

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 53/1 (2022), 39-55

DOI: 10.60684/msg.v53i1.50

Ulrike Freitag

Leibniz-Zentrum Moderner Orient

<https://orcid.org/0000-0003-3662-8978>

Der Friedhof für Nichtmuslime in Dschidda, Saudi-Arabien

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International.

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Ulrike Freitag 2022



Der Friedhof für Nichtmuslime in Dschidda, Saudi-Arabien*

The non-Muslim cemetery of Jeddah, also known as the Christian or European cemetery, forms a kind of enclave in a region which for a long time explicitly excluded non-Muslims due to the geographical proximity to the holy city of Mecca. For this reason, the residence of Christians in Jeddah, which only became permissible in the 19th century, was a highly sensitive issue. Moreover, it became closely associated with the establishment of Western consulates, which were opened to further trade, protect Western shipping and keep Muslim pilgrims from colonized territories under observation. Whenever the consulates started to take an interest in the cemetery, politics and religion became closely entangled and potentially problematic. The article traces the history and symbolic importance of the cemetery. Originating as a burial ground for itinerant sailors and merchants, it developed into a formally delineated cemetery in the course of the 19th century. Due to the burial of consular officers, Western consulates and trading establishments began to organize its care. Since the second half of the 20th century, the cemetery has catered mostly to the needs of immigrant labour from Asia and Africa.

Am 11. November 2020 wurde auf den „Friedhof für Ausländer“ (*maqbarat al-khawajat*) in Dschidda ein Bombenanschlag verübt. Zu diesem Zeitpunkt fand dort die vom französischen Konsulat alljährlich organisierte Erinnerungsfeier an den Waffenstillstand zum Ende des Ersten Weltkriegs statt. Zwei Polizisten wurden verletzt, die anderen Teilnehmenden, überwiegend Diplomaten, kamen mit dem Schrecken davon.¹ Dieser Beitrag spürt der Geschichte dieses Friedhofs und seiner religiös-politischen Symbolkraft im Kontext von europäischem Imperialismus und heutiger Politik nach. Der „Friedhof für Nichtmuslime“ ist insofern ungewöhnlich, als es bis heute in Saudi-Arabien keine christlichen Einrichtungen gibt und bis ins zweite Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts nichtmuslimische religiöse Praktiken im öffentlichen Raum verboten waren. 2002 erklärte der saudische Justizminister, dass zwar das islamische Recht die

* Ich danke Noël van den Heuvel, Susanne Rau, Jörg Rüpke und Gerhard Dannemann für ihre Hinweise.

¹ <https://amp.france24.com/en/middle-east/20201111-blast-rocks-non-muslim-cemetery-during-armistice-day-ceremony-in-saudi-arabia> [10.04.2022]; <https://arab.news/2bjfm> [10.04.2022].

Beerdigung von Nichtmuslimen nicht verbiete. Allerdings seien Begräbnisse mit religiösen Riten verbunden, und so bestehe die Gefahr, dass in Saudi-Arabien andere Religionen neben dem Islam sichtbar praktiziert würden – was nicht erwünscht sei.² Dennoch konnte der Friedhof weiter genutzt werden.

Welche Rolle spielt dieser Friedhof für die Stadtbewohner*innen, Christen wie Muslime? Und wie konnte eine solch kleine Parzelle so erhebliche Symbolkraft für Nichtmuslime und Muslime annehmen, dass sie Ort französischer Veranstaltungen und islamistischer Anschläge wurde? Dieser Beitrag zeigt, dass der Friedhof immer dann zu einem politisch-religiösen Symbol wurde, wenn sich die (west)europäische Politik, repräsentiert durch ihre konsularischen Vertreter, für ihn interessierte und ihn für ihre Zwecke benutzte.

1. Die Entstehung des christlichen Friedhofs



Abb. 1: Der nichtchristliche Friedhof, 2009.

Die Ursprünge des südlich der früheren Altstadt gelegenen Friedhofs sind nicht dokumentiert. Lokale Historiker spekulieren, dass hier möglicherweise Soldaten beerdigt wurden, die 1517 beim Versuch Vasco da Gamas starben, Dschidda

² Yaroslav Trofimov, Saudi Arabia Welcomes Foreigners to Work in Nation – but Not to Die, in: The Wall Street Journal, 9.4.2002, <https://www.wsj.com/articles/SB1018306098207168240> [10.04.2022]. Vgl. zu dieser Problematik für Europa den Beitrag von Martin Christ in diesem Heft.

zu erobern.³ Erstmals dokumentiert wurde die Existenz des Friedhofs von Carsten Niebuhr, der Dschidda 1762 besuchte und ihn auf seinem 1774 publizierten Stadtplan verzeichnet.⁴ Der Friedhof war damals durch eine Lagune von der Stadt getrennt, sodass manche christlichen Besucher dachten, er läge auf einer Insel.⁵

Im Osmanischen Reich, zu dem die Region Hedschas und damit auch Dschidda gehörte, wurde es – ähnlich wie in Westeuropa – seit dem 16. Jahrhundert üblich, Friedhöfe außerhalb der Stadtmauern anzulegen.⁶ Diese lagen in der Regel am Rande der Ortschaften, oft direkt außerhalb der Stadtmauern. Viele osmanische Städte hatten eine multikonfessionelle Bevölkerung mit Gotteshäusern und Friedhöfen für alle Gemeinschaften. Anders war es in Dschidda aufgrund seiner Nähe zu den muslimischen heiligen Stätten in Mekka und Medina. Aufgrund von Vorstellungen ritueller Reinheit ist deren Besuch Nichtmuslimen untersagt.⁷ Insofern war lange umstritten, wie weit sich eine solche Verbotzone auf der Arabischen Halbinsel erstrecken sollte. Die ungewöhnlich abseitige Lage des nichtmuslimischen Friedhofs von Dschidda reflektiert diese Situation ebenso wie das Fehlen einer Kirche in der Stadt.

Im Kontext der Kreuzzüge sowie später der europäischen Expansion im Indischen Ozean ab dem 16. Jahrhundert sorgten erst die ägyptischen Mamluken und dann die Osmanen dafür, dass das Rote Meer zu einer für Christen verbotenen Zone wurde. Neben der Sorge, die Herrschaft über Mekka und Medina zu

³ 'Abd al-Razzaq Abu Da'ud, *Jidda wa-l-Jiddawiyyun fi Dhakirat al-Insan*, Bd. 2, 2. Aufl., Dschidda 2017, S. 992-933, für den historischen Kontext vgl. Ulrike Freitag, *A History of Jeddah. The Gate to Mecca in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge 2020, S. 40-47 und passim.

⁴ Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, Zürich 1992 (Nachdruck der Ausgabe von 1774), Karte LV.

⁵ Johann Ludwig Burckhardt, *Johann Ludwig Burckhardt's Reisen in Arabien*, enthaltend eine Beschreibung derjenigen Gebiete in Hedschas, welche die Mohammedaner für heilig achten, in: *Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen zur Erweiterung der Erd- und Völkerkunde*, Bd. 54, Weimar 1830, S. 23, <http://www.literature.at/alos?objid=1045279> [10.04.2022]; vgl. Carlo Nallino, *Raccolta de Scritti Editi e Inediti*, Rom 1939, S. 173.

⁶ Gülsüm Baydar/Gizem Özmen, *Death in the City. Cemeteries of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, *Proceedings of The Asian Conference on Arts & Humanities 2015*, http://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/acaah2015/ACA2015_10452.pdf [10.04.2022]; Boğaç Ergene, *Les cimetières dans la ville. Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra muros* by Nicolas Vatin and Stéphane Yerasimos, in: *MESA-Bulletin* 38:1, 2004, S. 107f. [Das Buch selbst war mir pandemiebedingt leider nicht zugänglich].

⁷ Das Verbot beruht auf Koran Sure 9,28, für eine ausführliche Diskussion vgl. Sohail Hashmi, *Political Boundaries and Moral Communities. Islamic Perspectives*, in: Allen Buchanan/Margaret Moore (Hrsg.), *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge/New York 2003, S. 181-227, hier S. 181-191.

verlieren, spielte die Rivalität um den lukrativen Handel im Roten Meer eine wichtige Rolle.⁸ Trotz solcher Verbote ist es wahrscheinlich, dass in Dschidda schon lange eine Begräbnisstätte für Nichtmuslime existierte. Sowohl nicht-muslimische Händler als auch Seeleute besuchten immer wieder die Stadt und verstarben dort oder in der Nähe. Sie wurden bestattet, aber die besonders abseitsige Lage des in ortstypischer Weise zunächst nicht besonders markierten Gräberfelds spiegelt das Unbehagen an ihrer Präsenz. Diese Situation erinnert an vergleichbare Phänomene in den von Christ diskutierten frühneuzeitlichen europäischen Städten, in denen Andersgläubige, Ketzer, Hingerichtete, Selbstmörder und ungetaufte Säuglinge ebenfalls möglichst weit jenseits der regulären Friedhofsmauern bestattet wurden.⁹



Abb. 2: Die Umgebung von Dschidda, 1880-81. (1) Türbe des Scheich Abū 'l-'Uyūn (2) Christlicher Friedhof (3) Schlachthaus (4) Nakutu (5) Türbe des Sayyid Maḥmūd (6) Friedhof (?) (7) Asad Friedhof (8) Kaffeehäuser (9) al-Mashhad (10) Zisterne (11) Kaserne (12) Friedhof von Eva (13) Ehemal. Windmühlen (14) Militär. Einrichtungen (?) (15) (?) (16) (?) (17) Militär. Einrichtungen.

⁸ Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Bd. 1, Kopenhagen 1774, S. 272.

⁹ Hartmut Heller, Muslime in deutscher Erde. Frühe Grabstätten des 14. bis 18. Jahrhunderts, in: Gerhard Höpp/Gerdien Jonker (Hrsg.), In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland, Berlin 1996, S. 45-62, hier S. 49.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts verdichten sich die Quellen zu dem Friedhof – einerseits durch eine religiös tolerantere Herrschaft, welche die Ansiedlung von zumeist griechischen und levantinischen Christen gestattete, andererseits durch die Etablierung europäischer Konsulate seit den 1830er Jahren. Machtpolitisch ließ sich das Verbot nichtmuslimischer Seefahrt im Roten Meer nicht länger aufrechterhalten, sodass zunehmend Nichtmuslime in Dschidda Station machten.

Ein systematisches britisches und französisches Interesse am Friedhof entstand anlässlich eines Massakers an Christen: Am 15. Juni 1858 wurden bei einem Konflikt zwischen Händlern, in den der britische Konsul und lokale Autoritäten eingriffen, 22 Personen – unter ihnen der französische Konsul mit seiner Frau und der britische Vizekonsul – ermordet. Die Toten wurden zunächst in einen Graben geworfen. Erst ein Kapitän, der einen Monat später eine Strafexpedition nach Dschidda leitete, soll ihnen vor seinem Abzug ein christliches Begräbnis organisiert haben. Einem französischen Bericht von 1912 zufolge forderten Frankreich und Großbritannien daraufhin einen christlichen Friedhof, was ihnen per Sultansedikt genehmigt wurde.¹⁰

Wohl im Kontext der Erneuerung dieser Friedhofskonzession tauchte erstmalig ein Thema auf, das zwischen 1865 und den frühen 1880er Jahren in den Konsulatsakten dokumentiert ist: die Bitte um einen neuen Friedhof beziehungsweise um die Erweiterung des alten Geländes, das wohl seit 1820 ummauert war. Der Cholerapandemie von 1865 waren auch koptische Soldaten aus Ägypten zum Opfer gefallen, sodass der alte Friedhof zu klein wurde. Das Gelände wurde zudem wegen der Nähe zum Meer öfters überflutet, wodurch öfters Leichen freigeschwemmt wurden. Ferner waren die europäischen Christen

¹⁰ UK Parliament, Hansard. Lords, 19 July 1858, <https://hansard.parliament.uk/Lords/1858-07-19/debates/38ce5083-9cb9-45bc-b0eb-d8f3df51ba52/TheMassacreAtJeddah> [10.04.2022]; an Account of the European Cemetery in Jedda, 31.12.1934, Appendix 3, S. 1-2 in: St. Antony's College Oxford, Middle East Centre Archives (MECA), GB 165-0248 Sir Andrew Ryan Collection 6/9; Stanley an Außenministerium, 28.1. 1860, in: The National Archives (TNA), Foreign Office (FO) 78/1538; Konsul an Außenministerium, 29.3. 1867, in: Ministère des Affaires Étrangères (MAE), Centre des Archives Diplomatiques Nantes (CADN), 2MI 3228, Art. 2; s. a. den Eintrag vom 3.1.1912, in: 2MI 3248, Art. 1. Für Berichte, dass die Konsuln längerfristig außerhalb verscharrt waren, scheinen Reisende verantwortlich zu sein, dies wurde später auch in diplomatischen Quellen aufgegriffen: Léon Daguillon, *Un voyage à Djeddah en 1864*, in: *Annales des Voyages, de la Géographie, de l'Histoire et de l'Archéologie* 48:4, 1866, S. 250, ich danke Louis Blin für diesen Hinweis. Arabia: Hejaz-Nejd Annual Report 1930, S. 59-60, in: India Office Records (IOR), L/PS/12/2085/6/19. Zu 1858 vgl. Ulrike Freitag, *Symbolic Politics and Urban Violence in Late Ottoman Jeddah*, in: dies. u.a. (Hrsg.), *Urban Violence in the Middle East. Changing Cityscapes in the Transition from Empire to Nation State*, Space and Place, New York 2015, S. 111-138.

in der Stadt infolge des Massakers, aber möglicherweise auch wegen diverser Projekte der Stadterneuerung vom Süden in den Norden der Stadt übersiedelt. Dadurch hatten Begräbniszüge einen langen und problematischen Weg zum Friedhof.¹¹

Aus der Sicht der Regierung in Istanbul, an die sich die Botschafter wandten, waren multikonfessionelle Städte normal und Dschidda keine offensichtliche Ausnahme. Dies zeigt sich in einem Brief an 46 Provinzgouverneure unter anderem in Trabzon, Aleppo, Basra, Varna und eben auch Dschidda, der die Beschwerden europäischer Konsuln hinsichtlich christlicher Begräbnisse aufgreift. Er befiehlt den Gouverneuren, die entsprechenden Behinderungen zu beseitigen.¹²

Es entspricht dieser Logik, dass die Zentralregierung im Juni 1860 den Gouverneur von Dschidda anwies, dem zuvor abgelehnten Wunsch nach einer Erweiterung oder einem neuen Friedhofsgelände stattzugeben. Angemessene Bestattungen seien ein menschliches Grundbedürfnis und es sei ein Gebot der Fairness, diese zu ermöglichen.¹³ Auch in den folgenden Jahren gab es vergleichbare Aufforderungen an den Gouverneur. So sollte er Grabschändungen unterbinden und darüber berichten.¹⁴ Die im Februar 1879 erteilte Genehmigung für Reparaturen und Erweiterung stieß erneut auf passiven Widerstand: Auf wiederholte Nachfragen antworteten im Dezember 1880 sowohl der Scherif von Mekka als lokale Autorität als auch der osmanische Gouverneur, dass die Vergabe eines neuen Grundstücks für einen nichtmuslimischen Friedhof in Dschidda nicht dem Landrecht entspreche.¹⁵ Damit verknüpften sie die Friedhofsfrage mit dem Versuch, ausländische Einmischung im Namen des europäischen Schutzes für nichtosmanische Muslime zu verhindern.¹⁶ Istanbul konnte

¹¹ Zohrab an Außenministerium, 13.11. und 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251; Zohrab an Außenministerium, 28.4.1880, in: Ebd., FO 195/1313; Johur an Außenministerium, 9.6.1880, in: Ebd., FO 195/1313; Zohrab an Außenministerium, 18.8.1881, in: Ebd., FO 195/1375; Konsul an Außenministerium, 16.7.1865, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2; Konsul an Außenministerium, 12.2.1878, 20.11.1878, 28.11.1878, 17.1.1879, in: Ebd., 2MI3229, Art. 5; Konsul an Außenministerium, 16.12.1879, 21.12.1880, 16.8.1881, 8.10.1881, in: Ebd., Art. 6.

¹² Dokument vom 5 M 1272 (17.9.1855), BOA, HR.MKT, 120/68_002_002.

¹³ Dokument vom 17. Za 1276 (6.6.1860), in: Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HR.MKT, 337/68_001_001. Ich danke Elif Conker und Hümeysra Zeyrek, die dieses und die anderen verwendeten osmanischen Dokumente für mich gefunden, transkribiert und übersetzt haben.

¹⁴ Dokument vom 4 M 1296 (29.12.1878), in: BOA, HR.MKT, 1054/30, 4 M 1296 (29.12.1878).

¹⁵ Dokument vom 14 S 1296 (14.2.1879), in: BOA, HR.MKT, 1059/28, 6 Ra 1298 (6.2.1881), in: BOA, HR.MKT, 1155/41; 12 Ca 1298 (15.4.1881), in: Ebd., HR.MKT, 1165/1; 28 Ca 1298 (24.4.1881), in: Ebd., DH.MKT, 1335/81; 11 M 1298 (14.12.1880), in: Ebd., Y.EE 88/67.

¹⁶ Hierzu ausführlich Michael Christopher Low, *Imperial Mecca. Ottoman Arabia and the Indian Ocean Hajj*, New York 2020.

sich dieser Argumentation nicht widersetzen, sodass den Forderungen nach einem neuen Friedhof nicht entsprochen wurde. Jedoch scheint es 1866 und 1881 zu Erweiterung und Umgestaltungen des Friedhofs unter Aufsicht der Konsulate gekommen zu sein.¹⁷

Berichte aus den 1920er und 1930er Jahren beklagen den schlechten Zustand des Friedhofs. Jedoch gibt es keine zeitgenössischen Hinweise darauf, dass er im Kontext der Einnahme Dschiddas durch wahhabitische Truppen 1925 verwüstet wurde.¹⁸ Dies steht in deutlichem Gegensatz zu deren Verwüstung muslimischer Grabstätten. Möglicherweise war den wahhabitischen Kriegern die Bekämpfung des Heiligenkults unter ihren Glaubensbrüdern wichtiger als ein Friedhof der als ungläubig geltenden Christen.

Bis in die 2000er Jahre wurde der Friedhof abwechselnd vernachlässigt und renoviert. Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wurde, nach erneuten Eingaben der ausländischen Konsulate, welche reihum die Verwaltung und den Unterhalt des Friedhofs übernahmen, der Bitte um ein neues Gelände stattgegeben. Dieses wird heutzutage von saudischen Behörden verwaltet und befindet sich ca. 50-60 Kilometer südlich der Stadt.¹⁹ Aufgrund der neuen Verwaltungssituation, aber auch der Distanz sind dieser Friedhof und seine Nutzung weitgehend unbekannt. Im Jahr 2012 kündigte der stellvertretende Gouverneur der zentralarabischen Provinz Riad an, dass dort ebenfalls ein Friedhof geplant sei. So könnten in der Hauptstadt verstorbene Nichtmuslime, die nicht repatriiert würden, künftig vor Ort bestattet werden. Wie heikel das Thema ist, zeigt sich daran, dass die Quelle sich weigerte, den designierten Ort dieses Friedhofs zu verraten.²⁰ Bis heute gilt der Friedhof von Dschidda als der einzige seiner Art in Saudi-Arabien.

2. Die Bedeutung des nichtmuslimischen Friedhofs von Dschidda

Um die symbolische Bedeutung des Friedhofs zu bestimmten Zeiten zu verstehen, ist zunächst ein Blick auf die Toten notwendig, die dort begraben sind. Deren gewandeltes Profil reflektiert die Entwicklung der Stadt.

¹⁷ An Account... (1934), in: MECA, GB 165-0248 Sir Andrew Ryan Collection 6/9.

¹⁸ Das Fehlen entsprechender Hinweise wird durch Nallino, S. 173 bestätigt, anders (aber ohne Quellen) Mark Caudill, *Twilight in the Kingdom. Understanding the Saudis*, Westport, London 2006, S. 7.

¹⁹ E-Mail-Kommunikation von Stefan Maneval nach Durchsicht der Friedhofsakte im Deutschen Generalkonsulat, 21.1.2009.

²⁰ Burial of Non-Muslims Made Easy, Arab News 23.9.2012, <https://www.arabnews.com/burial-non-muslims-made-easy> [10.04.2022].



Abb. 3: Der „europäische“ Friedhof, 1926. In der Mitte das Grab Hubers, rechts die Gedenksäule für die ermordeten Konsuln.

Bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts wurden in Dschidda vor allem Seeleute, Angehörige der Konsulate und lokal ansässiger Handelshäuser (oft Griechen) sowie christliche Angehörige des osmanischen Heers bestattet.²¹ Zusätzlich finden sich einzelne jüdische Gräber sowie, im Kontext des Ersten Weltkriegs, vereinzelt Gräber französischer Soldaten, die beim Transport umkamen. Das wohl bekannteste Grabmal ist jenes des französischen Entdeckungsreisenden Charles Huber, der 1884 nördlich von Dschidda ermordet wurde. Auch wenn einige der Toten gewaltsam starben, waren die meisten Opfer der Cholera- und Pestepidemien, die Dschidda regelmäßig heimsuchten. Nur wenige sind Frauen, da die meisten dieser Händler, Soldaten oder Seeleute ohne Familie reisten.²² Aufgrund von Hitze und der damit verbundenen schnellen Ver-

²¹ Vgl. z. B. die Liste der Gräber, welche identifiziert werden konnten, in Zohrab an Außenministerium, 13.11.1879, in: TNA, FO 195/1251.

²² An Account of the European Cemetery in Jeddah, British Legation 31.12.1934, sowie daran anschließende Notizen der niederländischen und französischen Konsuln, in: Nationaal Archief, Den Haag (NL-HaNA), Ministerie van Buitenlandse Zaken: Consulaat (1873-1930) en Nederlands Gezantschap (1930-1950) te Djeddah (Turkije/Saoedi-Arabië), 2.05.53.

wesung und Transportproblemen wurden Leichen bis in die 1950er Jahre vor Ort bestattet.

War die Einwohnerzahl Dschiddas zwischen 1900 und 1950 langsam von circa 15.000 auf 50.000 angestiegen, so explodierte sie nach dem Zweiten Weltkrieg förmlich. Infolge des durch die Ölfunde beflügelten Wirtschaftswachstums kamen neben ländlichen Migranten vermehrt ausländische Arbeitskräfte, darunter viele Ingenieure aus den USA und Europa. Als Sitz der diplomatischen Vertretungen (bis 1985), des wichtigsten Hafens und der meisten ausländischen Firmen war Dschidda die Wirtschaftsmetropole des Landes. Der verstärkte Flugverkehr erlaubte die schnelle, aber kostspielige Rückführung von Toten in ihr Heimatland. Unter den neueren Grübern finden sich neben anonymen Leichenfunden und Grübern christlicher Hausangestellter viele Kindergräber, oft asiatischen Ursprungs – in den späten 1990er Jahren waren es über 75% der Bestatteten.²³ Deren Angehörige können es sich oft nicht leisten, die Leichen in die Heimatländer zu überführen oder möchten ihre Kinder in ihrer Nähe beerdigen. Das Profil der Bestatteten ähnelt damit durchaus demjenigen anderer Golfstaaten, etwa dem der deutlich besser dokumentierten christlichen Friedhöfe in Manama (Bahrain).²⁴

Auch wenn sich die Zusammensetzung der Bestatteten verändert hat, so unterscheidet doch ein wesentliches Merkmal den nichtmuslimischen Friedhof von Dschidda von vielen anderen christlichen Friedhöfen in der arabischen Region: Er war und ist, im Gegensatz zu jenen, kein Bestattungsort einer dauerhaft sesshaften, einheimischen christlichen Gemeinde, wie es sie etwa in Beirut oder Kairo gibt. Er ist auch kein Zeuge einer kolonialen Vergangenheit, wie in Aden oder Alexandria. Vielmehr war und ist er ein Ort, an dem die meisten Menschen begraben wurden, weil sie zufällig in Dschidda verstarben. Wenn Friedhöfe als ein zentraler Indikator dafür gelten, wohin Menschen gehören, so trifft dies im Fall Dschiddas eher selten zu.²⁵ In früheren Zeiten waren fast alle Immigranten Muslime, während Christen eher kurze Zeit blieben. Seit dem Ölboom, mit dem auch verstärkt Nichtmuslime zuwanderten, wird strikt darauf geachtet, dass alle Migranten nach Beendigung ihres Arbeitslebens in ihre Heimatländer zurückkehren. Eine dauerhafte Aufenthaltserlaubnis bekommen Ausländer in Saudi-Arabien selten, für Nichtmuslime ist er praktisch unmöglich zu erlangen.²⁶ Es gab und gibt auch keine gemeindliche Infrastruktur, wel-

²³ E-Mail Maneval, 21.1.2009.

²⁴ Nigel Preece, *A Brief History of the Christian Cemeteries in the Kingdom of Bahrain*, 2004, http://stchcathedral.org/?page_id=646 [11.04.2022].

²⁵ Peter Geschiere, *Funerals and Belonging. Different Patterns in South Cameroon*, in: *African Studies Review* 48:2, 2005, S. 45–64.

²⁶ Freitag, *A History of Jeddah*, S. 333f.

che aus den ethnisch und konfessionell diversen Christen eine Gemeinschaft geschmiedet hätte. Zwar bildeten sich kleinere, informelle und herkunftsba-sierte Gruppen, die ihre Religion praktizierten, aber durch die Fluktuation konnten sie kaum stabile Gemeinden bilden.²⁷ Damit entfällt die in der Litera-tur intensiv diskutierte Rolle der Friedhöfe als Anker migrantischer Gemein-schaften in einer neuen Heimat.²⁸

Dennoch spielt die Idee der Verwurzelung durch Bestattung eine erhebliche symbolische Rolle. So kann man den Widerstand gegen die Erweiterung des Friedhofs als eine Weigerung sehen, die dauerhafte Präsenz von christlichen Körpern in der Nähe von Mekka zu akzeptieren. Gerade im Zusammenhang mit der Bitte um die Verlegung des Friedhofs in die Nähe des neuen Hauptwohng-ebiets der Christen argumentierten die Konsuln, dass christliche Leichenzüge, welche nun die ganze Stadt durchqueren mussten, belästigt wurden.²⁹ Die Bri-ten klagten auch, dass die Prozessionen ein Dorf passierten, „in das alle Frauen mit schlechtem Ruf [d.h. Prostituierte, U.F.] geschickt würden“.³⁰ Selbst wenn diese Klagen im Kontext der Versuche der Konsuln stehen, ihre Regierungen zu diplomatischem Druck auf die osmanischen Behörden zu bewegen, so reflektie-ren sie auch, dass die lokale Bevölkerung zumindest westliche Nichtmuslime ablehnte.³¹

Interessant an diesen Berichten ist, dass sie mit den Begräbnisprozessionen die einzigen Anlässe beschreiben, bei denen christliche Religiosität in Dschidda sichtbar wurde. Schwerer zu beurteilen ist, inwieweit die beschriebenen An-feindungen religiös motiviert waren: Alle verfügbaren Berichte stammen von westlichen Konsuln und Reisenden, die eben nicht nur Christen, sondern auch Angehörige der Imperialmächte waren.³² Spätestens seit dem Massaker von 1858 besaß der Friedhof einen gewissen Symbolwert als Zeichen für die dauer-hafte Präsenz von Christen, wie im Folgenden gezeigt wird. Es ist genau diese

²⁷ Beobachtungen und Gespräche bei Besuchen in Dschidda zwischen 2006 und 2019.

²⁸ Osman Balkan, *Burial and Belonging*, in: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 15:1, 2015, S. 120-134; Humayun Ansari, „Burying the Dead”. Making Muslim Space in Britain, in: *Historical Research* 80:210, 2007, S. 545-566.

²⁹ Konsul an Botschaft Konstantinopel, 8.10.1881, in: MAE, CADN, 2MI3229, Art. 6.

³⁰ Zohrab an Außenministerium, 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251, meine Übersetzung, mit dem gleichen Tenor, Konsul an Außenministerium, 16.12.1879, in: MAE, CADN 2MI3229, Art. 5.

³¹ Vgl. Zu diesem Thema Ulrike Freitag, *Helpless Representatives of the Great Powers? Western Consuls in Jeddah, 1830s to 1914*, in: *The Journal of Imperial and Common-wealth History* 40, 2012, S. 357-381.

³² Vgl. Shana Minkin, *Imperial Bodies. Empire and Death in Alexandria, Egypt*, Stanford 2020, S. 47: „death and its attendant practices sat peculiarly at the juncture of politics, commerce, and culture”.

religiös-politische Verquickung, die den Friedhof zu einem politischen Thema machte und bis heute erlaubt, ihn in unterschiedlicher Weise politisch zu instrumentalisieren.

3. Nichtmuslimische Friedhöfe im imperialen Kontext

Während entlang der Küsten der Arabischen Halbinsel immer wieder einzelne Nichtmuslime in unmarkierten Gräbern bestattet wurden, ist die Anlage von Friedhöfen im 19. und 20. Jahrhundert eine Folge der britischen Expansion sowie der militärischen Handlungen im Ersten Weltkrieg.³³ Während es aus osmanischer Sicht unproblematisch war, einzelne nichtmuslimische Seefahrer, Händler oder auch nichtmuslimische osmanische Soldaten dort zu bestatten, war dies anders, sobald eine Verbindung zu imperialer Präsenz entstand.³⁴

Diese Verbindung gab es, wie bereits erläutert, in Dschidda seit dem Massaker von 1858. Nachdem der Friedhof ab 1858 vom französischen Konsul verwaltet wurde, engagierte sich in den frühen 1880er Jahren ein Komitee, dem neben dem französischen und britischen Konsul auch Vertreter des niederländischen Konsulats und des in Dschidda vertretenen Österreichischen Lloyd angehörten.³⁵ Eine im niederländischen Konsulat 1921 erstellte Liste nennt neben den genannten Konsulaten elf weitere Institutionen und Privatpersonen, die mit jährlichen Beiträgen den Friedhof finanzierten. Die Verantwortlichkeit rotierte zwischen den Beteiligten. Dies ähnelt in verblüffender Weise der Pflege des muslimischen Friedhofs von Berlin, der in den 1920er und 30er Jahren durch die afghanischen und persischen Gesandtschaften unterstützt wurde.³⁶ Der große Unterschied ist jedoch, dass Briten und Franzosen im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert hegemoniale Ansprüche im Osmanischen Reich vertraten und durchsetzten, was umgekehrt nicht der Fall war.³⁷

³³ Vgl. die Dokumente zum Thema „Christian Cemetery“ in der Qatar National Library, wo die einschlägigen britischen Dokumente zu Bahrain, Maskat, Kuwait digital zugänglich sind, https://www.qdl.qa/en/archive/81055/vdc_100000000831.0x00029b [11.04.2022]. Zur Arabischen Halbinsel im 1. Weltkrieg vgl. Ulrike Freitag/Philippe Pétariat/Martin Strohmeier (Hrsg.), *Circulations in the Arabian Peninsula during World War I*, in: *Arabian Humanities* 6, 2016, <https://doi.org/10.4000/cy.3025>.

³⁴ Für den etwas anders gelagerten ägyptischen Fall vgl. Minkin.

³⁵ Zohrab an Außenministerium, 18.11.879, in: TNA, FO 195/1251; Konsul an Außenministerium, 5.7.1865, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2; *An Account of the European Cemetery in Jeddah*, erstellt von der British Legation, Jeddah 31.12.1934, in: NL-HaNA, inv. 586/657/5, Consulaat Djeddah, 2.05.53.

³⁶ Gerhard Höpp, *Tod und Geschichte oder Wie in Berlin prominente Muslime bestattet wurden*, in: Höpp/Jonker, S. 19–44, hier S. 24.

³⁷ Ein wegen der andersartigen Konstellation immer noch hinkender, aber besserer Vergleich ist derjenige mit der türkischen Unterstützung islamischer Einrichtungen in

Einige Jahre nach dem Massaker von 1858 entstand die Idee, den Toten ein Denkmal zu setzen.³⁸ Eine Gedenksäule, die zu einem nicht näher bekannten Zeitraum errichtet wurde, war bereits 1878 im Verfall begriffen.³⁹ Die Beerdigung der Gattin des Vertreters des Österreichischen Lloyd und Vizekonsuls 1881, an der vermutlich die meisten westlichen Diplomaten und einige muslimische Würdenträger teilnahmen, scheint einen erneuten Erweiterungsschub gebracht zu haben. Der Friedhof wurde erweitert und Mauer und Eingang wurden grundsaniert. Dabei sollte auch die Gedenksäule für die Opfer von 1858 erneuert und mit einem Kreuz versehen werden. Dies konnten die lokalen Behörden im Gegensatz zur Erweiterung jedoch verhindern. Auch der Versuch, eine Gedenktafel für den im sudanesischen Suakin verstorbenen ehemaligen britischen Konsul Moncrieff auf dem Friedhof anzubringen, wurde 1884 blockiert. Mit der Begründung, dass der Konsul ja nicht in Dschidda verstorben sei, sabotierte der Zoll die Bronzetafel.⁴⁰

Es liegt nahe, dass die lokalen osmanischen Vertreter in beiden Fällen eine Verbindung zwischen der symbolischen Präsenz rivalisierender imperialer Mächte und den geplanten Denkmälern befürchteten. Im Kontext ihrer Arbeit über den postsozialistischen Umgang mit sozialistischen Grab- und Denkmälern verweist Verdery darauf, dass die physische Präsenz von toten Körpern ein wichtiges Mittel ist, Ansprüche auf bestimmte Orte zu erheben. Sie eignen sich besonders deshalb als Symbole, weil sie sich selbst nicht gegen ihre Inanspruchnahme wehren können.⁴¹ Gerade ein Denkmal an ein anti-europäisches Massaker war in einem solchen imperialen Kontext von besonderer Brisanz. Aus französischer Sicht war die Gedenksäule ein Zeichen dafür, dass Europäer „respektiert“ wurden, wie der französische Konsul 1867 nach Paris schrieb.⁴² „Respekt“ war für ihn mit dem Anspruch auf uneingeschränkte Präsenz und implizite Anerkennung europäischer Hegemonie verbunden. Genau dies war aus osmanischer Sicht das Problem.

Deutschland.

³⁸ Healey an Außenministerium, 17.1.1867, in: TNA, FO 78/1989; Konsul an Außenministerium, 29.3.1867, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2.

³⁹ Konsul an Außenministerium 12.2.1878, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 5; Zohrab an Außenministerium, 18.11.1879, in: TNA, FO 195/1251; An Account... 31.12. 1934, in: NL-HaNA, Consulaat Djeddah, 2.05.53, inv. 586/657/5.

⁴⁰ Jago an Außenministerium, 29.5. und 14.6.1884, in: TNA, FO 195/1482.

⁴¹ Katherine Verdery, *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, New York 1999, S. 27-29, 39-40, s. a. Ansari, S. 547.

⁴² 29.3. 1867, in: MAE, CADN, 2MI3228, Art. 2. Für ein besonders prägnantes Beispiel einer solchen Erinnerungspolitik als Legitimierung europäischer Präsenz im imperialen Kontext vgl. Rebecca M. Brown, *Inscribing Colonial Monumentality. A Case Study of the 1763 Patna Massacre Memorial*, in: *Journal of Asian Studies* 65:1, 2006, S. 91-113.

Die symbolische Bedeutung von Gräbern wird auch am Beispiel des bereits erwähnten Charles Huber deutlich. Im August 1884 war er mit dem deutschen Orientalisten Julius Euting zu einer Forschungsreise durch Innerarabien aufgebrochen. Folgt man der Darstellung von Luc Chantre, so hatte Huber unter dem Mantel einer wissenschaftlichen Mission den Auftrag, die Stammeskonföderation der Schammar im Kampf gegen die Osmanen zu unterstützen. Laut Chantre hatten die lokalen Behörden dies durchschaut und Huber deshalb ermorden lassen. Dadurch sei Huber ein „Märtyrer der westlichen Zivilisation geworden“.⁴³ Das Grabmal in Form eines Sarkophags aus dunkelgrauem Marmor trug laut Nallino, der 1938 Dschidda besuchte, die Inschrift „Gestorben für die Wissenschaft, Juli 1884“ sowie „Monument zu seinen Ehren, errichtet durch das Ministerium der Öffentlichen Bildung, Frankreich“.⁴⁴ Daniël van der Meulen, niederländischer Konsul von 1926 bis 1931 und von 1940 bis 1945, führt weiterhin aus, dass das Herz des Verstorbenen nach Paris ins Panthéon überführt worden sei.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, dass es sich bei europäischen Besuchern einbürgerte, eine „Pilgerfahrt zum dortigen christlichen Friedhof zu machen, wo Huber an der Seite der dort ermordeten Konsuln von 1858 ruhte“.⁴⁶

4. Der Friedhof im heutigen Saudi-Arabien

Nach der saudischen Eroberung 1925 setzte sich das konsularische Interesse am Friedhof fort. 1930 beschrieb der britische Konsul ihn als „die einzige permanente europäische Institution im Hedschas [...], die aus britischer Perspektive eine besondere Bedeutung hat“.⁴⁷ Während europäische Besucher den mehrfach umgestalteten Friedhof immer wieder beschreiben, scheint er keine herausragende Rolle im sozialen Leben der westlichen christlichen Ausländer gespielt zu haben.⁴⁸ Dies hat vermutlich damit zu tun, dass die Hauptnutzergruppe inzwischen asiatische und afrikanische, das heißt nicht-westliche Christen waren, die von eigenen Konsulaten vertreten wurden. Informell kritisierten westliche Konsuln immer wieder, dass sie den Friedhof finanzierten, obwohl dort zunehmend nicht-westliche Christen bestattet wurden.

⁴³ Luc Chantre, *Pèlerinages d'Empire. Une Histoire Européenne du Pèlerinage à la Mecque*, Paris 2018, S. 141, meine Übersetzung.

⁴⁴ Nallino, S. 176.

⁴⁵ Daniel van der Meulen, *The Wells of Ibn Sa'ud*, London/New York 2000, S. 16.

⁴⁶ Chantre, S. 277.

⁴⁷ Hejaz-Nejd Annual Report 1930, S. 59, in: IOR/L/PS/12/2085/6/19.

⁴⁸ Für Schilderungen vgl. die Briefe vom 28.7.1993 und 24.11.1993, in: IOR, Or.Mss Eur F370/805. Leider liegen mir keine Quellen aus den asiatischen Gemeinschaften vor.

Dem Bericht eines deutschen Diplomaten zufolge wurde der Friedhof in den späten 1980er Jahren „sehr im Verborgenen behandelt“.⁴⁹ Dies ist möglicherweise auch im Kontext der konservativen Wende in Saudi-Arabien seit Mitte der 1970er und verstärkt nach 1979 zu sehen. Es scheint bis in das frühe 21. Jahrhundert auch (noch) keine offiziellen Zeremonien aus Anlass des Endes des Ersten Weltkriegs gegeben zu haben, möglicherweise aus Sicherheitsgründen, da zu jener Zeit terroristische Anschläge auf saudische wie ausländische Institutionen und Personen verübt wurden. In der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts hingegen fanden solche Feierlichkeiten statt.⁵⁰ Dass eine solche öffentliche Zeremonie möglich wurde, mag mit der Politik unter Kronprinz (ab 2005 König) ‘Abdallah zusammenhängen: Nach den Anschlägen auf das World Trade Center 2001 und der Erklärung des globalen Kriegs gegen den Terror durch die USA begann Saudi-Arabien, verstärkt gegen islamistische Terroristen vorzugehen, die auch das saudische Regime infrage stellten. Gleichzeitig wurde religiöse Toleranz ein öffentlich diskutierter Wert.⁵¹

Für die Bewerbung als Weltkulturerbe warb Dschidda 2013 dezidiert mit dem kosmopolitischen Charakter der Stadt.⁵² Im weiteren Kontext der Nominierung, aber auch vorangehender innersaudischer Auseinandersetzungen über den Unterschied zwischen dem „toleranten“ Hedschas und dem „intoleranten“ Nadschd, aus dem die Herrscherfamilie ebenso wie die religiöse Strömung der Wahhabiten stammt, zirkulierten sogar Gerüchte, dass es in Dschidda eine Kirche gegeben habe. Auch wenn dem entschieden widersprochen wurde, erhielt das Thema christlicher Präsenz eine positive Wertigkeit.⁵³ Dies steht auch im Kontext einer Imagekampagne Saudi-Arabiens. Damit war sowohl die Verbesserung des Verhältnisses zum Westen beabsichtigt als auch die Öffnung des Landes für westliche Touristen. Demgegenüber treten Fragen wie die Ver-

⁴⁹ E-Mail von Dr. Rolf Friedrich Krause, von 1988-1990 Vertreter des Generalkonsuls in Dschidda, 25.3.2021.

⁵⁰ Mündl. Kommunikation mit Dr. Annette Klein, 15.11.2020, die von 2013-2016 Generalkonsulin war, und E-Mail Dr. Hubert Lang, Generalkonsul von 2005-2007, vom 26.3.2021.

⁵¹ Vgl. z. B. F. Gregory Gause III, Saudi Regime Stability and Challenges, in: Madawi Al-Rasheed (Hrsg.), *Saman's Legacy*, London 2018, S. 31-43.

⁵² Historic Jeddah, The Gate to Makkah. Nomination Document for the Inscription on the World Heritage List, vol. 1, 2013, <https://whc.unesco.org/en/list/1361/documents/> [11.04.2022].

⁵³ Fouzia Khan, Misconception About Old Jeddah Edifice Cleared, Arab News, 14.10.2012, <https://www.arabnews.com/misconception-about-old-jeddah-edifice-cleared> [11.04.2022], zum Weiterleben des Mythos vgl. z. B. <https://www.worldwatchmonitor.org/coe/saudi-arabia-reopen-ancient-church-gift-visiting-lebanese-patriarch/> [11.04.2022]. Zur Tourismuskampagne <https://www.visitsaudi.com/en> [11.04.2022], erst seit 2019 stellt das Land Touristenvisa aus, zuvor gab es die Möglichkeit, als islamischer Pilger, als Fremdarbeiter oder mit Einladung das Land zu bereisen.

teidigung des Islams gegen europäische Mächte oder, wie in den 1980er Jahren, einer bestimmten Lesart desselben zumindest für die Außendarstellung zurück. Insofern verwundert nicht, dass 2021 sowohl englisch- als auch arabischsprachige saudische Zeitungen verhältnismäßig ausführlich und mit viel Sympathie für die Opfer über den Anschlag sowie den Friedhof berichteten.⁵⁴

Der Kontext dieses Anschlags, den der sogenannte Islamische Staat für sich reklamierte, war kein lokaler: Anlässlich des beginnenden Gerichtsverfahrens gegen jene, die 2015 die Pariser Zeitschrift Charlie Hebdo angegriffen und siebzehn Personen ermordet hatten, druckte die Zeitschrift Anfang September 2020 die umstrittenen Karikaturen des Propheten Muhammad erneut ab. Nach dem anschließenden Mord an dem Geschichtslehrer Samuel Paty am 16. Oktober wurden die Karikaturen sogar in einigen französischen Städten auf Häuser projiziert.⁵⁵ Am 29. Oktober gab es eine Messerattacke auf einen Wächter des französischen Konsulats von Dschidda, zwölf Tage später dann oben erwähnten Bombenanschlag auf die französische Weltkriegszeremonie auf dem Friedhof.⁵⁶

Es ist offensichtlich, dass sich der Anschlag in erster Linie gegen Frankreich richtete. Insofern könnte man argumentieren, dass der nichtmuslimische Friedhof ein eher zufällig gewähltes Ziel war. Gleichzeitig aber wirft dies ein Schlaglicht darauf, dass es sich bei dem Friedhof um einen der wenigen Orte in der Stadt handelt, an dem eine solche Weltkriegszeremonie in Saudi-Arabien überhaupt möglich ist. Obwohl auf dem Friedhof wohl keine Kriegstoten bestattet sind, gilt er als Ruhestätte französischer Bürger als ein angemessener Ort für eine solche Veranstaltung. Dadurch illustriert der Anschlag einmal mehr die enge Verknüpfung von christlich und europäisch, sowohl seitens der Franzosen als auch seitens der Attentäter.

5. Nichtmuslimisch – christlich – europäisch? Die anhaltende Symbolkraft des Friedhofs

Die Identifizierung von „christlich“ beziehungsweise „nichtmuslimisch“ und „europäisch“ hat ihren Ursprung nicht, wie vielleicht anzunehmen wäre, unter islamistischen Gegnern Europas. Vielmehr findet sie sich schon in westlichen

⁵⁴ <https://www.arabnews.com/node/1761641/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://www.arabnews.com/node/1761916/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://www.arabnews.com/node/1762321/saudi-arabia> [11.04.2022]; <https://albiladpress.com/news/2020/4412/arab-and-world/679546.html> [11.04.2022]; <https://www.alwatan.com.sa/a/1061006> [11.04.2022].

⁵⁵ <https://www.dtnext.in/News/World/2020/10/22211057/1257990/Giant-images-of-Charlie-Hebdo-cartoons-of-Prophet-vpf> [11.04.2022].

⁵⁶ Michael Safi, „Man arrested in Saudi Arabia after alleged knife attack at French consulate“, in: The Guardian 29. Okt. 2020, <https://www.theguardian.com/world/2020/oct/29/man-arrested-in-saudi-arabia-after-alleged-knife-attack-at-french-consulate> [11.04.2022].

diplomatischen Stellungnahmen. So führte etwa Sir Andrew Ryan, britischer Vertreter in Saudi-Arabien von 1930 bis 1936, in einem längeren Bericht über den Friedhof Folgendes aus: „The Cemetery was originally described as the Christian Cemetery. This became inappropriate when it was also used for the interment of Jews [...]. It was decided at the Committee meeting on April 7, 1934, to adopt definitely the name ‘European Cemetery’. It was realized that this was not strictly accurate as a contemporary description of a cemetery, which contains the remains of various Asiatics [...]. It was considered undesirable [...] to make the name turn on any religious distinction and it was felt that the name ‘European’ was justified as a conventional description by the historical origin of the cemetery”.⁵⁷ Da Ryan zuvor berichtet, dass der ägyptische Gouverneur Muhammad ‘Ali den Friedhof für die Christen in seinem Heer hatte einrichten lassen, nimmt auch Ryan hier eine Gleichsetzung von Christen mit Europäern vor – obwohl es sich bei den Soldaten wohl primär um ägyptische Kopten gehandelt hatte.

Diese Überlagerung zweier eigentlich getrennter Begriffe findet sich auch in der lokalen arabischen Bezeichnung *maqbarat al-khawajat*. Während der persisch-osmanische Begriff *khoja* (oder *hoca*), um dessen Plural es sich hier handelt, ursprünglich ein Ehrentitel für Gelehrte und Lehrer, aber auch für islamische Mystiker und Angehörige bestimmter Eliten war, nahm er im Ägypten des 18. und 19. Jahrhunderts zunehmend die Bedeutung „Europäer“ und damit fast automatisch „Christ“ an.

Die Geschichte des Friedhofs illustriert zudem, dass einem solchen Ort neben religiösen auch sehr unterschiedliche politische Funktionen im städtischen Raum zugeschrieben werden können, selbst wenn er kein Kristallisationspunkt einer festgefügtten Gemeinschaft ist. Der Artikel hat gezeigt, wie er sowohl als Symbol für die Gegenwart unerwünschter Personen – nämlich Christen und Europäern – als auch als Zeichen für die historische Toleranz in einer kosmopolitischen Stadt – in Abgrenzung gegen andere Landesteile – gewertet werden kann. In einer geopolitischen Situation, in der die Beziehungen Saudi-Arabiens mit Europa und „dem Westen“ auch weiterhin zumindest von Teilen der Bevölkerung als problematisch erachtet werden, bedeutet die Gleichsetzung von „europäisch“ und „christlich“ zudem, dass hier spezifische historische und aktuelle Konflikte auf eine deutlich weitere Gruppe von (überwiegend asiatischen) Christen ausgeweitet werden, die eigentlich nichts mit dem Konflikt zwischen europäischen (und ehemals imperialen) Christen und Muslimen zu tun haben. Es dürfte letztlich die Angst vor dieser Art der politisierten Interpretation sein, die erklärt, warum die Behörden der saudischen

⁵⁷ An Account... (1934), Appendix No. III, in: MECA, GB 165-0248, Sir Andrew Ryan Collection 6/9.

Hauptstadt Riad den genauen Ort für die Bestattung von Nichtmuslimen nicht bekanntgeben wollen – sofern sie sich überhaupt dazu durchringen können, einen solchen Ort zu schaffen.

Abbildungen

Abb. 1: Der nichtchristliche Friedhof 2009. Aufnahme der Autorin.

Abb. 2: Die Umgebung von Dschidda 1880-81.

Abb. 3: Der „europäische“ Friedhof, März 1926. Universitätsbibliothek Leiden, OR 12.288 B:38 (Aufnahme van Voorthuysen).