecture of Islam 1250-1800, New Haven 1994.

Burgoyne 1987

Michael Hamilton Burgoyne, Mamluk Jerusalem: An Architectural Study, London 1987.

Caskel 1962

Werner Caskel, Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem, Köln, Opladen 1962.

Çavuş (Übersetzung: Artemel) 1987

Sinan Çavuş, Süheyla Artemel (Übersetzung), Tarih-i feth-i Şikloş, Estergon ve İstol(n)i-Belgrad, or Süleyman-name, Istanbul 1987.

Çelebi 2002

Sâî Mustafa Çelebi, Book of Buildings. Tezkiretü'l-Bünyan and Tezkiretü'l-Ebniye. Memoirs of Sinan the Architect, Istanbul 2002.

Çelik 2009

Serpil Çelik, Süleyman Külliyesi. Malzeme, Teknik ve Süreç, Ankara 2009.

Chen 1980

Doron Chen, The Design of the Dome of the Rock in Jerusalem, in: Palestine Exploration Quaterly, 112, 1980, S. 41-50.

Cobb 1999

P. M. Cobb, Al-Mutawakkil's Damascus: A New 'Abbasid Capital?, in: Journal of Near Eastern Studies, 58, 1999, S. 241-257.

Crane/Akın/Necipoğlu 2006

Howard Crane, Esra Akın, Gülru Necipoğlu, Sinan's Autobiographies. Five Sixteenth-Century Texts, Leiden, Boston 2006.

Creswell 1924

K. A. C. Creswell, The Origin of the Plan of the Dome of the Rock, in: British School of Architecture, 1924, S. 1-30.

Creswell Bd. I, 1940

K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture. Umayyads ; A.D. 622-750, Oxford 1940.

Creswell Bd. II, 1940

K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture. Early 'Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids and Fāṭimids :Band II, A. D. 751-905, Oxford 1940.

Creswell 1959, Bd. II

K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt. Ayyubids and Early Bahrite Mamluks. A.D. 1171-1326. Band II, Oxford 1959.

Creswell/Allan 1989

K. A. C. Creswell, James W. Allan, A Short Account of Early Muslim Architecture. Revised and supplemented by James W. Allan, Aldershot 1989.

Daniel, 'Abbāsīd Revolution, EI THREE

Elton L. Daniel, 'Abbāsīd Revolution, in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Denis Matringe, Gudrun Krämer, John Nawas, Everett Rowson (Hg.) Brill Online, Universität Wien 2012, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abbasid-revolution-COM_0025>, aufgerufen am: 31. Jänner 2012.

Doğanaz 2009

Aziy Doğanaz, Osmanlı Tezyinatı. Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri 1522-1604, İstanbul 2009.

Duncan 1972

Alistair Duncan, The Noble Sanctuary. Portrait of a Holy Place in Arab Jerusalem, Norwich 1972.

Duran 1988

Tülây Duran, The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988.

Egli 1976

Ernst Egli, Sinan. Der Baumeister osmanischer Glanzzeit, Erlenbach-Zürich, Stuttgart 1976.

Egli 1997

Hans G. Egli, Sinan. An Interpretation, İstanbul 1997.

EI 1st Ed.

The Encyclopaedia of Islam. New Edition, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs and the late Ch. Pellat. Vol. VII.

Elad 1992

Amikam Elad, Why did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-Examination of the Muslim Sources, in: Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem. Part I., Julian Raby (Hg.), Oxford 1992, S. 33-58.

Elad 1995

Amikam Elad, Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leiden, New York, Köln 1995.

Ess 1992

Josef Van Ess, Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Maliks Jerusalem, in: 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts, Julian Raby (Hg.), Oxford 1992, S. 89-104.

Finster 1990

Barbara Finster, Architekturbeschreibungen arabischer Autoren des 9.-14. Jahrhunderts, in: Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 2, 1990, S. 56-63.

Fleischer 1992

Cornell H. Fleischer, The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân. in: Süleyman the Magnificent and his Time, Gilles Veinstein (Hg.), Acts of the Parisian Conference Galeries Nationales du Grand Palais. 7.-10. March 1990, Paris 1992, S. 159-177.

Flood 1997

F.B. Flood, Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus, in: Muqarnas, XIV, 1997, S. 57-79.

Gibb, ‘Abd al-Malik b. Marwân, EI 2nd Ed.

H.A.R. Gibb, ‘Abd al-Malik b. Marwân, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online, Universität Wien 2012,
<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abd-al-malik-b-marwan-SIM_0107>, aufgerufen am: 9. April 2012.

Goodwin 1992

Godfrey Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London, 1971, reprinted 1992.

Goodwin 1993

Godfrey Goodwin, Sinan. Ottoman Architecture and its Values Today, London 1993.

Gorys/Gorys 2011

Erhard Gorys, Andrea Gorys, Das Heilige Land. Ein 10000 Jahre altes Kulturland zwischen Mittelmeer, Rotem Meer und Jordan, Köln 2011.

Grabar 1959

Oleg Grabar, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, in: Ars Orientalis, 3, 1959, S. 33-62.

Grabar 1966

Oleg Grabar, The Earliest Islamic Commemorative Structures. Notes and Documents, (in: first published: Ars Orientalis 4, 1966) reprinted in: Constructing the Study of Islamic Art, Vol. IV, 2005, S. 7-46.

Grabar 1988

Oleg Grabar, The Meaning of Sinan’s Architecture, in: Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1996, Azize Aktaş-Yasa (Hg.), Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri, 1988, S. 275-283.

Grabar 2005

Oleg Grabar, Jerusalem, Aldershot, Burlington 2005.

Grabar 2006

Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, Cambridge, London 2006.

Grabar, al-Ḳuds, EI 2nd Ed.

Oleg Grabar, al-Ḳuds, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online, Universität Wien 2012, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kuds-COM_0535>, aufgerufen am: 12. März 2012.

Grabar 1996

Oleg Grabar, Mohammad Al-Asad, Abeer Audeh, Said Nuseibeh, *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996.

Hartmann 1909

Richard Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte*, Strassburg 1909.

Hawting 2000

G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, New York 2000.

Hawting, Umayyads, EI 2nd Ed.

G.R. Hawting, Umayyads, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. Van Dozel, W.P. Heinrichs (Hg.) 2012, Brill Online. Universität Wien. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/umayyads-COM_1287>, abgerufen am: 11. Juni 2012.

Henning 2006

Max Henning (übersetzt aus dem Arabischen), *Der Koran*. Stuttgart 2006.

Herz 1919

Max Herz, *Die Baugruppe des Sultans Qalaun in Kairo*, Hamburg 1919.

Herzfeld 1912

Ernst Herzfeld, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*. Mit Vorwort von Friedrich Sarre, Berlin 1912.

Herzfeld 1948

Ernst Herzfeld, *Geschichte der Stadt Samarra*, Hamburg 1948.

Hillenbrand 1990

Robert Hillenbrand, *Das Vermächtnis des Felsendoms*, in: *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg*, 2, 1990, S. 64-71.

Hillenbrand 1994

Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994.

Hillenbrand 2000

Robert Hillenbrand, Structure, Style and Context in the Monuments of Ottoman Jerusalem, in: Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517-1917, Robert Hillenbrand Silvia Auld (Hg.), London 2000, S. 1-23.

Holt, Mamlüks, EI 2nd Ed.

P. M. Holt, Mamlüks, in: Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online, Universität Wien 2011, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mamluk-COM_0657?s.num=0&s.q=mamluk> oder <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mamluks-COM_0658>, aufgerufen am: 17. November 2011.

Humphreys 1972

R. Stephen Humphreys, The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo. A Preliminary Essay, in: Studia Islamica, 1972, S. 69-119.

Imber 1992

Colin Imber, Süleymân as Caliph of the Muslims. Ebû's-Su'ûd's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology, in: Süleyman the Magnificent and his Time. Acts of the Parisian Conference Galeries Nationales du Grand Palais. 7-10 March 1990, 1992, S. 179-184.

Islam/Al-Hamad 2007

M. Anwarul Islam Zaid F. Al-Hamad, The Dome of the Rock. Origin of its Octagonal Plan, in: Palestine Exploration Quaterly, 139, 2007, S. 109-128.

Ismail 1968

Osman S. A. Ismail, The Founding of a New Capital. Samarra', in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 31, 1968, S. 1-13.

Kaplony 2002

Andreas Kaplony, The Haram of Jerusalem 324-1099. Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power, Stuttgart 2002.

Koch 1991

Ebba Koch, The Copies of the Quṭb Mīnār, in: Iran, 29, 1991, S. 95-107.

Koch, Muṭḥamman, EI 2nd Ed.

Ebba Koch, Muṭḥamman, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. Van Dozel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online. Universität Wien 2011, <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5671>, abgerufen am: 17. November 2011.

Koch 2006

Ebba Koch, Richard André Barraud, The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra, London 2006.

Krautheimer 1942

Richard Krautheimer, Introduction to an "Iconography of Mediaeval Architecture", in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 5, 1942, S. 1-33.

Krautheimer 1969

Richard Krautheimer, Introduction to an "Iconography of Medieval Architecture" in: Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art, New York 1969.

Kreiser 2000

Klaus Kreiser, The Place of Jerusalem in Ottoman Perception, in: Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517-1917 Part I, Silvia Auld, Robert Hillenbrand (Hg.), London 2000. S. 53-56.

Kreiser/Neumann 2009

Klaus Kreiser, Christoph K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2009.

Kuban 1985

Doğan Kuban, Muslim Religious Architecture, Leiden 1985.

Kuban 2010

Doğan Kuban, Ottoman Architecture, Woodbridge, Suffolk 2010.

Kuran 1987

Aptullah Kuran, Sinan. The Grand Old Master of Ottoman Architecture, Washington, D.C., Istanbul 1987.

Leisten 1998

Thomas Leisten, Architektur für Tote. Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3./9. und 6./12. Jahrhundert, Berlin 1998.

Leisten 2003

Thomas Leisten, Excavation of Samarra. Volume I Architecture. Final Report of the First Campaign 1910-1912, Mainz am Rhein 2003.

Lewis, 'Abbāsids, EI 2nd Ed.

B. Lewis, 'Abbāsids, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. Van Dozel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online. Universität Wien 2012, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abbasids-COM_0002>, abgerufen am: 11 Juni 2012.

Livne-Kafri 2005

O. Livne-Kafri, On Muslim Jerusalem in the Period of its Formation, in: Liber Annuus, 55, 2005, S. 203-216.

Meinecke 1971

Michael Meinecke, Das Mausoleum des Qala'un in Kairo. Untersuchungen zur Genese der mamlukischen Architekturdekoration, in: Sonderdruck aus den Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo, Mainz/Rhein 1971.

Meinecke 1992

Michael Meinecke, Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517). Teil I: Genese, Entwicklung und Auswirkungen der mamlukischen Architektur, Glückstadt 1992.

Necipoğlu-Kafadar 1985

Gülru Necipoğlu-Kafadar, The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation, in: Muqarnas III: An Annual on Islamic Art and Architecture, 1985, S. 92-117.

Necipoğlu 2005

Gülru Necipoğlu, Arben N. Arapi, Reha Günay, The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005.

Necipoğlu 2008

Gülru Necipoğlu, The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses, in: Muqarnas, 25, 2008, S. 17-105.

Nicolle 2009

David Nicolle, The Great Islamic Conquests AD 632-750, Oxford 2009.

Northedge 2005a

Alastair Northedge, The Historical Topography of Samarra, London 2005.

Northedge 2005

Alastair Northedge, Ernst Herzfeld, Samarra, and Islamic Archaeology, in: Ernst Herzfeld and the Development of Near Eastern Studies, 1900-1950, Stefan R. Hauser, Ann C. Gunter (Hg.), Leiden, Boston 2005, S. 385-403.

Northedge 2006

Alastair Northedge, The Qubbat al-Sulaybiyya and its Interpretation, in: Sifting Sands, Reading Signs. Studies in Honour of Professor Géza Fehérvári. Barbara Brend, Patricia L. Baker (Hg.), London 2006. S. 71-82.

Northedge, Sāmarrā', EI 2nd Ed.

Alastair Northedge, Sāmarrā', in: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis, P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.) 2012, Brill Online. Universität Wien, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/samarra-SIM_6573>, abgerufen am: 6. Februar 2012.

Northrup 1998

Linda S. Northrup, From Slave to Sultan. The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.), Stuttgart 1998.

Nuseibeh/Grabar 1996

Said Nuseibeh, Oleg Grabar, The Dome of the Rock, New York 1996.

Özdural 1988

Alpay Özdural, Sinan's *arşin*: A Survey of Ottoman Architectural Metrology, in: Muqarnas, 15, 1998, S. 101-115.

Parisi 2008

Nicola Parisi, Sinan. Progetto e costruzione dello spazio cupolato ottomano. Design and Construction of the Ottoman Domed Space, Rom 2008.

Pippal 2005

Martina Pippal, Kunst des Mittelalters - Eine Einführung. Von den Anfängen der christlichen „Kunst“ bis zum Ende des Hochmittelalters, Wien, Köln, Weimar 2005.

Rabbat 1989

Nasser Rabbat, The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock, in: Muqarnas, 6, 1989, S. 12-21.

Rabbat 1993

Nasser Rabbat, The Dome of the Rock Revisited. Some Remarks on al-Wasiti's Accounts, in: Muqarnas, 10, 1993, S. 66-75.

Rabbat 1998

Nasser Rabbat, Architects and Artists in Mamluk Society: The Perspective of the Sources, in: Journal of Architectural Education (1984-), 52, 1998, S. 30-37.

Rabbat 2010

Nasser Rabbat, Mamluk History Through Architecture: Monuments, Culture, and Politics in Medieval Egypt and Syria, Cairo 2010.

Rabbat, Riwāk, 2nd Ed.

Nasser Rabbat, Riwāk, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.) Brill Online, Universität Wien 2012, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/riwak-SIM_6301>, abgerufen am: 20. März 2012.

Rabie, Ḳalāwūn, EI 2nd Ed.

Hassanein Rabie, Ḳalāwūn, al-Malik al-Manṣūr Sayf al-Dīn Ḳalāwūn al-Alfī al-Ṣāliḥī al-Naḍīmī al-‘Alā’ī, in: Encyclopedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online, Universität Wien 2011, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kalawun-SIM_3820?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=kawun>, aufgerufen am: 17. November 2011.

Rafeq 2000

Abdul-Karim Rafeq, Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517-1917, in: The Political History of Ottoman Jerusalem, Robert Hillenbrand, Silvia Auld (Hg.), London 2000, S. 25-36.

Restle 1976

Marcell Restle, Reclams Kunstführer. Istanbul, Bursa, Edirne, Iznik. Baudenkmäler und Museen, Stuttgart 1976.

Robinson 2005

Chase F. Robinson, 'Abd al-Malik, Oxford 2005.

Rogers/Ward 1988

J.M. Rogers R.M. Ward, Süleyman the Magnificent, London 1988.

Rosen-Ayalon 1989

Myriam Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments of Al-Haram Al-Sharif. An Iconographic Study, Jerusalem 1989.

Sarre/Herzfeld 1911

Friedrich Paul Theodor Sarre, Ernst Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet, Berlin 1911.

Noweir/Panerai 1989

Sawsan Noweir, Philippe Panerai, Cairo: The Old Town, in: Environmental Design: Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre, 1-2, 1989, S. 60-67.

Soucek 1976

Priscilla Soucek, The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art in: The Temple of Solomon. Archaeological Fact in Christian, Islamic and Jewish Art, Joseph Gutmann (Hg.), Ann Arbor 1976, S. 73-123

Tabbaa, Architecture, EI THREE.

Yasser Tabbaa, Architecture, in: The Encyclopaedia of Islam. THREE, Denis Matringe Gudrun Krämer, John Nawas, Everett Rowson (Hg.), Brill Online. Universität Wien 2011, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/architecture-COM_0109?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=architecture>, aufgerufen am: 17. November 2011.

Taragan 1997/98

Hana Taragan, The Image of the Dome of the Rock in Cairene Mamluk Architecture, in: Jewish Art. The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Bianca Kühnel (Hg.), Jerusalem 1997/98, S. 453-459.

Töllner 1971

Helmut Töllner, Die türkischen Garden am Kalifenhof von Samarra ihre Entstehung und Machtergreifung bis zum Kalifat al-Mu'tadids, phil. Diss, Bonn 1971.

Walker, Sulaymān b. Dāwūd, EI 2nd Ed.

J. Walker, Sulaymān b. Dāwūd, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Th. Bianquis P. Bearman, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Hg.), Brill Online. Universität Wien 2011, <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-7158>, aufgerufen am: 11. März 2011.

Williams 1984

John Alden Williams, Urbanization and Monument Construction in Mamluk Cairo, in: Muqarnas, 2, 1984, S. 33-45.

Ze'evi 1996

Dror Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany 1996.

Glossar

<i>ablaq</i>	gestreiftes, zweifärbiges Mauerwerk (meist rot-weiß, schwarz-weiß)
<i>al-balāṭa</i>	schwarzer Stein im Felsendom
<i>hamam</i>	Bad
<i>imarat</i>	Hospiz
<i>isnad</i>	Kette der Überlieferer
<i>kadi</i>	Richter
<i>kalīf</i>	Vertreter des Gesandten Gottes, geistlicher und politischer Führer
<i>karavansaray</i>	Herberge/Raststätte für Händler
<i>madrassa</i>	Koranschule
<i>mamluk</i>	militärischer, türkischer Sklave
<i>maristan</i>	Spital
<i>mihrab</i>	Gebetsnische in der <i>qibla</i> Wand
<i>mimar (trk.)</i>	Architekt
<i>mimarbaşı (trk.)</i>	Hofarchitekt
<i>qasr</i>	Palast
<i>qibla</i>	Ausrichtung nach Mekka; Wand in der sich die <i>mihrab</i> befindet; in: Moschee, Madrassa, Mausoleum
<i>qubba</i>	Kuppel, in Verbindung mit Grabbauten gesehen
<i>riwaq</i>	Halle mit Arkadenbögen in Moschee
<i>sabil (trk.)</i>	Brunnen für die rituelle Waschung
<i>şeyḥ ü-l-Islām</i>	Würdenträger
<i>ṭawāf</i>	rituelle Umschreitung der Ka‘ba in Mekka, Umschreitung von Heiligengräbern
<i>türbe (trk.)</i>	Mausoleum
<i>sanjaq</i>	Bezirk im Osmanischen Reich
<i>waqf (arab)/</i>	
<i>waqqfiya (trk.)</i>	System für Stiftungen; religiös, privat
<i>al-ziyāra</i>	Besuch von heiligen Stätten

8. Abbildungsteil

8.1. Abbildungen



Abb. 1: Felsendom, ‘Abd al-Malik, 69/688-689-72/691-92, Tempelberg Jerusalem, Israel.



Abb. 2: Modell Felsendom, nach H.R. Allen, Tower of David Museum of the History of Jerusalem, Jerusalem, Israel.

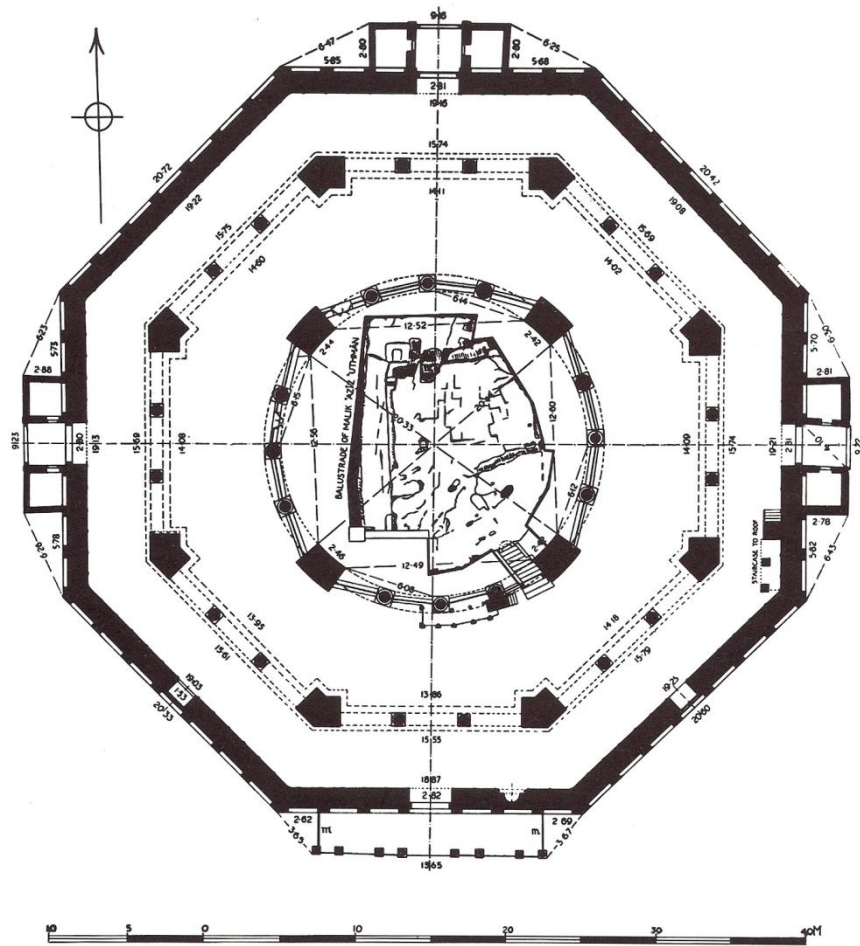


Abb. 3: Grundriss Felsendom, 'Abd al-Malik, 69/688-689-72/691-92, Tempelberg Jerusalem, Israel.

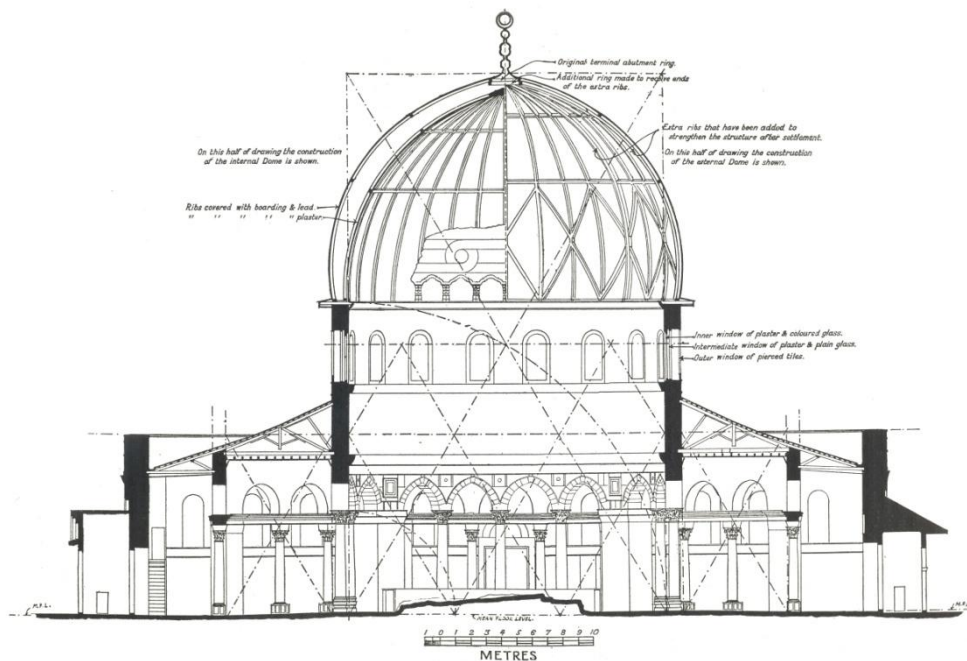


Abb. 4: Aufriss Felsendom (nach K.A.C Creswell), 'Abd al-Malik, 69/688-689-72/691-92, Tempelberg Jerusalem, Israel.

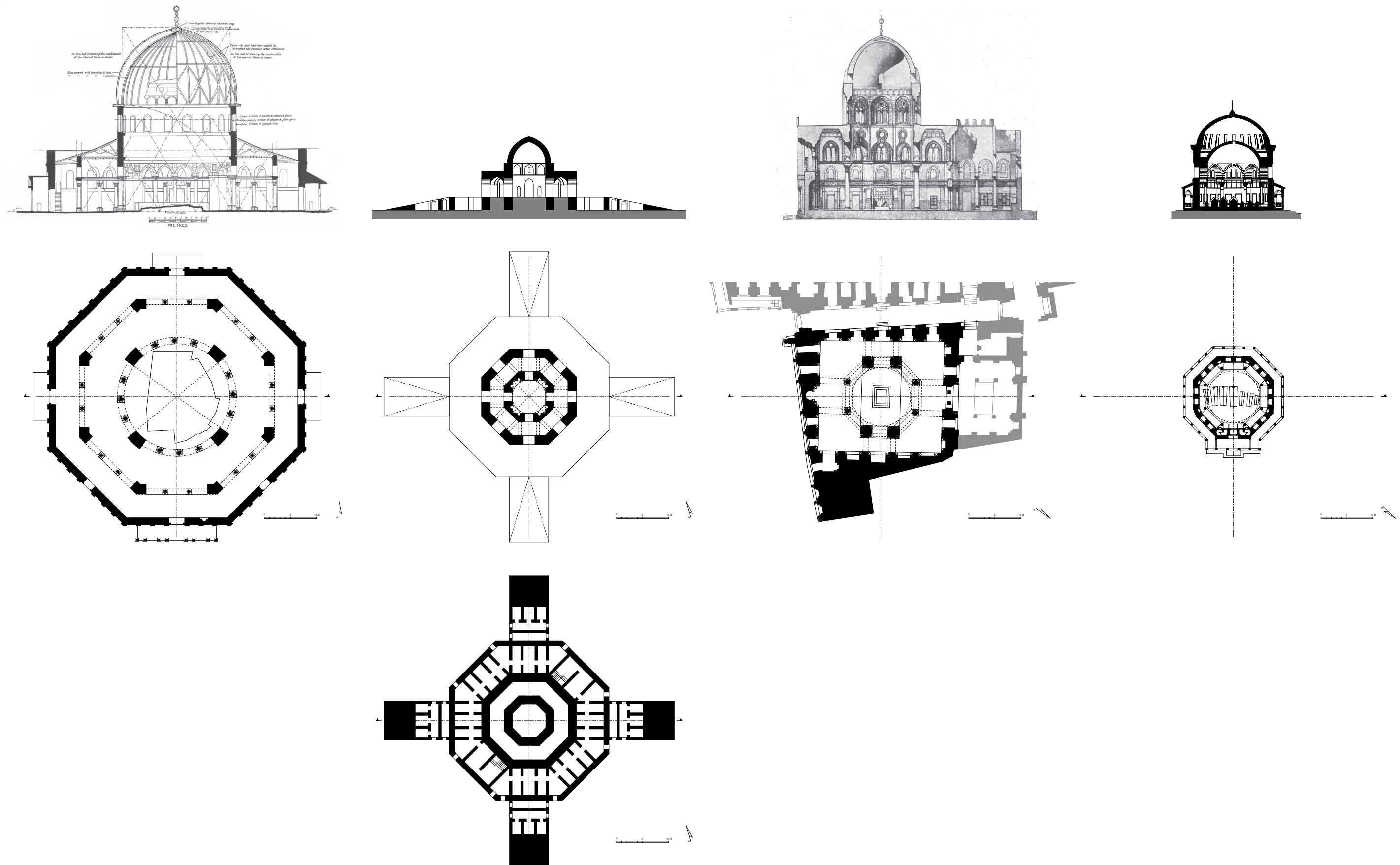


Abb. 5a: Grund und Aufrisse der ausgewählten Bauwerke, (v.l.n.r.): Felsendom, 691/92, Jerusalem, Israel; Qubbat as-Sulaibiyya, 2. H. 9. Jh., Sāmarrā', Irak; Mausoleum des Qala'un 1284-85, Kairo, Ägypten; Mausoleum des Süleyman I., 1566, Istanbul, Türkei.

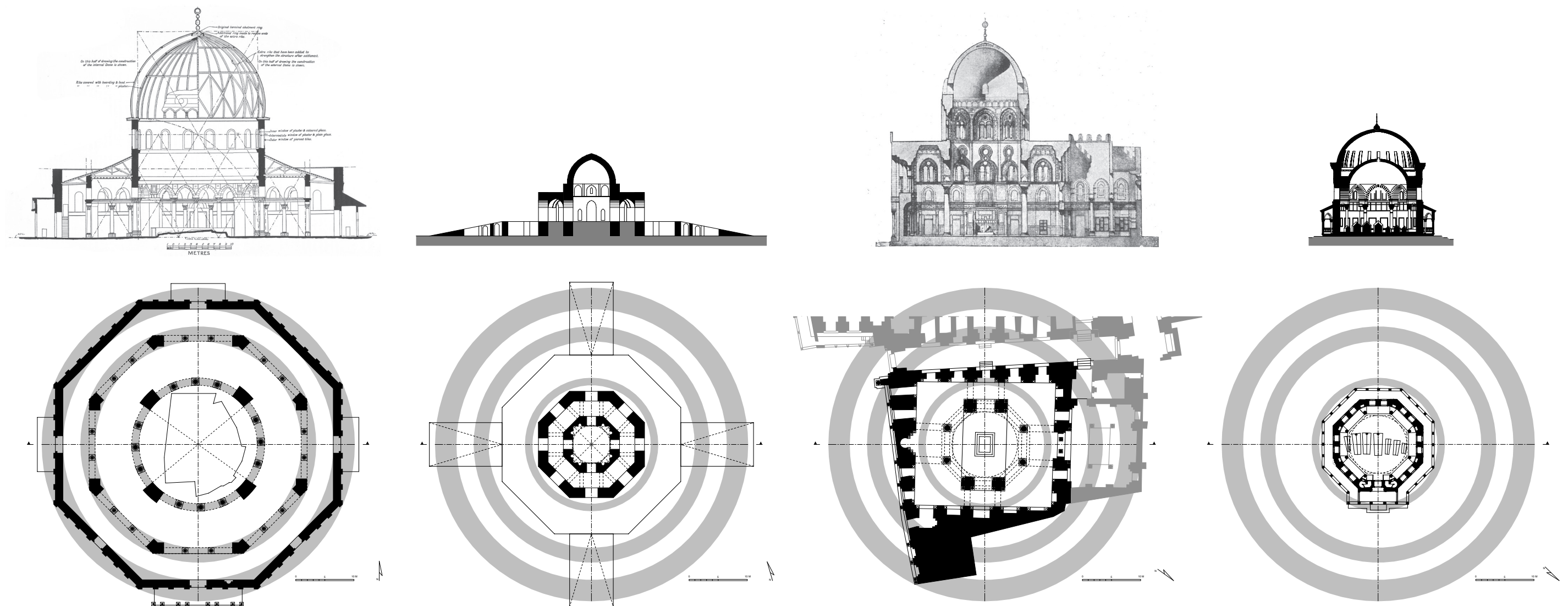


Abb. 5b: Proportionale Größenverhältnisse der Bauwerke mit absolut auf den Felsendom bezogenen Markierung der Dreizonigkeit, (v.l.n.r.): Felsendom, 691/92, Jerusalem, Israel; Qubbat as-Sulaibiyya, 2. H. 9. Jh., Sāmarrā', Irak; Mausoleum des Qala'un 1284-85, Kairo, Ägypten; Mausoleum des Süleyman I., 1566, Istanbul, Türkei.

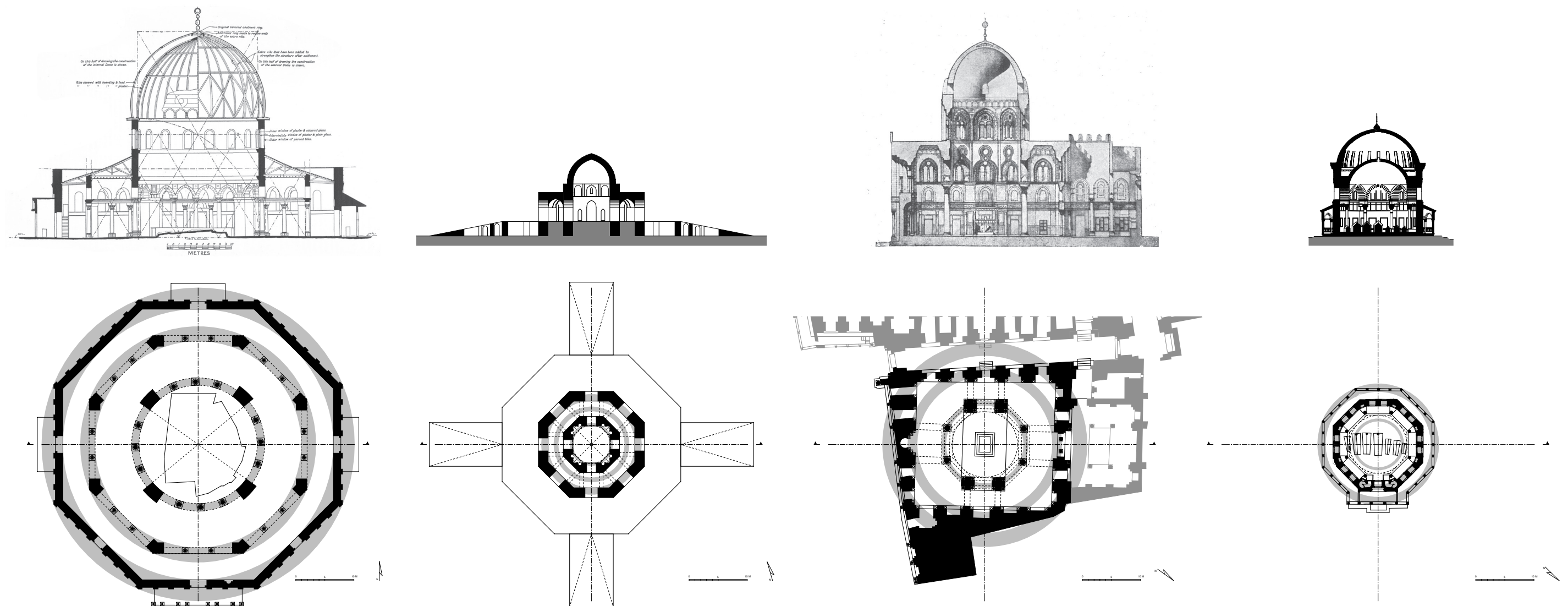


Abb. 5c: Proportionale Größenverhältnisse der Bauwerke mit relativ auf den Felsendom bezogenen Markierung der Dreizonigkeit, (v.l.n.r.): Felsendom, 691/92, Jerusalem, Israel; Qubbat as-Sulaibiyya, 2. H. 9. Jh., Sāmarrā', Irak; Mausoleum des Qala'un 1284-85, Kairo, Ägypten; Mausoleum des Süleyman I., 1566, Istanbul, Türkei.

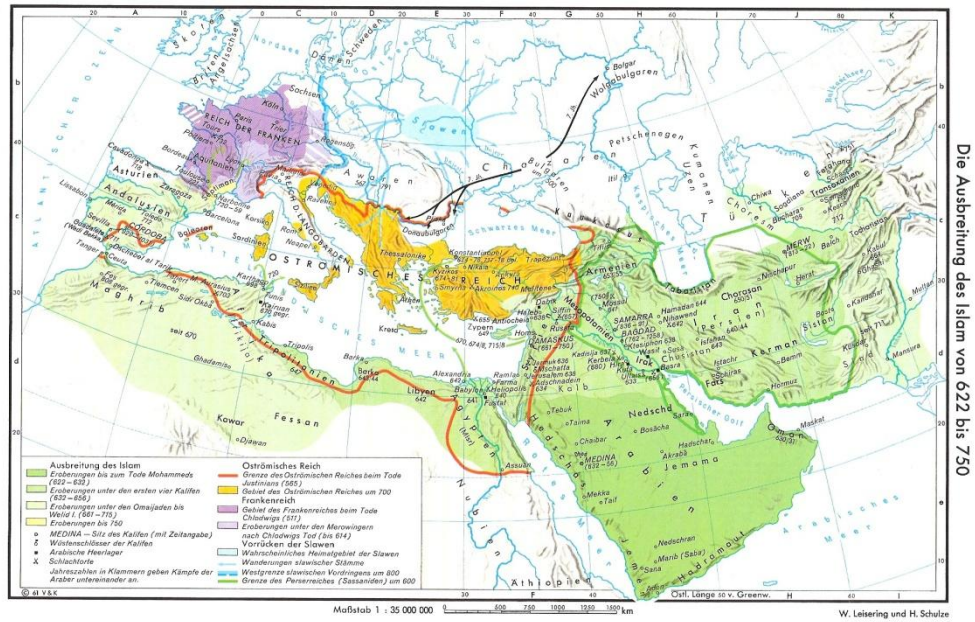


Abb. 6: Reich der Umayyaden bis 750.

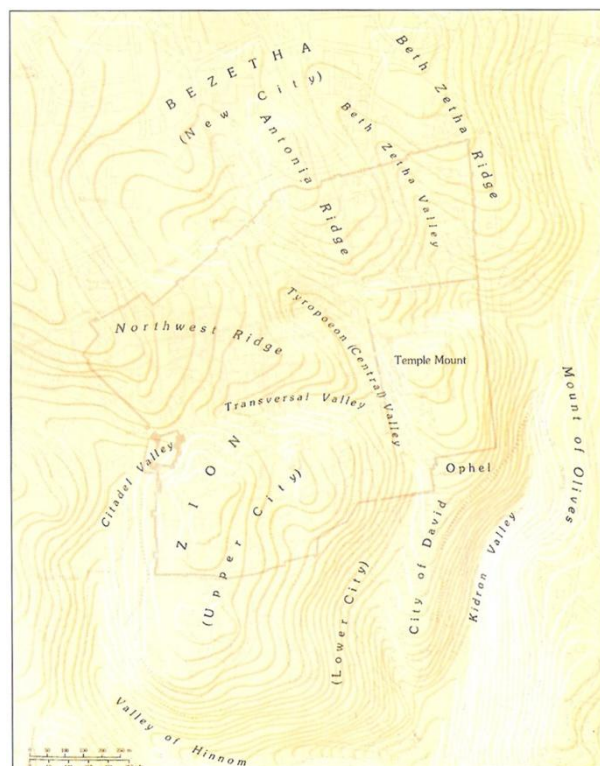


Abb. 7: Topografie Jerusalem, Stadtmauer mit Tempelberg.

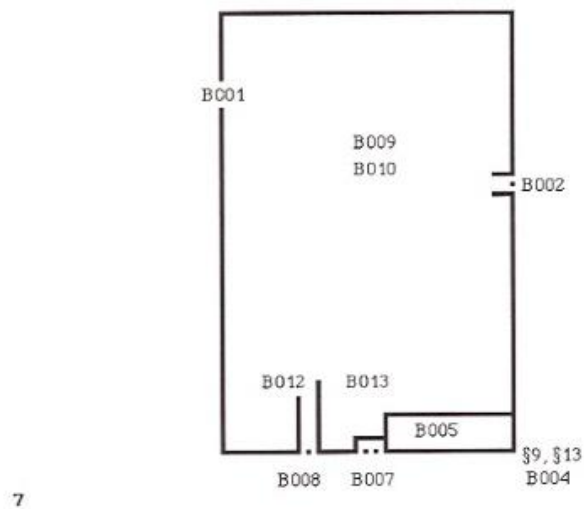


Figure 7. The Pre-Marwānid former Temple: B001 Wall partly in ruins, possibly with further gates and breaks in the north and west walls. - B002 East gate. - B004 Extraordinarily large cornerstone. - B005 Rooms. - B007 Room covered by one stone. - B008 Underground south gate. - B009 Interior mostly covered with debris and overgrown by thorns and bushes, on the ground traces like nails. - B010 Natural cisterns and constructed pools (in the interior). - B012 The altar with the blood of Zechariah. - B013 Pre-Muslim ruins, later Muslim mosque.

Abb. 8: Tempelberg in Prä-islamischer Zeit, vor 622, Altstadt Jerusalem.

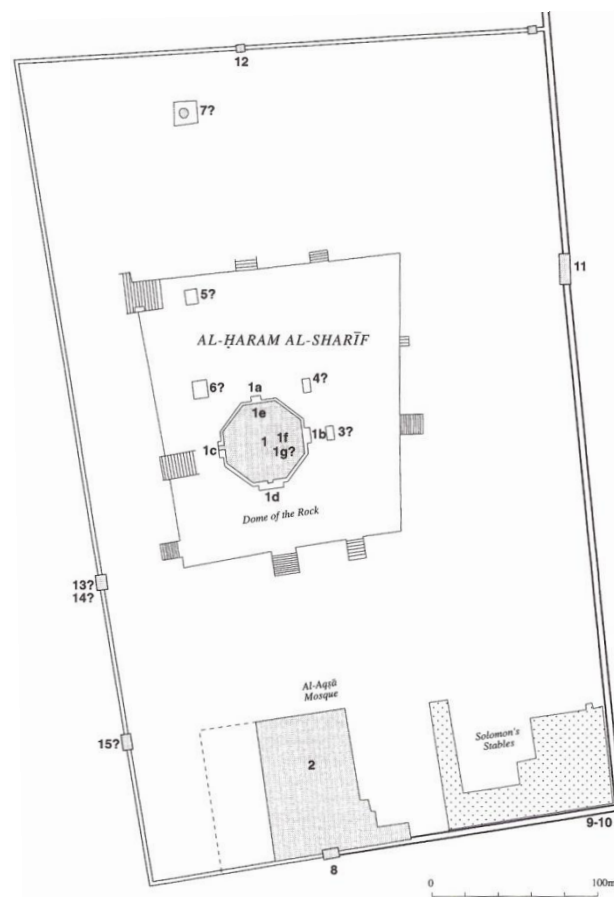


Abb. 9: Tempelberg mit Felsendom und Al-Aqsa Moschee, 7. Jahrhundert.

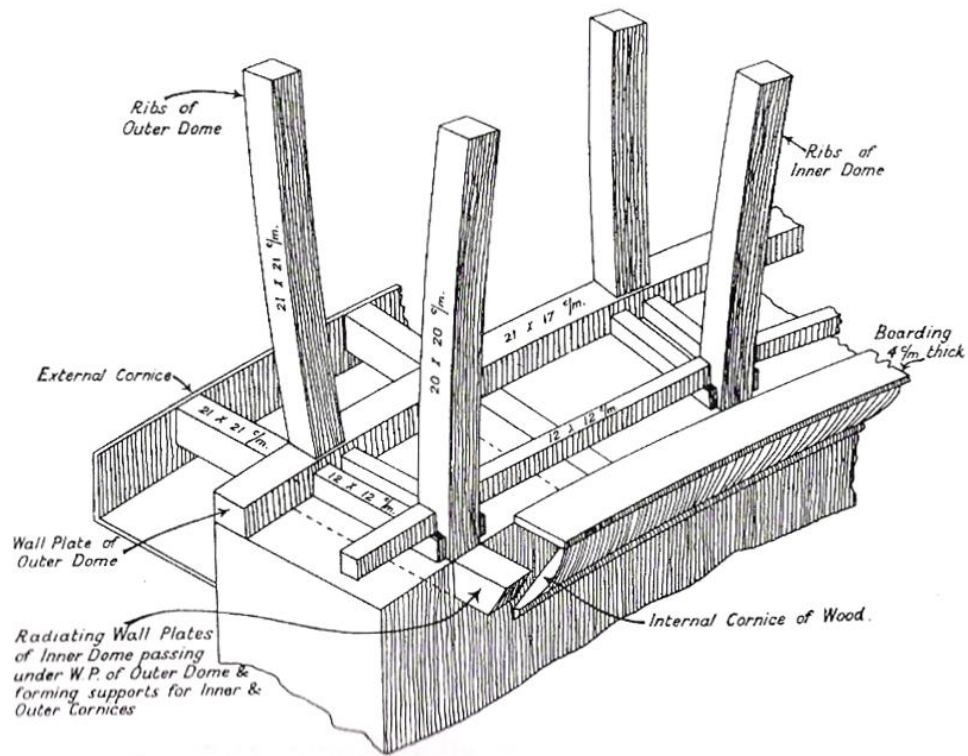


Abb. 10: Doppelschalige Holzkonstruktion der Kuppel, Felsendom, 69/688-689-72/691-92, 'Abd al-Malik, Tempelberg Jerusalem, Israel.

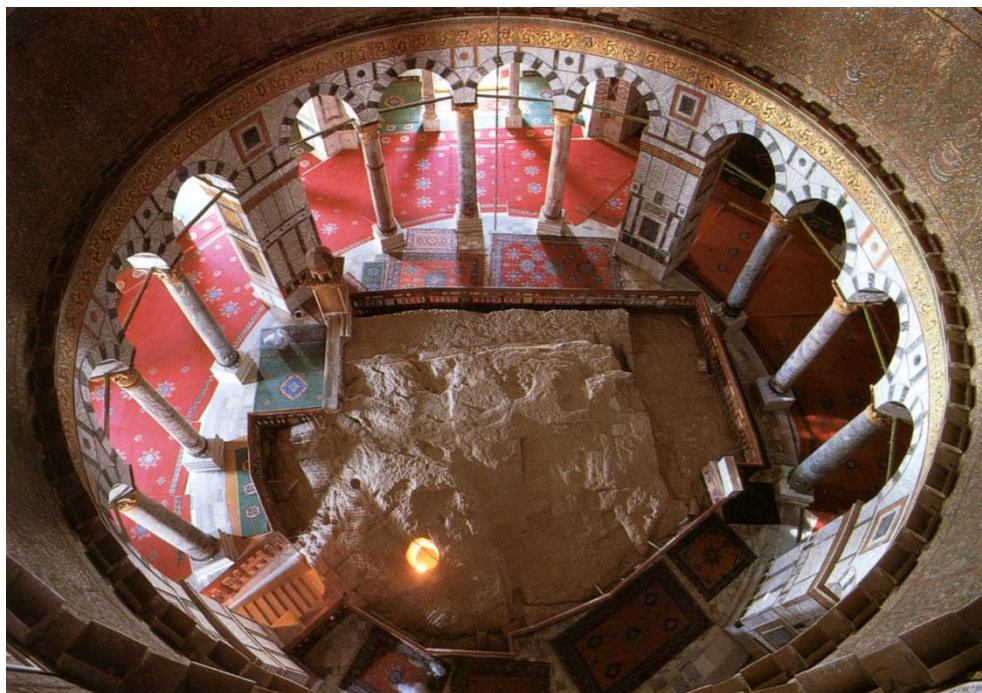


Abb. 11: Einblick Felsendom (Rotunde mit Fels).

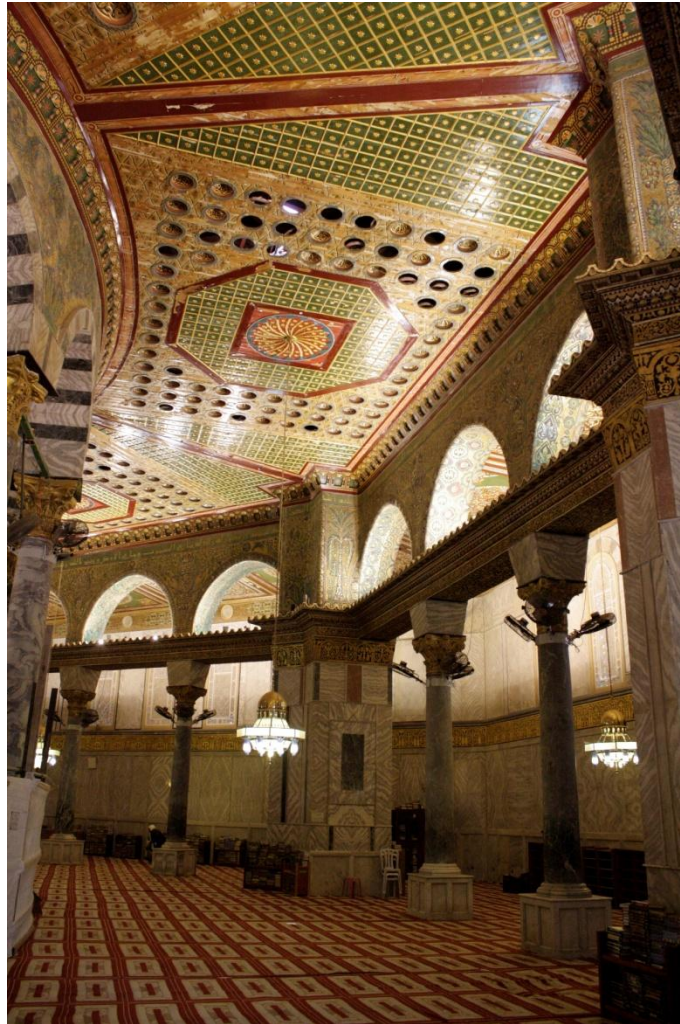


Abb. 12: Einblick Felsendom (Unterbau mit zwei Ambulatorien).

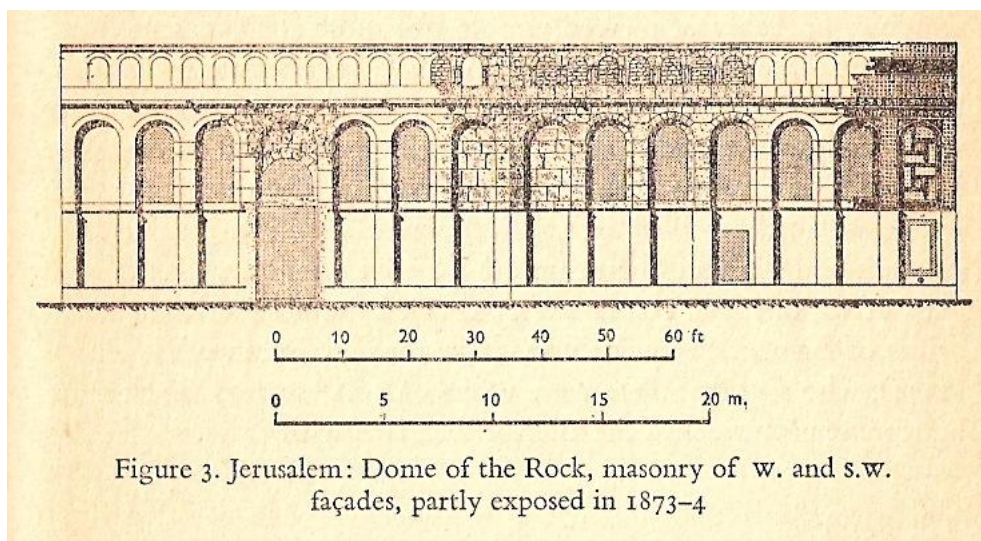


Abb. 13: Fassade Felsendom.



Abb. 14: Einblick in die Kuppel, Felsendom.



Abb. 15: Säulenarkade der Rotunde, *ablaq*-Spitzbögen mit Säulen (Spolien).



Abb. 16: Arkadengang Unterbau, Felsendom.

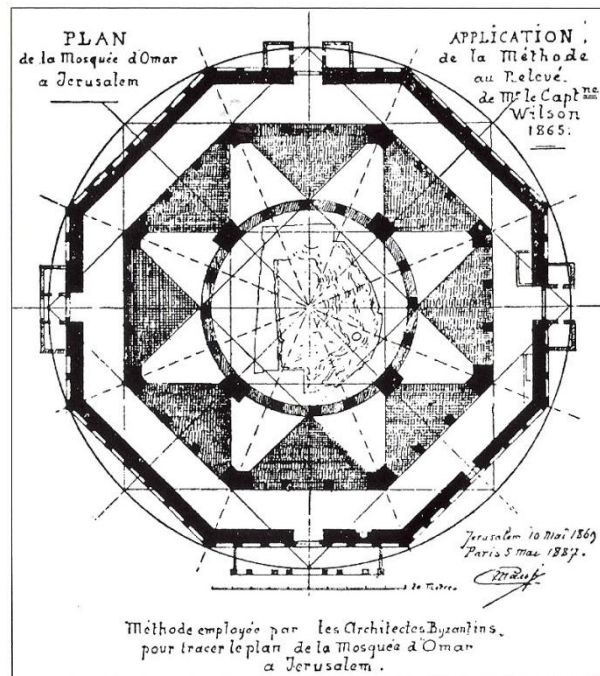


Abb. 17: Geometrische Struktur des Felsendoms.

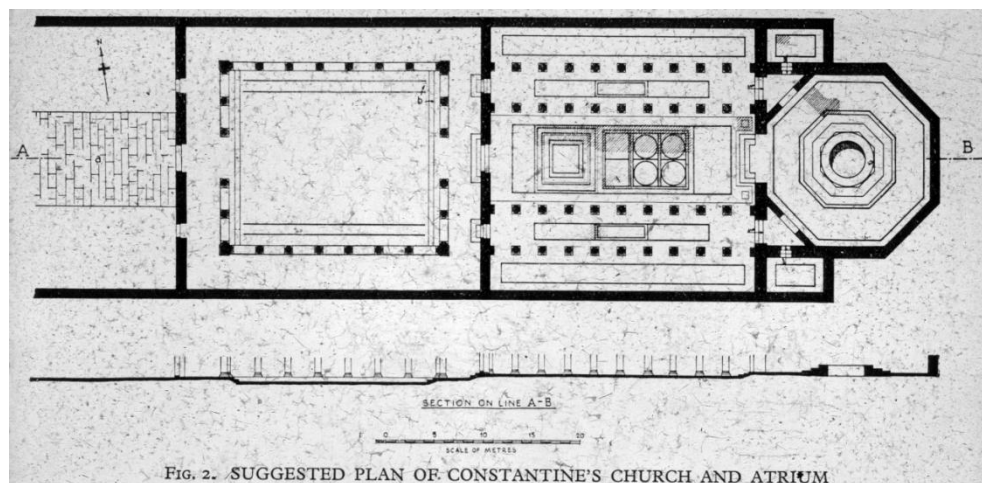


Abb. 18: Rekonstruktion Geburtskirche, 333 n. Chr., Konstantin der Große, Bethlehem, Israel.

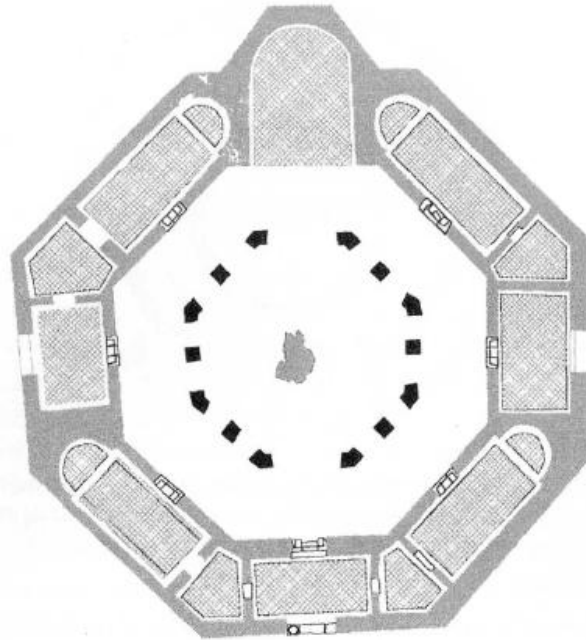


Abb. 19: Paleo Kathisma, 456 n. Chr., zwischen Jerusalem und Bethlehem, Israel.

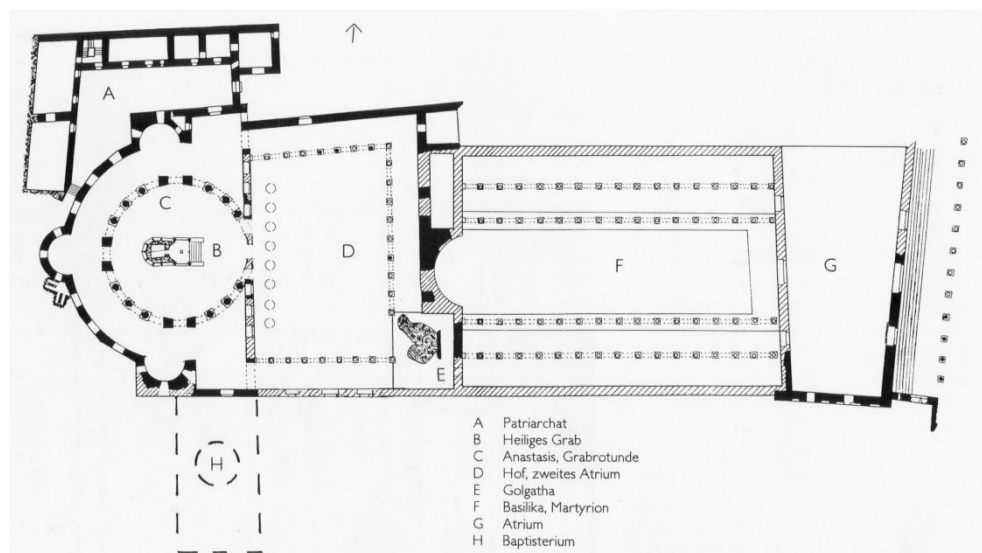


Abb. 20: Grabeskirche, 348 n. Chr., Constantius, Jerusalem, Israel.

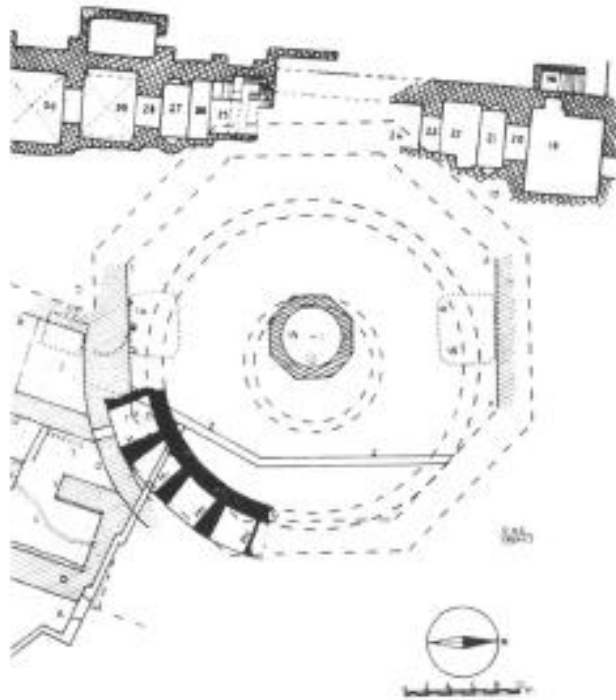


Abb. 21: Himmelfahrtskirche, Ölberg, Jerusalem, Israel.

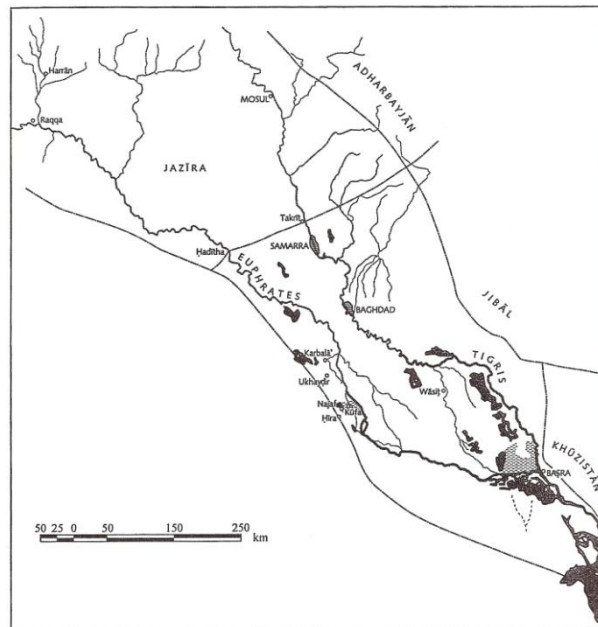


Abb. 22: Topografie Irak.

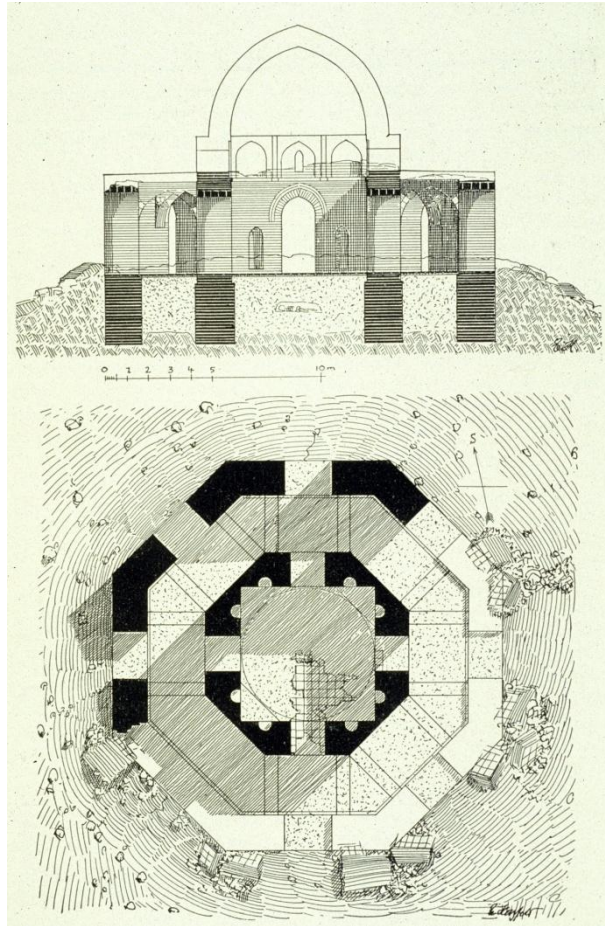


Abb. 25: Grundriss und Aufriss nach Herzfeld, Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', Irak, 2. H. 9. Jh.

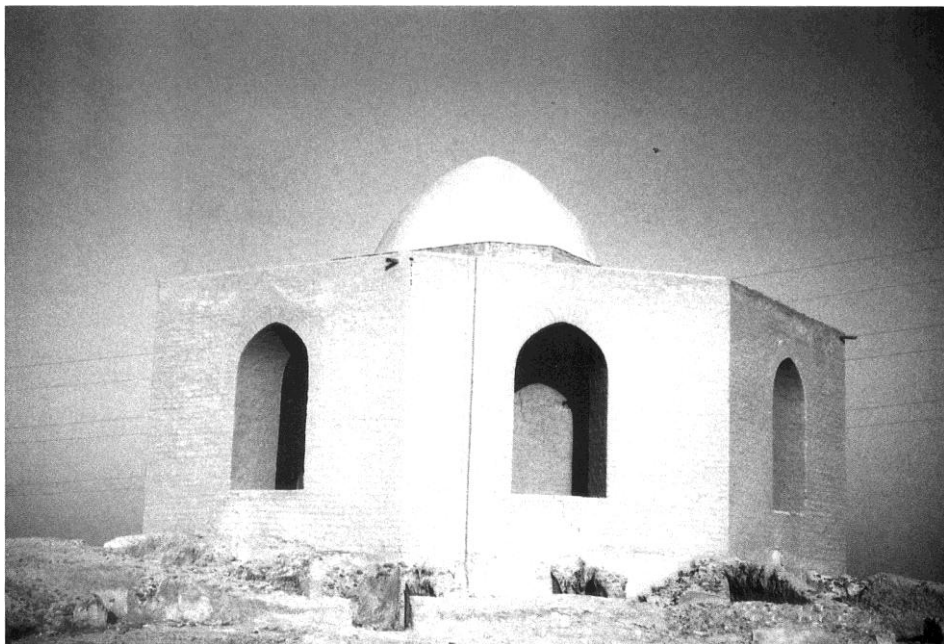


Abb. 26: Ansicht Südosten, Rekonstruktion durch *Directorate-General of Antiquities of Iraq*, 1973.

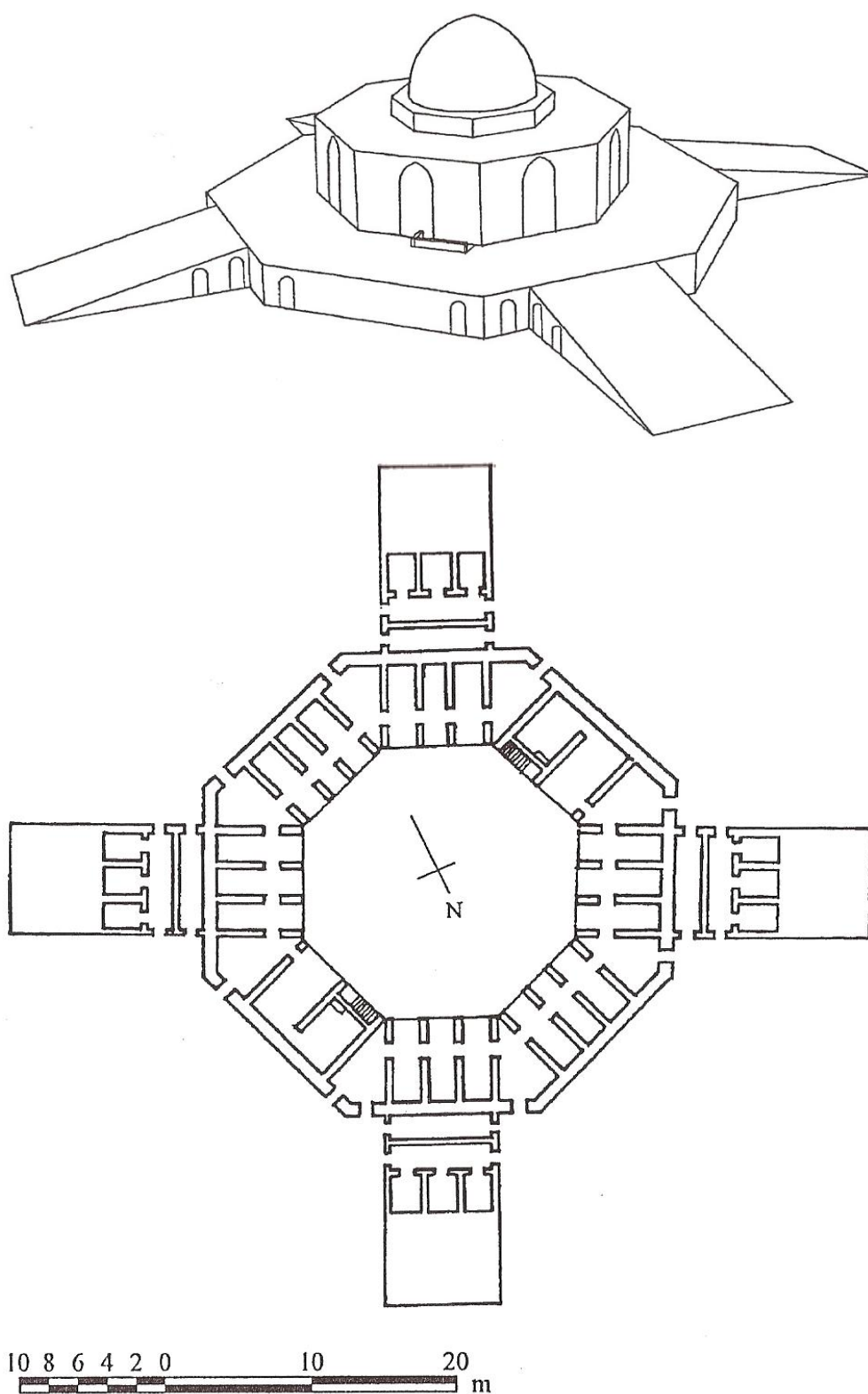


Abb. 27: Rekonstruktion Aufriss und Grundriss, Qubbat as-Sulaibiyya, neue Befundlage nach 1973

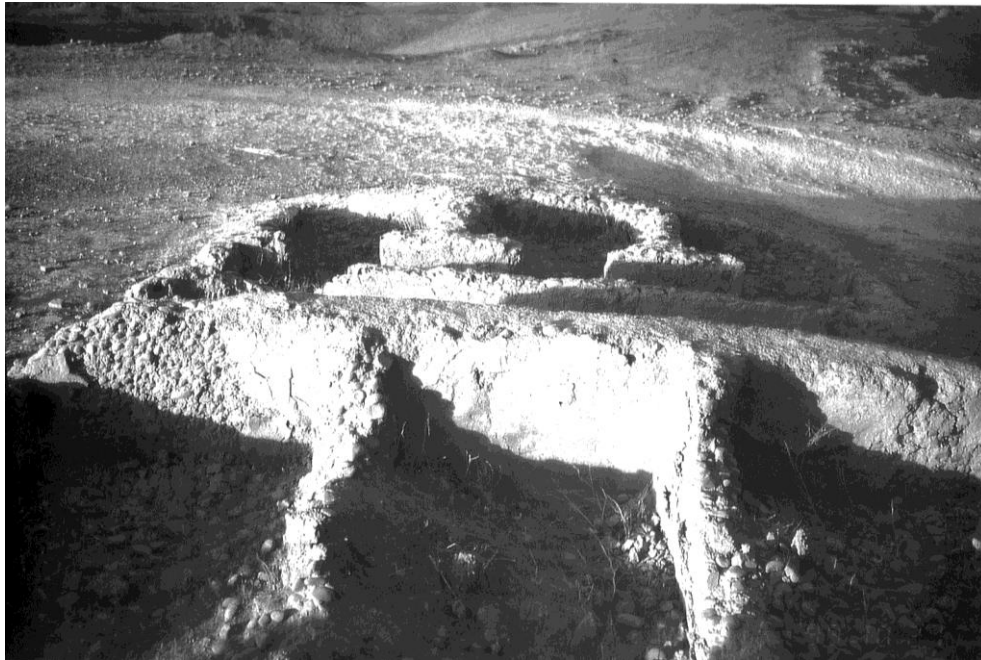


Abb. 28: Substruktur der östlichen Rampe, Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', Irak.

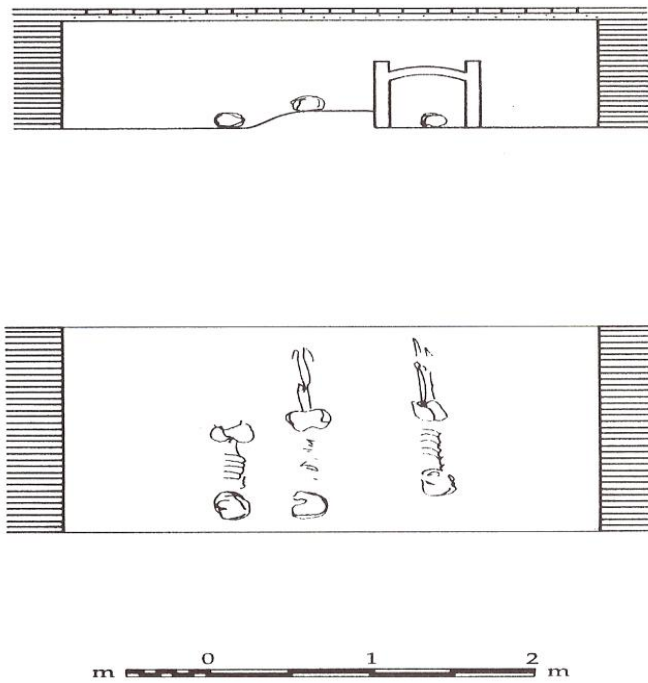


Abb. 29: Aufriss und Grundriss Grabkammer, Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', Irak.

Inscription I

بسم الله الرحمن الرحيم
هو الله له وحده
الحمد والثناء
والعز والجلل
والقوة والكرام
والجود والسخاء
والعفو والرحمة
والغنى والفاخر
والعز والجلل
والقوة والكرام
والجود والسخاء
والعفو والرحمة
والغنى والفاخر

Inscription II

الله
محمد

Abb. 30: Inschrift, Graffito, Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', Irak.



Abb. 31: Ansicht Nord Wand, innere quadratische Kammer, Qubbat as-Sulaibiyya, Sāmarrā', Irak



Abb. 32: Kuppelansatz, innerste quadratische Kammer.

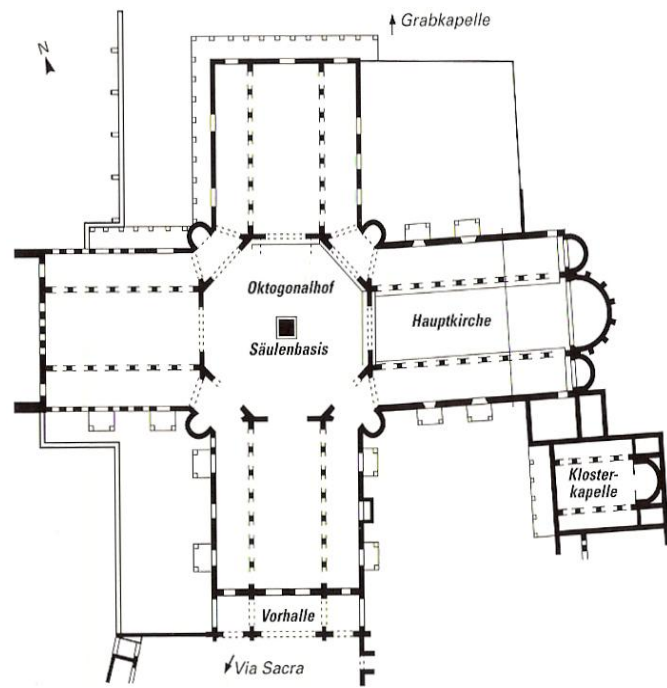


Abb. 34: Simeonskloster (Qalat Seman), 470/480, bei Aleppo, Syrien.



Abb. 35: Fassadenansicht Maristan, Mausoleum und Minarett, Sultan Qala'un al-Mansur, 1284-85, Altstadt Kairo, Ägypten.



Abb. 36: Lage in der Stadt, Grundriss Minarett, Mausoleum, Madrasa und Maristan, Sultan Qala'un al-Mansur, 1284-85, Altstadt Kairo, Ägypten.

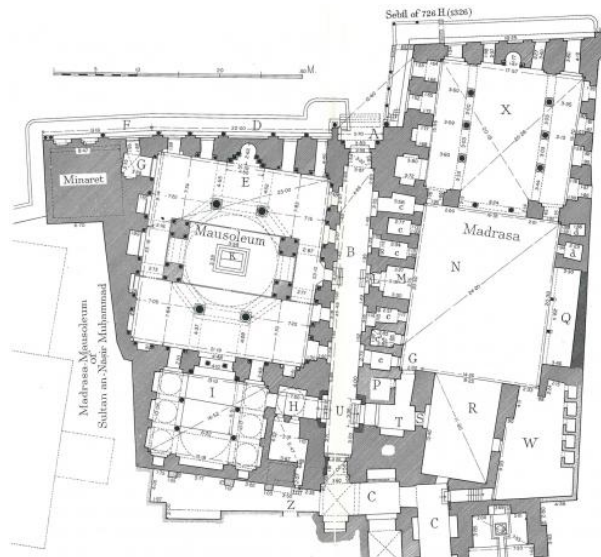


Abb. 37: Grundriss Mausoleum und Madrasa, Sultan Qala'un, 1284-85, Kairo, Ägypten.

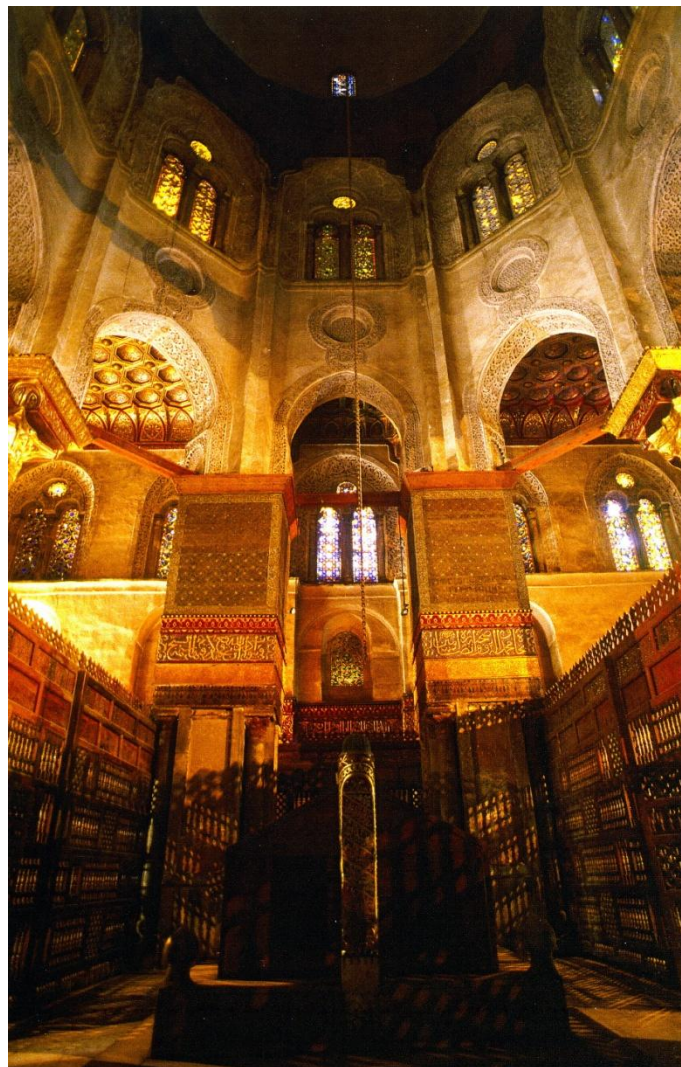


Abb. 38: Mausoleum des Qala'un mit Kenotaph und Tambourkuppel.

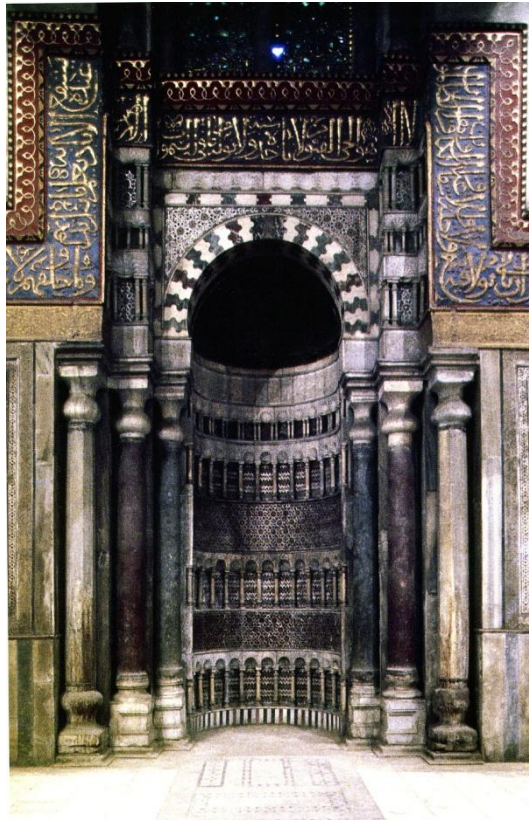


Abb. 39: *mihrab*, Mausoleum des Qala'un, 1284-85, Altstadt Kairo, Ägypten.

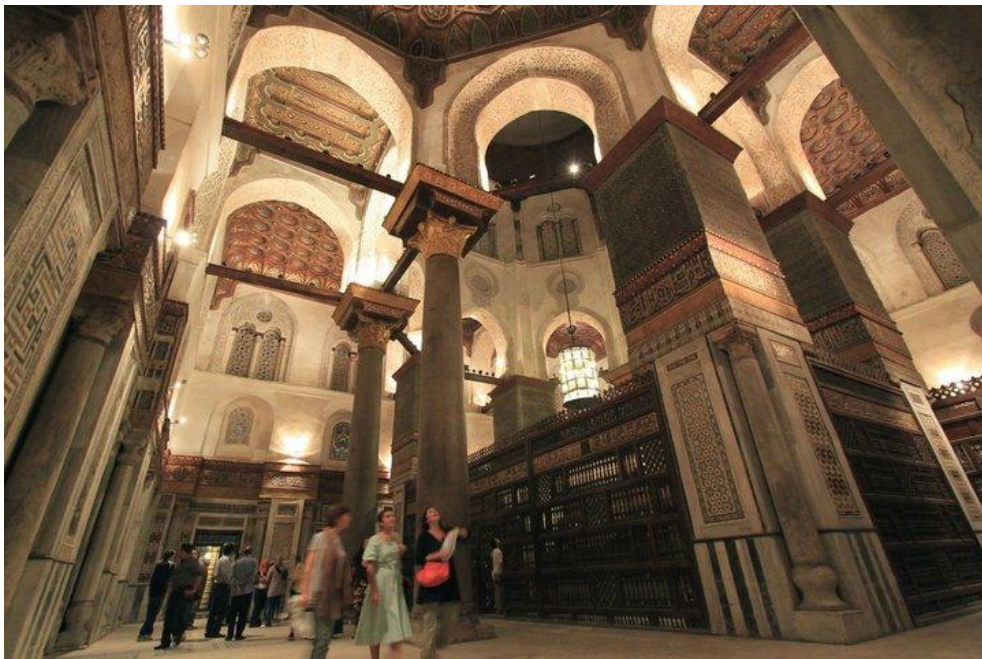


Abb. 40: Innenansicht, Mausoleum, Sultan Qala'un al-Mansur, 1284-85, Altstadt Kairo, Ägypten.

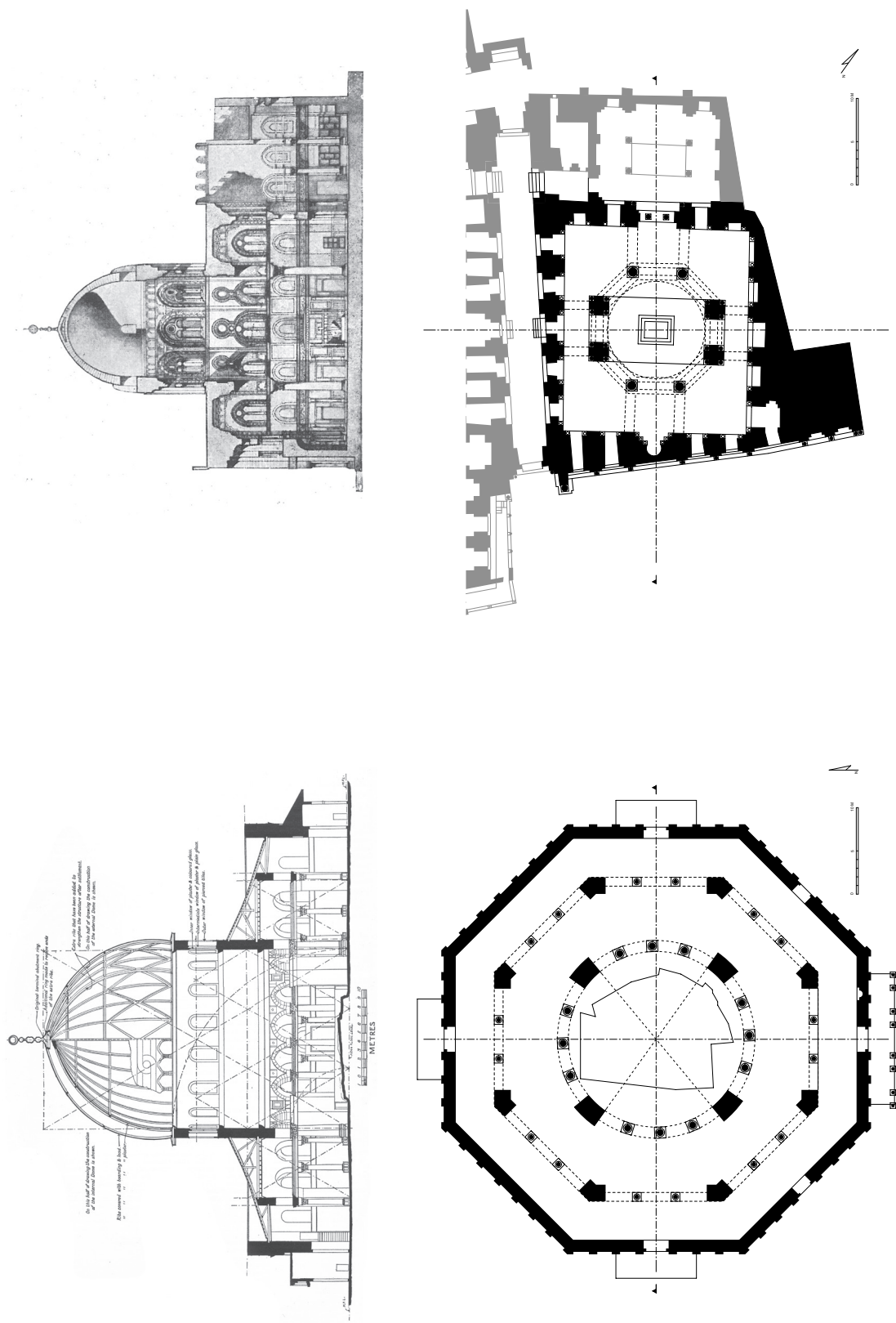


Abb. 41: Gegenüberstellung, Maßstab 1:500, Felsendom, 691/92, Jerusalem, Israel; Mausoleum des Qalā'un 1284-85, Kairo, Ägypten.

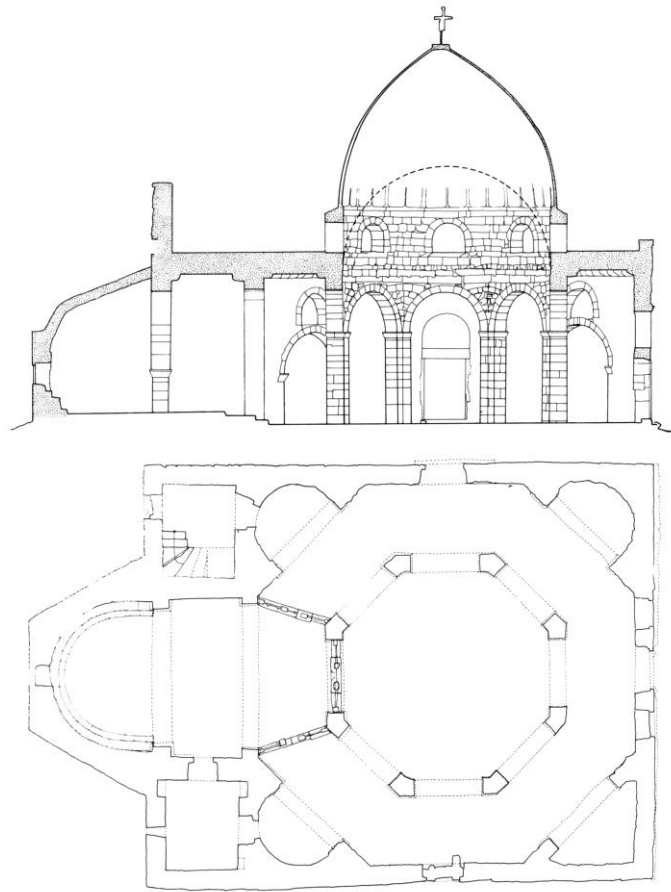


Abb. 42: Georgskirche Ezra, 6. Jh., in der Nähe von Aleppo, Syrien.



Abb. 43: Qasr al-Hair al-Garbi, Eingangsportal Damaskus National Museum, Damaskus, Syrien.



Abb. 44: Ausschnitt Felsendom, Parapet mit Säulenarkade.



Abb. 45: Ausschnitt Felsendom, Rotunde, Säulenarkade.



Abb. 46: Ausschnitt Felsendom, Kuppel, Säulenarkade.



Abb. 47: Wandaufbau, Mausoleum, Sultan Qala'un al-Mansur, 1284-85, Altstadt Kairo, Ägypten.



Abb. 48: Osmanisches Reich 1326-1683.



Abb. 49: Ansicht Süleymaniye Komplex, Sultan Süleyman I., 1550-1557, Istanbul, Türkei.

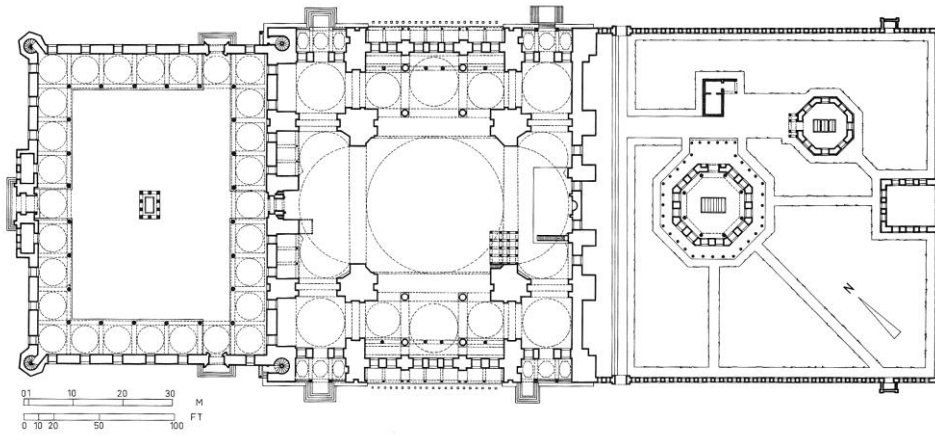


Abb. 50: Grundriss, Süleymaniye Komplex, 1550-1557, Istanbul, Türkei.

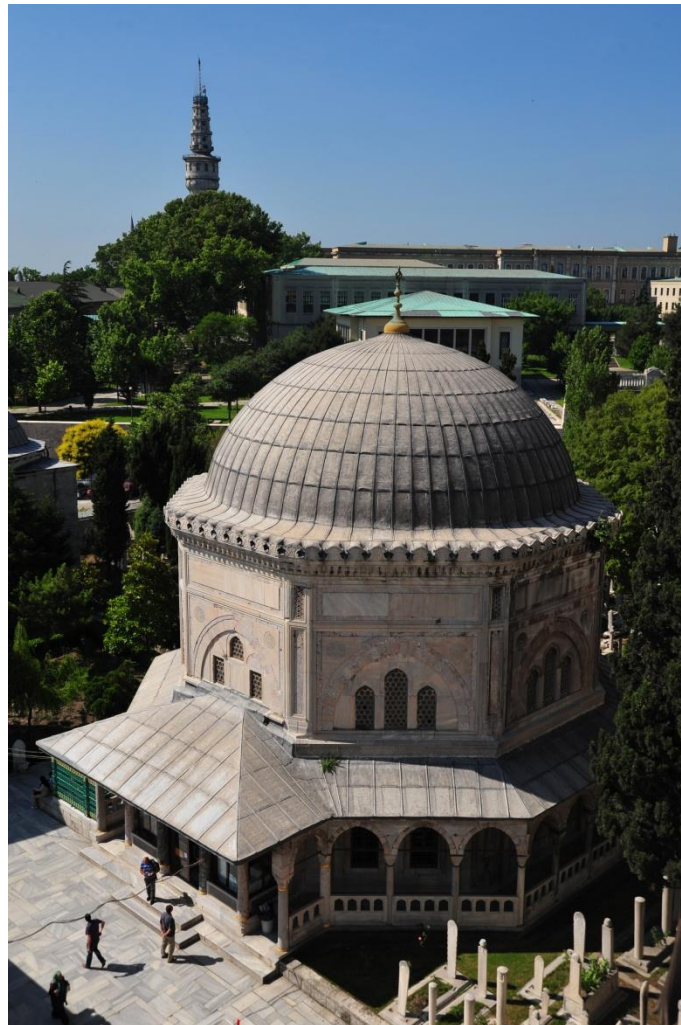


Abb. 51: Nordansicht Süleyman Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.

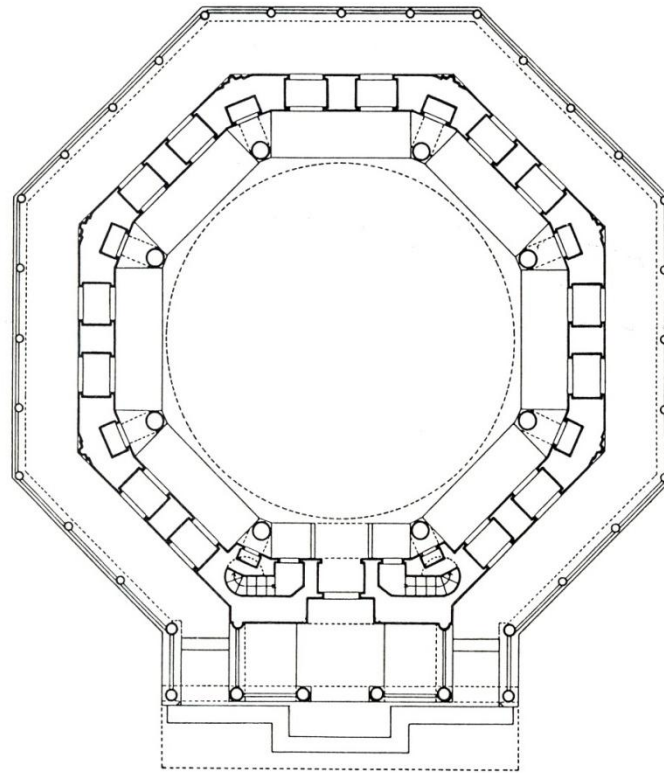


Abb. 52: Grundriss Sultan Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.

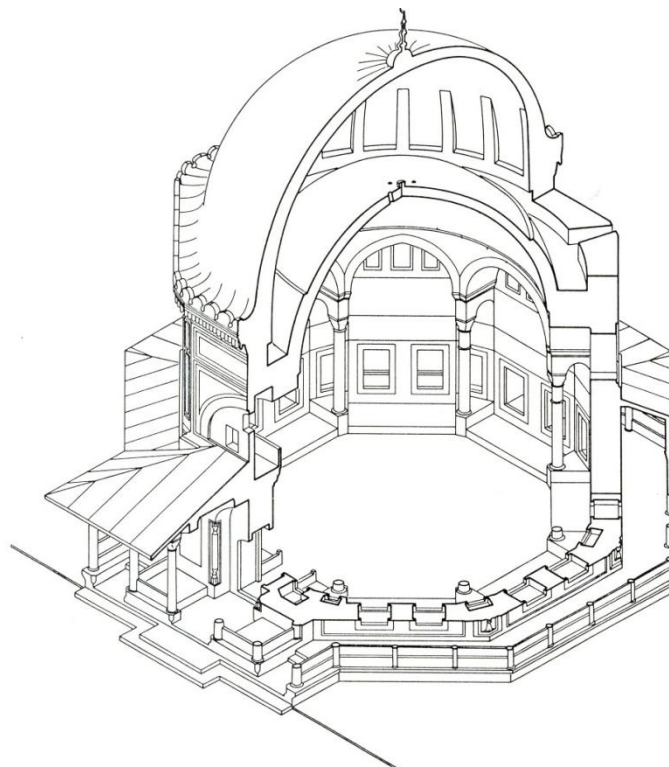


Abb. 53: Axeometrie Sultan Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.



Abb. 54: Äußerer Umgang, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.



Abb. 55: Abgeflachte Ecken des äußeren Oktogons, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.



Abb. 56: Doppelschalige Ziegelkuppel, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.

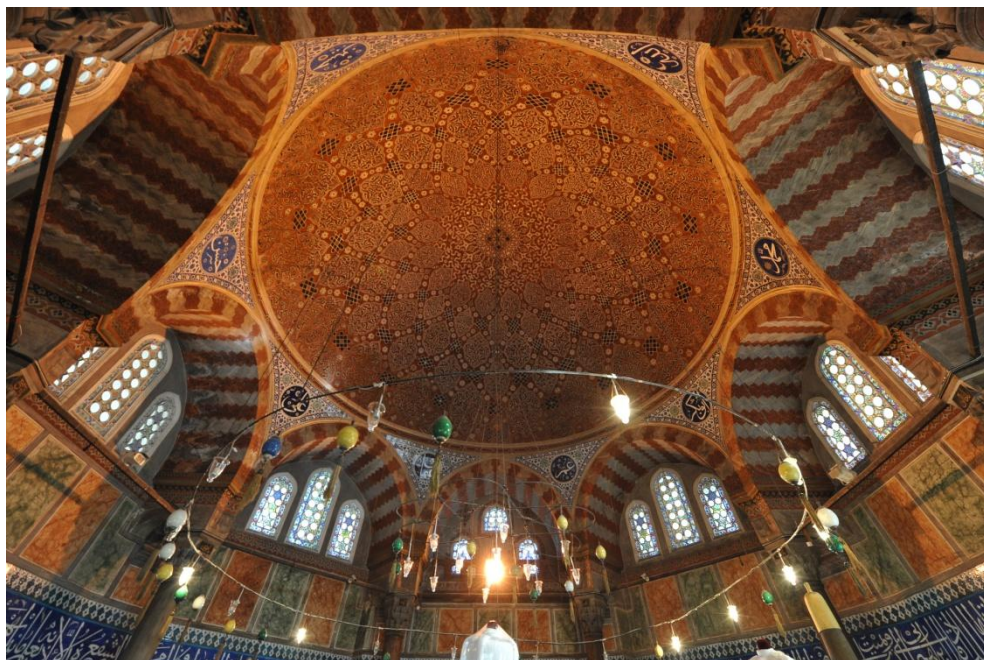


Abb. 57: Innenansicht Kuppel, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.

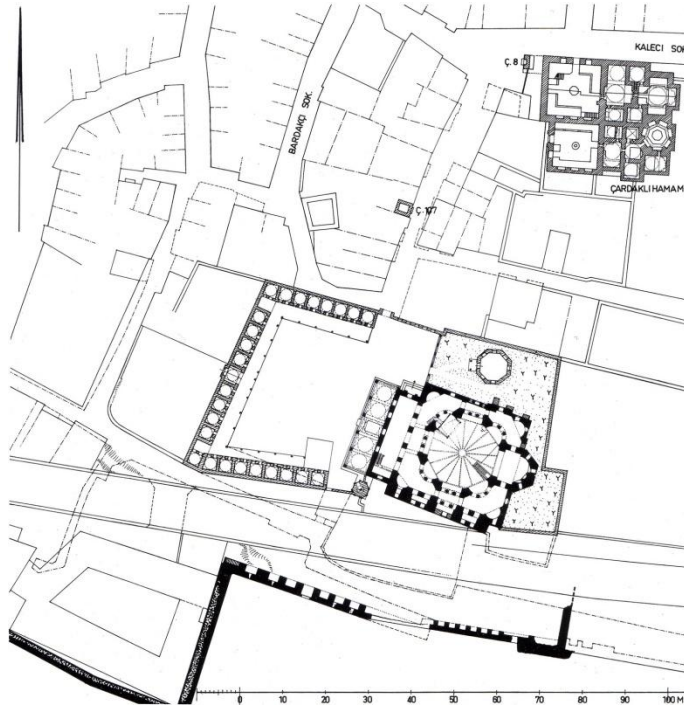


Abb. 58: Küçük Aya Sofya (ehem. SS. Sergius und Bacchus Kirche), Istanbul, Türkei.

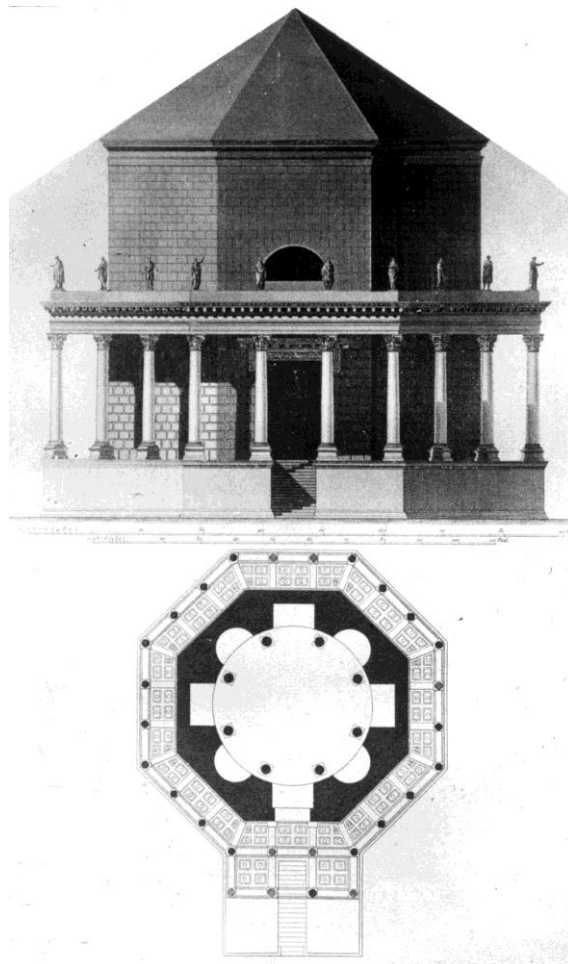


Abb. 59: Diokletian Mausoleum, 275-300, Split, Kroatien.

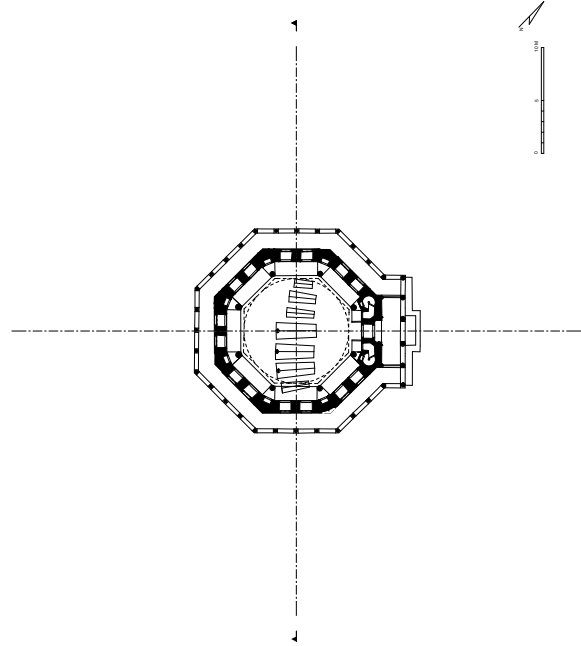
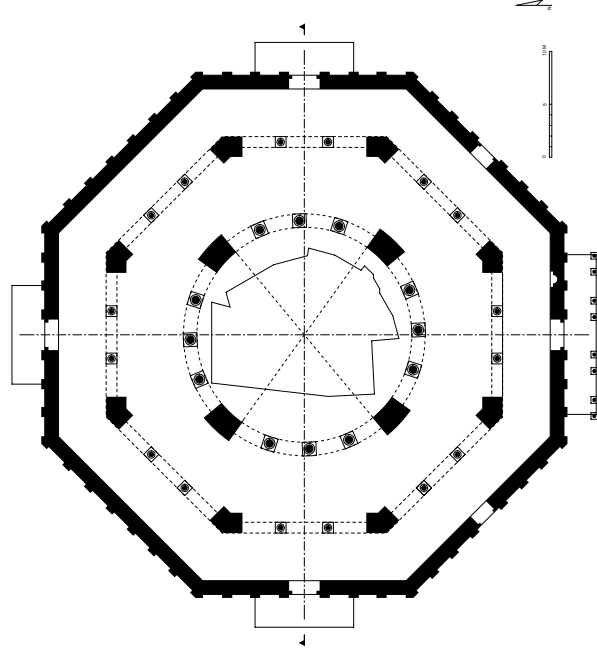
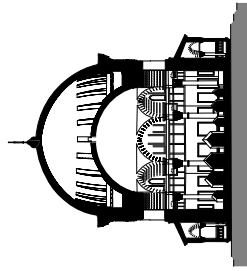
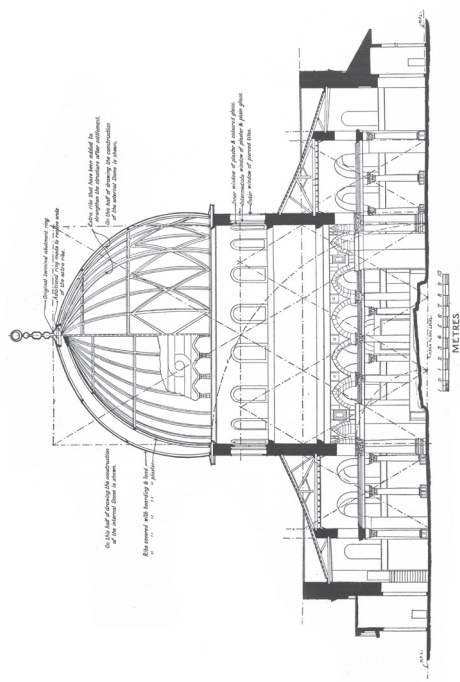


Abb. 60: Gegenüberstellung, Maßstab 1:500, Felsendom, 691/92, Jerusalem, Israel; Mausoleum des Süleyman I., 1566, Istanbul, Türkei.

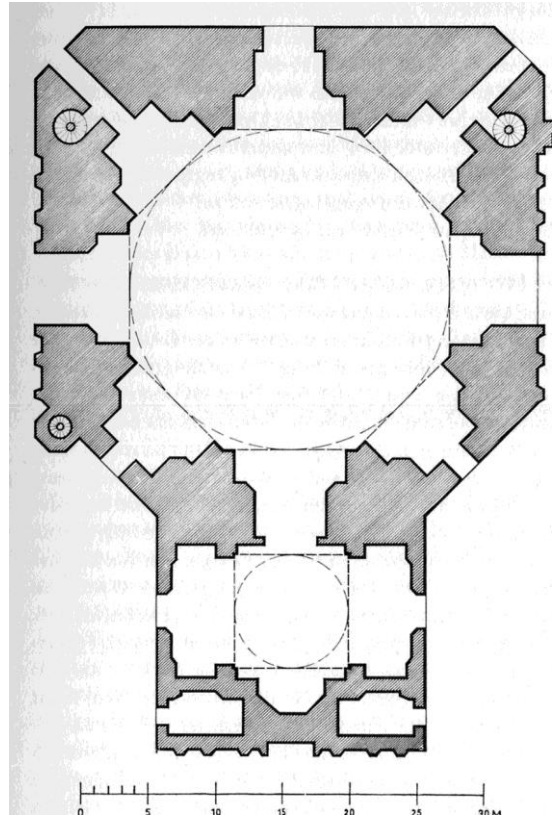


Abb. 61: Mausoleum des Sultan Üljeitü, 1307-1313, Sultaniyya, Irak.



Abb. 62: Dekorationsschema, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.



Abb. 63: Marmorimitation, *ablaq* Spitzbogen, Süleyman I. Mausoleum, 1566, Istanbul, Türkei.

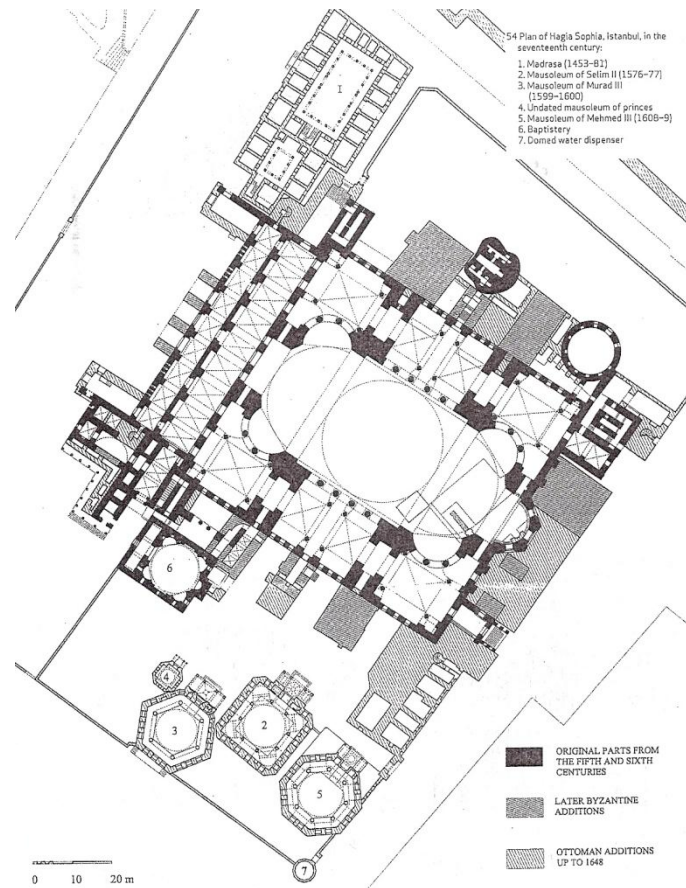


Abb. 64: Mausoleum des Selim II (1576-77), Murad III (1599-1699), Mehmed III (1608-1609), Aerial der Hagia Sophia, Istanbul, Türkei.

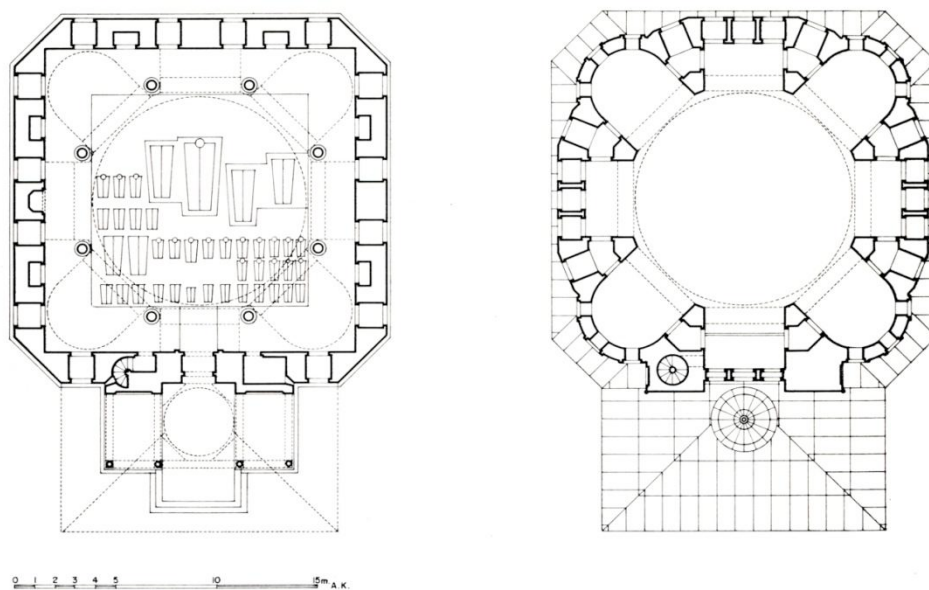


Abb. 65: Grundriss, Selim II. Türbe, 1576-77, Istanbul, Türkei.

8.2. Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 2:** Ebd., Modell von H.R. Allen.
- Abb. 3:** nach K.A.C Creswell in: Myriam Rosen-Ayalon, The Early Islamic Monuments of Al-Haram Al-Sharif. An Iconographic Study, Jerusalem 1989, S. 13.
- Abb. 4:** K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture. Umayyads ; A.D. 622-750, Oxford 1940, S. 44, Abb. 10.
- Abb. 5:** Darstellung: Christine Zingl. Basierend auf:
Felsendom: Aufriss: Creswell 1940, S. 44, Abb. 10,
Plangrundlage Grundriss nach Saeed Arida (stark modifiziert):
http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=41;
Qala'un Mausoleum: Creswell 1959, Abb. 151, Plangrundlage Grundriss nach Saeed Arida (stark modifiziert):
http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=2108
Süleyman Mausoleum: Plangrundlage (vereinfacht): Sedes Mimarlık, Istanbul, Türkei.
- Abb. 6:** Historischer Weltatlas zur allgemeinen und österreichischen Geschichte, F.W. Putzger, E. Bruckmüller (Hg.), Wien 1998, S. 27.
- Abb. 7:** nach Bahat, Illustrated Atlas of Jerusalem in: Oleg Grabar, The Dome of the Rock, Cambridge, London 2006. S. 21, Abb. 8.
- Abb. 8:** Andreas Kaplony, The Haram of Jerusalem 324-1099. Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power, Stuttgart 2002, S. 24, Abb. 7.
- Abb. 9:** Amikam Elad, Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leiden, New York, Köln, 1995, xiv, Map One.
- Abb. 10:** nach K.A.C. Creswell, in: Oleg Grabar, The Dome of the Rock, Cambridge, London 2006, S. 73, Abb. 24.
- Abb. 11:** Henri Stierlin, Islam. Frühe Bauwerke von Bagdad bis Córdoba, Köln, 1996, S.35, UNIDAM Universität Wien.
- Abb. 12:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 13:** K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture. Middlesex 1958, S. 21.

- Abb. 14:** Alistair Duncan, *The Noble Sanctuary. Portrait of a Holy Place in Arab Jerusalem*, Norwich 1972. S. 50.
- Abb. 15:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 16:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 17:** nach Mauss in: Oleg Grabar, *The Dome of the Rock*, Cambridge, London 2006. S. 76, Fig. 25.
- Abb. 18:** R.W. Hamilton, *The Church of the Nativity. Bethlehem: A Guide*, Jerusalem 1947, S. 13, Abb. 2. UNIDAM.
- Abb. 19:** Rina Avner, *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Maryria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography*, in: *Muqarnas*, 27, 2010, S. 38, Abb. 6.
- Abb. 20:** Krüger, Jürgen: *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte, Gestalt, Bedeutung*, Regensburg 2000, S. 48 unten, Abb. 43, UNIDAM ETH Zürich.
- Abb. 21:** nach: Virgilio C. Corbo, in: Rina Avner, *The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Maryria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography*, in: *Muqarnas*, 27, 2010, S. 37, Abb. 3,4.
- Abb. 22:** Thomas Leisten, *Excavation of Samarra. Volume I Architecture. Final report of the first campaign 1910-1912*, Mainz am Rhein 2003, S. 5, Abb. 1.
- Abb. 23:** nach Northedge 1985, Thomas Leisten, *Excavation of Samarra. Volume I Architecture. Final report of the first campaign 1910-1912*, Mainz am Rhein 2003, S. 7, Abb. 3.
- Abb. 24:** Creswell, K.A.C.: *Early Muslim Architecture. Early Abbasids Umayyads of Cordova Aghlabids, Tulunids, and Samanids, a.d. 751-905*, Vol. II, New York 1979, Tafel 79 a. UNIDAM ETH Zürich.
- Abb. 25:** Ernst Herzfeld, *Mit Vorwort von Friedrich Sarre, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra von Ernst Herzfeld*, Berlin 1912, Abb. 6, UNIDAM FU Berlin.
- Abb. 26:** Leisten 2003, Tafel 18a.
- Abb. 27:** Nach Northedge 1990, Fig. 19, in: Leisten 2003, S. 75, Fig. 46.
- Abb. 28:** Leisten 2003, Tafel 21 b.
- Abb. 29:** Ebd., S. 76, Abb. 47.
- Abb. 30:** nach Ernst Herzfeld, in: Leisten 2003, S. 77, Abb. 48.
- Abb. 31:** Leisten 2003, Tafel 18b.

- Abb. 32:** Institut für Kunstgeschichte, Fotothek, UNIDAM Universität Wien.
- Abb. 33:** Darstellung Christine Zingl, basierend auf:
Felsendom: Aufriss: Creswell 1940, S. 44, Abb. 10, Plangrundlage
 Grundriss nach Saeed Arida (stark modifiziert):
http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=41;
- Abb. 34:** Erhard Groys, Andrea Groys, Das Heilige Land. Ein 10000 Jahre altes Kulturland zwischen Mittelmeer, Rotem Meer und Jordan, Köln 2011, S. 287.
- Abb. 35:** Behrens-Abouseif 2007, S. 132. Abb. 78.
- Abb. 36:** Behrens-Abouseif 2007, S. 58. Abb. 11. (Ausschnitt)
- Abb. 37:** nach Creswell 1959 in:
http://www.google.com/imgres?q=qalawun+complex&start=122&hl=de&client=safari&sa=X&rls=en&biw=1237&bih=684&tbm=isch&prmd=imvns&tbnid=r3Pn66JUDyPk7M:&imgrefurl=http://en.goldenmap.com/Ali_Hari_ri&docid=zS5XihjDNAS3YM&imgurl=http://thm-a02.yimg.com/nimage/c6b6bace8eba89ce&w=150&h=135&ei=yemoT97vEob_4QSCoaCoCQ&zoom=1&iact=rc&dur=306&sig=110061593237140038643&page=6&tbnh=108&tbnw=120&ndsp=25&ved=1t:429,r:23,s:122,i:111&tx=48&ty=33 abgerufen am: 7. Mai 2012.
- Abb. 38:** Behrens-Abouseif 2007, Abb. 81.
- Abb. 39:** Behrens-Abouseif 2007, S. 137. Abb. 82.
- Abb. 40:** <http://camel76.files.wordpress.com/2012/02/inside-the-mausoleum-of-qalawun.jpg> abgerufen am 7. Mai 2012.
- Abb. 41:** Darstellung Christine Zingl, basierend auf:
Felsendom: Aufriss: Creswell 1940, S. 44, Abb. 10, Plangrundlage
 Grundriss nach Saeed Arida (stark modifiziert):
http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=41;
Qala'un Mausoleum: Creswell 1959, Abb. 151, Plangrundlage Grundriss
 nach Saeed Arida (stark modifiziert):
http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=2108
- Abb. 42:** UNIDAM Universität Wien.
- Abb. 43:** <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Damascus-National-Museum.JPG>
 abgerufen am: 8. Mai 2012.

- Abb. 44:** Foto: Christine Zingl, 2011, Modell von H.R. Allen.
- Abb. 45:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 46:** Foto: Christine Zingl, 2011.
- Abb. 47 :** Foto: Mohamed Taher, 2012.
- Abb. 48:** Putzger Historischer Weltatlas, Kartenausgabe, E. Bruckmüller, Peter Claus Hartmann (Hg.), Berlin 2006, S. 89.
- Abb. 49:** Foto: Sedes Mimarık, Istanbul Türkei, 2010.
- Abb. 50:** UNIDAM Universität Wien.
- Abb. 51:** Foto: Sedes Mimarık, Istanbul Türkei, 2010.
- Abb. 52:** Uğur Tanzeli, Sinan ve antik dünyanın mirası, in: Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1988, Azize Aktaş-Yaza (Hg.), Ankara 1996, S. 99.
- Abb. 53:** Ebd. S. 98.
- Abb. 54:** Foto, Christine Zingl, 2011.
- Abb. 55:** Ebd.
- Abb. 56:** Ebd.
- Abb. 57:** Sedes Mimarık, Istanbul Türkei, 2010.
- Abb. 58:** Müller-Wiener, Wolfgang, Bildlexikon zur Topographie Istanbul, Tübingen 1977, Abb. 188, UNIDAM Universität Wien.
- Abb. 59:** Großdia des Instituts für Klassische Archäologie der FU-Berlin, UNIDAM FU Berlin.
- Abb. 60:** Darstellung Christine Zingl, Plangrundlage (modifiziert): Felsendom: Aufriss: Creswell 1940, S. 44, Abb. 10, Plangrundlage Grundriss nach Saeed Arida (stark modifiziert): http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=41;
Süleyman Mausoleum: Plangrundlage (vereinfacht): Sedes Mimarlık, Istanbul, Türkei
- Abb. 61:** J. Sourdel, B. Spuler, Die Kunst des Islam (Propyläen Kunstgeschichte, Bd. 4). Berlin 1973 (= PKG IV), S. 307, Fig. 68, UNIDAM FU Berlin.
- Abb. 62:** Foto: Sedes Mimarık, Istanbul Türkei, 2010.
- Abb. 63:** Foto, Christine Zingl, 2011.
- Abb. 64:** Gülru Necipoğlu, The age of Sinan. Architectural culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005. S. 81, Abb. 54.

Abb. 65: Abdullah Kuran, Mimar Sinan, Istanbul 1986, S. 82, Abb. 62, UNIDAM
FU Berlin.

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

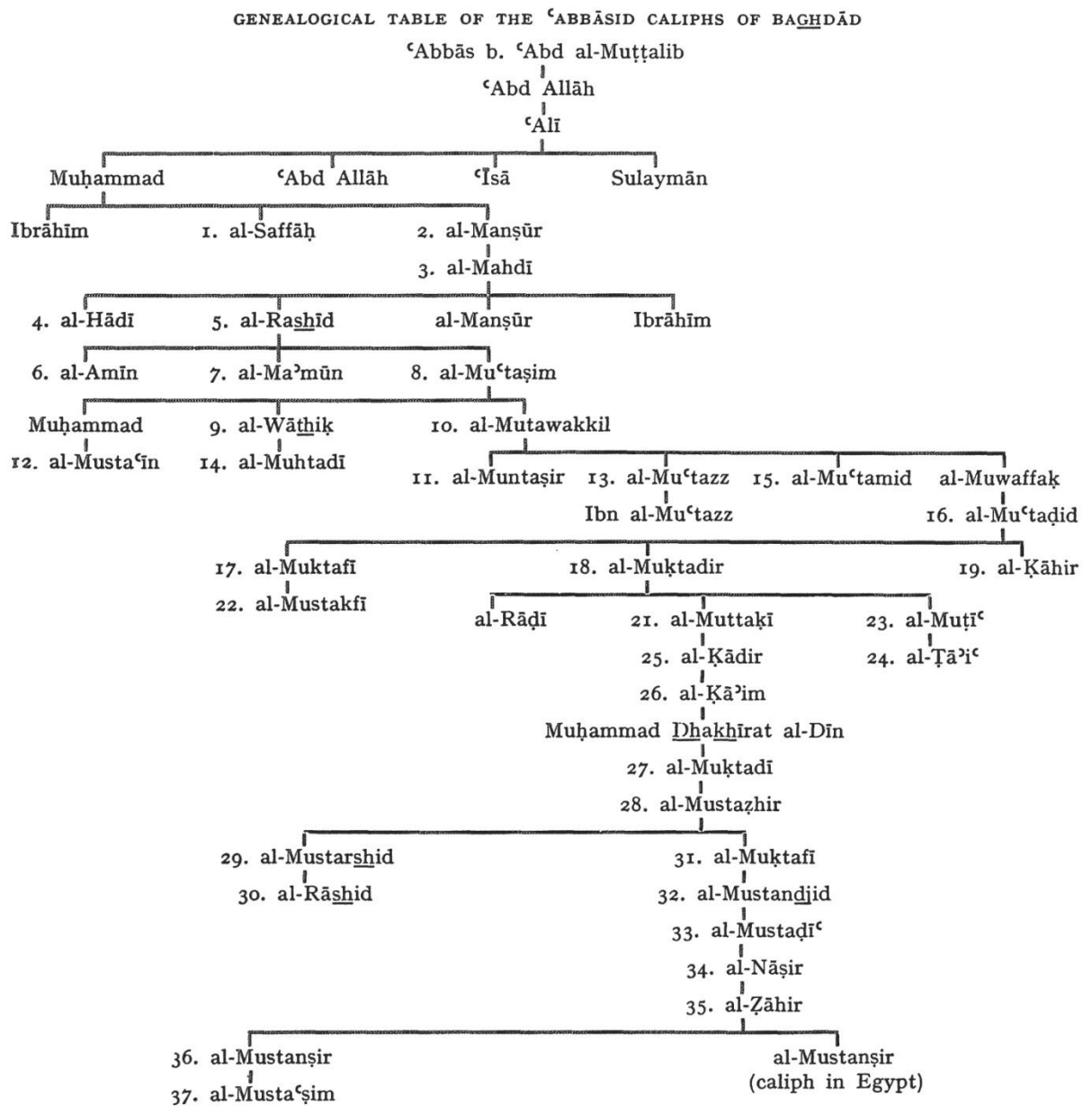
9. Anhang

DIE Umayyaden

41-60/661-80	Mu‘āwiya I b. Abī Sufyān
60-4/680-3	Yazīd I b. Mu‘āwiya I
64/683	Mu‘āwiya II b. Yazīd I
64-5/684-5	Marwān I b. al-Ḥakam
65-86/685-705	‘Abd al-Malik b. Marwān I
86-96/705-15	al-Walīd I b. ‘Abd al-Malik
96-9/715-17	Sulaymān b. ‘Abd al-Malik
99-101/717-20	‘Umar II b. ‘Abd al-Azīz
101-5/720-4	Yazīd II b. ‘Abd al-Malik
105-25/724-43	Hishām b. ‘Abd al-Malik
125-6/743-4	al-Walīd II b. Yazīd II
126/744	Yazīd III b. al-Walīd
126/744	Ibrāhīm b. al-Walīd I
127-32/744-50	Marwān II b. Muḥammad b. Marwān I

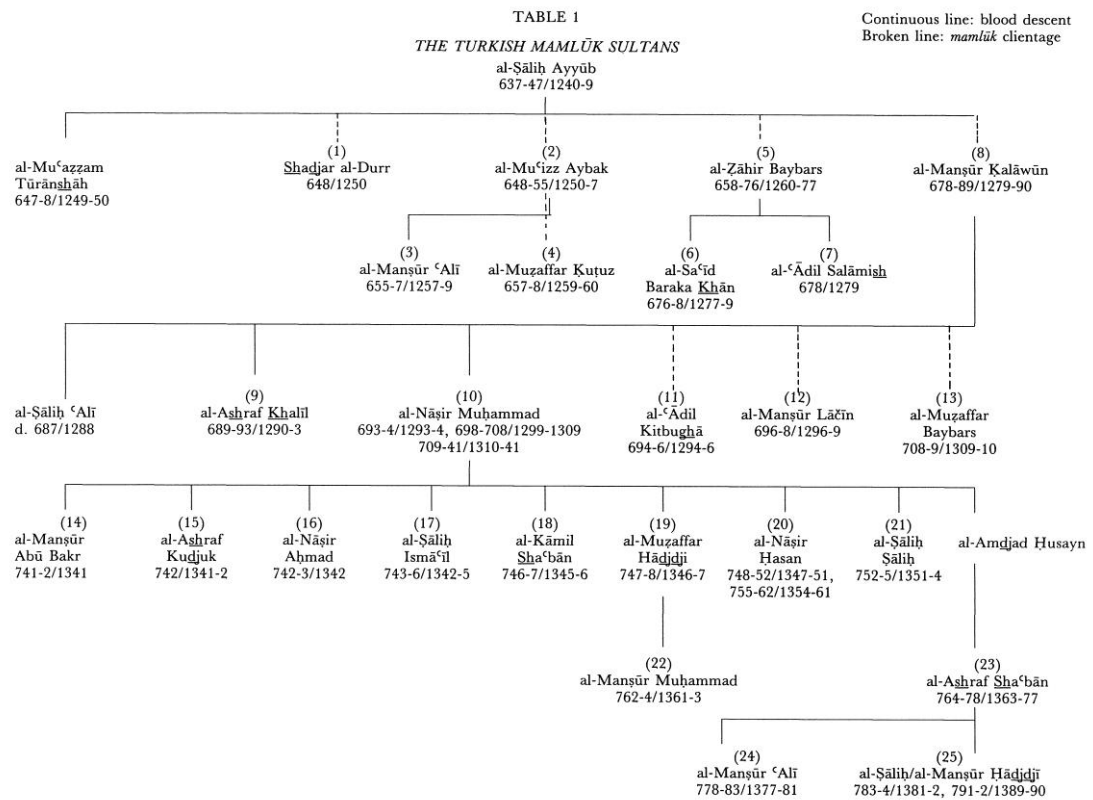
Tafel I: Stammbaum der Umayyaden, nach: Hawting, Umayyads, EI 2nd Ed.

DIE ABBASIDEN



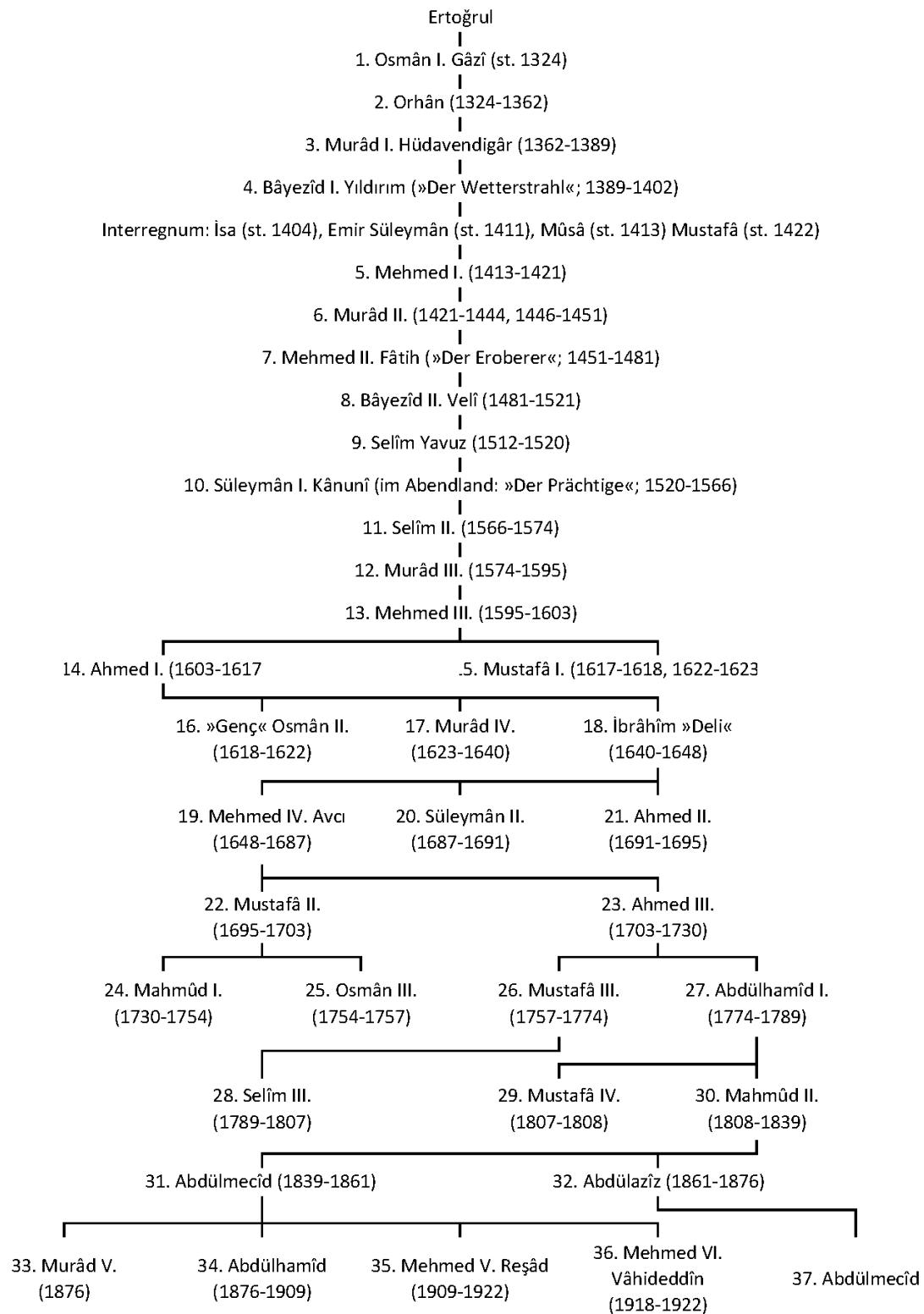
Tafel II: Stammbaum der Abbasiden, in: Lewis, ʿAbbāsids, EI 2nd Ed.

DIE MAMLUKEN



Tafel III: Stammbaum der Mamluken, in: EI 1st Ed., S. 328.

DIE OSMANEN



Tafel IV: Stammbaum der Osmanen, nach: Kreiser/Neumann 2009, S. 491-492.

Zusammenfassung

Seit dem ersten Jahrhundert – nach der Formung des Islams – prägte der Felsendom in Jerusalem die Entwicklung der muslimischen Architektur. Als prächtiger Monumentalbau am Tempelberg errichtet, ging das Bauwerk ins kollektive Bewusstsein religiöser wie nicht-religiöser Menschen ein. Der Bau mit seiner herausragenden Bedeutung wurde über die Jahrhunderte mit unterschiedlichen Traditionen und Ritualen konnotiert – ein Umstand, der bis heute anhält.

In dieser Arbeit wird der Frage nachgegangen, ob der Felsendom in der ihm nachfolgenden islamischen Architektur eine Nachahmung erfuhr. Mittels einer genauen Darstellung historischer Gegebenheiten sowie einer detaillierten architektonischen vergleichenden Analyse wird auf die Rezeption dieses Bauwerks in der islamischen Welt eingegangen. Dabei spielt die Rolle des Felsendoms, die Verbindung des Auftraggebers zu Jerusalem und die Ähnlichkeit bestimmter Bauwerke gleichermaßen eine Rolle.

Aufbauend auf Richard Krautheimers Theorie und Barbara Finsters Determinierungen hinsichtlich arabischer Architekturbeschreibungen, kommt dem Felsendom die Rolle des Prototyps zu. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Fragestellung, ob die Theorie Krautheimers, die sich auf das christliche Mittelalter bezieht, auch in der islamischen Kunstgeschichte eine Berechtigung hat. Dies wird in der vorliegenden Arbeit anhand der Analyse der Qubbat as-Sulaibiyya, des Qala'un Mausoleums und der Grablege Süleymans diskutiert. Damit einhergehend wird des Weiteren erörtert, ob es sich bei diesen späteren Bauten tatsächlich um eine Kopie des Felsendoms handeln kann. Durch die Zerlegung der einzelnen Bauwerke in ihre charakteristischen Elemente und eine vergleichende architektonische wie historische Analyse wird hierfür ein neuer Ansatz etabliert, welcher den Schluss nahelegt, dass die betrachteten Bauten eine Kopie im Sinne Krautheimers darstellen. Damit ist die Anwendbarkeit von Krautheimers Theorie auf die muslimische Architektur am Beispiel des Felsendoms belegt.

Die in dieser Arbeit behandelten Gebäude stammen aus der Zeit der Abbasiden, der Mamluken sowie der Osmanen. Dem östlichen Raum des muslimischen Einflussgebietes wird weniger Aufmerksamkeit zuteil. Dieses Gebiet mit seiner vorhandenen Mogularchitektur bietet ein reiches Repertoire an möglichen Kopien des Felsendoms, auf die in zukünftigen Betrachtungen eingegangen werden sollte.

Abstract

With the erection of the Dome of the Rock, a century after the formation of Islam, the building had a significant influence on the Muslim architecture thereafter. This monumental edifice, located on the Temple Mount, became part of a collective awareness and a symbol for religious and non-religious people. Over the centuries and until today, the Dome of the Rock with its outstanding role is related with different traditions and rituals.

This thesis focuses on the question if the Dome of the Rock was imitated in the following Islamic architecture. A precise depiction of historical factors and a detailed architectural analysis leads to the discussion of the reception of the Dome of the Rock within the Islamic world. A special emphasis lies on the role of the Dome, the founder's connection with Jerusalem and the similarities of architectural features of the buildings.

Based on Richard Krautheimers theory and Barbara Finsters determinations about Arabic architectural descriptions, the Dome of the Rock takes the role of the prototype. The central question evolves, whether the theory of Krautheimer, which refers to Christian architecture of the Middle Ages, has a valid position in Islamic Art History. Through the analysis of the Qubbat as-Sulaibiyya, the mausoleum of Qala'un and the *türbe* of Süleyman I. this question is addressed. Accordingly it should be determined if those edifices are intended to be a copy of the Dome of the Rock.

The division of each piece of architecture in its characteristic elements and the possibility of a comparative architectural as well as historical analysis enables a new approach. This leads to the conclusion that a copy in terms of Krautheimer is plausible. Therefore, the use of Krautheimers theory is valid for the analysis of Islamic architecture.

This thesis primarily focuses on the Abbasid, Mamluk and Ottoman architecture and does not include the eastern hemisphere of the Muslim empires. Especially the Mughal architecture offers a rich repertoire on possible copies of the Dome of the Rock. This gap requires further research.

Lebenslauf

Christine Juliane Zingl

Geboren 1982 in Wien, Österreich.

Bisherige Ausbildung und Berufspraxis

seit 10/2011	Tutorin an der Technischen Universität Wien, Institut für Kunstgeschichte, Bauforschung und Denkmalpflege
09/2011	Forschungsstipendium für ‚Kurzfristiges Wissenschaftliches Arbeiten im Ausland‘ (KWA) der Universität Wien an der Hebrew University Jerusalem, Israel
seit 08/2011	Projektmitarbeit „Schutzzonenstudie - 8. Bezirk, Wien“ unter der Leitung von Dipl.-Ing. Mag. Cristian Abrihan
02/2011-03/2011	Praktikum beim Österreichisches Kulturforum Istanbul, Türkei Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten
10/2008-10/2010	Galerie Dana Charkasi, Assistenz
10/2007-03/2007	Galerie Mario Mauroner Contemporary Art Wien, Assistenz
seit 10/2006	Studium der Kunstgeschichte Universität Wien
08/2005-06/2006	Studium Studio Art, Montgomery College, MD, USA