

Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts



Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien
82

R. Oldenbourg Verlag München 2011

Judaism, Christianity, and Islam in the
Course of History:
Exchange and Conflicts

Herausgegeben von
Lothar Gall und Dietmar Willoweit

R. Oldenbourg Verlag München 2011

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit
Johannes Fried, Hans-Werner Hahn, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märzl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte, Dietmar Willoweit und Andreas Wirsching

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Darüber hinaus führt das Historische Kolleg in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen auch internationale Konferenzen und Kolloquien durch.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausrüstung vom Freistaat Bayern finanziert; die Mittel für die Stipendien stellen gegenwärtig die Fritz Thyssen Stiftung, der Stiftungsfonds Deutsche Bank, die Gerda Henkel Stiftung und der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft zur Verfügung. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

In diesem Band werden die Ergebnisse der internationalen Konferenz „Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts“ veröffentlicht, die vom 16. bis 18. März 2009 in München stattgefunden hat.

Die Konferenz sowie der Druck des Tagungsbandes wurden mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0709 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

www.historischeskolleg.de
Kaulbachstraße 15, D-80539 München
Tel.: +49 (0) 89 2 86 63 80 Fax: +49 (0) 89 28 66 38 63
Email: elisabeth.huels@historischeskolleg.de

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2011 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Schmucker-digital, Feldkirchen b. München
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen
Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-59707-3

Umschlagbild: fa-ro Marketing unter Verwendung von Abbildungen der Universitätsbibliothek Augsburg/Cod. 1.2.2.1, photo-kunst Sabine Braun, der Bayerischen Staatsbibliothek München/Cod. Arab. 2693 (von links nach rechts)

Inhalt

<i>Lothar Gall/Dietmar Willoweit</i> Vorwort	IX
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	XI
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i> Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen	1
Sektion 1: Religionsgelehrsamkeit	
<i>Hartmut Bobzin</i> Einführung	19
<i>Georges Tamer</i> Hellenistic Ideas of Time in the Koran	21
<i>Thomas E. Burman</i> Wie ein italienischer Dominikanermönch seinen arabischen Koran las	43
<i>Claude Gilliot</i> Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran	61
Sektion 2: Europa und die Islamische Welt. Zur gegenseitigen Wahrnehmung in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg	
<i>Tilman Nagel</i> Einführung	75
<i>Michael Kreutz</i> The Greek Classics in Modern Middle Eastern Thought	77
<i>Maurus Reinkowski</i> Zionismus, Palästina und Osmanisches Reich. Eine Fallstudie zu Verschwörungstheorien im Nahen Osten	93
<i>Yavuz Köse</i> „Ich bin Sozialist, gib mir die Hälfte deines Vermögens“. Rezeption des Sozialismus und Kommunismus in spätosmanischer Zeit (1870–1914)	105

Sektion 3: Gesellschaftliche Integration und Bewahrung der Identität

Michael Brenner

Einführung 123

John M. Efron

Sephardische Schönheit im Auge des aschkenasischen Betrachters 125

*Reinhard Schulze*Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen
im 19. Jahrhundert 139*Micha Brumlik*Juden, Muslime, Konvertiten – Begründer eines jüdisch-islamischen
Dialogs 167

Sektion 4: Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung

Hans Maier

Einführung 181

Peter Heine

Muslime und das Judentum – Das deutsche Exempel 185

*Wolfgang Loschelder*Religiöse Unterweisung als Merkmal kultureller Identität. Die Ausein-
andersetzung über Religionskunde und Religionsunterricht für Muslime in
Deutschland 1970 bis heute 197*Roland Löffler*Triolog in der Schule?! Der Weg von einer Studie zum kulturellen Pluralis-
mus in europäischen Lehrplänen zum Wettbewerb „Schulen im Triolog“
der Herbert Quandt-Stiftung und sein Beitrag zur aktuellen Bildungsstan-
dard-Diskussion 215

Sektion 5: Rechtsverständnis

Dietmar Willoweit

Einführung 235

Israel Jacob Yuval

The Orality of Jewish Oral Law: from Pedagogy to Ideology 237

*Hans-Jürgen Becker*Weltliche und religiöse Elemente im Rechtsdenken der okzidentalen
Christenheit 261

Sektion 6: Austausch und Konflikte I – Mittelalter und Frühe Neuzeit

Heinz Schilling

Einführung 283

*Thomas Kaufmann*Kontinuitäten und Transformationen im okzidentalen Islambild des
15. und 16. Jahrhunderts 287*Yosef Kaplan*Between Christianity and Judaism in Early Modern Europe:
The Confessionalization Process of the Western Sephardi Diaspora 307*Matthias Pöhlig*Annäherungen – Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühneuzeitlichen
Osmanischen Reich in vergleichender Perspektive 343

Sektion 7: Recht und Wirtschaft

Mathias Robe

Einführung 371

*Asher Meir*The conditions for sanctification of economic activity in jewish rabbinical
and mystical tradition 375*Karl Homann*

Schwierigkeiten der christlichen Theologie mit der Marktwirtschaft 387

Kilian Bälz

Sharia Jet Set? Perspectives on Religion, Law, and the Economy in Islam 399

Sektion 8: Austausch und Konflikte II – 19. und 20. Jahrhundert

Gudrun Krämer

Einführung 413

*Lucette Valensi*Is Religion Always Relevant? The Case of Tunisia (First Half of the
19th century) 415*Leila Fawaz*

Exchanges in Times of War: Coping with War 425

Martin Tamcke

Mission und Kulturkonflikt: Deutsche Missionen im Iran des 19. Jahrhunderts	433
Podiumsdiskussion der Sektionsleiter	447

Vorwort

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist klar, dass das Thema Religion als politischer Faktor auch im 21. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielt. In der teilweise aufgeregten Debatte, die sich an den Terroranschlag auf das World Trade Center in New York anschloss, wurde jedoch allzu oft deutlich, dass es vielfach an Wissen mangelt, auch an historischen Kenntnissen, um die Ereignisse einzuordnen und zu begreifen. Sehr rasch konnte man zudem erkennen, dass eine reine Konfliktgeschichte dem historischen Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam nicht gerecht wird, da auf diese Weise Phasen friedlicher Koexistenz und fruchtbaren Austausches ausgeblendet werden, die es in der Vergangenheit auch immer wieder gegeben hat.

Das Historische Kolleg, ein „Institute for Advanced Study“ der historisch orientierten Wissenschaften, ist kein „think tank“ und betreibt insofern keine aktuelle Politikberatung. Was das Historische Kolleg jedoch mit seinen zahlreichen renommierten Fellows und in Kooperation mit der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Ludwig-Maximilians-Universität am Wissenschaftsstandort München leisten kann, ist, das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam im Verlauf der Geschichte wissenschaftlich zu beschreiben und zu diskutieren, um damit die aktuelle Debatte um eine fundierte historische Perspektive zu erweitern. Dies war das Motiv für die Konferenz „Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts“, die vom 16.–18. März 2009 in München stattfand und vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) gefördert wurde. Dabei konnte das Historische Kolleg inhaltlich an das von Klaus Schreiner konzipierte Kolloquium „Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich“¹ anknüpfen, das bereits im November 2007 in der Kaulbach-Villa stattgefunden hat.

Mit dem Tagungsband präsentiert das Historische Kolleg die Ergebnisse der Konferenz vom März 2009, in deren Verlauf Historiker, Islamwissenschaftler, Juristen, Theologen und Erziehungswissenschaftler aus den USA, Israel, Großbritannien, Frankreich, der Schweiz und Deutschland Austausch und Konflikte zwischen den drei großen monotheistischen Weltreligionen von der Antike bis in die Gegenwart in den Blick genommen haben.

¹ Klaus Schreiner (Hg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 78). München 2008.

Bei der Auftaktveranstaltung in der Aula der Ludwig-Maximilians-Universität sprach *Friedrich Wilhelm Graf* zu dem Thema „Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen“ und setzte unter anderem mit seiner Warnung, den hohen Grad an Differenzierung und stetem Wandel innerhalb der drei großen monotheistischen Weltreligionen durch den Gebrauch klassifikatorischer Allgemeinbegriffe zu verdecken, für die Debatten der kommenden Konferenztage einen starken Akzent.

Die acht Sektionen der Konferenz widmeten sich der gegenseitigen Wahrnehmung vor dem Ersten Weltkrieg (Leitung: *Tilman Nagel*), „Kultur, Bildung, Fremdwahrnehmung“ seit der Nachkriegszeit (Leitung: *Hans Maier*), Austausch und Konflikten von der Frühen Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert (Leitung: *Heinz Schilling* und *Gudrun Krämer*), dem Rechtsverständnis in den drei Religionen (Leitung: *Dietmar Willoweit*), Recht und Wirtschaft (Leitung: *Mathias Robe*), Religionsgelehrsamkeit (Leitung: *Hartmut Bobzin*) und gesellschaftlicher Integration und Bewahrung der Identität (Leitung: *Michael Brenner*). Eine abschließende Podiumsdiskussion der Sektionsleiter im Plenarsaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die von BR-alpha aufgezeichnet wurde und die der Band ebenfalls dokumentiert, bündelte die verschiedenen Aspekte der Tagung. Allen Sektionsleitern, Referenten und Diskutanten gilt unser Dank für ihre Beiträge.

Neben seiner Kernaufgabe, der Förderung von Gelehrten mit einjährigen Stipendien, um ein Buch in konzentrierter Arbeit zu vollenden, wird das Kuratorium des Historischen Kollegs auch in Zukunft Gelehrte zu Kolloquien und Konferenzen in die Kaulbach-Villa einladen, um die historische Dimension aktueller Themen herauszuarbeiten.

München, im September 2010

Lothar Gall

Dietmar Willoweit

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

- Dr. Kilian Bälz, LL.M., Kairo/Berlin
Prof. Dr. Hans-Jürgen Becker, Universität Regensburg
Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Prof. Dr. Michael Brenner, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Micha Brumlik, Goethe-Universität Frankfurt am Main
Prof. Dr. Thomas E. Burman, University of Tennessee
Prof. Dr. John M. Efron, University of California Berkeley
Prof. Dr. Leila Tarazi Fawaz, Tufts University
Prof. em. Dr. Claude Gilliot, Université Aix-en-Provence/IREMAM
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. em. Dr. Peter Heine, Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. em. Dr. Dr. Karl Homann, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Yosef Kaplan, The Hebrew University of Jerusalem
Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Georg-August-Universität Göttingen
Dr. Yavuz Köse, Ludwig-Maximilians-Universität München
Prof. Dr. Dr. h.c. Gudrun Krämer, Freie Universität Berlin
Dr. Michael Kreutz, Universität Halle-Wittenberg
Dr. Roland Löffler, Herbert Quandt-Stiftung, Bad Homburg
Prof. Dr. Wolfgang Loschelder, Universität Potsdam
Prof. em. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Maier, Ludwig-Maximilians-Universität München
Rabbi Dr. Asher Meir, Research Director of the Business Ethics Center of Jerusalem
Prof. em. Dr. Tilman Nagel, Georg-August-Universität Göttingen
Juniorprof. Dr. Matthias Pohlig, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Prof. Dr. Maurus Reinkowski, Universität Basel
Prof. Dr. Mathias Rohe, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Heinz Schilling, Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Reinhard Schulze, Universität Bern
Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke, Georg-August-Universität Göttingen
Prof. Dr. Georges Tamer, Ohio State University
Prof. em. Dr. Lucette Valensi, EHESS Paris
Prof. em. Dr. Dietmar Willoweit, Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Prof. Dr. Israel Jacob Yuval, The Hebrew University of Jerusalem

Friedrich Wilhelm Graf

Der eine Gott in vielerlei Gestalt

Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen

I. Vielfalt ernst nehmen, oder: Vom Terror der religions- klassifikatorischen Allgemeinbegriffe

„Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History“: Die im Titel unserer Konferenz benutzten Begriffe sind religionsklassifikatorische Kollektivsingulare, die jeweils eine komplexe Geschichte haben. Allerdings sind ihre Begriffsgeschichten erst in vagen Umrissen erkundet. Indem man ihre Historizität abblendet, kann man sie essentialistisch, als begriffliche Repräsentationen relativ stabiler religionskultureller Überlieferungen benutzen. Doch was Reinhart Koselleck für „Geschichtliche Grundbegriffe“ wie „die Geschichte“, „die Nation“, „die Zukunft“, „der Fortschritt“ etc. gezeigt hat,¹ gilt auch für religionsbezogene Kollektivsingulare: Ihr konkreter Bedeutungsgehalt ist bleibend umstritten, und in konfliktreichen Deutungskämpfen suchen unterschiedliche religiöse und andere Akteure jeweils ihre partikuläre Verwendungsweise als allgemeinverbindlich durchzusetzen, also etwa anderen vorzuschreiben, was denn das wesentlich Jüdische oder Christliche sei. Permanent wird von konkurrierenden Akteuren der Bedeutungsraum von Religionsbegriffen eingegrenzt oder gedehnt, verzerrt oder neu vermessen. Protestantische wie römisch-katholische Theologen reden beispielsweise von „der Kirche“, aber dies bedeutet keineswegs, dass sie es auf dieselbe Weise tun und „Kirche“ hier wie dort dasselbe meint. Die Kollektivsingulare „Judentum“, „Christentum“ und „Islam“ blenden die hohe innere Differenziertheit innerhalb der drei monotheistischen Religionsfamilien aus und erlauben es weder, die jeweils harten religionskulturellen, theologischen und moralischen Binnenkonflikte in den Blick zu nehmen, noch die vielfältigen Austausch- wie Abgrenzungsprozesse zwischen Religionen und Konfessionen zu sehen. Grenzen zwischen Religions- und Konfessionskulturen sind nicht hermetisch und ein für alle

¹ Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979.

Mal festgelegt, sondern durchlässig, hybride. Gehören Mormonen in die christliche Religionsfamilie und Aleviten zum Islam?

Gerade in der religiösen Moderne seit 1800 lassen sich intensive Symbolomose, ausgiebiger Ritentransfer und theologischer Ideenraub beobachten. In einem durch Vielfalt geprägten religiösen Feld beobachten die Konkurrenten sich in aller Regel sehr genau. Sie suchen vom anderen zu lernen und sich manche seiner Glaubensprodukte anzueignen, um ihn zu übertrumpfen. Im „Osservatore Romano“, der Tageszeitung des Vatikans, haben die Wirtschaftswissenschaftlerinnen Claudia Segre und Loretta Napoleoni Anfang März einen Text zur aktuellen Weltwirtschaftskrise veröffentlicht.² Die westliche Welt solle aus der globalen Krise der Finanzmärkte lernen, künftig verstärkt auf islamische, dem Zinsverbot entsprechende Finanzprodukte zu setzen. Der Heilige Stuhl empfiehlt uns schariakonforme Finanzierungsmodelle. Die deutschsprachige „Islamische Zeitung“ hat dies als einen „intelligenten Vorschlag“ bezeichnet.³ Umgekehrt nehmen in den Kontroversen über eine historisch-kritische Deutung des Korans muslimische Gelehrte Denkfiguren der römisch-katholischen Mariologie auf, etwa in der Formel von der „unbefleckten Empfängnis“ des Korans als Gotteswort. Verstärkter Austausch aber provoziert neue Grenzziehungen. Je hybrider die Grenzen zwischen unterschiedlichen Religionskulturen mit Blick auf Sinnsymbole, theologische Ideen und lebensbestimmende Kultpraktiken sind, desto stärker wächst zumeist das Bedürfnis nach Markierung neuer, scharfer Grenzen und harter Exklusion. Sofern Rezeption von Anderem, Fremdem und intensivierte Interaktion zur tendenziellen Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätspräsentation durch Ausschluss und Abgrenzung. Man kann mit Hegel von einer paradoxen Gleichzeitigkeit von „Attraktion und Repulsion“, Rezeption und Abgrenzung sprechen.⁴ Aus der Christentumsgeschichte der Bundesrepublik gibt es für solche paradoxe Gleichzeitigkeit vielfältige Beispiele. Einerseits führen die beiden großen Kirchen im Lande auf allen möglichen Ebenen gern und intensiv ökumenische Dialoge. Und andererseits betonen sie zugleich ihre konfessionsspezifische Eigenständigkeit. Veröffentlichte die römische Glaubenskongregation die Erklärung „Dominus Iesus“⁵, in der den protestantischen Kirchen wahres Kirchesein abgesprochen wird, so reagierte die EKD in Gestalt ihres Ratsvorsitzenden damit, dass nun von einer „Ökumene der Profile“ gesprochen wird.

1900 veröffentlichte Adolf Harnack sein „Wesen des Christentums“ und provozierte damit Leo Baeck und andere jüdische Gelehrte dazu, nun analog das

² Claudia Segre/Loretta Napoleoni: Dalla finanza islamica proposte e idee per l'Occidente in crisi. In: Osservatore Romano, 4. März 2009, S. 3.

³ Anonym: Neue Regeln für die Wirtschaft. In: Islamische Zeitung, 5. März 2009.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik I. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5. Hg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel. Frankfurt am Main 1969, S. 195 ff.

⁵ Josef Kardinal Ratzinger u.a.: Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Stein am Rhein 2000.

„Wesen des Judentums“ zu rechtfertigen. Ernst Troeltsch schrieb dazu einen bald berühmten Essay „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“, in dem er in einer subtilen epistemologischen Analyse des Wesensbegriffs zu zeigen versuchte, dass es genau genommen kein Verständnis „historischer Ideenmächte ohne Einmischung unserer eigenen Bewertungen“ geben könne, also in aller Wesensbestimmung ein Element des Subjektiven, positionell Konstruierten unvermeidlich sei und Wesensbestimmung auf Wesensgestaltung hinauslaufe.⁶ Ein Wesen des Christentums gibt es ebenso wenig wie ein Wesen des Judentums oder des Islams, aber es wurden angesichts von Konkurrenz und Austausch zahlreiche normativ orientierte Vorschläge formuliert, das je Eigene plastisch und gegenwartsbezogen darzustellen. Deshalb sprach der jüdisch agnostische Skeptiker Ludwig Marcuse, Assistent Ernst Troeltschs in Berlin, gern von „den Christentümern“⁷. Analog muss man von den „Judentümern“ oder vielen, höchst unterschiedlichen „jüdischen Lebenswelten“ oder den diversen „Islamern“ reden. Dringend gebotene Differenzierung mache ich am Beispiel der derzeit in Deutschland präsenten Christentümer deutlich: Wir finden hier neben evangelischen Landeskirchen, römisch-katholischer Kirche, diversen orthodoxen Kirchen, altkatholischer Kirche, anglikanischen Gemeinschaften, diversen evangelischen Freikirchen (wie Baptisten, Mennoniten etc.) nun auch zahlreiche christliche Gemeinden, die von Einwanderern aus anderen Kontinenten gegründet wurden. Alle diese christlichen Kirchen zeichnen sich durch eine extrem hohe interne Pluralität aus – religionskulturell, theologisch, ethisch, politisch.

Trotz aller religionspolitisch korrekten ökumenischen Verständigungsrhetorik wächst schnell die innere religionskulturelle Differenzierung und Pluralisierung in den diversen Christentümern: Um 1900 zählte man weltweit rund 1800 christliche Kirchen. Hundert Jahre später lassen sich weltweit rund 33000 christliche Kirchen nachweisen. „Das Christentum“ wird zunehmend zu einer Religionsfamilie des globalen Südens, und außerhalb Europas wächst es häufig sehr aggressiv. Hohe Differenzierungsdynamik prägt auch die beiden anderen monotheistischen Religionsfamilien, in den letzten drei Jahrzehnten insbesondere zahlreiche muslimische Lebenswelten. Die einflussreichsten neuen muslimischen Erweckungs- und Reformbewegungen auf dem indischen Subkontinent, die Ende des 19. Jahrhunderts entstandene puristische Deoband-Bewegung und die Barelwi-Gegenbewegung, wollen beide den nordindischen Islam von hinduistischen Einflüssen reinigen, bekämpfen einander aber, wie Thomas K. Gugler in zahlreichen Studien gezeigt hat, bis aufs Messer.⁸ Weltweit erleben wir seit dem 19. Jahrhundert Pro-

⁶ Ernst Troeltsch: Was heißt „Wesen des Christentums“? In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen 1913, S. 386–451.

⁷ Vgl. Ludwig Marcuse: Das Wesen der Christentümer. In: Karlheinz Deschner (Hg.): Was halten Sie vom Christentum? 18 Antworten auf eine Umfrage. München 1957, S. 110–115.

⁸ Vgl. z. B. Thomas K. Gugler: Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. Die Barelwi Antwort auf die missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama'at? In: Al-Ain. Zeitschrift der Leipziger Arabistik, Juni 2007, S. 26 f.; ders.: Die Dār-al-'ulūm Deoband. Ein

zesse der Detraditionalisierung, Entstandardisierung, Pluralisierung des Religiösen, nicht nur Schismen, Abspaltungen, interne Differenzierungen, sondern auch das Auftreten ganz neuer Akteure, die überkommene religiöse Symbole in kreativer Glaubenssynthese umformen. Da die meisten europäischen Wissenschaftler hier primär den politischen Islamismus vor Augen haben, nenne ich ein weithin ignoriertes christliches Beispiel: Aus einer 1906 formierten methodistischen Kleingruppe in Los Angeles entstand in extrem kurzer Zeit die rasant wachsende globale Massenbewegung der sog. „Pentecostals“. Um 1970 waren in den Tausenden von Pfingstkirchen gerade sechs Prozent der Christen weltweit organisiert, aber 2006 ist ihr Anteil schon auf 30% gestiegen. Rund 450–500 Millionen Pfingstler werden derzeit gezählt, und hinzu kommen ca. 150 Millionen Charismatiker in traditionellen christlichen Kirchen. Sonntag für Sonntag predigen 800 schwarzafrikanische protestantische Pfingstpfarrrer im Großraum Paris. Aber wir reden immer nur über junge Muslime in den Vorstädten. Die religiöse Moderne ist durch religionsgeschichtlich beispiellos schnelle Transformationen, erfolgreiche missionarische Aufbrüche, Siegeszüge politisierter Religion geprägt. Gerade diese hohe Veränderungsdynamik insbesondere in den Christentümern und den diversen islamischen Lebenswelten provoziert innerhalb der drei monotheistischen Religionsfamilien wie in ihren Außenbeziehungen viele Konflikte.

Vermutlich muss man alle religionsklassifikatorischen Allgemeinbegriffe radikal dekonstruieren und sagen: Es „gibt“ genau genommen weder „Religionen“ noch „Konfessionen“, sondern nur fromme Menschen, die ihre individuelle Religiosität, Glaubenssicht aufs Leben je nach Ort, Zeit und Umständen nun einmal in den ihnen jeweils überlieferten, angebotenen symbolischen Sprachen entwerfen und leben. „Jeder ist ein Sonderfall“ ist der Titel einer berühmten empirisch-sozialwissenschaftlichen Glaubensstudie aus der Schweiz,⁹ und dies kann unter Gegenwartsbedingungen als repräsentativ gelten: Viele religionsanalytische Indikatoren sprechen für die Vermutung, dass selbst unter sehr kirchenverbundenen Christen weithin jeder (und natürlich auch jede) etwas ganz anderes glaubt. Glaube ist eng ins Innenleben eines Menschen verwoben, bedeutet eine spezifische Form und Sprache lebensgeschichtlicher Selbstthematizierung, eben der das Wissen um die eigene Endlichkeit, Sterblichkeit stärkenden Selbstreflexion *sub specie Dei*. Religiöse Symbolsprachen sind insoweit hervorragend dazu geeignet, individuelle Identität zu entwerfen. Sie dienen zugleich sozialen Gruppen dazu, starke Identitäten zu begründen.

Den zutiefst individuellen Charakter religiösen Glaubens zu betonen, ist kein postmoderner Theorie-Schnickschnack, sondern verdankt sich dem Interesse, „Religion“ und speziell das Konfliktthema „Judentum, Christentum und Islam“ in einer Perspektive zu bedenken, die dem im aktuellen europäischen Religions-

Rundgang durch das Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Südasien: <http://www.suedasien.info/analysen/2555> (letzter Zugriff am 27. 7. 2009).

⁹ Zur Debatte um die Studie vgl. Alfred Dubach/Roland J. Campiche (Hg.): Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich, Basel 1993.

diskurs immer wieder eingeklagten Reflexionsniveau entspricht. Fortwährend kann man in europäischen Religionsdebatten hören, dass „der Islam“ keine Aufklärung kenne, unfähig zur Unterscheidung von Religion und Politik sei und überhaupt die modernen Menschenrechte nicht anerkennen könne. Doch wenn die Anerkennung des Menschenrechtsindividualismus als des normativen Kerns der Verfassung die religionspolitische Messlatte ist, mit der die Integrationsfähigkeit muslimischer Einwanderer gemessen wird, dann muss man in der gelehrten Religionsdiagnose, der Analyse der gegenwärtigen religiösen Lage, dem inneren Gehalt des liberalen Menschenrechtsindividualismus entsprechen. Das heißt: Es müssen individualisierungsfähige religionsanalytische Begriffe gebildet werden, in denen sich der je eigene Glaube, der individuelle religiöse Habitus eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen wahrnehmen lässt. In Sachen Vielfaltskompetenz und Sensibilität für Andersheit lassen sich jedoch sowohl im akademischen Diskurs als auch im politischen Betrieb erhebliche Defizite beobachten. Ich nenne exemplarisch die von der Landeshauptstadt München veröffentlichte Religionsstatistik der Münchener Bürger und Bürgerinnen. Die Angaben lauten für den 31. Dezember 2008: 38,3% römisch-katholisch, 14,0% evangelisch, 0,3% israelitisch, 47,4% Sonstige.¹⁰ Wer bei 47,4% Sonstigen, also fast der Hälfte der 1,3 Millionen Münchener, keinen Differenzierungsbedarf empfindet, stellt nur die eigene Ignoranz und Blindheit ins Netz. Er darf sich dann nicht wundern, wenn manche fromme Akteure aus diesen 47,4% Sonstigen ihm eines Tages Probleme bereiten.

II. Der eine Gott im Plural, oder: Die modernitätsspezifische Expansion des divinalsemantischen Universums

Im europäischen Moderne-Diskurs wird „die Moderne“ gern als eine entzauberte Welt beschrieben, gottfern und gottfremd, geprägt von methodischem Atheismus in den Wissenschaften und elementarer Gottlosigkeit gerade der Intellektuellen. In sprachgeschichtlichen Perspektiven lassen sich ganz andere Szenarien entwerfen: Seit dem 17. Jahrhundert dehnt sich das religionssemantische Universum und hier speziell der Gottessprachkosmos kontinuierlich aus. Lexika und gelehrte Enzyklopädien des 17. und 18. Jahrhunderts bieten zum Gottesbegriff ein bemerkenswert differenziertes, zugleich klar strukturiertes semantisches Feld. Johann Christoph Adelung etwa kennt neben dem einen Gott der Juden, Christen und Muslime noch „obere Götter“, „untere Götter“, „Halbgötter“, „Himmelsgötter“, „Höllengötter“, „Waldgötter“ sowie auch „Göttinnen“. Belegt sind zudem im Singular wie Plural „Abgott“ und „Götze“, jeweils mit zahlreichen Komposita, sowie „Haupt“- und „Nebengötter“. Lexika und theologische Fachwörterbücher

¹⁰ Die Angaben finden sich auf der Homepage der Stadt München: http://www.mstatistik-muenchen.de/themen/bevoelkerung/jahreszahlen/jahreszahlen_2008/p_jt090101.pdf (letzter Zugriff am 27. 7. 2009).

des späten 18. und 19. Jahrhunderts bieten dann zahlreiche weitere Gottesbegriffe.¹¹

Je mehr Götter, desto höher der Ordnungsbedarf. Das divinalsemantische Feld wurde seit der Frühen Neuzeit nach überkommenen jüdischen wie christlich-theologischen Modellen der Offenbarungsgeschichte klar strukturiert. Analog zur normativen Unterscheidung von *vera religio* und *religio falsa* stellte man dem einen guten, biblisch sich offenbarenden Schöpfer und Erlöser die vielen Götter der Heiden gegenüber, wobei dann, mit klassischen Argumentationsmustern der *theologia naturalis*, der sich biblisch selbst offenbarende Gott mit dem Vernunftgott der Philosophen in eins gedacht wurde. Das Verhältnis zwischen Gott und den Göttern beschrieb man im Sinne der radikalen Fremdgötterkritik der Hebräischen Bibel: Die vielen Götter, etwa der Griechen wie der anderen Heiden, sind nur Phantasmen menschlicher Einbildungskraft, bloß gemachte, erdachte, erfundene Götter, nur ein Werkzeug der Hände, Imaginationsartefakte, eben nicht Gott selbst, sondern Abgötter und Götzen, bloße Idole, Sinnbilder. Der für die Religions- und Christentumskritik vieler Aufklärer zentrale Idolatrie-Diskurs wird entscheidend durch die Opposition von gemacht/gedacht einerseits und nicht-gemacht/gegeben andererseits bestimmt. Auch entwarfen die gelehrten Religionsdeuter Wissensordnungen, in denen sie die innere Vielfalt der Götterwelt durch zunächst in Frankreich und Großbritannien geprägte theotypologische Klassifikationsbegriffe strukturierten: Monotheismus, Pantheismus, Panentheismus, Polytheismus, aber auch Ditheismus und Tritheismus. Zur Götterunterscheidung dienten zudem Begriffe wie „Hausgötter“, „Stammesgötter“, „Volksgötter“, „Naturgottheiten“, „Nationalgötter“, „Kriegsgötter“ und so weiter; später dann auch „Ortsgötter“ und „Lokalgötter“. Gelehrte Versuche, Ordnung ins dicht bevölkerte Pantheon zu bringen, hatten immer eine starke normative Komponente und blieben bis in feinste begriffliche Distinktionen hinein teleologischen Progressmodellen verpflichtet: In Entwicklungsgeschichten der Religion, Evolutionslehren des Offenbarungsglaubens, Theophaniemodellen wurde der innere Gang des menschlichen Wissens von Gott (zumeist) als Aufstieg aus vielen dunklen naturreligiösen Anfängen zur reinen Geistigkeit des einen radikal transzendenten Schöpfergottes konstruiert, oder anders: als Überwindung mythischer Göttervielfalt durch den einen Herrscher des Himmels und der Erden, der keine anderen Götter neben sich toleriert, unduldsam unbedingte Verehrung einklagt und sich nur als reiner, absoluter Geist materialisiert. Je naturferner, unsinnlich abstrakter, geistiger, transzendenter, desto wirkmächtiger, durchsetzungsstärker ist Gott, lautete die entscheidende theologische Voraussetzung dieser Glaubenshistoriographie. Sie hatte immer ein fundamentales Problem mit dem Islam, weil dieser in seiner Betonung der Transzendenz Allahs ja dem eigenen Geistigkeitskriterium durchaus Genüge leistete.

¹¹ Vgl. hier und im Folgenden Friedrich Wilhelm Graf: *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München 2009, S. 36 ff.

Den vielen idealistischen Versuchen, Vernunft in die Religionsgeschichten zu bringen, standen die zahlreichen Remythisierungstendenzen entgegen, die sich in Europa seit dem späten 18. Jahrhundert immer wieder beobachten lassen. Keine Aufklärung ohne Romantik, keine Zweckrationalität ohne kompensatorische Wertrationalität, keine Moderne ohne gleichursprüngliches Leiden an ihr. Schon in den Religionsdiskursen einer ersten Sattelzeit um 1800 erhoben neben den religionskritisch Analysierenden viele neue Gottesgeistergriffene ihre Stimme. Exemplarisch genannt sei nur das sogenannte „Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ aus dem Jahr 1796: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen.“¹² Prozessen theologischer Rationalisierung korrespondierten immer wieder avantgardistische Resakralisierungsbewegungen, getragen von mehr oder weniger charismatischen Religionsintellektuellen, neuen Propheten und Frohboten für das Ganzheitliche, Exaltierte. Zahlreiche neue Götter wanderten im Lauf des 19. Jahrhunderts ins Pantheon der europäischen Moderne ein, und die Expansion des divinalsemantischen Universums beschleunigte sich gerade in einer zweiten glaubenssprachlichen Sattelzeit zwischen 1890 und 1930. „Ritualgötter“, „Wertegötter“, „Kampfgötter für Muskeljuden“, „Kontingenzgötter“, „Privatgötter“, „Gruppengötter“, „Krisengötter“, „Geniegötter“, „Erdgötter“, „Raumgötter“ wurden nun ebenso beschworen und angebetet wie „Zeitgötter“, Temporalgötter des absoluten, unbedingten Moments, und „Protestgötter der Leidenden“.¹³ „Gott hat nun Wohnungsnot“, erklärt ein expressionistischer Krisentheologe Mitte der 1920er Jahre im Rückgriff auf David Friedrich Strauß,¹⁴ „denn es drängeln sich nun so viele Götter auf engstem Raum.“ Zur forcierten „Götterkonkurrenz“ trugen die zahllosen synthetischen Neugötter bei, die selbsternannte Lebensinnproduzenten in ihren Glaubenslaboratorien aus Sakralelementen ganz unterschiedlicher Symbolsprachen und Transzendenzcodes zusammenbastelten. Auch in der Gegenwart lässt sich eine intensive Gottes- und Götterproduktion beobachten.

III. Polymonotheismus, oder: Der eine Gott ist selbst höchst vielfältig

Wie lässt sich die wachsende Theodiversität erklären? Dies ist eine sehr schwierige, analytisch komplexe Frage, die das höchst kontrovers diskutierte Verhältnis von internen und externen Faktoren in der Entwicklung von Religion betrifft.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1: Frühe Schriften. Frankfurt am Main 1971, S. 234–236, hier: S. 235 f.

¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Annihilatio historiae?* Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik. In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2004, S. 49–81.

¹⁴ Vgl. David Friedrich Strauß: *Der alte und der neue Glaube*. Leipzig 1872, S. 109.

Moderne Götterkonjunktur dürfte sich entscheidend einem seit dem späten 18. Jahrhundert zu beobachtenden Wandel in der Kommunikation von Religion verdanken. Neben traditionelle religiöse Akteure, wie etwa die Kirchen mit ihren hauptberuflichen Gotteskündern oder die Synagogengemeinden mit ihren Rabbinern, treten seit der Wende zum 19. Jahrhundert zahlreiche andere Diskursexperten, die religiöse Botschaften verkünden: freie Schriftsteller, fromme Literaten, Journalisten, Religionsintellektuelle, Laientheologen und die Sinnanbieter der zahlreichen neureligiösen Gruppen und Reformbewegungen. Es entsteht ein religiöser Markt, auf dem konkurrierende Akteure ihre Sinnprodukte anbieten. Für die Gegenwart ist entscheidend, dass sich grenzüberschreitende religiöse Ideenkommunikation vielfältig beschleunigt hat. Analog zur kapitalistischen Globalisierung lassen sich auch starke Tendenzen religiöser Globalisierung beobachten. Im World Wide Web findet reger Gottesbildtausch statt: Elemente der einen Theo-Software werden per „copy and paste“ in die Gottesbildsprachen eines anderen Anbieters übertragen, oder es werden, wie immer schon im religiösen Laboratorium einer sinnbedürftigen Moderne, ganz unterschiedliche Divinalstoffe experimentierfreudig kombiniert, rekombiniert und hybridisiert.

Der Bonner Altphilologe Hermann Usener hat 1896 den Begriff der „Funktionsgötter“ geprägt.¹⁵ In der Tat agieren viele moderne Götter als Spezialgötter bestimmter sozialer Gruppen, die ihre je besonderen Sicherheitsbedürfnisse und Identitätswünsche auf ihren starken Gott projizieren. Gerade Minderheiten – und von denen gibt es in der Gegenwartsmoderne Tag für Tag mehr – imaginieren sich ihre je eigenen Schutz- und Emanzipationsgötter, und die diversen Göttinnen des Feminismus sind für starke Frauen gerade darin attraktiv, dass sie göttlich unbedingtes Recht dem eigenen Geschlecht zukommen lassen. Viele der neuen Götter fungieren als *uncertainty manager*, die unter modernitätsspezifisch gesteigerter Kontingenz ein umfassendes *risk management* für das Leben insgesamt leisten – sie erzeugen jene tragende Gewissheit, die sich in der Bindung an bloß endliche Evidenzmächte nicht erschließen lässt. Zur Diversifikation des Götterangebots tragen zudem die in modernen Gesellschaften fortwährend geführten Kulturkämpfe und Moraldiskurse bei. Ein wichtiger Faktor in der Evolution moderner Götter ist das Rechtssystem mit der Anerkennung eines vorstaatlichen Grundrechts auf Religionsfreiheit. Moderne Religionsfreiheit lässt sich nicht nur als „administrativer Artenschutz“¹⁶ für Gottesglauben jeder nur denkbaren Couleur deuten, entfaltet nicht nur eine Theotopschutzfunktion, sondern wirkt zugleich als ein Verschiedenheitsgenerator.

Der eine Gott wird von unterschiedlichen Akteuren auf je eigene Weise ausgelegt und vergegenwärtigt – dies lässt sich kurz verdeutlichen an einer Entwicklung im modernen theologischen Diskurs, für deren Resultat ich den Begriff *Milieu-*

¹⁵ Vgl. Hermann Usener: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.

¹⁶ Jürgen Habermas: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993, S. 147–196, hier: S. 173.

theologien vorschlage. Als Beispiel mag der Gottesideenmarkt in den USA dienen. Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs lässt sich hier nicht nur eine Hochkonjunktur von importierten „Genitiv-Theologien“ beobachten: Theologie der Revolution, Theologie der Hoffnung, Theologie der Befreiung und so fort. Vielmehr ist der Theologiebetrieb in den USA auch durch die erfolgreiche Produktion und Vermarktung von klientspezifischen, gruppenbezogenen theologischen Entwürfen geprägt: Feministische Theologie, *black theology*, *native american theology*, *gay theology*, *queer theology* – die Aufzählung lässt sich verlängern. Theologien dieser Art werden in allen konfessionellen Milieus produziert, wodurch gottbezogene Vielfalt noch gesteigert wird: jüdische feministische Theologie, *black feminist theologies*, *latino queer theologies* und *liberation theologies* für alle möglichen anderen, die sich als marginalisiert erleben; und dies geschieht jeweils in spezifisch römisch-katholischen oder protestantischen oder islamischen Sprachspielen. Alle reden dabei von dem einen Gott – aber jeder hat ihn oder, wie man jetzt religionspolitisch korrekt sagen muss, auch: sie, die große Muttergöttin, privatisiert, den eigenen Zwecken dienstbar gemacht. Durchgängig lässt sich dabei ein signifikantes Strukturmuster der usurpierenden Gottesrede beobachten: Das Unbedingte wird vorrangig auf ein bestimmtes Bedingtes, die eigene Gruppe, das spezifische Milieu, meinen ganz unverwechselbaren Lebensentwurf bezogen. Der eine Gott wird dann schwarz oder eine starke Frau oder mein Partner, bester Freund etc., und insofern nimmt er vielerlei Gestalt an. Ein Großteil der theologischen Literatur in den USA dient inzwischen der Produktion von solchen kontextuellen Milieutheologien. Alle beten zu dem einen Gott, aber jeder und jede nur zu seinem, ihrem bestimmten „eigenen Gott“ – so hat Ulrich Beck das in seinem neuen Religionsbuch zu Recht genannt.¹⁷ Ein besonders schönes Beispiel für diese Überführung Gottes in den Privatbesitz des Frommen hat Forest Whitaker, ein schwarzer Schauspieler, bei der Oscar-Verleihung 2007 inszeniert. Seinen Dank für den ihm verliehenen Oscar für die beste männliche Hauptrolle adressierte er an seinen guten hilfreichen Eigengott: „Und ich danke Gott dafür, dass er immer an mich geglaubt hat“. Die Bedingung dafür ist freilich, dass man das wissen kann.

Meine Leitbegriffe mögen zunächst paradox klingen: Pluraler Monotheismus oder, ein wenig zu artifiziell, Polymonotheismus. In den drei großen monotheistischen Religionsfamilien lassen sich in der Moderne, speziell in der Gegenwart, Transformationsprozesse beobachten, die konventionellen Vorstellungen vom Eingottglauben elementar zuwiderlaufen. Religiöse Symbolsprachen sind Sprachen der Vieldeutigkeit, geprägt durch eine extrem hohe Ambiguitätstoleranz. Hegel hat in seinen Berliner „Vorlesungen zur Philosophie der Religion“ dem religiös vorstellenden Bewusstsein eine außerordentlich hohe Imaginationsmacht zugeschrieben, eine nahezu unbegrenzte mythopoietische Produktivität, die Kraft

¹⁷ Vgl. Ulrich Beck: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am Main 2008.

zum Phantastischen.¹⁸ Religiöse Symbolsprachen sind deshalb durch eine extrem hohe Interpretationsoffenheit gekennzeichnet. Religiöser Sprache eignet ein spezifischer Reichtum an Bildern, Metaphern, Erlösungsnarrativen und Transzendenzchiffren, die je nach Ort, Zeit und Interesse von Akteuren ganz unterschiedlich angeeignet, ausgelegt, fortgeschrieben werden können. Religiöse Sprache zeichnet sich zudem dadurch aus, dass metaempirischen, in gewissem Sinne fiktionalen Akteuren eine inkommensurabel starke Handlungskompetenz, Wirkmächtigkeit zuerkannt wird: Kein jüdisches Gebet ohne die Gewissheit von Jahwes Bundestreue, keine christlich-religiöse Sprache ohne Vorstellungen vom schöpferischen Handeln Gottes oder dem inspirierenden Wirken des Heiligen Geistes.

Gerade die elementare Vieldeutigkeit religiöser Vorstellungen ermöglicht es Gruppen wie Individuen, in ihnen ihre je besonderen Weltansichten, Hoffnungen, idealen Lebensordnungen, Vergemeinschaftungsvisionen und Heilserwartungen auszudrücken. Die einen nehmen religiöse Kurationsmythen dafür in Anspruch, bestimmte Institutionen als gottgegebene Schöpfungsordnungen, *orders of creation* zu sakralisieren. Andere entwerfen in schöpfungssprachlichem Duktus eine Ethnoreligion, in der das eigene Volk durch Rückbindung an den Schöpfer, durch Unmittelbarkeit zu Gott heilige Unterschiedenheit von und Überlegenheit über die anderen gewinnt. Wieder Andere konstruieren mit genau denselben Vorstellungen ein universalistisches Ethos von Menschenwürde und vorstaatlichen Menschenrechten, etwa im Rekurs auf die Imago-Dei-Symbolik der hebräischen Bibel: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights [...]“¹⁹ Und in den ökopiätistischen Lebensreformbewegungen im Europa des späten 20. Jahrhunderts dient der christliche Schöpfergott als Moralverstärker, um uns zur „Bewahrung der Schöpfung“ anzuhalten: mit der trinitarischen Selbstdifferenzierung von Vater, Sohn und Heiligem Geist zur Mülltrennung im Dreitonnsystem.

Die Pluralisierung des einen Gottes lässt sich in systematisch-theologischer Kritik gelebter Religion und speziell ihrer mythopoietischen Assimilationskraft und Phantasmenproduktivität, mit Blick auf einen konsequenten Monotheismus des radikal transzendenten Geistgottes als eine fatale, tendenziell neopagane Reartikularisierung des Universellen schlechthin, eben des einen Gottes deuten. Aber dieser Vorgang der Milieuerengung Gottes ist religionsanalytisch, also nicht theologisch normativ, auch produktiv, als eine höchst erfolgreiche Überlebensstrategie des Divinen zu interpretieren. Göttern, die den Menschen nichts mehr bedeuten, werden bald die Totenmasken abgenommen; es lässt sich in der modernen Göttergeschichte auch viel divinales Artensterben beobachten. Als Milieugott aber ist Gott, sind die vielen Ein- und Eigengötter den Menschen so

¹⁸ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 16/17. Frankfurt am Main 1969.

¹⁹ Thomas Jefferson u. a.: The United States Declaration of Independence. Philadelphia 1776, Preamble.

unverzichtbar nahe, dass sie in ihren Herzen, ihrer Seele eine ideale ökologische Nische gefunden haben. Gott überlebt als Gruppengott, weil er sich so gut an bestimmte soziokulturelle Umwelten, Lebenswelten anpasst. Unter den Bedingungen von Deodiversität funktioniert *divine selection* nach dem Kriterium der Anpassungselastizität und religionssymbolisch codierten Auslegungsflexibilität. Wenn das so ist, dann kann man diese Remythologisierungstendenzen in einem weiteren Gedankenschritt noch einmal theologisch konstruktiv deuten: als Versuch humaner, menschendienlicher Minimierung des Transzendenzabstands, ganz im Sinne der Sprachspiele der Christologie.

IV. Der eine Gott als Gewalttäter, oder: Der Streit um die mosaische Unterscheidung

Wer von den Göttern redet, kann vom Monotheismusstreit nicht schweigen. In den Prozessen der Expansion des divinalsemantischen Universums gerät der eine Gott spätestens 1757 in Verdacht, nur ein barbarisch intolerantes Divinalmonster zu sein. Immer wieder kritisieren die Aufklärer die brutale Gottesgewalt, die sich in den Heiligen Schriften der Juden, Christen und Muslime findet. David Hume hat in „*The Natural History of Religion*“ den Monotheismen deshalb eine besondere Nähe zu Intoleranz, Fanatismus und Glaubensterror zugeschrieben: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists.“²⁰ Die „*idolaters*“, die Verehrer der vielen Götter, bewiesen in Glaubensvorstellungen und Kultpraktiken einen „*tolerating spirit*“, wohingegen die diversen Eingötterer nur Intoleranz, Unduldsamkeit und Hass aufs fremde Andere predigten.²¹ Diese Opposition vom „guten Polytheismus“ und „schlechten“, weil Fanatismus und Glaubensgewalt befördernden „Monotheismus“ prägt auch in der unmittelbaren Gegenwart noch den gelehrten Eingott-Diskurs.

Jan Assmann hat im Konzept der sogenannten „Mosaischen Unterscheidung“ eine sehr übersichtliche Antithese zwischen dem einen, unbedingt fordernden, exklusiven und rücksichtslosen Gott einerseits und den heiteren, einander im Großen und Ganzen gut ertragenden vielen Göttern andererseits markiert.²² Retrospektiv gewendete Schmittianische Begriffe dienen dem Träger des Preises des Historischen Kollegs dazu, den Götterkanon der Antike übersichtlich zu ordnen, in den Eingott hier und die Vielgötterei dort, und so zugleich religionspolitisches Orientierungswissen für eine Gegenwart abzuleiten, die sich insbeson-

²⁰ David Hume: *The Natural History of Religion*. Hg. von Howard E. Root. Palo Alto 1957, S. 50.

²¹ Vgl. ebd., S. 49.

²² Vgl. Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München 2003; sowie ders.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998.

dere in Gestalt des islamistischen Terrors mit neuem, gewaltförmigem Eingottglauben konfrontiert sieht. Jahwes erstes Gebot – „Ich bin der Herr, Dein Gott, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ – laufe insoweit auf harten Gottesterror hinaus, als die alten Israeliten hier Wahrheit allein für sich, den eigenen Gott, reklamierten und den anderen und ihren vielen Göttern immer nur Irrtum, Verblendung, Gottesferne zuschreiben könnten. Kein Zufall, dass ein eifernder Jahwe exklusive Macht, Allmacht beanspruche und Strafe bis ins dritte und vierte Glied ankündige, wenn sich sein auserwähltes Bundesvolk den goldenen Kälbern der heidnischen Umwelt zuwendet. Zu den leidvollen „Errungenschaften“ des altisraelitischen Monotheismus gehöre, so Assmann, eine „Hermeneutik der Differenz“, die sich des Eigenen durch eine Vermessung des Abstands zum anderen versichert“²³. Assmanns Monotheismuskritik ist dann von anderen weniger kundigen Autoren, allen voran Peter Sloterdijk, fortgeschrieben worden.²⁴ Sie ist bei Historikern, Religionswissenschaftlern und Theologen aber auch auf scharfe Kritik gestoßen.²⁵

Assmanns Modell des Einen Gottes, der sich den vielen anderen entgegensetzt, ist allzu übersichtlich, reduktionistisch. Es suggeriert falsche Alternativen und leistet bei nicht wenigen Rezipienten mehr oder minder ungewollt der Feindbildproduktion Vorschub. Inwieweit ihm hermeneutische Erschließungskraft für das ganz alte Ägypten eignet, vermag ich nicht zu beurteilen. Doch für die Erklärung moderner Eingottgeschichten und zur Analyse der religiösen Lage der Gegenwart ist es alles andere als hilfreich. Gewiss, diese Gegenwart kennt gewalttätigen Monotheismus. Und es duldet keinen Zweifel: Die Heiligen Schriften aller drei monotheistischen Religionsfamilien sind sehr stark auf Gewalt narrative bezogen. „Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten [...]“, sagt Mose seinen Leviten im 2. Buch Mose, Kap. 32, Vers 27. Und das Neue Testament kennt nicht nur Jesu Seligpreisung der Friedfertigen, sondern auch apokalyptische Zerstörungs- und Vernichtungsphantasmen in der Johannes-Offenbarung. Analoges gilt für den oft kriegsfixierten Koran. *Alle* religiösen Symbolsprachen sind in ihren Gottesvisionen bleibend ambivalent: Im Reden von Gott kann sein Ebenbild sich seiner konstitutiven Endlichkeit innewerden und demütigen Respekt vor der Vielfalt des Geschaffenen, gerade auch gegenüber sich ganz anders deutenden menschlichen Mitgeschöpfen, einüben. Sie sind im gelingenden Fall Sprachen der Reflexivitätssteigerung. Dieselben religiösen Symbole können aber auch Phantasien der Selbstentgrenzung Vorschub leisten: Der Fromme muss sich nur mit dem Willen Gottes gleichschalten, sich etwa ein exklusives Mandat seines Gottes zu was auch immer zuschreiben, zu Mission oder Befreiung oder Reinigung der Welt und Bekämpfung des Bösen, dann wird er potentiell schnell gewaltbereit – eben weil er aufgrund seiner intimen Gottesnähe, Gottesauserwähltheit, Gottes-

²³ Vgl. ebd., S. 38.

²⁴ Peter Sloterdijk: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt am Main 2007.

²⁵ Jan Assmann hat diese Kontroverse im Anhang seines Buches dokumentiert; vgl. Assmann: *Mosaische Unterscheidung* (wie Anm. 22), S. 192–286.

plangewissheit sich mit hoher religionsmoralischer Stringenz über alles gegebene, bloß positive, von den Menschen gemachte Recht hinwegzusetzen legitimiert sieht.

Dennoch lässt sich kein konstitutiver Zusammenhang von Monotheismus und Religionsgewalt konstruieren. Unsere Gegenwart wird auch von Glaubenterror in polytheistischen Religionskulturen geprägt. Am 20. März 1995 übten Mitglieder von Aum-Shinrikyu, einer extrem synkretistischen apokalyptischen Neusekte, um der gottgewollten Herbeiführung des kommenden Weltgerichts willen einen Giftgasanschlag auf verschiedene Linien der Tokyoter U-Bahn aus, bei dem 12 Menschen durch Sarin-Dämpfe getötet und Tausende schwer verletzt wurden; die Täter, zumeist beruflich erfolgreiche Mediziner, hatten 30000 Menschen ermorden wollen, konnten aber das tödliche Gift nur zum Teil freisetzen. Auf dem indischen Subkontinent bringen nationalistische Hindus immer wieder und mit äußerster Brutalität Buddhisten und Christen um, und umgekehrt nicht wenige Buddhisten auch Hindus. Assmann hingegen verknüpft seine Monotheismus-Kritik mit dem religionsgeographischen Mythos, dass die Religionen des Ostens, im Gegensatz zu den drei Monotheismen des Vorderen Orients, friedliebend, gewaltlos, vielfaltsfähig seien. Karenina Kollmar-Paulenz, Religionswissenschaftlerin in Bern und eine Spezialistin für den tibetischen Buddhismus, attestiert dem Heidelberger Ägyptologen deshalb eine „generelle Unkenntnis asiatischer Religionen und asiatischer Religionsgeschichte“²⁶. Dass der Buddhismus toleranter, gewaltloser als etwa das Christentum oder der Islam sei, stimme weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart. Buddhistische Mission sei mit Zwang, Schwert und grausamer Verfolgung der nicht zur Konversion Bereiten betrieben worden, und sowohl im Theravada-Buddhismus als auch in den diversen Mahayana-Buddhismen sei Gewaltanwendung oftmals im Rekurs auf buddhistische ethische Lehren von der gebotenen Gewaltlosigkeit legitimiert worden: die eigene Friedensethik als Gewaltgrund, weil man die wahre Friedensreligion gegen die falschen anderen durchsetzen muss. Auch in buddhistisch geprägten kulturellen Räumen werden Identität und Alterität durch religiöse Unterscheidungen etabliert. Was der Exklusivitätskritiker Assmann allein dem Monotheismus zuschreibt, gilt auch für polytheistische Religionskulturen.

Gelehrte sollen das Chaos der Phänomene gedanklich durchdringen und durch prägnante Begriffe Verstehen ermöglichen. Auf Assmanns Bahnen hat Peter Sloterdijk 2007 den Versuch unternommen, den „Kampf der drei Monotheismen“ in einer Begrifflichkeit zu deuten, die ebenso suggestiv wie religionspolitisch gefährlich ist. Tritt der Gelehrte als öffentlicher Intellektueller auf, will er in Sachen Religion zumeist nicht nur deuten, sondern durch Deutung selbst religionskulturelle Wirkung entfalten. Sloterdijk untersucht zunächst die möglichen Aufstellungen

²⁶ Vgl. Karenina Kollmar-Paulenz: Der Buddhismus als Garant von „Frieden und Ruhe“. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert. In: Sonderheft „Buddhismus und Gewalt“ der Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), S. 185–207.

und Frontlinien im sogenannten „Kampf der drei Monotheismen“²⁷. Mit hoher Lust an ganz großer Übersichtlichkeit entwirft der neopagane Tabubrecher 18 mögliche monotheistische Kampfkongstellationen: erstens christlicher Anti-Judaismus mit dem klassischen Gründungsdokument im Römerbrief des Paulus, zweitens christlicher Anti-Islamismus. Nimmt man über die drei Monotheismen hinaus ihre paganen, polytheistisch volksfrommen Umwelten hinzu, ist drittens der christliche Anti-Paganismus zu nennen. Analoges gilt für Islam und Judentum, also viertens islamischer Anti-Christianismus, fünftens islamischer Anti-Judaismus, sechstens islamischer Anti-Paganismus, und analog fürs Judentum Absetzung von Christentum und Islam und Paganismus, das macht nun insgesamt neun mögliche Glaubenskriegskongstellationen. Der Gotteskriegsbeobachter schlägt nun vor, auch die internen Kämpfe einzubeziehen, also zehntens den christlichen Anti-Christianismus, elftens den islamischen Anti-Islamismus und zwölftens den jüdischen Anti-Judaismus. Da man mit situativen Zwei-gegen-einen-Bündnissen rechnen müsse, also Christen und Juden gegen Muslime, oder Christen und Muslime gemeinsam gegen Juden kommen drei weitere Kongstellationen hinzu, macht fünfzehn. Und weil jeder der Monotheismen auch einen je eigenen Atheismus provoziert habe, seien noch die Kämpfe zwischen Juden und antijüdischen Atheisten sowie analog zwischen Christen und antichristlichen Gottesleugnern und zwischen Muslimen und antiislamischen Allah-Gegnern einzubeziehen. 18 inter- und intramonotheistische Kampffelder, das wirkt wohlgeordnet und übersichtlich. Aber Religionsdiagnose schlägt hier alsbald in Glaubenskultorkampf um. In seiner Polemik gegen die drei monotheistischen „Frontreligionen“ und den ihnen jeweils eigenen Habitus der „Weltnahme“ – auch das ist ein Begriff Carl Schmitts – essentialisiert Sloterdijk den Eingottglauben zu einem konstitutiv intoleranten, gewalttätigen Weltverhältnis: „Das Eiferertum hat seinen logischen Ursprung im Herunterzählen auf die Eins, die nichts und niemanden neben sich duldet. Diese Eins ist die Mutter der Intoleranz.“²⁸ Sloterdijk kennt ein „Wesen“ des Eingottglaubens, spricht mit Buber vom „Wesen des Judentums“ und bedient sich in seinen Islam-Deutungen all jener Stereotypen, in denen das Deuten des Eifers nur zum Gegen-Eifern wird: der Islam als „Religion des Feldlagers“, der seine „elanvolle Ethik der Expansion“ nun in eine „Politik der Kampfportpflanzung“ und „Elendsfortpflanzung“ überführt habe, mit „wachsende[r] Radikalisierung seiner eigenen überbordenden Jungmännerüberschüsse“²⁹. Dieser Jargon erinnert eher an islamophobe Kulturkampfschriften als an rational distanzierte Analyse der religiösen Gegenwartslage; exemplarisch genannt seien für diesen populären islamophoben Diskurs nur die Kampfschriften „Die Wut und der Stolz“ und „Die Kraft der Vernunft“ der bekannten italienischen Journalistin Oriana Fallaci,³⁰ der ersten nicht irgendein politisches Amt bekleidenden

²⁷ Vgl. hier und im Folgenden Peter Sloterdijk: Gottes Eifer (wie Anm. 24), S. 63–75.

²⁸ Ebd., S. 136.

²⁹ Vgl. ebd., S. 109 ff.

³⁰ Oriana Fallaci: Die Wut und der Stolz. München 2002; dies.: Die Kraft der Vernunft. München 2004.

Frau in der Geschichte des Vatikans, der die Ehre einer Privataudienz beim Papste zuteil wurde – Benedikt XVI. weiß seine Zeichen zu setzen. Sloterdijk müsste sich in seinem Schema bei der Kampfkonstellation Neopaganismus versus Islam verorten. Wer historisch denkt, zum radikalen Historisieren bereit ist, wird durch seine Vorurteilsstereotypen nicht wirklich überrascht: Was immer im europäischen Diskurs derzeit über oder gegen Muslime gesagt wird, haben europäische und speziell deutsche Kulturprotestanten in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts den Katholiken zugeschrieben. Dies hindert prominente Katholiken nicht daran, nun ihrerseits solche Stereotypen gegen die Muslime zu wenden. Walter Kardinal Kasper, Präsident des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hat den Islam zur Problemreligion erklärt und den Anspruch erhoben, dass das Christentum die Freiheit und unbedingte Würde jedes einzelnen Menschen in die Welt gebracht habe.³¹ Wurden im 17. und 18. Jahrhundert Transzendenz und Geistigkeit als entscheidende Kriterien zur Unterscheidung, Evaluation und Stufung von Religionen eingeführt, so heute nun Menschenrechtsfähigkeit und Demokratienähe. Nur: Dann sieht es mit manchen Christentümern nicht sehr gut aus. Viele orthodoxe Christentümer sind nur autoritäre Ethnoreligionen, die individuelle Freiheitsrechte programmatisch ablehnen. Als Beispiel sei nur die „Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche“ aus dem Jahr 2000 angeführt:

„Die Entwicklung des Prinzips der Gewissensfreiheit ist ein Beleg dafür, daß heutzutage die Religion von einer ‚öffentlichen‘ zu einer ‚privaten‘ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist diese Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür daß der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist. Und wenn der Staat ursprünglich als Instrument der Durchsetzung des göttlichen Gesetzes in der Gesellschaft gegründet wurde, so verwandelt die Gewissensfreiheit den Staat endgültig in eine ausschließlich irdische, an keine religiösen Verpflichtungen gebundene Institution.

Die Durchsetzung der Gewissensfreiheit als legales Prinzip verweist auf den Verlust von religiösen Zielen und Werten in der Gesellschaft, den massenhaften Abfall vom Glauben sowie der faktischen Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung der Sünde.“³²

Ich komme zum Schluss, indem ich Jacques Derrida zitiere. Derrida hat 1993, also lange vor dem 11. September 2001, erklärt: „Der Krieg um die ‚Aneignung von Jerusalem‘ ist heute der Weltkrieg. Er findet überall statt, er ist die Welt, er ist heute die singuläre Figur ihres ‚out-of-joint‘-Seins.“³³ Die Anspielung auf Hamlet kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Rede vom religiösen Weltkrieg zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen analytisch falsch und deshalb religionspolitisch gefährlich ist. Selbst ein so kluger, skeptischer, abgewogen argumentie-

³¹ Vgl. das Interview mit Walter Kasper: „Der Islam ist eine andere Kultur“. In: Der Spiegel 38 (2006), S. 74 f.

³² Die Grundlagen der Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche, Moskau August 2000. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar. Hg. von Josef Thesing/Rudolf Uertz. Sankt Augustin 2001, S. 18.

³³ Jacques Derrida: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt am Main 1996, S. 99 f.

render Intellektueller wie Wolf Lepenies hat in der Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2006 davon gesprochen, wir befänden uns in einem „Weltbürgerkrieg“³⁴. Nun darf man Religionsgewalt nicht schönreden und muss fromme Terroristen auch dann miese, feige Mörder nennen, wenn ihnen ihr eigener Gott ein gutes Gewissen verschafft. Aber man muss sich als akademischer Religionsdeuter davor zu hüten versuchen, in der Analyse von Religion selbst nur als Gotteskrieger zu agieren. Wer über Götterkonkurrenz und Religionskonflikte redet, kann zwar kein *ideal observer* mit gleicher Distanz zu allen streitenden Parteien sein; denn jeder ist, unbeschadet seiner möglichen individuellen Distanz zu Gottesglaube und organisierter Religion, immer schon durch eine bestimmte Kultur geprägt, deren Grundlagen ihrerseits durch je eigene religiöse Überlieferungen mitbestimmt sind. Insoweit gibt es in Sachen Religion keinen neutralen Ort des Denkens und Sehens, sondern jeder/jede bleibt hier an seinen/ihren partikularen Sehepunkt gebunden. Dennoch kann man hart dafür arbeiten, analytische Distanz zum religiösen Alltagskampf zu gewinnen. Und dies bedeutet, prägnanter zwischen politischen Interessen und Motiven und genuin religiösen Elementen in Religionskonflikten zu unterscheiden. In sehr vielen Konflikten dient das Religiöse nur dazu, Machtinteressen und politische Ziele auszudrücken und zu rechtfertigen. Und immer schon hat religiöse Bildsprache zur Artikulation sozialen Protests und zur Kritik erlittener Marginalisierung und Exklusion gedient. Auch ist zu unterscheiden zwischen der Religionsgewalt innerhalb einer Religionsfamilie und der nach außen, also etwa dem von bestimmten Muslimen gegen „das christliche Sündenbabel USA“ gerichteten Glaubensterrorismus. Die pauschalisierende Rede vom Weltbürgerkrieg um Jerusalem verhindert gebotene Differenzierung. Ich sehe nicht, dass sich Europa derzeit im ideen- oder religionspolitischen Kriegszustand mit Indien, China, Japan, Australien oder Lateinamerika befindet. Wer „*out-of-joint*“-Szenarien beschwört und sehr schmittianisch vom Weltbürgerkrieg redet, trägt ungewollt nur zur Verschärfung von Konflikten bei.

Je mehr Religion eine Gesellschaft durchdringt und religiöse Akteure ihre öffentlichen Diskurse mitformen, desto wichtiger sind Institutionen religionsdistanzierter autonomer Reflexion. In religiös verschärften Zeiten geht es nicht nur um die Trennung von Staat und Kirchen, Politik und Gottesglaube, sondern entscheidend auch um die Autonomie der Wissenschaft bzw. die Freiheit von Forschung und Lehre. Universitäten sind im gelingenden Fall der Ort, an dem über Gott und Gottesglaube auch sehr kritisch nachgedacht und geredet werden darf und muss. Ich habe es deshalb als ein massives Versagen des Präsidiums der Ludwig-Maximilians-Universität zu München erlebt, dass es Anfang Dezember 2008 dem wohl starken Druck einiger religiöser Akteure nachgegeben und die Katholisch-Theologische Fakultät dieser Universität dazu gezwungen hat, drei muslimische Gottesgelehrte aus dem Iran wieder auszuladen, mit denen die katholischen

³⁴ Vgl. Wolf Lepenies: Dankesrede. In: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2006. Ansprachen aus Anlass der Verleihung. Frankfurt am Main 2006, S. 27–42, hier: S. 32.

Kollegen über christliche und jüdische Gottesbilder reden und streiten wollten. Ich ergreife nicht für diese schon nach München gereisten und dann wieder ausgeladenen Divinalfunktionäre und Islamgelehrten Partei. Aber zur Idee der Universität gehört es, dass nur sie selbst darüber entscheidet, wer hier, im Rahmen der Rechtsordnung, reden darf, kann und soll. Jedenfalls sollte sie sich nicht zu einem Ort herabwürdigen lassen, an dem nur Glaubenskulturkämpfe zwischen konkurrierenden Monotheismen fortgesetzt werden. Denn Gottesglaube ist zu wichtig, um ihn nur den Frommen welcher religiösen, ethnischen oder politischen Herkunft auch immer zu überlassen. Er muss um der freien, offenen Gesellschaft der vielen ganz Verschiedenes Denkenden und Glaubenden willen prägnant gedeutet, kritisch analysiert und auf den divinaldiagnostischen Begriff gebracht werden.

Sektion 1

Religionsgelehrsamkeit

- Sektionsleiter:* Professor Dr. Hartmut Bobzin (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)
Referenten: Professor Dr. Georges Tamer (Ohio State University)
Professor Dr. Thomas E. Burman (University of Tennessee)
Professor Dr. Claude Gilliot (Université de Provence/IREMAM)

Einführung

Der Islam, die jüngste der drei monotheistischen Religionen, ist nicht, wie man lange meinte, in einem abgelegenen Winkel der Alten Welt entstanden. Und „das Fortleben der Antike im Islam“ – so der Titel eines ausgezeichneten Buches von Franz Rosenthal – begann nicht erst zu dem Zeitpunkt, als die arabischen Glaubenskrieger die byzantinischen Provinzen in Syrien und Ägypten und das Zweistromland erreichten. Vielmehr kann die Entstehung des Islam im Zusammenhang mit einer Reihe von synkretistischen Phänomenen der Spätantike gesehen werden, oder anders formuliert: der Islam ist nicht ein radikaler Neuanfang nach einer „Zeit der Unwissenheit“, so wie es die weitverbreitete Meinung unter Muslimen ist. Es ist zwar seit langem bekannt, dass der Koran einen wichtigen Anteil jüdischen und christlichen Erbes enthält, aber bis heute mangelt es an einer schlüssigen Erklärung dieser Tatsache, nicht jedoch an zuweilen kühnen Hypothesen. Das freilich zeugt davon, dass in die Erforschung der Faktoren, die für die Entstehung des Islams maßgebend waren, neue Bewegungen gekommen sind.

Georges Tamer zeigt am Beispiel von Zeitvorstellungen auf, dass der Einfluss spätantiken Denkens auf die arabische Geisteswelt, deren wichtigstes Zeugnis die altarabische Dichtung ist, neu gewertet werden muss. Tamers Ansicht nach lässt sich in der Dichtung einerseits die Auffassung von Zeit als unendlicher Dauer, die aus endlichen sukzessiven Einheiten besteht, nachweisen; andererseits aber auch die von *aion*, die als die unendlich drehende, aktiv auf die menschliche Existenz Einfluss nehmende Zeit personifiziert wird. An deren Stelle tritt im Koran Gott. Er ist Herr der Zeit insofern, als er Anfang und Ende der Zeit mit Schöpfung und Gericht bestimmt, dazu aber bewirkt Gott die Zyklen, in denen die Zeit abläuft. Entscheidend ist für Tamer, dass sich auf diese Weise im Koran dieselben hellenis-

tischen Ideen finden, die auch für den Kontext bestimmend waren, in dem Judentum und Christentum entstanden sind. Und das ist bis heute für die Beziehungen zwischen den drei Religionen von Bedeutung, denn sie bauen alle auf dem gleichen kulturellen Grund.

Claude Gilliot geht noch weiter und bringt den Koran und seine Entstehung in Verbindung mit spätantiken synkretistischen Bewegungen. Wenngleich seine Zurückführung des Namens Mohammed (ar. Muḥammad) auf das mittelpersische „Manvahmed“ als Bezeichnung für „die Seele des Paraklets oder des Propheten“ ebenso wie die Hypothese von einem engen Zusammenhang des frühen Islam mit dem Manichäismus nicht unumstritten ist und weiterer Untermauerung bedarf, ist die Aufdeckung der koranischen Zusammenhänge mit der als „Diatessaron“ bekannten syrischen Evangelienharmonie des Tatian (ca. 120 bis ca. 180) durchaus plausibel. Sie fügt sich ein in den längst erkannten Zusammenhang mit dem syrischen monophysitischen Christentum, das auf der arabischen Halbinsel zur Zeit Mohammeds präsent war. Die frühen Koranexegeten, deren Ansichten man aus zahlreichen, in späteren Kommentaren aufbewahrten Traditionen kennt, liefern überaus interessantes Material vor allem zur Stellung der „Muslime“ zu den im Koran „Naṣārā“ genannten Christen. Einige von ihnen halten die „Muslime“ für die wahren Christen, was Gilliot dazu veranlasst, auf die von ihm an anderer Stelle ausführlich dargelegte Hypothese von der „aramäischen“ Spur im Zusammenhang mit der Entstehung des Islam zu verweisen.

Dass die Ansichten christlicher Gelehrter über den Islam im Mittelalter nicht so festgefügt oder, anders formuliert, vorurteilsgeprägt waren, wie man es oft liest, zeigt *Thomas E. Burman* an einem heute in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrten arabischen Koranexemplar, das eine Reihe von mittellateinischen Glossen aufweist, die allerdings von zwei unterschiedlichen Schreibern stammen, und zwar aus dem späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert. Es gelingt Burman, den gelehrten und weit gereisten Florentiner Dominikaner Riccoldo da Monte di Croce als Schreiber des umfangreicheren Teils der Glossen zu identifizieren, der durch seine kritische Schrift gegen den Koran („Contra legem saracenorum“) bekannt geworden ist. Zu den Quellen dieser später weit verbreiteten und wirkungsmächtigen Schrift gehört die anonyme christliche Apologie „Liber denudationis siue ostensionis aut patefaciens“ (Buch der Entblößung oder Bloßstellung oder der Enthüller), die zahlreiche ziemlich genau übersetzte Koranzitate enthält, sowie die recht wörtliche, Anfang des 13. Jahrhunderts entstandene Koranübersetzung des Markus von Toledo. Burman kann zeigen, in welchem komplexen Wechselverhältnis für Riccoldo, einen hervorragenden Kenner des Arabischen und auch der arabischen Korangelehrsamkeit, bei seiner Abfassung von „Contra legem saracenorum“, die beiden lateinischen Quellen und der arabische Koran standen. Die Wertung des Christlichen im Koran folgt bei diesem christlichen Gelehrten natürlich anderen Maßstäben als das bei den frühislamischen Gelehrten der Fall ist und führt dementsprechend auch zu anderen Schlussfolgerungen. Die beiderseits aufgeführten Argumente leben aber fort und sind auch aus dem heutigen interreligiösen Dialog nicht wegzudenken.

Hartmut Bobzin

Georges Tamer

Hellenistic Ideas of Time in the Koran¹

The topic of my contribution might look to many readers strange in some ways. To begin with, what can be considered Hellenistic in the Koran? From a traditional Islamic point of view, this scripture is a genuinely Arabic book which has been verbally revealed directly to an illiterate prophet, without any foreign influences. Cultural or scientific facts the Koran refers to are, accordingly, no less than signs of its miraculous nature. Due to its absolute divine origin, the Koran does not therefore owe anything even to its immediate Arabic context: How could it, then, include any kind of Hellenistic ideas?

Almost unanimously, competent historians who investigated the connection between Islam and Hellenism did not recognize any connection between the Koran itself and Greek-Hellenistic thought. Arnold Toynbee stated that clearly: "Between the Koran and Hellenism no fusion was possible."² This celebrated author of a universal history, which earned justified criticism at many points, later declared that the roots of Islamic theology lay in a ground which is constituted of an amalgam of Syriac and Hellenistic cultural elements.³ The Koran, however, remains for him beyond the scope of this thesis. Indeed, until the last few decades, it seemed to be paradigmatic for historians to exclude any relationship between the Koran and Hellenism. Major experts in Islamic cultural history like Gustave von Grunebaum could see the connection between Islam and Hellenism only as a result of the translation of Greek works into Arabic.⁴ Even Carl Heinrich Becker,

¹ I wish to thank the Historisches Kolleg in Munich and Prof. Dr. Hartmut Bobzin (Erlangen) for their kind invitation to present my research results on the international conference "Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts". I wish also to thank Prof. Dr. Richard Davis (Ohio State University) for his extremely valuable comments.

² Arnold J. Toynbee: Greece. In: Nevill Forbes et al. (eds.): *The Balkans. A History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rumania, Turkey*. Oxford 1915, pp. 163–250, esp. p. 167.

³ Arnold Toynbee: *A Study of History*. Volume XII: *Reconsiderations*. Oxford 1961, pp. 450f., see further p. 403, p. 405, pp. 453 f. Cf. the critical discussion of Toynbee's views in: Edward Gargan (ed.): *The Intent of Toynbee's History*. Chicago 1961, especially Gustave E. von Grunebaum's critique of Toynbee's "concept of Islamic Civilization", pp. 97–110.

⁴ Gustave E. von Grunebaum: *Classical Islam. A History 600–1258*. Chicago 1970, p. 133. In his book – idem: *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago 1953, pp. 313 f. – von Grunebaum indicates traces of Hellenistic tradition in pre-Islamic Arabic poetry, leaving the Koran outside the scope of such cultural influences. Also Lenn E. Goodmann: *The Greek*

who exceeded any other orientalist in the 20th century in emphasizing the continuous existence of antiquity in Islam and was convinced that the Hellenistic period was an important basis for Islam, believed it to be a distinctive characteristic of the Koran that, in such a thoroughly Hellenized time, it remains quite non-Hellenistic (“unhellenistisch”).⁵

Theodor Nöldeke, representing a high standard of Koranic scholarship in the 19th and 20th century, saw in the Koran simply a product of Muhammad’s naïve mind which clearly lacked abstraction and speculative thought.⁶ Differing from him in this regard, some younger scholars claim for the Koran a Christian,⁷ or even a specifically Syriac-Aramaic origin.⁸ Predominantly interested not in cultural but in religious history in a narrow sense, they claim Muhammad’s dependence on the oriental Christian traditions which flourished in his environment. For his part, John Wansbrough attempts to locate the origin of the Koran in a “sectarian milieu”, but does not recognize any “pagan” Hellenistic elements in the book of Muhammad.⁹

However, a new vein of scholarship has started in the last few decades to explain the rise of Islam as a religious and political development within the broad context of Late Antiquity. To my knowledge, it was Peter Brown who initiated a concept of Late Antiquity including the first two centuries of Islam.¹⁰ Based on the study of archeological materials, Glen Bowersock went further to assume that “at least

Impact on Arabic Literature. In: Alfred Felix Landon Beeston et al. (eds.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge 1983, pp. 460–482, points to the Greek influence on old Arabic poetry, without including the Koran. Cf. further Gustave E. v. Grunebaum: *Islam and Hellenism*. In: *Scientia* 44 (1950), pp. 21–27; idem: *The Sources of Islamic Civilizations*. In: *Der Islam* 46 (1970), pp. 1–54. Both articles were republished as chapter I and VII in: Gustave E. v. Grunebaum: *Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives*. London 1976. On his part, Johann Fück: *Hellenismus und Islam*. In: idem/Manfred Fleischhammer (eds.): *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften*. Weimar 1981, pp. 272–288, develops a discussion of Arabic Hellenism. However, he sets the beginning of Arabic Hellenism with the Umayyad prince Khālid Ibn Yazīd (probably born ca. 48/668).

⁵ Carl Heinrich Becker: *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*. Leipzig 1931, p. 12.

⁶ Cf. Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally (eds.): *Geschichte des Qorāns. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns*. Leipzig 1909. Rep. Hildesheim 2005, p. 4 and passim.

⁷ See for instance: Günter Lüling: *Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʾān*. Erlangen 1974. English version: Günter Lüling: *Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations*. Motilal 2003.

⁸ Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000. English translation: Christoph Luxenberg: *The Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin 2007.

⁹ John Wansbrough: *The sectarian milieu. Content and composition of Islamic salvation history*. Foreword, translations and expanded notes by Gerald Hawting. Amherst 2006.

¹⁰ Peter Brown: *The World of Late Antiquity*. London 1971.

some of the roots of Islam were embedded” in the local Hellenism of Arabia.¹¹ This thesis is asserted by Barbara Finster who convincingly showed common features in architecture and iconography between the Arab Peninsula and the Mediterranean region.¹² Her conclusions correspond with Garth Fowden’s view of Islam as “rooted in antiquity, even consummating it”.¹³

Similar positions also became visible among scholars of Islamic studies. Research has been done on the transmission of Greek-Roman pagan religious images into the pre-Islamic pantheon.¹⁴ A strong voice for entrenching early Islamic history in Late Antiquity is certainly Aziz al-Azmeh.¹⁵ Following up on Becker’s famous statement on Alexander the Great and Muhammad,¹⁶ al-Azmeh declares “that the link between them arises from a Hellenistic and Late Antique dynamic”.¹⁷ He goes further to state that the Islamic empire “that of the Umayyads followed by the early Abbasids [...] emerged after Late Antiquity had been decanted in Mecca, in western and north Arabia, in southern Syria, in southern Iraq”.¹⁸ And a few scholars dealing with the history of the Koran and its literary character¹⁹ have recently pointed out Greco-Roman names²⁰ and – more importantly – Greek mythological elements²¹ in the Koran.²²

¹¹ Glen W. Bowersock: *Hellenism in Late Antiquity* (= Jerome lectures, Bd. 18). Cambridge 1990, p. 81; idem: *Roman Arabia*. Cambridge, London 1983.

¹² Barbara Finster: *Arabien in der Spätantike*. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit vor Muhammad. In: *Archäologischer Anzeiger* (1996) 2, pp. 287–319.

¹³ Garth Fowden: *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton 1993, p. 10. Cf. Hugh Kennedy: *Islam*. In: Glen W. Bowersock/Peter Brown/Oleg Grabar (eds.): *Late Antiquity. A Guide to the postclassical World*. Cambridge MA 1999, pp. 219–237.

¹⁴ Susanne Krone: *Die altarabische Gottheit al-Lāt* (= Heidelberger orientalische Studien, Bd. 23). Frankfurt am Main et. al. 1992.

¹⁵ Aziz al-Azmeh: *Rome, New Rome and Baghdad: Pathways of Late Antiquity*. Carl Heinrich Becker-Vorlesung der Fritz Thyssen Stiftung. Berlin 2008.

¹⁶ “Ohne Alexander den Großen keine islamische Zivilisation!": Carl Heinrich Becker: *Der Islam als Problem*. In: idem: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I. Leipzig 1924, pp. 1–23, esp. p. 16.

¹⁷ Al-Azmeh: *Rome* (see note 15), p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ I would first draw attention to lectures delivered by Angelika Neuwirth (FU Berlin), who recently announced her forthcoming publication: *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang.

²⁰ Gerd-R. Puin: *Leuke Kome/Layka, die Arser/Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen im Koran: Ein Weg aus dem ‘Dickicht’?* In: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (eds.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin 2005, pp. 317–340.

²¹ Walid Saleh: *The Etymological Fallacy and Quranic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*. In: Angelika Neuwirth et al. (eds.): *The Qur’ān in Context. Historical and literary investigations into the Quranic milieu* (= Texts and studies on the Qur’ān, vol. 6). Leiden 2010, interestingly ascertains the existence of the Ganymede of Olympus in the Koranic paradise.

²² Some contributions in a recent publication: Gabriel Said Reynolds (ed.): *The Qur’ān in its*

These investigations make convincingly clear that the rise of Islam, along with its foundational text, occurred in a late antique context. With only one exception,²³ as far as I am aware of, they do not dig in the text to extract concrete Hellenistic – especially pagan – ideas in the Koran. Based on the conviction that the birth of Islam and its early religious and political developments have to be understood as late antique events and that Hellenism did not come to an end with the Islamic conquests,²⁴ but rather continued in the Arabic-Islamic context, the present author focuses on the investigation of ideas of time in pre-Islamic Arabic and Greek poetry as well as in the Koran. The results of this extensive research have been published elsewhere and will be briefly summarized in the present contribution.²⁵

Indeed, the Koran contains a rich terminology of temporal expressions which establish an important component of its Weltanschauung. Some of these expressions are intrinsically linked to similar terms in pre-Islamic Arabic poetry, which clearly display Hellenistic ideas of time. In the Koran, they are recalled and, to a great extent, rejected. However, we can recognize in the Koran figurative descriptions of changing periods, which are part of the imagery repertoire of Greek poetry in Late Antiquity, dealing with *aion*, the personification of infinite time. In the first section, I will present selected aspects of the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. Only terms which are relevant for the present topic will be considered. Especially the term *dabr* will be focused on. Subsequently, after giving a brief survey of *aion*, I will show that *dabr* is *aion*'s Arabic equivalent. In the second section, the Koranic concept of *dabr* will be discussed in order to elaborate the deep connection between pre-Islamic Arabic poetry and the Koran; they share the same cultural context which is part of the Hellenistic context of Late Antiquity. Indigenous Hellenistic images of time in the Koran will then be presented. My concluding remarks will demonstrate the relevance of the topic for the relationship between Judaism, Christianity and Islam.

Historical Context. London, New York 2008, are dedicated to the religious, predominantly Christian context of the late antique Near East.

²³ That is Walid Saleh's aforementioned paper (see note 21).

²⁴ The most recent volume of The Cambridge Ancient History mentioned the year 600 as "a concluding date for the history of antiquity" in the East, referring to the Arab conquests as "having destroyed the political and cultural unity of the ancient world": Averil Cameron/Bryan Ward-Perkins/Michael Whitby (eds.): Cambridge Ancient History, vol. 14. Cambridge 2000, pp. XVIII–XIX.

²⁵ Georges Tamer: Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran (= Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 20). Berlin 2008.

I. The Perception of Time in pre-Islamic Arabic Poetry

How can the perception of time, which is reflected in pre-Islamic Arabic poetry, be described? The analysis of different time expressions in pre-Islamic Arabic poems makes it clear that time is viewed here not only as a passive framework of human action, but is predominantly perceived as an active force that affects human life in several ways, mostly negative. Time, as a whole, as well as its different periods are said to do this. Two basic experiences seem to be of fundamental importance for the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. The first experience is related to the human condition as such, and results from associating sequential appearances of natural phenomena, such as day and night, with a personal awareness of aging and consequently, of coming ever closer to death. The second experience pertains especially to the nomadic life which the Arabs apparently led at that time, primarily the experiencing of destruction as evidenced by the remainders of camps. Confronted with remnants of tents of the Beloved's tribe slowly decaying over the years, the sorrowful poet cannot but make time responsible for what he sees. Both observations, that aging inevitably leads to death, and that dwellings are eventually destroyed by time, lead to a conception of time as an active entity, working within the lives of individuals as well as within the history of communities as an agent of corruption and obliteration.

However, in order to illustrate the main features of the conception of time in pre-Islamic poetry, which has been captured and abandoned in the Koran, I will present at first briefly the way in which pre-Islamic Arabic poets conceived of the two short and antithetically alternating periods day and night. Then I will deal at some length with the notion of endless time, *dahr*, which is the most significant idea of time in pre-Islamic Arabic poetry, and which bears striking Hellenistic features.

1. Day and Night in pre-Islamic Arabic Poetry

Day (*al-nahār*) and night (*al-layl*) are perhaps the most captivating natural phenomena, each regularly following the other and clearly dividing time into a sphere of action and a sphere of rest. Their easily predictable cycle is connected with the regular interplay of light and darkness, often associated with mythological ideas. They appear in pre-Islamic poetry in the reversed order "night and day" according to the lunar calendar in which the night precedes the day.²⁶ Presumably due to

²⁶ Like the Hebrews, the Arabs followed the lunar calendar. Cf. Abū al-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī: *Kitāb al-ʿāthār al-bāqīya ʿan al-qurūn al-khāliya (Chronologie orientalischer Völker)*. Ed. by Eduard Sachau. Leipzig 1878, p. 5; August Fischer: 'Tag und Nacht' im Arabischen und die semitische Tagesberechnung. In: *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27 (1909), pp. 739–758, esp. pp. 745–749, attributed the different sequence of day and night to an Ur-Semitic understanding of the day. He assumed that the Arabs before Islam knew both lunar and solar calculation of times. See further: Aloys Sprenger: *Über den Kalender der Araber vor*

their perpetual return after short intervals, they are called in pre-Islamic poetry “*al-jadīdāni*”, “the two always-new”, meaning that they are considered as being steadily renewed. The female poet al-Khansā’ says that contrary to humans, the ever changing day and night do not become corrupt:

“In their long alteration, the two always-new (*al-jadīdāni*) know no destruction; it is only humans who suffer corruption.”²⁷

The always-new day and night appear to be constantly the same, although they steadily change. However, they are described in a verse as source of destruction, which even affects those who are safe from disease and death:

“Even if one is safe from being killed or sick, in the pleasure of life the two always-new (*al-jadīdāni*) let him fade away.”²⁸

Personified as two young men of time (*al-fatayāni*, or *fatayā dabrin*), day and night are made responsible for evil in the world. The poet al-Nābigha al-Dhubaynī has them blow people away and interfere in the course of human life:

“The two young men (*al-fatayāni*) destroyed them soon; they both have a key ready for every lock.”²⁹

The famous poet al-A‘shā expresses this belief succinctly by adducing a parallelism between the affect of day and night, on the one hand, and the affect of *manāyā*, i.e. the deadly fate, on the other side:

“Do not you see Iram and ‘Ād, how they have been brought to death by the night and the day?
And before death (*al-manāyā*) destroyed [the clan of] Ṭasm, without that precaution could have saved them.”³⁰

In both verses, day and night are presented as an irresistibly devastating power that, according to ancient Arab legends, made people vanish. Both periods stand in their alternation for the all-annihilating time.

Moḥammed. In: Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft 13 (1859), pp. 134–175; Caussin de Perceval: Notes on the Arab Calendar Before Islam. In: Islamic Culture 21 (1947), pp. 135–153; Jawwād ‘Alī: al-Mufaṣṣal fī tārikh al-‘arab qabl al-Islām, vol. VIII. Beirut 1971, pp. 436–470; Yiannis Meimaris: The Arab (Hijra) era mentioned in Greek inscriptions and papyri from Palestine. In: Graeco-Arabica 3 (1984), pp. 177–189; Fazlur Rehman Shaikh: The Veracity of the Arab Pagan Calendar. In: Islamic Culture 71 (1997), pp. 41–69; Fazal Ahmad Shamsi: Perceval’s Reconstruction of the pre-Islamic Arab Calendar. In: Islamic Studies 37 (1998), pp. 353–370.

²⁷ Al-Khansā’: Dīwān. Beirut 1983, p. 93, line 3.

²⁸ Al-Buhturī, Abū ‘Ubāda al-Walīd Ibn ‘Ubayd: Kitāb al-ḥamāsa. Ed. by Luwīs Shaykhū. Beirut 1910, no. 427, line 2.

²⁹ Buhturī: Ḥamāsa (see note 28), no. 428, line 3.

³⁰ Rudolf Geyer: The Dīwān of al-A‘sha. London 1928, no. 53, line 1, line 4.

2. Infinite Time

The above discussed verses demonstrate clearly that in old Arabic poetry time was conceived of as an active power of destruction. However, the active nature of time is most evident in pre-Islamic Arabic poetry when dealing with endless time. Three terms with this meaning can be found there: *al-abad*, *al-zamān* and *al-dahr*. *Al-abad* is seldom used. *Al-zamān* is a very old, common-Semitic and Persian word for time, also used later in mathematical and philosophical writings as the correlative of *makān*, space.³¹ The predominantly used term for infinite time, as well as the most prominent expression of time in pre-Islamic Arabic poetry is *dahr*. It means not only infinite time, but also has the connotation of fate.³² *Dahr* has various images which I would like to present in a concentrated form as follows.

1. In the first instance we meet *dahr* as the space in time for negative, disastrous actions. A shepherd says:

“I let my sheep wish that the wolf were their shepherd, and that they might never see me; The wolf usually visits them once in the time (*dahr*), but they see me every day, holding a knife in my hand.”³³

Time is here not active, but it is the framework for evil deeds.

2. *Dahr* could also mean the lifetime of humans:

“Is the whole of time (*dahr*) to be unloosing and binding-on of gear? Will he never spare me, or save me from utter exhaustion?”³⁴

In this verse, time is connected to the nomadic way of life to move from place to place searching for water and nourishment.

³¹ Willy Hartner: Art. Zamān. In: Enzyklopaedie des Islam, vol. 4. Leiden 1934, pp. 1307–1310. Cf. the useful philological discussion in Carl Brockelmann: *Lexicon syriacum*. Halle 1928, Rep. Hildesheim 1982, p. 187; idem: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, vol. I. Berlin 1908, p. 170, p. 280; L. Köhler/W. Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, vol. I. Leiden 1967, p. 262; Hans Heinrich Schaeder: *Der iranische Zeitgott und sein Mythos*. In: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* 95 (1941), pp. 268–299.

³² Several scholars who have studied the topic of fate and fatalism in pre-Islamic Arabic poetry and early Islamic theology tended to understand *dahr* mainly as fate. See e.g. Werner Caskel: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*. Beiträge zur arabischen Literatur- und zur allgemeinen Religionsgeschichte (= *Morgenländische Texte und Forschungen*, Bd. 1,5). Leipzig 1926; Helmer Ringgren: *Studies in Arabic Fatalism*. Uppsala, Wiesbaden 1955; Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im Islam*, vol. IV. Berlin 1997, p. 452. Based on thorough investigation of the sources I came to the result that *dahr* primarily means “time” with the connotation of fate. See Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 54–68, pp. 75–78, pp. 124–138.

³³ Abū Tammām/Habīb Ibn Aws al-Taī: *al-Ḥamāsa*. Ed. by ‘Abdullāh Ibn ‘Abd al-Raḥīm ‘Usaylān, 2 vols. Riād 1401 (Hidjra)/1981, 683/670. The number after the backslash refers to the verses in Friedrich Rückert’s German translation Friedrich Rückert (ed.): *Ḥamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder, gesammelt von Abu Temmām*, 2 vols. Ed. Wolfdietrich Fischer. Göttingen 2004.

³⁴ Sir Charles Lyall: *The Mufaḍḍaliyāt*. Vol. I: Arabic Text. Oxford 1921; *The Mufaḍḍaliyāt*. Vol. II: Translation and Notes. Oxford 1918, II, no. 76, line 37.

3. In the negative expression “*mā dabrī*”, *dabr* means custom and habit. Mutammim says:

“It is not my wont and lot (*mā dabrī*) to chant the praises of one who dies nor to utter the cry of woe beneath the pain that Fortune brings”.³⁵

With *dabr*, an intimate status is indicated, which remarkably can be identified with the most decisive factor of personal fate.

4. Furthermore, the word *dabr* appears in the meaning of a certain generation of people, as in the following verse from Ka‘ab Ibn Zuhair, praising his father:

“I learned what Zuhair said to his generation (*dabr*) before my time, even when he dies, his sayings will remain eternal.”³⁶

Dabr shares this very specific meaning with the etymologically related Hebrew word *dōr*.³⁷ The duration of *dōr* is identical with the life duration of a certain individual or a certain generation.³⁸ In this sense, both terms emphasize clearly the connection between life and time.

5. As indicated before, the vision of the remnants of camps leads to the conviction that they are destroyed by time (*dabr*) which also destroys all elements of human existence. Time causes poverty and misery.³⁹ It perpetrates extensive damage upon humans and destroys hopes. Its effect is catastrophic.⁴⁰ Therefore, *dabr* can be combined with words like “*ṣurūf*”, “*ḥidhān*” or “*nawā‘ib*”, which all mean evil accidents.⁴¹ In this case, *dabr* is considered as an epitome of destruction.

6. The poets usually use *dabr* synonymously with death:

“No sorrow, if *dabr* separates us! *Dabr* will kill every youngling one day.”⁴²

Dabr is in several cases combined with words like *raib*, a word meaning evil accidents and usually associated with words for death, such as *manūn*. A verse ascribed to al-Khansā’ is:

³⁵ Lyall: Mufaḍḍaliyāt (see note 34), 67,1, modified.

³⁶ Cited in: Sayyid Ḥanafī Hasanayn: al-Shi‘r al-jāhil. Cairo 1981, p. 106.

³⁷ Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Ed. by Herbert Donner, vol. II. Berlin et al. 1995, p. 246; Brockelmann: Lexicon (see note 31), p. 147.

³⁸ Botterweck and Freedman-Lundbom: Art. דֹר dōr. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, vol. II. Stuttgart 1984, pp. 182–194; Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament, vol. I. Leiden 1990, p. 209; G. Gerleman: Art. דֹר dōr Generation. In: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. I. Munich 1984, pp. 443–445.

³⁹ Al-Khansā’: Dīwān (see note 27), p. 53, line 4, mourns her killed brother Ṣakhr remembering his beneficial deeds: “Every poor man shall mourn him, whose belongings *dabr* has destroyed, and who fell victim to misery and poverty.”

⁴⁰ Abū Tammām: Ḥamāsa (see note 33), 255/251, 3: “I am not the first person whom *dabr* and a brave tribal community of pure origin inflicted a catastrophe.”

⁴¹ On this usage see Ringgren: Studies (see note 32), pp. 35f.; Toshihiko Izutsu: God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo 1964, p. 126; Tamer: Zeit (see note 25), pp. 59f.

⁴² Labīd Ibn Rabī‘a: Dīwān. Beirut n. d., p. 30, 3.

“O, my eye, why do not you cry in streams, although time (*dahr*) occasioned disquiet; time (*dahr*) is always disquieting.”⁴³

7. A central image of *dahr* is that of an endless chain of constantly recurring days and nights. They exist only for an extremely short period and then they disappear again letting all existing things vanish with them. Ḥātim al-Ṭāī says:

“What is time (*dahr*) other than today, yesterday or tomorrow? Thus time (*zamān*) goes and returns between us.

It brings the night back to us after the day; we do not remain, whereas time (*dahr*) does not come to an end.”⁴⁴

8. *Dahr* becomes personified. The poets ascribe to it the shape of a monster with organs with which it can only hit and hurt. ‘Amr Ibn Qamī’a says:

“Time has made an onset and taken me as his object; and aforetime he was wont to cast his snares upon others like me.

His arrows hit me straight when they are shot at me, and my shafts, O Sulaimá, turn away and miss him.”⁴⁵

Dahr plunders people, it is described as a merciless tyrant. It also has daughters (*banāt al-dahr*); their evil is inevitable:

“Is there for a man any protector against the daughters of *dahr*? or is there any magician who can charm away from him the fated doom of death?”⁴⁶

This reminds us of the Moira, the three goddesses in the Homeric epos and in later Greek literature. Although they were mainly responsible for the evil fate of man, the Moira were also described as sources of both good and evil. *Banāt al-dahr*, however, seem to be deprived of any positive character.⁴⁷

9. *Dahr* dominates the world and is the principle of arbitrary change in it. It is able to change things not only in a negative, but in a positive way as well:

“Have not you seen that *dahr* is in two colors, and that it consists of two states: a happy and a deceptive?”⁴⁸

However, the ancient Arab poets tend to mention predominantly its changing things for the worse. Ṭarafa says:

“I see Life is a treasure diminishing every night, and all that the days and Time diminish ceases at last.”⁴⁹

⁴³ Buḥturī: Ḥamāsa (see note 28), 1443, 1.

⁴⁴ Ḥātim al-Ṭāī: Dīwān. Beirut 1401 (Hidjra)/1981, p. 34, lines 1 f.

⁴⁵ Sir Charles Lyall. In: The Poems of ‘Amr Son of Qamī’ah. Cambridge 1919, p. 6, lines 8 f.

⁴⁶ Lyall: Mufaḍḍalīyāt (see note 34), 80, 1, modified.

⁴⁷ See the discussion with several references in Tamer: Zeit (see note 25), pp. 66 f., esp. n. 185.

⁴⁸ Al-Sulayk in al-Shanfarā: Dīwān. Ed. by Ṭalāl Ḥarb. Beirut 1996, p. 80, line 6.

⁴⁹ Arthur John Arberry: The Seven Odes. The first Chapter in Arabic Literature. London 1957, p. 87.

To sum up: Pre-Islamic Arabic poetry portrays a perception of time as an irreversible endless process realized through regularly returning natural phenomena. It is a predominantly naturalistic understanding of time, which can be considered deterministic, causing life-pessimism. *Dahr*, the most prominent pre-Islamic Arabic term for time, does not mean something eternal which exists beyond this world. It is eternal, not e.g. in the Christian, but in the pagan sense of eternity which does not go beyond the existence of the world. For the pre-Islamic Arab poets *dahr* is the time of the world; and like the world, it seems to have no beginning and no end. The endlessness of *dahr* is intricately involved with the endlessness of the ever-returning periods, like day and night, the lunar cycle and the four seasons follow upon each other regularly. Also generations of human beings follow upon each other, obviously in a similar way. Children take the place of their parents, people replace each other. Both observations, the natural and the anthropological, lead to the development of a conception of time as linear, without a beginning and an end, whose linearity is the sum of cycles which are limited in their duration and recur *ad infinitum*. The concept of time in pre-Islamic Arabic poetry can thus be called linear-cyclic.⁵⁰ The alternation of days and nights is particularly conceived of as an aimless process which continuously combines becoming and vanishing in endless, rhythmic sequence. According to the poets, neither the course of time nor the events it seems to bring can be escaped. An ominous constellation is formed in pre-Islamic Arabic poetry, which is experienced in form of naturalistically established and, therefore, involuntary submission to time.

3. *Dahr* and *Aion*

Aion is like *dahr* an ambiguous term. However, the known history of its usage is much longer than the history of its Arabic equivalent. The earliest evidence of this enigmatic word can be found in Homer. It has experienced a wide range of development in Greek literature, philosophy and mystic religions until Late Antiquity, which resulted in a complex variety of meanings.⁵¹ *Aion* means the lifetime of an

⁵⁰ Early Arab philologists used to define *dahr* as “the flow of nights and days” (*al-dahr muḍīy al-layl wa-l-nahār*) (Sibawayh) and to equal its duration (or: perpetuity) to the duration of the world (*al-dahr muddat baqā’ al-dunyā ilā (i)nqidā’ihā*) (Ibn Sayyidih): Karīm Zakī Ḥusām al-Dīn: *al-Zamān al-dalālī*. Cairo 1991, p. 115.

⁵¹ There is a vast amount of scholarly work on the thematic development of the term *AION* from the classical until the late antique period of Greek literature and philosophy. See especially the studies of Günther Zuntz: *Aion, Gott des Römerreiches* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1989, 2. Abh.). Heidelberg 1989; idem: *AION im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1991, 3. Abh.). Heidelberg 1991; idem: *AION in der Literatur der Kaiserzeit* (= *Wiener Studien, Beiheft 17*). Wien 1992; Helena Maria Keizer: *Life Time Eternity. A Study of AION in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. Amsterdam Diss. 1999. For a compact survey see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 146–156, with an extensive bibliography.

individual, a generation or the whole world. It means, thus, the entire time of an existent being. Related to the world, its duration is limitless. Its infinity manifests itself in the eternal recurrence of periods. In contrast to *chronos*, which is regarded as time of static dormant infinity, *aion* is the epitome of time which revolves in cycles. This significant meaning of *aion* is captured on several mosaics from the Mediterranean region.⁵² They show *aion* as the personification of time holding the wheel of time in his hand. *Aion*'s wheel is not the complicated Zodiac circle, but one that symbolizes the four seasons.⁵³

It seems that the image of *aion* as a bearded man with the wheel of time was well-known in the Near East in Late Antiquity.⁵⁴ Particularly significant for our purposes, however, is the poetic presentation of *aion* in the epic *Dionysiaca* of Nonnos of Panopolis, which is with its 48 books the longest surviving work of ancient Greek poetry.⁵⁵ Nonnos' city, today *Akḥmīm* in Upper Egypt, was an important center of Greek culture in the early Byzantine period. Nonnos lived in the first half or around the middle of the 5th Century AD. Relying on a long, Greek and local tradition, he presents *aion* in the way he could present him at that time. Utilizing rich metaphors, he describes *aion*, especially in the seventh book of the *Dionysiaca*, as the personification of the supreme concept of infinite time. Nonnos' impressive characterization of *aion* can, therefore, be considered an illustrious example of *aion*'s image in Greek Late Antiquity.⁵⁶

⁵² Appealing images and precise descriptions of numerous mosaics with *aion* can be found in: Marcel le Glay: Art. Aion. In: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, vol. I/1. Munich 1981, pp. 399–411 (descriptions), vol. I/2. Munich 1981, pp. 310–319 (pictures). Particularly on North African Mosaics: David Parrish: Annus-Aion in roman mosaics and Henri Lavagne: Remarques sur l'Aion de la mosaïque de Sentinum. In: Yvette Duval (ed.): Mosaïque Romaine Tardive. Paris 1982, pp. 11–40.

⁵³ This very image of *aion* is nicely preserved in a mosaic recently found in Edessa, dating back to the early or middle 4th Century AD. See: Janine Balty/Françoise Briquel Chatonnet: Nouvelles mosaïques inscrites d'Osrhoène. In: Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot 79 (2000), pp. 31–72; Glen W. Bowersock: Notes on the New Edessene Mosaic of Prometheus. In: Hyperboreus 7 (2001), pp. 411–416.

⁵⁴ Cf. Doro Levi: Aion. In: Hesperia 13 (1944), pp. 269–314.

⁵⁵ Nonni Panopolitani *Dionysiaca*. Recognovit Rudolphus Keydell, 2 vols. Berlin 1959; Nonnos: *Dionysiaca*. With an English translation by H. J. Rose and notes on text criticism by L. R. Lind. 3 vols. Cambridge 1940; Lexikon zu den *Dionysiaka* des Nonnos. Hg. von einer Arbeitsgruppe des Instituts für Klassische Philologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg unter Leitung von Werner Peek. Erste Lieferung (A–D). Hildesheim 1968. On the epic cf. Robert Shorrock: The Challenge of Epic. Allusive Engagement in the *Dionysiaca* of Nonnos. Leiden et al. 2001; Neil Hopkinson (ed.): *Studies in the Dionysiaca of Nonnos* (= Cambridge Philological Society, Supplementary 17). Cambridge 1994.

⁵⁶ Similar to the *Dionysiaca*, a rich description of *aion* is included in an in-verse-paraphrase of the Gospel of John ascribed to Nonnos. See on that: Joseph Golega: Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau 1930. Scholars doubt seriously that Nonnos could have been the author of this work. See e.g. Glen Bowersock: Dionysus as Epic Hero. In: Hopkinson (ed.): *Studies* (see note 55), pp. 156–166, esp. p. 158; David Frendo: Wine for immortality and immortality for wine: reflections on the *Dionysiaka* of Nonnos of Panopolis. In: Elizabeth Jeffreys (ed.): *Byzantine Style, Religion and Civilization*. In Honor of Sir Steven Runciman.

In the following I will give a very brief summary of *aion*'s image in the *Dionysiaca*.⁵⁷ *Aion* is eternal time, existing as long as Zeus and Gaia (the earth) exist.⁵⁸ It is the time of the cosmos and, thus, eternal like this.⁵⁹ His eternity consists in an eternal self-renewal through the perpetual return of natural phenomena.⁶⁰ *Aion* is, thus, in constant motion,⁶¹ always circulating in coils.⁶² *Aion*'s cyclical movements are those of the natural periods.⁶³ In his cyclical motion, he always rejuvenates.⁶⁴ *Aion* is powerful.⁶⁵ His cyclical motion affects other existing beings.⁶⁶ He causes the conditions of human life to change.⁶⁷ *Aion*'s characteristics in Nonnos' poetry reflect his power over the destiny of human beings.⁶⁸ *Aion* appears among the gods as a god with a special role.⁶⁹

Another late antique Greek poet who was concerned with *aion* is John of Gaza.⁷⁰ Probably in the middle of the 6th century AD, he wrote an *ekphrasis* to describe a mythological painting that existed in the winter bath of Gaza.⁷¹ He describes, among many other figures, *aion*.⁷² Similar to Nonnos, the Gazan poet presents *aion* as personified active eternity,⁷³ constantly revolving,⁷⁴ while causing

Cambridge 2006, pp. 275–289, esp. pp. 275–278. However, the image of the personified *aion* in the Paraphrase does not differ from his image in the *Dionysiaca* and it coincides with *aion*'s illustrations on mosaics. The Paraphrase reflects obviously *aion*'s image as it was widely spread in the Mediterranean in Late Antiquity. Therefore, it will be considered in the present study.

⁵⁷ For a comprehensive survey see Tamer: Zeit (see note 25), pp. 157–164.

⁵⁸ *Dionysiaca* (see note 55), 7:10; 41:83.

⁵⁹ *Ibid.*, 7:22, 28:67; 38:90; 40:431; 41:178.

⁶⁰ *Ibid.*, 40:370–373.

⁶¹ *Ibid.*, 7:39; 24:267.

⁶² Paraphrase, 10:102. In: Conrad Lackeit: *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*. Königsberg 1916, p. 89.

⁶³ Paraphrase (see note 62), 8:93. Similarly, the neo-platonic philosopher Proclus describes *aion* as uninterruptedly turning a wheel and sitting in it: Levi: *Aion* (see note 54), p. 291.

⁶⁴ *Dionysiaca* (see note 55), 41:180ff. See also *ibid.*, 7:23.

⁶⁵ *Ibid.*, 12:25.

⁶⁶ *Ibid.*, 3:255f.; 40:374.

⁶⁷ *Ibid.*, 24:267.

⁶⁸ *Ibid.*, 6:371f.; 7:10; 24:266; 25:23; 38:80; 41:180.

⁶⁹ *Ibid.*, 7:23, 36f.

⁷⁰ See for a more detailed account: Tamer: Zeit (see note 25), pp. 164–168.

⁷¹ Under the Romans and later the Byzantines Gaza flourished and became an important port city for trade and culture. See: Glanville Downey: *Gaza in the Early Sixth Century*. Norman 1963; *idem*: *Art. Gaza*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. VIII. Stuttgart 1972, col. 1123–1134; Hagith Sivan: *Palestine in Late Antiquity*. Oxford 2008, esp. pp. 300–358. Gaza belonged presumably to the customary markets of the Arabs before the rise of Islam. See Patricia Crone: *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton 1987, p. 97, pp. 109ff., pp. 118f.

⁷² Paul Friedländer (ed.): *Johannes von Gaza and Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*. Leipzig, Berlin 1912, lines 137–179.

⁷³ *Ibid.*, line 137.

⁷⁴ *Ibid.*, line 139.

the periods to recurrently appear and disappear.⁷⁵ *Aion* always runs forward in linear alignment.⁷⁶ He is mighty.⁷⁷

The above very briefly presented poetic descriptions of *aion* as well as his figure on several mosaics show clearly that *aion*, as eternal, cyclically rotating time, was widely known in the late antique Mediterranean. His name was “in the air”, very much emotionally loaded.⁷⁸ The cultural context of pre-Islamic Arabic poetry was a part of the broader Hellenistic context of Late Antiquity. An area of archeological evidence for this is Qaryat al-Fau which has been brought to light only a few decades ago.⁷⁹ There, in the heart of the Arab Peninsula, excavations have uncovered Greek motifs mixed with distinctive local features. Moreover, besides the names of the famous pagan Arab gods, al-Lāt, al-‘Uzzā, Manāt, Wadd and Shams, as well as Kahl which presumably presents the local deity of the city, a small statue of the Greek-Egyptian god Harpocrates is preserved.⁸⁰

Dahr of the pre-Islamic Arabic poetry is *aion*’s Arabic counterpart. Like *aion*, *dahr* is the lifetime of an individual, a generation or the world, i.e. the entire time of an existent. Its infinity manifests itself in the eternal recurrence of periods. An essential characteristic of *dahr* is that it is the Arabic epitome of periodically revolving time. It is not only phonetically related to the Arabic verb *dāra*, derived from the old Semitic root D-W-R. *Dāra* means “to circle, to move in circles, to roll”. In connection with the preposition ‘*alā*’ it means “to turn or to change somebody or something”. We have just recognized all these meanings in *dahr*. Arabic lexicographers usually describe *dahr* as *dawwār*, which means “rolling in an intensive manner”.⁸¹ They emphasize with this attribute the intensive and lasting form of change ascribed to *dahr*. Among all other Arabic expressions for time, this attribute seems to be reserved only for *dahr*. It is also an essential quality of *aion* consistently distinguishing it from *chronos* – at least since Pindar.⁸²

The pre-Islamic Arabic perception of *dahr*, as it is transferred in poetry, has been most likely developed under the influence of *aion*. The conception of time as an acting entity is already a Greek idea which has been maintained in late antique thought. Ancient Iranian influences on the formation of this concept could have

⁷⁵ Ibid., line 137, line 143.

⁷⁶ Ibid., line 141, line 143.

⁷⁷ Ibid., line 148, line 168.

⁷⁸ Arthur Darby Nock: A Vision of Mandulis Aion. In: The Harvard Theological Review 27 (1934), pp. 53–104, esp. pp. 86 ff., p. 97; Glen Bowersock: Hellenism in Late Antiquity. Ann Arbor 1990, pp. 26 ff.

⁷⁹ A. R. al-Anṣāry: Qaryat al-Fau: A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia. Riad 1982.

⁸⁰ Ibid., p. 23, p. 105.

⁸¹ Cf. Abū al-Faḍl Jamāluddīn M. Ibn Mukarram Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, 15 vols. Beirut 1955–1956; as well as Edward W. Lane: An Arabic-English Lexicon. Book I, Part 1–8. London, Edinburgh 1863–1893, art. d-w-r and d-h-r.

⁸² Pindar: Odes. Ed. and trans. by William Race. Cambridge 1997, Py. 2:22 f.; Is. 3:18, 8:14; Nem. 2:8; 3:75. Cf. Michael Theunissen: Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit. München 2000, p. 17, pp. 181 ff. passim; Enzo Degani: AIΩN. Bologna 2001, pp. 21 ff.

played a significant role to give *aion* its shape, as it was known in Late Antiquity.⁸³ However, the image of *aion*, with which pre-Islamic Arabs came in touch, was presumably Hellenistic-Greek coinage.⁸⁴ A similar image of active endless time does not exist in Hebrew or Syriac writings. For the same reason, it most probably did not originally exist in the Arab imagination. If such an idea is established in these traditions, it is most likely taken from Greek literature.⁸⁵ *Dahr* is the seal of the pre-Islamic Arabic Weltanschauung. This seal shows unmistakable Hellenistic features. Old Arabic culture was a part of the Hellenistic culture which flourished in the Middle East before the rise of Islam.⁸⁶ In the following, we will also observe Hellenistic images preserved in the Koranic conception of time.

II. The Koranic conception of time

There is in the Koran a rich terminology for different aspects of time but it is used “ad hoc and at random, in concrete and practical ways, rather than systematically or by methodically addressing abstract and theoretical notions of time”.⁸⁷ Several Arabic terms for specific times such as *yawm*, day, *sāʿa*, hour, appear in the Koran in different meanings.⁸⁸ However, in order to achieve a comprehensive understanding of the Koranic conception of time one has to analyze it, basically, against

⁸³ On the complex subject of old Iranian-Greek syncretism and the possible influence of ideas related to the ancient Iranian god *zurvan* on the development of the image of *aion* cf. among others: Heinrich F. Junker: Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. In: Vorträge der Bibliothek Warburg. Ed. by Fritz Saxl. Vorträge 1921–1922. Reprint: Nendeln/Lichtenstein, Leipzig 1967, pp. 125–178; Nock: Vision (see note 78), pp. 79–82; Robert C. Zaehner: *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford 1955, pp. 106 f.; Martin L. West: *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford 1971, pp. 30–33; Peter M. Fraser: *Ptolemaic Alexandria*, vol. II. Oxford 1972, pp. 336–338; Mary Boyce: *A History of Zoroastrianism*, vol. I. Leiden 1975, vol. II, 1982, vol. III, 1991, esp. vol. III, pp. 321–337; Shaul Shaked: *The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology*. In: Ithamar Grunewald/Shaul Shaked/Guy G. Stroumsa (eds.): *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity presented to David Flusser (= Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 32)*. Tübingen 1992, pp. 219–240.

⁸⁴ See the discussion of this topic in Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 138–145.

⁸⁵ See Sacha Stern: *Time and Progress in Ancient Judaism*. Oxford 2003, p. 91, pp. 101 ff., pp. 116 ff.

⁸⁶ On Arabia as part of the Hellenistic context in Late Antiquity see e.g.: Glen Bowersock: *Roman Arabia*. Cambridge 1983; Maurice Sartre: *The Middle East under Rome*. Cambridge 2005. Particularly useful are the materials collected in Irfan Shahîd’s extensive work in several volumes on Byzantium and the Arabs in the 4th, 5th and 6th century, also Irfan Shahîd: *Byzantium and the Arabs. Late Antiquity*, 2 vols. Bruxelles 2006. On the trade routes of the Arabs see e.g. Crone: *Meccan Trade* (see note 71), pp. 114 ff.; Daniel T. Potts: *Trans-Arabian Routes of the Pre-Islamic Period*. In: Francis E. Peters (ed.): *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*. Aldershot 1999, pp. 45–80.

⁸⁷ Gerhard Böwering: *Art. Time*. In: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 5. Leiden 2006, pp. 278–290, esp. p. 278.

⁸⁸ The concept of time in the Koran is the main subject of my current research.

the background of the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry. An important link between the pre-Islamic and the Koranic conception of time is provided through the term *dahr*. Let us consider it, as it occurs in the Koran.

1. *Dahr* in the Koran

Dahr appears twice in the Koran. In one instance, the Koran testifies to the belief of the Arabs in the unlimited power of *dahr* as a cause of annihilation. It says in *Sūrat al-Jāthiya* 45:24:

“And they say: There is nothing but our life in this world; we live and die and nothing destroys us but time (*dahr*), and they have no knowledge of that; they only conjecture.”

In this verse, the perception of *dahr* in pre-Islamic Arabic poetry is accurately summarized. *Dahr* appears as an active entity and is closely related to worldly life. Such a conviction is rejected from a Koranic point of view. The unbelievers are accused of ignorance. They believe exclusively in this life and that it is dominated by *dahr*. In this teaching, there is no room for God. The verse continues demonstrating a reversed sequence of death and life, contrary to the natural sequence of life and death. This strange order could mean the chain of generations following each other continuously and would perfectly correspond with the well-known perception of *dahr* in poetry, as a perpetual duration of recurring cycles.⁸⁹ The Koran continues by saying that it is God who gives life and death and who will gather the people on the Day of Resurrection.⁹⁰ Seemingly as a reaction to the conviction of the Arabs, a transcendental point of view is now set in order to let earthly time lose its effectiveness. According to the Koran, time has no power over human beings.⁹¹

The term *dahr* appears another time in the Koran in 76:1:

“Has there not been over man a long period of time (*ḥīnun min al-dahri*), when he was nothing (not even) mentioned?”

Dahr is here deprived of independent activity and means only time duration. The period referred to in this verse is devoid of human beings. It can be considered as preexisting time, human beings cannot say anything about it. This statement clearly indicates that in the Koran the statements made by the pre-Islamic Arabs about *dahr* are indirectly devaluated. It is qualified by the word *ḥīn* which means no more than a limited duration of time. The time evoked here is stripped of its infinity and belongs to a time in the past which can no longer be remembered.⁹²

⁸⁹ See the commentaries of al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the verse.

⁹⁰ Q 45:26: “Say: ‘God gives you life, then makes you die, then He shall gather you to the Day of Resurrection, wherein is no doubt, but most men do not know.’” (Arberry’s translation).

⁹¹ For a detailed interpretation see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 193–197.

⁹² On the interpretation of this verse see Tamer: *Zeit* (see note 25), pp. 192f.; Gerhard Böwering: *Ideas of Time in Persian Sufism*. In: *Iran* 30 (1992), pp. 77–89, esp. pp. 77f.

A closer look at the vocabulary of time in the Koran enables us to observe that the concept of time predominant in pre-Islamic Arabic poetry has been consistently annihilated there. The word *zamān* for endless time does not appear in this holy book. Similarly, its synonym *abad*, which also means eternity, does not exist there as a substantive but rather only as an adverb (*abadan*) used 28 times in the sense of an unlimited duration of a certain state. It is mostly (15 times) used in the negative sense of “never” in connection with inner-worldly situations.⁹³ In the positive sense of “always” and “continuously” it appears 13 times, mostly to describe the eternal duration of eschatological sanctions. The Koran lets us, thus, understand that endless duration is only a matter of the Hereafter. Related to this world it can be referred to only in a negative way.

According to the Koranic world view, time is unable to undertake any activity or to be the substratum of actions. Contrary to the perception of time in pre-Islamic Arabic poetry, time here is conceived of as passive. It definitely loses its autonomy and becomes a transparent container of actions mainly those of God who dominates time absolutely. In the Koran time is atomized, divided into periods that conform to physical laws and into restricted segments. If, previously, the Arabs did not differentiate between time and destiny, both are now sharply dissociated. Time is stripped of power, and destiny is identified with God’s will. It is out of such a concept that the strict doctrine of predestination in Islam has developed. Compared to their image in pre-Islamic Arabic poetry, times do not operate independently in the Koran, but rather execute God’s will strictly and without exception. He is the real subject in time and history; He settles periods and terms in absolute freedom and manipulates them at His will.

Nevertheless, it seems that the concept of powerful *dahr* both as endless time and comprehensive fate was in every mouth.⁹⁴ In a number of sayings ascribed to Prophet Muhammad, God forbids cursing *dahr*.⁹⁵ One of the important statements in this regard says:

“God, He is sublime and majestic, said: The son of Adam hurts Me when he curses *dahr*. For I am *dahr*, in My hand is the commandment, and I let the night and the day follow each other.”⁹⁶

The immanent reason for God’s prohibition of man’s cursing *dahr* is that actually not *dahr*, but God is cursed, as He is the real creator of the actions for which *dahr* is cursed. Those actions are erroneously attributed to *dahr* – which in reality, according to the Islamic view, does not possess any power to fulfill any action. In the statement, God, thus, deprives *dahr* of power. However, in a remarkable way

⁹³ Q 2:95; 5:24; 9:83, 84, 108; 18:20, 35, 57; 24:4, 17, 21; 33:53; 48:12; 59:11; 62:7.

⁹⁴ Josef van Ess: Zwischen Ḥadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung. Berlin 1975, p. 76.

⁹⁵ Cf. in various ḥadīth-collections the special section “bāb lā tasubbū al-dahr”, “don’t curse *dahr*”.

⁹⁶ Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, 6 vols. Ed. by Muṣṭafā D. al-Baghā. Beirut 1407 (Hidjra)/1987, esp. vol. 4, p. 1825, Nr. 4549. Other versions of this ḥadīth are mentioned in the ḥadīth-collections.

this does not happen directly but through God's self-identification with *dahr*. The statement does not say that *dahr* e.g. is nothing or does not affect human existence. On the contrary, the power that the pre-Islamic Arabs attributed to *dahr* remains unqualified.⁹⁷ It is simply transmitted to God. He is the only omnipotent power.

The aforementioned dictum ascribed to Muhammad (*ḥadīth*) played an important role in the development of the doctrine of predestination in Islam.⁹⁸ Both the Koranic verse referring to the belief of the Arabs before Islam and this saying indicate how highly valued and feared *dahr* was in the pre-Islamic Arabic period and in the time following. In Islam it is replaced by Allah. Later, the *Zāhiriyya*, a group of Moslem theologians, considered *dahr* to be one of God's names.⁹⁹

2. God's Turning of times

It is actually not surprising that the concept of time as personified and active is absent in the Koran. This is also the case in the Bible as well as in post-Biblical, Jewish and Christian literature. Nevertheless, as opposed to the Bible the Koran makes time in its segmented forms directly subject to God's power. Moreover, in the Koran God has an immediate effect on specific times. His direct influence on a particular time can be described as violent and is expressed through concrete, sensuously discernible descriptions. In this point the Koran is totally different from the Bible. I propose that this specific character of the Koranic concept of time developed in reaction to the perception of time in pre-Islamic Arabia, as it is reflected in the poetry. The concrete discernable metaphors used to express this issue clearly reflect Hellenistic images of time. Let me give an example.

Day and night, *al-nahār wa-l-layl*, or *al-layl wa-l-nahār*, as they are antithetically presented in the Koran according to the lunar calendar, are the periods that can be most clearly perceived and separated from each other.¹⁰⁰ As we have seen before, due to their significant status for the Arabs, they are called in pre-Islamic Arabic poetry "the two always-new" (*al-jadīdāni*) and "the two young men" (*al-fatayāni*).

The Koran perceives of the mutual movement of both antonyms, night and day. They are distinguished from all other times by giving them the attribute of *'āya*,¹⁰¹

⁹⁷ Similar arguments are in Franz Rosenthal: *Sweeter than Hope. Complaint and Hope in Medieval Islam*. Leiden 1983, pp. 10ff.

⁹⁸ See on that William M. Watt: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948; Ringgren: *Studies* (see note 32), pp. 86–126; idem: *Islamic Fatalism*. In: Helmer Ringgren (ed.): *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*. Stockholm 1967, pp. 52–62; van Ess: *Ḥadīṭ* (see note 94), pp. 75ff.

⁹⁹ Ignaz Goldziher: *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig 1884, p. 153.

¹⁰⁰ Cf. Sebastian Günther: *Tag und Tageszeiten im Qur'ān*. In: Walter Beltz/Sebastian Günther (eds.): *Erlesenes. Sonderheft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisant et Islamisant (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, Bd. 25)*. Halle 1998, pp. 46–67.

¹⁰¹ Q 16:12. Plural *'āyāt* in Q 2:164; 10:6, 67; 45:5.