

**Carl Heinrich Becker Lecture**  
der Fritz Thyssen Stiftung  
**2008**

»Das Hauptresultat ist mir persönlich, daß [...] wir den Islam zum Aufbau auch der europäischen Kulturgeschichte aus doppelten Gründen einfach nicht entbehren können: wegen der einzigartigen Vergleichsmöglichkeit in bezug auf die Assimilierung des gleichen Erbes und wegen der Fülle der historischen Wechselwirkungen.«

Carl Heinrich Becker, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in *Islamstudien*, Bd. 1, 1924, S. 39.

**CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)**

gilt als Mitbegründer einer modernen Islamwissenschaft, welche die Orientalische Philologie durch kultur- und religionsgeschichtliche wie auch soziologische Ansätze im Sinne einer Verflechtungsgeschichte erweitert hat. Als Kulturpolitiker und preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung setzte er sich maßgeblich für die Stärkung der Auslandskunde als Bestandteil nationaler Bildung und zur Vermeidung von Konflikten ein.

**CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)**

was an Orientalist who is remembered as one of the founders of modern Islamic Studies in Germany and for his vision of entangled Histories and Culture of Europe and the Muslim world. As Prussian Minister of Culture and Education he supported the study of foreign languages, histories and culture as a part of national education and as a means to avoid conflict.



# Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2008

Diese Publikation enthält die vollständige Druckfassung der zweiten Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung, die von Aziz Al-Azmeh am 5. März 2008 in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften gehalten wurde. Alle Rechte vorbehalten. Berlin 2008.

This publication is the full print version of the second Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung, delivered by Aziz Al-Azmeh on March 5, 2008 at the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. All rights reserved. Published in Berlin 2008.

WOLF LEPENIES

**Vorrede** 6

**Introduction** 15

AZIZ AL-AZMEH

**Rom, das Neue Rom, Bagdad: Pfade der Spätantike** 25

**Rome, New Rome and Baghdad: Pathways of Late Antiquity** 55

**Die Fritz Thyssen Stiftung** 82

**The Fritz Thyssen Stiftung** 83

## Vorrede

Dear Aziz, liebe Kolleginnen und Kollegen,  
meine Damen und Herren!

Zur zweiten Carl Heinrich Becker-Vorlesung der Fritz Thyssen Stiftung heiÙe ich Sie herzlich willkommen. Ich tue dies auch im Namen von Günter Stock, dem Präsidenten der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, und im Namen von Luca Giuliani, dem Rektor des Wissenschaftskollegs zu Berlin. Ich spreche als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats der Fritz Thyssen Stiftung.

Gemeinsam tragen unsere drei Institutionen das Forschungsprogramm »Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa«. Das Programm steht in der Tradition des 1996 gegründeten Berliner »Arbeitskreises Moderne und Islam«. Der Arbeitskreis wurde von den Berliner Universitäten, dem Zentrum Moderner Orient und dem Wissenschaftskolleg getragen; daran beteiligt waren weitere deutsche und europäische Forschungseinrichtungen; seine Instrumente waren das Berliner Seminar, Arbeitsgespräche, ein für Nachwuchswissenschaftler bestimmtes Stipendienprogramm und eine abwechselnd in Berlin und in einem Land des Nahen Ostens veranstaltete Sommerakademie. Diese Instrumente sind geblieben – so findet die nächste Sommerakademie mit der Themenstellung »Living Together:

Plurality and Cosmopolitanism in the Ottoman Empire and Beyond« im September dieses Jahres im Ottoman Bank Museum in Istanbul statt, in enger Kooperation mit dem in London beheimateten Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilisations, dem Zentrum Moderner Orient in Berlin und der Boğaziçi Universität in Istanbul.

Das Forschungsprogramm, das von der Fritz Thyssen Stiftung über einen Zeitraum von fünf Jahren finanziert wird, setzt sich drei Ziele:

- ◆ *Erstens* sollen – in Übereinstimmung wie Differenz – historische Vermächtnisse zwischen Europa und dem Nahen Osten untersucht werden,
- ◆ *zweitens* werden mythische Ursprungserzählungen analysiert, die einzelne Kulturen – in Europa wie im Nahen Osten – bis heute prägen, und
- ◆ *drittens* wird der Versuch unternommen, in begriffsgeschichtlich-vergleichender Perspektive Kernprobleme der Moderne in Europa wie im Nahen Osten zu erforschen.

Diese drei Ziele werden in vier verschiedenen Forschungsfeldern und in einem Diskussionsforum verfolgt, deren Fragestellungen an Bruchlinien nationaler, religiöser oder kultureller Vorverständnisse ansetzen und unterschiedliche disziplinäre Perspektiven (Philologie, Literaturwissenschaft, Geschichte, Islamwissenschaft, Politologie) umfassen:

- ◆ *Der Koran als Text einer gemeinsamen Antike und geteilten Geschichte* lokalisiert den Gründungstext des Islam im religiösen und kulturellen Kontext der Spätantike. Dabei werden die islamischen wie auch die christlichen und jüdischen Traditionen in den Blick genommen – ebenso wie die Rezeption des Korans im Nahen Osten und in Europa.<sup>1</sup>
- ◆ *Mobile Traditionen: Vergleichende Perspektiven auf nahöstliche Literaturen* unterzieht die literarischen Verflechtungen und Kanonisierungsprozesse zwischen Europa und dem Nahen

<sup>1</sup> Leitung: Angelika Neuwirth (Freie Universität Berlin) und Stefan Wild (Universität Bonn)

Osten einer Neubewertung. Ausgehend von nahöstlichen Literaturen sollen Übersetzungsprozesse und Transformationen von Texten, Theorien, literarischen Genres und Ursprungsmythen problematisiert werden.<sup>2</sup>

- ◆ *Städtevergleich: Kosmopolitismus im Mittelmeerraum und den angrenzenden Regionen* leistet einen Beitrag zur Debatte über Kosmopolitismus und Zivilgesellschaft, wobei die Erfahrung des Zusammenlebens unterschiedlicher soziokultureller, ethnischer und religiöser Gruppen in den Städten am Mittelmeer im Zentrum steht.<sup>3</sup>
- ◆ *Politisches Denken im modernen Islam: nahöstliche und europäische Perspektiven* analysiert das moderne politische Denken in islamischen Gesellschaften im Kontext von Theorien zu multiplen oder reflexiven Modernen.<sup>4</sup> Und schließlich das
- ◆ *Forum*. Unter dem Titel *Tradition und die Kritik der Moderne. Säkularismus, Fundamentalismus und Religion aus nahöstlichen Perspektiven* werden Querschnittsfragen der vier Forschungsfelder thematisiert.<sup>5</sup>

In diesen Forschungsfeldern und im Diskussionsforum arbeiten deutsche und europäische Nahostwissenschaftler mit Wissenschaftlern aus dem Nahen Osten zusammen, die eine Vielfalt von Disziplinen vertreten.

Ich freue mich, dass heute Abend mit Angelika Neuwirth, die gegenwärtig auch Sprecherin des Forschungsprogramms ist, Cilja Harders, Nora Lafi und Samah Selim vier der Wissenschaftlerinnen anwesend sind, die für einzelne der eben genannten Forschungsfelder verantwortlich zeichnen. Begrüßen möchte ich auch die Fellows des Forschungsprogramms, die in diesem Jahr aus Ägypten, Bulgarien, Frankreich, Israel, Palästina und den Vereinigten Arabischen Emiraten kommen.

---

2 Leitung: Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg) und Samah Selim (Aix-en-Provence)

3 Leitung: Ulrike Freitag und Nora Lafi (beide Zentrum Moderner Orient)

4 Leitung: Gudrun Krämer (Freie Universität Berlin)

5 Leitung: Amnon Raz-Krakotzkin (Ben-Gurion University, Beer-Sheva)

Das Forschungsprogramm unterläuft den »disziplinären Nationalismus« der Einzeldisziplinen, es betont die Notwendigkeit des gemeinsamen Forschens mit Wissenschaftlern aus den Ländern des Nahen Ostens und es macht den Versuch, Brücken zwischen Wissenschaft, Kunst und Öffentlichkeit zu schlagen. Im Wesentlichen habe ich das, was ich heute zur Programmatik der Carl Heinrich Becker Lectures sage, bereits zum Auftakt der Vorlesungen im vergangenen Jahr gesagt. Das kann nicht anders sein, denn an dieser Programmatik hat sich nichts geändert. Und da ich mich im Wesentlichen auf Zitate beschränke, darf ich die Repetierlichkeit meiner einleitenden Bemerkungen mit einem Zitat rechtfertigen: »Etwas Gutes kann auch zwei Mal gesagt werden.«

Einmal im Jahr soll die Carl Heinrich Becker-Vorlesung ein größeres Publikum mit zentralen Themen und Fragestellungen des Forschungsprogramms »Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa« bekannt machen. Dessen internationaler Charakter wird dabei von der Überzeugung getragen – ich zitiere Becker –, dass »die Entwicklung von Forschung, Bildung und Kultur [...] heute im einzelnen Land falsche Wege [nimmt], wenn sie nicht im detaillierten Kontakt mit der Entwicklung der anderen Länder erfolgt«. Ich habe Becker mit seinem Aufsatz über »Außenpolitik und Kulturpolitik« zitiert<sup>6</sup> – Hellmut Becker, den Sohn Carl Heinrich Beckers, der von seiner Position als Direktor am Berliner Max-Planck-Institut für Bildungsforschung der Wissenschafts- und Bildungspolitik der alten Bundesrepublik entscheidende Impulse gegeben hat. Es gibt, daran will ich auch heute erinnern, auf diesem weiten Feld so etwas wie eine Becker-Tradition – und ich freue mich, dass auch heute Abend zur zweiten Carl Heinrich Becker-Vorlesung Familienmitglieder unter unseren Zuhörern sind.

Unsere Vorlesungsreihe soll an Carl Heinrich Becker erinnern, den großen Orientalisten, Hochschulreformer und wegweisenden Kulturpolitiker der Weimarer Republik, der 1876 geboren wurde und 1933, unmittelbar nach der Machtergreifung der Nazis, starb. Es

---

6 Hellmut Becker, »Außenpolitik und Kulturpolitik«, *Merkur* 164 (1961), S. 9, 10.

ist unser Wunsch und unsere Hoffnung, dass die Vortragenden der Becker-Vorlesungen aus der Sicht ihrer eigenen Forschungen auch zu Carl Heinrich Becker und Aspekten seines Wirkens Stellung nehmen. Die erste Carl Heinrich Becker-Lecture hielt im Mai vergangenen Jahres die an der Universität Illinois in Urbana-Champaign lehrende Historikerin Maria Todorova zum Thema »Historische Vermächtnisse zwischen Europa und dem Nahen Osten«.

Becker hatte ab 1895 in Lausanne, Heidelberg und Berlin Arabistik und Religionswissenschaft studiert, vier Jahre später promoviert und sich 1902 mit einer Arbeit »Zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam« habilitiert. Er wurde – so das Urteil Fritz Steppats, des für viele von uns unvergessenen, 2006 verstorbenen Ordinarius für Islamwissenschaft an der Freien Universität – zum »Begründer der Islamkunde«<sup>7</sup> in Deutschland. Für Becker war es selbstverständlich, dass philologische, historische und soziologische Ansätze in diesem Fach nicht gegeneinander ausgespielt werden konnten, sondern sich miteinander vereinen mussten, um der Islamwissenschaft ein tragfähiges theoretisches Fundament und die Chance zur Erarbeitung anwendungsfähiger Forschungsergebnisse zu geben.

Auch als Fachwissenschaftler war Carl Heinrich Becker Wissenschaftspolitiker und so sah er in seinem Wechsel in die Wissenschaftsverwaltung keinen Bruch, sondern eine Ergänzung und Weiterentwicklung seiner Forschungstätigkeit. 1921 war Becker im Kabinett Adam Stegerwald für wenige Monate preußischer Kultusminister, im Kabinett von Otto Braun bekleidete er von 1925 bis zum 30. Januar 1930 das Amt als preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.

Becker gehörte zu den Vernunftrepublikanern, an denen die Weimarer Republik reich war. Man kann dies im Rückblick nicht erwähnen, ohne zu fragen, ob die Republik nicht länger hätte überleben können, wenn es in ihr mehr Gefühlsrepublikaner gegeben hätte. »Auch ich bin kein Republikaner aus Leidenschaft, sondern aus Vernunft«, schrieb Becker 1925: »Die Republik war doch eine Notlösung.

7 Fritz Steppat, »Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islam«, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35, H. 3 (1985), S. 387.

*Make the best of it* – [das] ist unsere Aufgabe«<sup>8</sup>. *Make the best of it* – diese Aufgabe hat Carl Heinrich Becker in eindrucksvoller Weise gemeistert. Der »Minister des Geistes«, wie der ehemalige badische Kultusminister Willy Hellpach ihn nannte, schloss sich zeitlebens keiner Partei an und war vielleicht auf Grund dieser Ungebundenheit, die auch Unbefangenheit mit sich brachte, eindrucksvoller als viele andere in der Lage, sein »Bekenntnis zur Demokratie als Bildungs- und Lebensform der Nation«<sup>9</sup> mit Leben zu erfüllen und praxisnah wirken zu lassen. Wurde er nach seinem parteipolitischen Standort gefragt, antwortete er: »Ich stehe zur Partei der Bildung«. Gerade weil er davon überzeugt war, dass der republikanische Gedanke niemandem oktroyiert werden dürfe, dass vielmehr jedermann davon durch Vorbilder überzeugt werden musste, warb Becker, der nach eigener Aussage »freudlos« das Ministeramt angetreten hatte, durch sein Tun für die Republik.

Es war nicht überraschend, dass für den aus der Orientalistik in die Politik gewechselten Becker die Kulturaußenpolitik im Zentrum seines Interesses stand. Eindrucksvoll und bis heute lesenswert belegt dieses Interesse die 1917, mitten im Ersten Weltkrieg verfasste »Denkschrift des preußischen Kultusministeriums über die Förderung der Auslandsstudien«<sup>10</sup>. Bezeichnenderweise wird am Anfang dieser Denkschrift als erster Kronzeuge Humboldt genannt – ohne Vornamen, denn Becker wäre es kaum in den Sinn gekommen, Wilhelm und Alexander voneinander zu trennen oder gar gegeneinander auszuspielen. Carl Heinrich Becker übte scharfe Kritik an der von ihm so genannten »binnenländischen Orientierung unserer Bildung«. Es kam aber, wie er schrieb, entscheidend nicht nur darauf an, »Pioniere des Deutschtums im Ausland«, sondern »weltpolitisch gebildete Staatsbürger zu erziehen«<sup>11</sup>. Bisher, so Becker, wurde die Kultur in der Außenpolitik nur als ein Vehikel wirtschaftlichen Ein-

8 Erich Wende, »Der Kulturpolitiker«, in *Carl Heinrich Becker. Ein Gedenkbuch*, hg. von Hans Heinrich Schaefer, Göttingen 1950, S. 20.

9 A.a.O., S. 22.

10 Carl Heinrich Becker, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung. Ausgewählte Schriften*, hg. v. Guido Müller, Köln 1997, S. 157–170.

11 A.a.O., S. 157.

flusses, als »graziöser Schnörkel auf dem kaufmännischen Wechsel« angesehen. In Zukunft, dessen war Becker sich sicher, würde die Kulturpolitik auch als Richtschnur der Wirtschaftspolitik dienen.

Auf dem Feld der Kultur verzahnten sich Innen- und Außenpolitik. Erst bildungspolitische Reformen im Inneren führten zur erstrebten Außenwirkung. »Die Erziehung zum Weltvolk«, so Becker, »erfolgt nicht durch Konsuln und Diplomaten, sondern durch eine den neuen Tatsachen unserer Weltstellung gerecht werdende Erweiterung unserer Bildungsinhalte«<sup>12</sup>. Diese notwendige Erweiterung ließ auch eine vorsichtige Distanzierung von herkömmlichen Erziehungsidealen zu. So gestand Becker zu, dass »die Ideen von Weimar und die Zucht von Potsdam zwar auch weiterhin die Grundlagen unserer Kultur bilden sollen«, mahnte aber zugleich, »dass [...] das neue Deutschland auch andere Aufgaben zu erfüllen hat als literarisch-künstlerische Bildung zu pflegen und pflichttreue Staatsdiener und tapfere Soldaten [wir sind im Jahr 1917!] zu erziehen. Unser Feld ist die Welt«<sup>13</sup>.

Auch sein Feld ist die Welt – ich spreche von Aziz Al-Azmeh, dem Redner des heutigen Abends, den ich noch einmal herzlich begrüße. Aziz Al-Azmeh – Philosoph, Soziologe, Politikwissenschaftler, Historiker – hat seine akademischen Grade und Ehren in Alexandria, Beirut, Tübingen und Oxford erworben – die Orte seiner Fellowships umschreiben den gesamten europäischen Forschungsraum. Aziz Al-Azmeh hat in Beirut, Kuwait, Exeter und Oxford geforscht und gelehrt, er wurde 2002 Fakultätsmitglied der Central European University in Budapest und arbeitet dort seit 2007 als Universitätsprofessor im Department of Medieval Studies. Sein Curriculum Vitae hat den Umfang einer mittleren Broschüre, deren Verlesung die Dauer einer Carl Heinrich Becker Lecture überschreiten würde. Aziz Al-Azmehs erste Buchpublikation war im Jahre 1981 *Ibn Khaldun* gewidmet, es folgten – unter anderen – 1986 *Arabic Thought and Islamic Societies*, 1992 *Secularism in Modern Arab Life and*

---

12 A.a.O., S. 161–162.

13 A.a.O., S. 162.

*Thought*, 1997 *Muslim Kingship*, 2004 *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*; zu seiner 2007 erschienenen Aufsatzsammlung *The Times of History* schrieb Hayden White das Vorwort. Gegenwärtig beendet Aziz Al-Azmeh ein Buch zum Verhältnis von Islam und Spätantike.

Ungewöhnlich an seinem Curriculum ist ein Jubiläum: Im Jahr 2005 veranstaltete die Central European University eine Konferenz zum zehnjährigen Geburtstag des Erscheinens einer Aufsatzsammlung von Aziz Al-Azmeh mit dem Titel *Islams and Modernities*. Der Titel der deutschen Übersetzung, *Die Islamisierung des Islam*, hebt das Skandalon des Originaltitels auf, das in seinem doppelten Plural besteht. Neben dem Forschungsprogramm »Probleme des islamischen Denkens«, das unser Fellow Mohammed Arkoun 1986 am Wissenschaftskolleg mit dem Ziel vorlegte – ich zitiere –, »ein zersplittertes, verstümmeltes und durch ideologischen und apologetischen Gebrauch verfälschtes islamisches Denken unter historischen Gesichtspunkten wieder zusammenzuführen und dabei gleichzeitig dieses Denken als Teil der Moderne insgesamt zu verankern«, – neben diesem Forschungsprogramm Mohammed Arkouns wurde *Islams and Modernities* zu einem der Schlüsseltexte, die entscheidend zunächst das Programm und dann die Praxis des »Arbeitskreises Moderne und Islam« bestimmten. 1994–95 wurde Aziz Al-Azmeh Fellow, von 1996–98 für drei Jahre Langzeit-Fellow am Wissenschaftskolleg. Er hat, unter anderem als Leiter mehrerer Sommerschulen, den Arbeitskreis mitgeprägt – und ich nutze die Gelegenheit seines heutigen Vortrags, um ihm dafür zu danken. Ich empfinde es als intellektuelles Kompliment, dass er in seinem Vortrag heute Abend davon spricht, Petrus Venerabilis, der neunte Abt von Cluny, habe Mitte des 12. Jahrhunderts in Toledo so etwas wie den ersten »Arbeitskreis Moderne und Islam« geschaffen – wobei ich gerne hinzufügen möchte, dass wir – anders als der verehrungswürdige Petrus – in *unserem* Arbeitskreis keineswegs Juden und Muslime aus christlicher Sicht gegeneinander ausspielen, sondern uns, im Gegenteil, bis heute über die enge, kritische, aber stets kollegiale Zusammenarbeit muslimischer, jüdischer, christlicher und agnostischer Gelehrter freuen.

Ich habe erwähnt, dass Aziz Al-Azmeh dabei ist, ein Buch zum Verhältnis von Islam und Spätantike zu beenden. Er wird dabei, so viel kann ich vorwegnehmen, in eindrucksvoller und, wie ich glaube, an vielen Stellen auch in überraschender Weise, an Carl Heinrich Becker und Forschungen im Umkreis Beckers anknüpfen. Ich möchte daher zum Schluss den ersten Absatz zitieren, mit dem Becker 1931 seinen Vortrag in der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zum Thema »Das Erbe der Antike im Orient und Okzident« beginnt, in dem unter anderem die Rede davon ist, der Islam sei »nichts anderes als *weiterlebender*, auf die Dauer sich aber immer mehr *asiatisierender Hellenismus*«:

»Bei historischen Betrachtungen ist die früher so beliebte Feststellung von Entlehnungen unmodern geworden. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass mit dem Nachweis einzelner übernommener Ideen oder Formen weder für die Eigenart einer Persönlichkeit oder Institution noch für die Bedeutung eines Kunstwerks oder einer Gedankenschöpfung irgend etwas Wesentliches ausgesagt wird. Entscheidend ist immer nur, was das gestaltende Subjekt aus den übernommenen Ideen oder Formen gemacht oder nicht gemacht hat, und welche Schlüsse aus seinem Verhalten auf sein eigenes Wesen gezogen werden können.«<sup>14</sup>

Aziz-Al-Azmeh dürfte mit einer solchen Bemerkung sympathisieren – er selbst pflegt sich freilich lapidar auszudrücken: »Outcomes are not necessarily determined by origins.«

Meine Damen und Herren – uns erwartet ein ebenso anspruchsvoller wie anregender und provozierender Vortrag. Aziz Al-Azmeh ist britischer Staatsbürger und wenn sein Werk durch ein einziges Motto charakterisiert werden müsste, so sind es die Worte Kents aus *King Lear*: »I'll teach you differences!«

Dear Aziz: Please do!

---

14 A.a.O., S. 428.

## Introduction

Dear Aziz, dear colleagues,  
ladies and gentlemen!

I cordially welcome you to the second Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung, also in the name of Günter Stock, the President of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, and in the name of Luca Giuliani, the Rector of the Wissenschaftskolleg zu Berlin. I speak as the Chairman of the Academic Advisory Board of the Fritz Thyssen Stiftung.

Together, our three institutions sponsor the research program "Europe in the Middle East – the Middle East in Europe". The program stands in the tradition of the Berlin "Working Group Modernity and Islam", which was founded in 1996. The Berlin universities, the Centre for Modern Oriental Studies, and the Wissenschaftskolleg supported the working group; additional German and European research facilities also took part. The group's instruments were the Berlin Seminar, working discussions, a grant program for young researchers, and a Summer Academy held in alternation between Berlin and various countries of the Middle East. These instruments have remained – and so the next Summer Academy, with the theme "Living Together: Plurality and Cosmopolitanism in the Ottoman Empire and Beyond",



will be held this September in the Ottoman Bank Museum in Istanbul, in close cooperation with the Aga Khan University Institute for the Study of Muslim Civilisations in London, the Centre for Modern Oriental Studies in Berlin and the Boğaziçi University in Istanbul.

The research program, which the Fritz Thyssen Stiftung is funding for a period of five years, has set itself three goals:

- ◆ *First*, to investigate the historical legacies between Europe and the Middle East, in their congruences and their differences,
- ◆ *second*, to analyze the mythical narratives of origin that shape individual cultures in Europe and the Middle East to this day, and
- ◆ *third*, to attempt to conduct research on the core problems of modernity in Europe and in the Middle East from perspectives that compare the histories of concepts.

These three goals are pursued in four different fields of research and in a discussion forum whose questions are directed at the fault lines of national, religious, or cultural preconceptions and that comprise various disciplinary perspectives (philology, literary history, history, Islamic Studies, and political science):

- ◆ *Perspectives on the Qur'an: Negotiating Different Views of a Shared History* situates the foundational text of Islam within the religious landscape of Late Antiquity and combines a historicization of its genesis with its reception.<sup>1</sup>
- ◆ *Travelling Traditions: Comparative Perspectives on Near Eastern Literatures* reassesses literary entanglements and processes of canonization. Taking Middle Eastern literatures as a starting point, translation processes and transformations of texts, theories, literary genres, and myths of origin will be problematized.<sup>2</sup>

---

1 Head: Angelika Neuwirth (Free University Berlin) and Stefan Wild (Bonn University)

2 Head: Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg) and Samah Selim (Aix-en-Provence)

- ◆ *Cities Compared: Cosmopolitanism in the Mediterranean and Adjacent Regions* contributes to the debate on cosmopolitanism and civil society from the historical experience of conviviality and socio-cultural, ethnic, and religious differences in the cities around the Mediterranean.<sup>3</sup>
- ◆ *Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives* analyzes modern political thinking in Islamic societies in the context of theories of multiple or reflective modernities.<sup>4</sup>
- ◆ *Tradition and the Critique of Modernity: Secularism, Fundamentalism and Religion from Middle Eastern Perspectives* will accompany the four research groups. The idea is to rethink key concepts of Modernity like secularity, tradition, or religion in the context of the experiences, interpretations, and critiques of Jews, Arabs, and Muslims in the Middle East and in Europe.<sup>5</sup>

In these research fields and in the discussion forum, researchers from Germany, Europe, and the Middle East from a wide variety of disciplines work together.

I am pleased that four of the scholars are present who are responsible for some of the research fields: Angelika Neuwirth – currently the spokeswoman of the research program –, Cilja Harders, Nora Lafi, and Samah Selim. I would also like to greet the Fellows of the research program who have come this year from Egypt, Bulgaria, France, Israel, Palestine, and the United Arab Emirates.

The research program undermines the “disciplinary nationalism” of the individual disciplines; it emphasizes the necessity for joint research with scholars from the countries of the Middle East; and it tries to build a bridge between research, art, and the public sphere. Most of what I say today on the program of the Carl Heinrich Becker Lectures I already said at the beginning of the lectures last

---

3 Head: Ulrike Freitag and Nora Lafi (both from the Centre for Modern Oriental Studies)

4 Head: Gudrun Krämer (Free University Berlin)

5 Head: Amnon Raz-Krakotzkin (Ben-Gurion University, Beer-Sheva)

year. That could hardly be any different, since the program has not changed. And since I have restricted myself primarily to quotations, I can justify the repetition of my introductory remarks with a quotation: “Something good can be said twice.”

Once a year, the Carl Heinrich Becker Lectures aim to familiarize a broader public with central themes and questions of the research program “Europe in the Middle East – the Middle East in Europe”. This international character is thereby borne by the conviction, to quote Becker, that “the development of research, education, and culture ... takes the wrong paths today in the individual country if it is not carried out in detailed contact with the development in other countries.” I have quoted Becker’s essay about “Foreign Policy and Cultural Policy”<sup>6</sup> – Hellmut Becker, the son of Carl Heinrich Becker, who gave decisive impetus to the research and education policy of the pre-unification Federal Republic of Germany from his position as Director of Berlin’s Max Planck Institute for Educational Research. I would like to recall today that in this broad field there is something like a Becker tradition – and I am happy that family members are among our audience this evening at the second Carl Heinrich Becker Lecture.

Our lecture series honors the memory of Carl Heinrich Becker, the great Orientalist, reformer of higher education, and trailblazing cultural politician in the Weimar Republic who was born in 1876 and died in 1933, immediately after the Nazis seized power. It is our wish and our hope that those presenting the Becker Lectures will take a position on Carl Heinrich Becker and aspects of his work from the viewpoint of their own research. Last May, Maria Todorova, a historian who teaches at the University of Illinois at Urbana-Champaign, held the first Carl Heinrich Becker Lecture, on the topic “Historical Legacies Between Europe and the Near East”.

Becker began his Arabic Studies and Religious Studies in 1895 in Lausanne, Heidelberg, and Berlin, earning his doctorate four years later and his habilitation in 1902 with a thesis “On the History of

---

6 Hellmut Becker, “Außenpolitik und Kulturpolitik”, *Merkur* 164 (1961), pp. 9, 10.

Egypt under Islam”. Fritz Steppat, the Ordinarius for Islamic Studies at the Free University Berlin, who died in 2006 but remains unforgettable by many of us, judged him the “founder of Islamic Studies”<sup>7</sup> in Germany. Becker regarded it as obvious that philological, historical, and sociological approaches could not be played off against each other in this field, but would have to unite to give Islamic Studies a robust theoretical foundation and a chance to come up with applicable research results.

Even as a specialized researcher, Carl Heinrich Becker remained a research politician and so he did not see his move to the administration of research as a rupture, but as a supplementation and further development of his research activity. For a few months in 1921, Becker was Prussian Cultural Minister in the cabinet of Adam Stegerwald; and from 1925 until January 30, 1930, he held the office of Prussian Minister for Research, Art, and Popular Education in the cabinet of Otto Braun.

Becker was one of the republicans through rationality, of which the Weimar Republic had so many. I can’t take this look back without asking whether the republic might have survived longer if it had had more republicans through feeling. “I, too, am not a republican by passion, but by reason”, wrote Becker in 1925. “The republic was, after all, an emergency solution. Make the best of it – [that] is our task”.<sup>8</sup> Make the best of it – Carl Heinrich Becker impressively mastered this task. The “Minister of the Mind”, as the former Cultural Minister of Baden, Willy Hellpach, called him, never joined a party in his life; and perhaps because of this independence, which brought unselfconsciousness with it, he was able more impressively than many others to fill his “allegiance to democracy as a form of education and life of the nation”<sup>9</sup> with life and to make it effective in practice. If he was asked about his party-political standpoint, he answered, “I am of the party of education.” Precisely because he was

---

7 Fritz Steppat, “Der Beitrag der deutschen Orientalistik zum Verständnis des Islam”, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35, Nr. 3 (1985), p. 387.

8 Erich Wende, “Der Kulturpolitiker”, in: *Carl Heinrich Becker. Ein Gedenkbuch*, ed. Hans Heinrich Schaeder, Göttingen 1950, p. 20.

9 Op. cit., p. 22.

so convinced that the republican idea must not be forced on anyone, but rather that everyone must be persuaded by means of role models, Becker – who said that he had “joylessly” accepted his position as Minister – propagated the republic with his actions.

It was not surprising that cultural foreign policy was at the center of interest for Becker, who had moved from Oriental Studies to politics. His “Memorandum of the Prussian Cultural Ministry on Fostering Foreign Studies”,<sup>10</sup> written in 1917, in the middle of World War One, testifies to this interest impressively and in a manner still worth reading today. Significantly enough, the beginning of this memorandum names Humboldt as its first principal witness – without any first name, for it would never have occurred to Becker to separate Wilhelm and Alexander, much less to play them off against each other. Carl Heinrich Becker sharply criticized what he called the “domestic orientation of our education”. But he wrote that the decisive point was not only to “train pioneers of Germanness abroad”, but also “world-politically educated citizens”.<sup>11</sup> So far, said Becker, culture had been viewed in foreign policy only as a vehicle of economic influence, as a “graceful embellishment on mercantile exchange”. Becker was sure that, in the future, cultural policy would also serve as a guideline in economic policy.

Domestic and foreign policy meshed on the field of culture. Educational policy reforms were needed at home to achieve the desired foreign policy effect. “Education to become a world people”, said Becker, “is not carried out by consuls and diplomats, but by expanding the contents of our education to do justice to the new facts of our position in the world”.<sup>12</sup> This needed expansion would also permit a cautious distancing from conventional ideals of education. Thus, Becker admitted that “the ideas of Weimar and the discipline of Potsdam should continue to form the foundations of our culture”, but at the same time he warned “that ... the new Germany also has

---

10 Carl Heinrich Becker, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung. Ausgewählte Schriften*, ed. by Guido Müller, Cologne 1997, p. 157–70.

11 Op. cit. p. 157.

12 Op. cit. p. 161–62.

other tasks to fulfill beyond literary-artistic education and training dutiful servants of the state and brave soldiers [he writes this in the year 1917!]. Our field is the world.”<sup>13</sup>

His field, too, is the world – I am speaking of Aziz Al-Azmeh, this evening’s speaker, whom I once again cordially welcome. Aziz Al-Azmeh – philosopher, sociologist, political scientist, historian – he acquired his academic degrees and honors in Alexandria, Beirut, Tübingen, and Oxford, and the sites of his fellowships span the entire realm of European research. Aziz Al-Azmeh has taught and conducted research in Beirut, Kuwait, Exeter, and Oxford; in 2002, he became a member of the faculty of the Central European University in Budapest, where he has worked since 2007 as a University Professor in the Department of Medieval Studies. His Curriculum Vitae has the scale of a medium-sized brochure whose reading aloud would take longer than the time allotted for a Carl Heinrich Becker Lecture. Aziz Al-Azmeh’s first publication, in 1981, was devoted to Ibn Khaldun. Those following included, in 1986, *Arabic Thought and Islamic Societies*; in 1992, *Secularism in Modern Arab Life and Thought*; in 1997, *Muslim Kingship*; and in 2004 *L’Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*. Hayden White wrote the foreword to Al-Azmeh’s 2007 collection of essays, *The Times of History*. Aziz Al-Azmeh is currently finishing a book on the relationship between Islam and Late Antiquity.

Unusual in his curriculum is an anniversary: in 2005, the Central European University held a conference celebrating the tenth anniversary of the publication of a collection of essays by Aziz Al-Azmeh titled *Islams and Modernities*. The title of the German translation, *Die Islamisierung des Islam*, eliminates the scandal of the original title, which consists in its double plural. Along with the research program “Problems of Islamic Thought”, which our Fellow at the Wissenschaftskolleg, Mohammed Arkoun, presented in 1986 with the goal – I quote – “of bringing back together in historical perspectives a fragmented and truncated Islamic thought that has been distorted by ideological and apologetical use, and thereby at the

---

13 Op. cit. p. 162.

same time of anchoring it as a whole as part of modernity". *Islams and Modernities* became one of the key texts determining initially the program and then the practice of the "Working Group Modernity and Islam". *Islams and Modernities* helped us recognize the alternatives to Western modernity and the diversity of Islams – and to bring them into connection with each other. Aziz Al-Azmeh became a Fellow at the Wissenschaftskolleg from 1994 to 1995, and from 1996 to 1998 a Long-Term Fellow. In part as the head of several Summer Schools, he helped give the working group its shape – and I will use the occasion of his lecture today to thank him for this. I regard it as an intellectual compliment that he speaks of how Petrus Venerabilis, the ninth Abbot of Cluny, created something like the first "Working Group Modernity and Islam" in the middle of the 12th century in Toledo – whereby I'd like to add that, unlike the venerable Petrus, we in *our* working group do not play Jews and Muslims off against each other from a Christian standpoint, but rather, on the contrary, enjoy the close, critical, but always collegial collaboration among Muslim, Jewish, Christian, and agnostic scholars.

I mentioned that Aziz Al-Azmeh is finishing a book on the relationship between Islam and Late Antiquity. In an impressive and in many points a surprising way, he will take up the thread of Carl Heinrich Becker and of research in Becker's environs. So I would like to close by quoting the paragraph with which, in 1931, Becker began his lecture at Berlin's Kaiser Wilhelm Society on the topic "The Legacy of Antiquity in the Orient and Occident", which maintains that Islam is "nothing other than a *surviving Hellenism*, but one that in the long term is increasingly *Asianizing*":

"In historical considerations, the formerly so popular noting of borrowings has become unmodern. Namely, it has turned out that providing evidence of isolated adopted ideas or forms says nothing essential about the character of a personality or institution or for the importance of a work of art or of a creation of the mind. Decisive is always only what the shaping individual made or did not make out of the adopted ideas or forms and what conclusions his behavior allow us to draw about his being."<sup>14</sup>

---

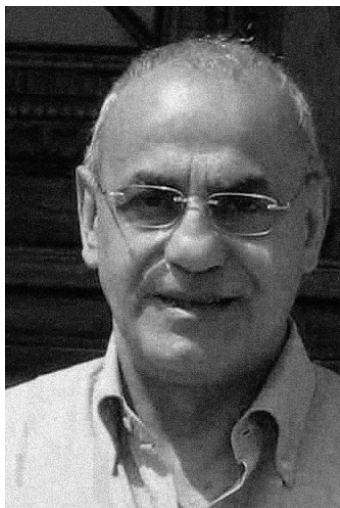
14 Op. cit. p. 428

Aziz Al-Azmeh would probably sympathize with such a remark. Of course, he himself likes to express himself more succinctly: "Outcomes are not necessarily determined by origins."

Ladies and gentlemen – we can expect a lecture as ambitious as it is stimulating and provocative. Aziz Al-Azmeh is a British citizen, and if his work had to be characterized by a single motto, then it would be Kent's words in *King Lear*: "I'll teach you differences!"

Dear Aziz: Please do!

Translation: Mitch Cohen



#### AZIZ AL-AZMEH

ist Universitätsprofessor an der School of History and Interdisciplinary Historical Studies an der Central European University in Budapest.

Er promovierte an der Universität Oxford, lehrte an der Amerikanischen Universität in Beirut, den Universitäten Exeter, Columbia, Yale und California. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze zur arabischen und muslimischen Historiographie und Ideengeschichte, darunter *Araber und Barbaren: Arabische Ethnologie und Ethnographie im Mittelalter* (1991 in Arabisch), *Säkularismus* (1992 in Arabisch), *Ibn Khaldun* (1982, 2004), *Arabic Thought and Islamic Societies* (1986), *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (1996), *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane* (2004), *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (2007).

Sein einflussreiches Buch *Die Islamisierung des Islam* (1993) war einer der intellektuellen Ausgangspunkte des Berliner »Arbeitskreises Moderne und Islam«, zu dessen Gründungsmitgliedern Aziz Al-AzmeH zählte. 1994/95 und 1996 bis 1998 war er Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin.

## Rom, das Neue Rom, Bagdad: Pfade der Spätantike

Berlin, 5. März 2008

Vor fast genau zehn Jahren, nämlich im Frühjahr 1998, präsentierte ich im Dienstagskolloquium des Wissenschaftskollegs zu Berlin den vorläufigen Umriss eines Forschungsprogramms zum Thema Islam und Spätantike, mit dem ich damals begonnen hatte.<sup>1</sup> Als Leitmotiv hatte ich das Diktum Carl Heinrich Beckers gewählt: »Ohne Alexander den Großen keine islamische Zivilisation.«<sup>2</sup> Die Idee einer sehr langen Periode historischer Kontinuität – mit oder ohne Annahmen zur Gesamtrichtung –, die Idee einer einflussreichen Position des Hellenismus bis in die Zeit nach der klassischen Antike war in den 1920ern nicht neu. Die Erkenntnis Droysens, dass das Römische Reich als Erfüllung des Hellenismus und nicht als sein Niedergang zu begreifen sei, war bereits bekannt.<sup>3</sup> Doch insbesondere in Bezug auf religionsgeschichtliche Fragen war Adolf von Harnack einer der ein-

---

1 Obwohl überarbeitet, haftet dem Text nach wie vor der Klang des Mündlichen eines Vortrags an, der aber in wesentlichen Punkten kürzer war. Einige Freunde und Kollegen waren so freundlich, eine frühere Version dieses Vortrags zu lesen und zu kommentieren, und ich möchte ihnen gerne danken: Glen Bowersock, Garth Fowden, Niels Gaul, György Geréby und Brian Stock. Und besonderer Dank gebührt Nadia al-Bagdadi.

2 Carl Heinrich Becker, *Islamstudien*, Bd. 1, Leipzig 1924: 16.

3 S. Paul Egon Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung*, Darmstadt 1977: 23 ff.

flussreichsten unter denen, die versucht hatten, die Frühgeschichte des Christentums zu hellenisieren, indem er den Schritt vom Dogma zur Geschichte machte.<sup>4</sup> Gemessen an den Maßstäben seiner Zeit war von Harnack in einem frühen Stadium seiner Karriere, nämlich in seiner Licentiaten-Promotion von 1874, tatsächlich recht weit gegangen – er hatte versucht, jene Elemente zu umreißen, die die einflussreiche Position des Hellenismus bis zum Aufstieg des Islam ausdehnen könnten: er beobachtete die »theilweise frappante(n) Übereinstimmungen« zwischen Islam und Christentum, insbesondere in Bezug auf dessen Entwicklung im zweiten Jahrhundert, und suchte nach konkreten Möglichkeiten, sein Thema zu verfolgen.<sup>5</sup> 170 Jahre zuvor hatte der berühmte irische Deist John Toland auf konkrete Aspekte hingewiesen, aufgrund derer Islam und Christentum als historische Einheit betrachtet werden könnten.<sup>6</sup>

Abgesehen von Überlegungen zur Dogmengeschichte erweiterte Becker den Geltungsbereich von Harnacks These – von der Religions- hin zur Kulturgeschichte. Darin war er ein Kind seiner Zeit, einer Zeit, in der diese Ausdehnung der Antike in der deutschsprachigen Welt ausgesprochen in der Luft lag (Wilamowitz' Buch *Hellenismus* sollte in Kürze posthum erscheinen<sup>7</sup>), trotz der Ambivalenzen, die aus einem anderen Gepräge der Zeit entstanden, insbesondere unter deutschsprachigen Autoren: einer kulturellen Romanik mit ihrer Vorstellung von Kulturkreisen und Weltanschauungslehren, mit der damit einhergehenden feindlichen Haltung gegenüber vergleichenden Betrachtungsweisen.<sup>8</sup> Am beredamsten wurde dies durch Beckers illustren Freund Ernst Troeltsch ausgedrückt,

4 Von Harnack ist das Thema des 1. Kap. von William H. C. Frend, *From Dogma to History*, London 2003.

5 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Darmstadt 1964: 529 ff.

6 John Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, London 1718.

7 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931–32.

8 Dazu Baber Johansen, »Politics and Scholarship. The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany«, in *Middle East Studies; International Perspectives*, hg. v. Tareq Y. Ismael, New York 1990: 71 ff.; Aziz Al-Azmeh, *The Times of History*, Budapest 2007: 55 ff.

der in Vorwegnahme postmoderner Kritik erklärte, ein derartiges Vorgehen wäre notwendigerweise äußerst monistisch.<sup>9</sup>

Dennoch war die theoretische Expansivität auf dem Vormarsch: man mag an die kontrastiven Vergleichsstudien eines anderen illustren Freunds von Becker denken, Max Weber, oder an den entscheidenden Einfluss der Arbeiten von Alois Riegl auf die Kunstgeschichte – ein Einfluss, der keineswegs auf die Kunstgeschichte beschränkt blieb.<sup>10</sup> Was Harnack und Becker ‚Hellenismus‘ nannten und Riegl als ‚spätromischen Stil‘ bezeichnete, bekam einen größeren Anwendungsbereich und weitreichendere Parameter. Auch wurden die Termini von den üblichen Formeln von Dekadenz und Niedergang gelöst, die im Allgemeinen mit der Klassik verbunden waren. Unter diesen Umständen entstand eine tragfähigere – und meines Erachtens genauere und kohärentere – historiographische Vorstellung, sowohl mit Blick auf die Periodisierung als auch auf die Kategorisierung und Definition von Einheiten der historischen Forschung: die Spätantike, ein Ausdruck, der meines Wissens 1927 von Matthias Gelzer in einem Aufsatz geprägt wurde.<sup>11</sup>

In diesem Vortrag möchte ich einige der hervorspringenden Merkmale der Spätantike als einer Kategorie der Geschichtswissenschaft erörtern und dann zum Thema Islam in der Spätantike auf den Pfaden voranschreiten, die ich in meinem Titel schon angedeutet habe: Zunächst möchte ich einen speziellen Aspekt der Spätantike in Bagdad, Konstantinopel, Rom und Paris illustrieren, nämlich die verschiedenen Sichtweisen des Erbes der griechischen Antike. Zweitens komme ich dann zum Hauptteil des Vortrags; ich führe Sie durch Mekka und Damaskus und erörtere die Entstehung der muslimischen Religion in ihrer spätantiken Szenerie; dabei versuche ich, diese spezifische Bewegung in den Kontext des arabischen Reichs zu setzen. Auf diese Weise präsentiere ich Ihnen die Elemente, die sich zu einem Buch über den Islam in der Spätantike zusammenfügen.

9 Ernst Troeltsch, »Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte«, *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung, und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 44.3 (1920): 3, 6.

10 Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter*: 22.

11 Matthias Gelzer, »Altertumswissenschaft und Spätantike«, *Historische Zeitschrift* 135 (1927): 173–187.

Der Begriff der Spätantike sollte erst in den Jahrzehnten nach Riegl und Becker zu sich selbst finden und kohärent werden. Unter dem Einfluss von Henri-Iréné Marrou, einem großartigen Exegeten des Augustinus, führte die Sorbonne 1966 Seminare zur *antiquité tardive* ein; wenn man heute den Suchbegriff »Spätantike« bei Google eingibt, bekommt man etwa 650.000 Einträge. Heute gibt es ein *Journal of Late Antiquity*, und die University of California hat eine campusübergreifende Gruppe, die sich mit der Spätantike befasst. Inzwischen gibt es mehrere akademische Zentren, die sich mit der Erforschung dieser Periode befassen. Dass diese Kategorie der Geschichtsschreibung – wie ungenau sie auch definiert, wie umstritten und von inneren Widersprüchen geprägt sie auch sein mag, was sich schon fast an ihrem Namen ablesen lässt – beinahe ausschließlich im Medium der englischen Sprache untersucht wird, mag die relative Vorherrschaft des Angelsächsischen in der Wissenschaftswelt widerspiegeln. Lassen Sie uns jedoch nicht vergessen, dass die englischsprachigen Geisteswissenschaften etwas in Umlauf brachten, das man als postkoloniale Geschichtsschreibung und Sozialwissenschaften kennt – zwar ist dies ein Trend, für den ich persönlich keine große Sympathie empfinde, aber dennoch bringt er den Vorteil mit sich, dass er Perspektiven auf eine scheinbare Marginalität öffnet, die durch die institutionellen Gepflogenheiten bislang ausgeschlossen blieben.

Aber dass die englischsprachige Wissenschaft in der Erforschung der Spätantike so stark ist, liegt auch an der Inspiration, die von Peter Brown ausgeht, dem anderen großen Augustinus-Exegeten; er zündete die »Esplosione di Tardoantico«, wie es Andrea Giardina in einer entscheidenden und oft zitierten Formulierung nannte.<sup>12</sup>

12 Andrea Giardina, *Studi Storici*, 40 (1999): 157–180. Zu weiteren Entwicklungen dieser Kritik, nicht zuletzt zur postmodernen Wende in den Forschungen zur Spätantike s. J. H. W. G. Liebeschuetz, »Late Antiquity and the Concept of Decline«, *Nottingham Medieval Studies* 45 (2001): 1 ff. und Polymnia Athanassiadi, »Antiquité tardive: Construction et deconstruction d'un modèle historiographique«, *Antiquité Tardive* 14 (2006): 311 ff.

Als Peter Brown im letzten September das Oxford Centre for Late Antiquity eröffnete, berichtete er davon, wie er in den 1960ern gegen »lokale Gewissheiten« arbeiten musste, gegen die handwerklichen Gewissheiten der althistorischen Fakultäten, und er sprach auch davon, dass er das »Verbrechen begehen musste, großräumig über die antike Welt nachzudenken«.<sup>13</sup> Mit Blick auf die Geschichtsschreibung bedeutete dies, dass er die Periode, die wir jetzt als spätantik bezeichnen, zunächst mit einem spezifischen Inhalt ausstatten musste – eine Periode, deren zeitliche Parameter und deren Substanz häufig nicht präzise definiert werden und die viele Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen haben; doch so sehr ich auch versucht bin, habe ich hier nicht die Zeit, auf dieses äußerst interessante Thema einzugehen – ich möchte nur sagen: ich glaube, dass die Spätantike noch keine kohärente Kategorie der Geschichtsschreibung ist, obwohl sie bereits ein wissenschaftliches Fach geworden ist.

Diese von Brown erwähnten »lokalen Gewissheiten« sind meines Erachtens eher ästhetisch und im denkbar weitesten Sinne vielmehr politisch und ideologisch als historisch: sie haben im Allgemeinen damit zu tun, wie die Antike in Bezug auf ihre Perioden begrifflich gefasst wurde, welche exemplarischen Perioden als klassisch galten, und sie gelten nur in einem begrenzten geographischen Wirkungskreis, der sich im Allgemeinen auf das geographische Europa beschränkt. Von dieser Perspektive aus betrachtet werden Perioden, die den klassischen Leistungen vorausgehen, als Wegbereiter verstanden und ihres eigenen Schwerpunkts beraubt; nachfolgende Perioden werden in der Manier Gibbons als zeitliche Medien der Entwertung, des Niedergang und Zusammenbruchs betrachtet, als eine Verminderung von Kraft, Fähigkeit und Geschmack gleichermaßen. In beiden Fällen bekommt der Wandel über einen langen Zeitraum hinweg den Beigeschmack des Unnatürlichen oder bestenfalls den einer nebligen Übergangsperiode zum Mittelalter.

Daher waren es zwei Dinge, die Peter Brown und seine Kollegen erreichten. Erstens dehnten sie die römische Antike über

13 Peter Brown, *What's in a Name*, Typoscript.

Caracalla und Diokletian bis nach Byzanz aus, und zweitens folgten sie dem Verlauf der historischen Geographie und dehnten ihren Wirkungskreis in den Nahen Osten aus – eine Erweiterung, die für jeden interessierten Betrachter auf der Hand liegt, der nicht nur die schrittweise, aber letztlich unumkehrbare Übersetzung und Verlegung der römischen Hauptstadt ins neue Rom in Konstantinopel aufmerksam betrachtet, sondern auch die Tatsache, dass sich der Schwerpunkt der spätrömischen Welt in eurasischer Perspektive demographisch, strategisch, wirtschaftlich und kulturell, also in seiner inneren Entwicklung, nach Osten verschoben hatte, insbesondere auf den fruchtbaren Halbmond und darüber hinaus: wir müssen nur die Herkunft der wichtigsten Denker der Spätantike, der Rechtsgelehrten und Redner beachten, um dies wahrzunehmen, denn sie waren in Mehrheit weder Athener noch Italiener, und wir können heute nicht mehr in die Fußstapfen jener klassischen Gelehrten treten, die von Fustel de Coulanges dafür gescholten wurden, dass sie antike Römer und Athener so behandelten, als wären sie zeitgenössische Franzosen.<sup>14</sup> Ähnliche Überlegungen zur geographischen Herkunft treffen auch auf die Kirchenväter zu, mit Augustinus und Ambrosius als bemerkenswerte Ausnahmen; ihre große Bedeutung war auf das germanische und päpstliche Europa beschränkt, das sich damals in einem Prozess der Rückbildung und Loslösung von der römischen Welt befand; diese war der Hauptträger der Spätantike und wurde zu diesem Zeitpunkt nach Osten übertragen und verlagert. Sogar Irenäus, der Bischof von Lyon, kam aus dem Osten und schrieb auf Griechisch, das ursprünglich die liturgische Sprache der Kirche in Rom war, bevor es langsam und zur gegebenen Zeit vom Lateinischen verdrängt wurde – nicht überraschend, denn Griechisch war die ökumenische Sprache der Kultur, die Lingua franca des Handels und das Hauptmedium der imperialen römischen Akkulturation. Ebenso ist es nicht verwunderlich, dass viele Gelehrte, die sich auf die Spätantike spezialisierten, Byzantinisten waren.

Während die berühmte Arbeit von Arnold H. M. Jones *The Later*

14 Fustel de Coulanges in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, hg. v. Fritz Stern, *The Varieties of History*, New York 1957: 183 ff.

*Roman Empire*<sup>15</sup> bis zum Jahr 602 n. Chr. gekommen war und von Persien nur deswegen Notiz nahm, weil es sich in einer militärischen Auseinandersetzung mit Rom befand, bezog Peter Brown weniger als zehn Jahre später das frühe Kalifat und die ersten beiden Jahrhunderte des Islam in die Spätantike mit ein; er schlug eine Ausdehnung dieser Periode bis ins Jahr 750 n. Chr. vor, konfigurierte sie dabei neu und stattete sie mit spezifischen, nicht an der klassischen Antike ausgerichteten kulturellen Definitionen aus.<sup>16</sup> Andere, insbesondere Garth Fowden, sind sogar noch weiter gegangen und waren mutiger, indem sie vorschlugen, dass man den Islam, die dritte monotheistische Religion der Achsenzeit, nicht einfach als etwas »Eindringendes« verstehen sollte, »das die östlichen und südlichen Horizonte des Christentums einengt«, sondern als etwas, »das in der Antike verwurzelt ist, sie sogar vollendet«. Auch ging Fowden davon aus, dass »wir die Stoßrichtung dieser Periode außer Acht lassen«, wenn wir auch weiterhin unseren Blick nur an der klassischen Antike ausrichten.<sup>17</sup> Auch Glen Bowersock hat das Problem des Hellenismus und des römischen Erbes im Nahen Osten exemplarisch untersucht und Elemente für eine wesentliche Perspektivenverschiebung geliefert, die mit den Realitäten der historischen Geographie besser übereinstimmt.<sup>18</sup>

Dennoch gibt es da eine Zurückhaltung, die wahrscheinlich mit der Zunft zu tun hat – die Rückkehr der Trugbilder des Stammes: eine Tatsache, die nicht überrascht, denn das Gefühl verzückter Heiterkeit und Befreiung, das die Forschungen zur Spätantike von Anfang an begleitete, ist fast verfliegen; das Feld ist in der institutionellen Routine zur Ruhe gekommen. Dame Averil Cameron hat z. B. vier Bände mit Essays rund um das Thema Islam und Spätantike herausgegeben. Dennoch dreht sich kein einziger Aufsatz der ihr jüngst

15 Arnold H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 3 Bde., Oxford 1964.

16 Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971.

17 Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*, Princeton 1993: 10, 11.

18 Glen. W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge, Mass. u. London 1983; idem., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.



gewidmeten Festschrift um islamische Themen.<sup>19</sup> Der aktuellste Band der *Cambridge Ancient History* bestimmte das Jahr 600 als *terminus ad quem*: »ein Abschlussdatum für die Geschichte der Antike« im Osten, »trotz der neuen Mode, die Spätantike bis 750 oder darüber hinaus auszudehnen – als die arabischen Eroberungen die politische und kulturelle Einheit der antiken Welt zerstört hatten« – eine neue Bekräftigung der These Pirennes in ihrer pointiert ideologischen Form.<sup>20</sup> Vielleicht ist dies nicht ganz unverbunden mit den Angelegenheiten außerhalb der akademischen Wandelgänge, insbesondere damit, dass Muslime in der allgemeinen Darstellung – und teilweise auch Selbstdarstellung – dem Auge der Öffentlichkeit nicht zuletzt seit dem 11. September als etwas zunehmend Fremdes und Inkommensurables erscheinen. Man neigt dazu, den Islam für etwas *sui generis* in einem ganz außerordentlichen Sinn zu halten; überdies betrachtet man das Verhältnis des Islam zum historischen Kontext seiner Entstehung bestenfalls als eine Suche nach den eigenständigen Ursprüngen dieses oder jenes Text- oder historisch bedeutsamen Fragments, doch nicht als eine Sache systematischer oder generischer Kontinuitäten und Veränderungen der Umstände vor Ort.

Dies führt mich zu Carl Heinrich Becker zurück. Nach zehn Jahren und vielen Umwegen, nachdem ich mich zum ersten Mal auf das Diktum dieses großen Gelehrten berufen hatte, befinde ich mich in der Abschlussphase meiner Studie zum Islam in der Spätantike. Worüber ich mich früher nur vorsichtig geäußert habe, darüber kann ich jetzt mit Sicherheit reden. Ich hatte Becker zu Alexander und Muhammad zitiert. Jetzt kann ich weiter gehen und konstatieren, dass die Verknüpfung zwischen ihnen von einer hellenistischen und spätantiken Dynamik herrührt: diese Dynamik leitet sich von einer einheitlichen Richtung ab, nicht unausweichlich, aber auch nicht zufällig.<sup>21</sup> Ich kann von einer einheitlichen Richtung sprechen, die sich paradoxerweise in ständigen Kriegen äußert, erst die Kriege Persiens

19 Hagit Amirav u. Baas ter Haar Romeny (Hgs.), *From Rome to Constantinople*, Leuven 2007.

20 Averil Cameron et. al. (Hg.), *Cambridge Ancient History XIV*, Cambridge 2000: xviii–xix.

21 cf. Fowden, *Empire to Commonwealth*: 9.

gegen Griechenland; ihr Ergebnis war, dass Alexander, ein Eindringling, der letzte Achämenidenherrscher wurde und Griechenland von Persien mit der üblichen Brutalität unterworfen wurde. Dann folgte der anhaltende Sumo-Ringkampf zwischen Persern und Römern bis gut ins siebte Jahrhundert. Diese Kriege deuteten auf mehr als bloße Prahlerei und mit Gewissheit auf mehr als den Kampf zwischen zwei inkommensurablen überhistorischen Substanzen, Westen und Osten genannt und schicksalhaft zum Krieg bestimmt.

Diese Kriege werden oft als Ergebnis einer *antistrophic reassertion* (so Toynbees Formulierung) der syrischen oder persischen Kultur gegenüber der europäischen Kultur verstanden – so jedenfalls war die Sicht Spenglers und Toynbees; auf bestimmte Motive derselben kann man auch bei Becker stoßen – obwohl er Spengler als »Prokrustes der Geschichte bezeichnete«<sup>22</sup> – und natürlich bei Peter Brown. Diese Kriege waren vielmehr das Kennzeichen einer fortbestehenden eurasischen Region, die die Kräfte wirtschaftlicher, demographischer und kultureller Konvergenz und Kontinuität hatte, und jede Seite wollte diese Kräfte unter ihrer eigenen ökumenischen Herrschaftssignatur kristallisieren.

Das arabische Reich war das Produkt dieser Bewegung: nicht so sehr die Belagerung des Christentums, eine politisch-historiographische Kategorie, die es noch gar nicht gab, sondern vielmehr die Andeutung eben jener Schwerpunktverschiebung der imperialen Ökumene nach Osten, die ich bereits erwähnte. Viele Jahrhunderte vorher hatte schon Julius Caesar zwischen dem zivilisierten Gallien und dem wilden, widerspenstigen Gallien unterschieden, *Gallia comata* oder haariges Gallien, wie er es nannte, wo die germanischen Völker eingedämmt und kontrolliert werden mussten. Im Jahr 9 n. Chr. mit der Schlacht im Teutoburger Wald<sup>23</sup> schuf Hermann der Cherusker *de facto* eine Grenze, die die Zivilisation in Form der Legionen des Publius Quinctilius Varus aus Germanien heraushielt. Das

22 Carl Heinrich Becker, »Spenglers magische Kultur«, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, NF 2 = Bd. 77 (1923): 268.

23 Jüngste archäologische Entdeckungen haben Anlass zur Neubestimmung des Kampfschauplatzes gegeben, Kalkriese nördlich von Osnabrück ist im Gespräch, aber die Diskussion ist noch im Gange.

war eine Grenze, die sich langfristig gesehen als durchlässig erwies, denn Rom wurde durch sie im Wesentlichen aus Germanien ferngehalten, aber die Germanen nicht aus Rom. Diese Tatsache trug zur imperialen Schwerpunktverlagerung nach Osten bei. Vom Blickwinkel der Spätantike betrachtet könnte man auch die Behauptung aufstellen, dass sich die Schlacht von Poitiers im Jahr 732 in das gleiche Register fügt.

Für diejenigen, die einer solchen *très longue durée* misstrauen, möchte ich mich auf die Notwendigkeit einer kühnen historischen Phantasie bei der Suche nach Genauigkeit in der Geschichtsschreibung beziehen: begriffliche Genauigkeit angereichert mit kategorischem Inhalt, der die empirische Genauigkeit aussagekräftig und nicht einfach nur antiquarisch machen würde; dies würde eine inhaltliche Beschäftigung mit diachronen Vergleichen gestatten, die man normalerweise Periodisierung nennt. Auch möchte ich mich auf Arnold Toynbee beziehen, der, wie Braudel bemerkt, auch jenen Anregung und Elemente historischer Erklärung bietet, die seiner Anschauung in Gänze nicht zustimmen, ganz abgesehen davon, dass er als Pionier den gefährlichen Pfad der *longue durée* vorausgegangen ist.<sup>24</sup>

Mit der kritischen Masse an Forschungen, die inzwischen verfügbar sind, ist es daher jetzt an der Zeit, Beckers ultimativen Ausblick aufzugreifen: »Es wird eine Zeit kommen, in der man rückwärtsschauend aus der islamischen Tradition heraus den späten Hellenismus wird verstehen lernen.«<sup>25</sup> Ich möchte vorschlagen, den Forschungen zur Spätantike aus der anderen Richtung kommend auf halbem Wege entgegenzugehen und mich dann in der Zeit zurückzubewegen. Um die historiographischen Annahmen der üblichen historischen Geographie nicht einfach nur zu widerlegen – und es ist eine Geographie, die Europa in der Spätantike marginalisiert, was die Quelle beträchtlichen Widerstands vonseiten der Institutionen ist (auch dies beruht auf Zunftdenken und ist von Gewohnheiten bestimmt) und dazu führt, dass der *terminus ad quem* der Spätantike so gesetzt wird, dass er mit der Annahme von der zentralen Stellung

24 S. Fernand Braudel, *On History*, Chicago 1980: 196, 189 ff.

25 Becker, *Islamstudien*, Bd. 1: 201.

Europas in der Spätantike vereinbar ist – um dies zu tun, schlage ich vor, vom Rom der Spätzeit aus loszugehen, dann weiter über das westliche und nördliche Arabien in Richtung Bagdad.

## II

Mit Blick auf Rom und Bagdad im 9. Jahrhundert möchte ich einige Dinge jetzt erläutern. Dies war eine Zeit, in der zwei gleichzeitige, aber gegensätzliche Entwicklungen von großer Tragweite – entscheidend für die antiken und spätantiken Kontinuitäten – reif geworden waren. Die erste im abbasidischen Bagdad folgte dem Beispiel der Umayyaden in Damaskus; in großem Umfang übersetzten sie das Erbe der heidnischen hellenischen und hellenistischen Antike und entwickelten es im Sinne eines kohärenten ideologischen Programms der kosmopolitischen Reichs- und Kulturnachfolge – als Nachfolge und Ablösung der Antike – weiter. Dies wurde absichtlich in Gegensatz zu Byzanz gesetzt, das durch sein Festhalten am Christentum als Verräter des antiken Erbes galt und dadurch ausscherte. Insbesondere der Kalif al-Ma'mûn (er regierte 813–833) initiierte ein umfassendes, staatlich unterstütztes Übersetzungsprojekt vom Griechischen ins Arabische und folgte damit einem Traum – so will es die Geschichte –, in dem er von Aristoteles zum Hüter seines Vermächtnisses ernannt wurde. Dies fand sein Gegenstück in der Geschichtsschreibung: arabische Historiker periodisierten die Geschichte nach imperialen Kriterien, in denen die Griechen nur in ihren imperialen Phasen eine Rolle spielten – die alexandrinische, seleukidische und ptolemäische Phase –, während die Römer seit ihrem Anfang in Rom eine Geschichte hatten, die mit der Geschichte der Byzantiner zusammenhing, die sich selbst Romaioi nannten und die den Arabern als Römer, Rûm, bekannt waren.

Die damalige byzantinische Geschichtsschreibung – wenn wir an Malalas oder Georgios Synkellos (Georg der Mönch) denken – übernahm das selbe Schema und neigte dazu, die Athener aus dem Stammbuch der Geschichte herauszuschneiden, denn für sie wie für die Araber war diese eine Geschichte der Reichsnachfolge.

Indem die Geschichtsschreiber dem Muster der christianisierten Reichsgeschichte folgten, das zuvor u. a. von Eusebius und Origines etabliert wurde, wurden die Hellenen schlichte Plagiatoren der Ägypter, Chaldäer, Perser und Babylonier; Moses, nicht Platon, war zum Lehrer der Menschheit geworden.<sup>26</sup> Seit der Zeit der Kirchenväter hatte der Hellenismus, *Ellenismós*, das teuflische Aussehen des Heidentums angenommen.

Das Programm der Abbasiden war eines der Inbesitznahme, imperialer Inbesitznahme, nicht nur der Erhaltung, der Übersetzung und Übertragung, wie es die gängige Forschung und landläufige Auffassung will.<sup>27</sup> Im Rom des 9. Jahrhunderts und angesichts des Disputs um den Primat zwischen Papst und byzantinischem Basileus und seinem Patriarchen versuchte Anastasius Bibliothecarius (810–879), Abt des Klosters in Trastevere, Politiker, Diplomat und Bibliothekar der Päpste Adrian II. (867–872) und Johannes VIII. (872–882) eine Selbstdefinition des Papsttums auszuarbeiten; dazu zog er nach bestem Wissen und Können die griechische Tradition heran, die wie in Byzanz als christliche Kultur definiert wurde, bestenfalls neoplatonisch im pseudo-dionysischen Gewand: sein Hellenismus reichte nicht über das Übersetzen des Maximus Confessor, des Pseudo-Dionysios, der Beschlüsse des siebten und achten Konzils, hagiographischer Varia und einiger Thesen zu Muhammad hinaus, die auf Theophanes Confessor zurückgingen.<sup>28</sup> Anastasius versuchte auch, das Erbe des Papsttums gegen das fränkische, um Paris zentrierte Königreich zu verteidigen; in Paris übersetzte der begabtere Ire John Scotus Eriugena (810–877) für seinen Gönner Karl den Kahlen denselben Maximus und Pseudo-Dionysios und fügte

26 S. dazu Cyril Mango, »Discontinuity with the Classical Past in Byzantium«, in *Byzantium and the Classical Tradition*, hg. v. Margaret Mulletts und Roger Scott, Birmingham 1981, insbes. 53–55. Zum byzantinischen Hellenismus im Schwebestand s. Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, Cambridge 2008: 121 ff., 173 ff.

27 S. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, London 1998.

28 Réka Forrai, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Athanasius Bibliothecarius*, unveröffentlichte Dissertation, Central European University 2008.

Gregor von Nyssa hinzu. Dieses »gänzlich willkürliche«<sup>29</sup> Produkt der karolingischen Reform entwarf eine konventionelle Chronographie und basierte mit den byzantinischen Modellen, die ich gerade nannte, auf Theophanes Confessor, Nicephorus und Synkellos.

Wenn wir zum Hinterland der anderen, der östlichen Küste des Mittelmeers hinüberwechseln, sehen wir etwa zur gleichen Zeit ein anderes Bild, entschiedener in seinem Hellenismus, seinem vorchristlichen und unchristlichen Hellenismus, als jener Hellenismus der verstreuten Fädchen und Fasern aus Rom und Paris und anderer in Konstantinopel, das die kulturellen Spolia des Hellenismus für beschränkte Zwecke und zum Zwecke der Beschränkung hernahm. Einige von Ihnen werden wissen, dass die mesopotamische Stadt, die man auf Arabisch als Harrân kennt (*Carrhae* bei den Römern), lange, nämlich bis ins 11. Jahrhundert, eine heidnische Tradition aufrecht erhielt; dort gab es einen Mondtempel und eine Theologie, die an eine Sternenkosmologie und die chaldäische Weisheit spätantiker Zeiten erinnerte. Die Harraner zeigten im abbasidischen Bagdad eine starke Präsenz, man kannte sie als Sabier, die Bedeutendes zur abbasidischen Literatur und Naturwissenschaft beitrugen. Hören wir, was der berühmte Sabier Thâbit bin Qurra (836–901) gegen den byzantinischen Hellenismus schrieb – er hatte wichtige Beiträge zur geometrischen Algebra, sphärischen Trigonometrie, physikalischen Statik und einer Protointegralrechnung geleistet, überdies hatte er eine Reihe griechischer Wörter ins Arabische übersetzt und wurde vom Kalifen al-Mu‘tadid gefördert: »Während sich viele unter der Folter der falschen Lehre unterwarfen, hielten unsere Vorfahren mit der Hilfe Gottes stand und kamen mit heldenhafter Kraftanstrengung durch; und diese gesegnete Stadt (Harrân) wurde von der falschen Lehre aus Nazareth nie befleckt. Das Heidentum (*hanputa*), das einst Gegenstand öffentlicher Feste in dieser Welt war, ist unser Erbe, und wir werden es an unsere Kinder weitergeben [...] Wer war es, der die unbewohnte Welt besiedelte und Städte gründete, wenn nicht die herausragenden Männer und Könige des Heidentums? Wer wandte die Ingenieurskunst auf Häfen und Flüsse an?

29 Gordon Leff, *Medieval Philosophy*, Harmondsworth 1958: 61.

Wer enthüllte die Geheimwissenschaften? Wem wurde die göttliche Offenbarung jener Gottheit gewährt, die Fragenden Orakelsprüche gibt und sie zukünftige Ereignisse wissen lässt, wenn nicht den berühmtesten aller Heiden? Sie sind es, die alle diese Wege markiert haben. Die Morgenröte der Medizin war ihre Leistung: sie zeigten uns, wie Seelen gerettet und Körper geheilt werden können. Sie erfüllten die Welt mit rechtschaffenem Lebenswandel und mit Weisheit, die der wichtigste Teil der Tugend ist.«<sup>30</sup>

Ebenso in Bagdad (oder jedenfalls unter abbasidischer Protektion) können wir eine Generation später in ähnlichem Sinne diese Feststellung von al-Jāhiz (gest. 867) lesen, einem hervorragenden Universalgelehrten mit unbestechlichem Blick, der wohl beste Stilistiker des klassischen Arabisch und zweifellos einer der größten Satiriker aller Zeiten: »Wenn die Leute wüssten, dass die Christen und Römer [und mit »Römer« meinte er die byzantinischen Romaioi, A. A.] nicht Männer der Wissenschaft und Rhetorik sind und keine Menschen tiefgehender Reflexion [...], würden sie diese von der Rolle der Männer der Kultur entfernen und ihre Namen von der Liste der Philosophen und Wissenschaftler streichen. Denn die Bücher über Logik und Fortpflanzung und Verfall wurden von Aristoteles verfasst, und er war weder Römer noch Christ. Und der *Almagest* wurde von Ptolemäus geschrieben, und er war weder Römer noch Christ. Und der Autor des Buches über Medizin ist Galen, weder Römer noch Christ. Dies gilt ebenfalls für Demokrit, Hippokrates, Platon. Alle diese Autoren gehören zu einer Rasse, die untergegangen ist, aber deren geistiges Gepräge überdauert hat, und dies waren die Griechen [...]. Es war aufgrund des Zufalls der geographischen Nähe, dass [die Christen und Römer, A. A.] der griechischen Bücher habhaft wurden.«<sup>31</sup>

30 Dies ist die Übersetzung eines syrischen Textes von Thābit, der in der Universalchronik des Abu'l Faraj b. Hārūn al-Malafī (in Europa als Bar-Hebraeus bekannt), des nestorianischen Katholikos im heutigen Nordirak, überliefert wurde: *Chronicon Syriacum*, hg. v. P. Bedjan, Paris 1890: 168 f. – die englische Übersetzung ist von Andrew Palmer, in Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*: 64 f.; ich bevorzuge sie gegenüber der Übersetzung in *The Chronography of Abūl Faraj*, übers. v. E. A. Wallis Budge, London 1932: 92.

31 Joshua Finkel, »The Risala of Al-Jahiz«, *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927): 326 f. – Übersetzung verbessert nach al-Jāhiz, *Rasā'il*, hg.

Zur Rekapitulation: Wir haben viele verschlungene, aber erhellende Pfade gequert; wir sind durch Athen, Konstantinopel, Rom, Paris, Harrân und Bagdad gegangen. Sie zeigen, dass substantielle Gegensätze zwischen Osten und Westen mit Blick auf die Periode, um die es geht, zum größten Teil folgenlos und tatsächlich kontrafaktisch sind. Aber sie setzen andere Reisewege voraus: dies sind die imperialen Pfade, die Athen durch kulturelle Inbesitznahme an Rom banden, die Athen ins späte Römertum über das Christentum einpflanzten, das seinerseits Rom und seinem Imperium, unabhängig vom Standort seiner Hauptstadt, die dauerhafteste orientalische Religion gab – das Christentum wiederholte im Reich der Religion die Rückkehr Roms, nach einer kurzen Phase sowohl des patrizischen als auch volkstümlichen Republikanismus, zur Herrschaft des Königtums, eines einst heiligen Königtums, das jetzt imperial war und das sich Rom aus Alexandria, Babylon und Antiochia aneignete. Für meine Zwecke ist es entscheidend, den Orientalismus des römischen Reiches – Roms Isis und Mithras, sein Sol Invictus und Jesus Christus, Roms Apotheose des Kaisers – als etwas zu betrachten, das weniger ein Zeichen der Dekadenz ist, sondern ein Zeichen für das Wachstum Roms: von einer ehrgeizigen und aggressiven regionalen Macht hin zu ökumenischer und imperialer Reife; darin gleicht das römische Imperium früheren Reichen wie dem des Alexander und vor ihm dem des Kyros, die ebenfalls dadurch zur Reife fanden, indem sie einen kosmopolitischen Auftrag erfüllten. In dieser Hinsicht ist das nach Jahrzehnten der Nichtbeachtung wiederentdeckte und neu bewertete Werk des belgischen Gelehrten Franz Cumont sehr lehrreich.<sup>32</sup> Mir ist bewusst, dass ich mit meiner Bezugnahme auf Cumont vor einem solch ausgezeichneten Publikum vorsichtig sein muss, und ebenso ist mir ganz und gar bewusst, dass das deutsche

v. A. Hārūn, Bd. 3, Beirut 2000: 238 f.

32 S. Robert Turcan, »Franz Cumont. Un fondateur«, *Hieros* 2 (1997): 11 ff.; Bruno Rochette, »Pour en revenir à Cumont. L'œuvre scientifique de Franz Cumont cinquante ans après«, in *Les syncrétismes religieux*, hg. v. Corinne Bonnet, Brüssel 1999: 59 ff.; Corinne Bonnet, »Les 'Religions Orientales' au Laboratoire de l'Hellénisme, 2: Franz Cumont«, *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006): 181 ff.

Publikum mit besonderer Wachsamkeit auf Ansätze reagiert, die versuchen, an den kategorischen Grenzen zwischen den Kulturkreisen bedeutungsvoll herumzudoktern.

Aber ich will dennoch fortfahren und behaupten, dass das majestätische Anwachsen der Spätantike nicht auf kulturelle Aneignung beschränkt war; auf dieses Element habe ich mich gerade berufen, vor allem als ein typisches Beispiel, zu dem ich die Kultur der Bilder und Gegenstände und noch vieles mehr hinzufügen könnte. Die begeisterte Aufnahme des Doms als wichtiges architektonisches Element, das im Laufe der Zeit fast emblematisch wurde, ist gleichfalls bezeichnend.<sup>33</sup> Das arabische Reich befand sich auch in der Kontinuität mit der politischen und sozioökonomischen Ordnung. Daher ist mein Ansatz mit Beckers Worten »rückwärtsschauend aus der islamischen Tradition heraus« und geht über die Kultur hinaus, denn die gesamte Kultur hat ihre Voraussetzung im Reich, dem Nährboden und der Grundlage der Spätantike.

### III

In diesem entscheidenden Punkt müssen wir auf ein spätantikes Reich schauen – das der Umayyaden, denen die frühen Abbasiden folgten –, das entstand, nachdem die Spätantike in Mekka, in West- und Nordarabien, in Südsyrien, im Südirak dekantiert worden war. Um dies zu tun – und ich begeben mich jetzt in den Kernbereich eines Buchs über den Islam in der Spätantike –, kann man sich, wenn man sich mit der Genese des Islam befasst, nicht darauf beschränken, was Harnack als die »theilweise frappanten Übereinstimmungen« zwischen dem Islam und den frühen Formen des Christentums bestimmte. Er erwähnte judenchristliche Sekten wie die Ebioniten und Elkasaiten (wie Toland und andere vor ihm). Die Gelehrten nach ihm haben noch weitere Sekten genannt, die Nazoräer, Marianer, Julianisten, Monophysiten, die Phantasiasten genannt wurden, und andere –

33 Earl Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas*, Princeton 1950: 41 ff., 61 ff., 84 ff.

letztere sind entscheidend und besonders interessant, da ihre Anwesenheit in Nadschran im 6. Jahrhundert belegt ist und da sie eine bestimmte Auffassung von der Kreuzigung vertraten (dass die Kreuzigung nicht wirklich stattgefunden hatte), die mit dem Koran übereinstimmte. Heute würde man noch andere Elemente nennen, deren Wichtigkeit belegt ist, nicht nur biblische Echos und Mythen, sondern vor allem das pseudoepigraphische erste und dritte Buch Henoch, das Kindheitsevangelium nach Thomas und viele andere Texte dieser Art, von denen es spätantike arabische und syrische Übersetzungen gibt. Man müsste auch das Chaos in Bezug auf die Lehrmeinungen berücksichtigen, das im patristischen Christentum und den ersten drei Jahrhunderten muslimischer Exegese und Theologie gleichermaßen herrschte und das die Geschichte der Zusammenstellung des Korans und dessen Kanonisierung prägte.

Dies ist ein Material, das nur mit großen Schwierigkeiten zu bearbeiten ist. Man bräuchte dafür eine Methode, die dem »stark prosopographischen« Ansatz der berühmten Geschichte der islamischen Theologie von Josef van Ess näher wäre als die geradlinigen Geschichten von majestätischen Menuetten, die von orthodoxen Muslimen und Christen stammen.<sup>34</sup> Das jüdische und christliche kanonische und pseudoepigraphische Material, die verschiedenen Lesarten und Redaktionen des Korans, die eng mit der Entstehung und der Entwicklung des klassischen Arabisch und dessen Orthographie zusammenhängen, der Korpus früher Exegesen und mohammedanischer Traditionen sind alle ineinander verschlungen wie Schilf im Wind einer Myriade von Disputen, und daher müssen sie in aller erster Linie als ein riesiges spätantikes »Palimpsest« gelesen werden, das aus vielen Schichten besteht und von unregelmäßiger Struktur ist.<sup>35</sup> Ich möchte bei dieser Gelegenheit die Initiative der drei Körperschaften loben, die mich mit der Einladung zu diesem Vortrag heute Abend geehrt haben; sie unterstützen die

34 Garth Fowden, »Late Antiquity: Period or Idea?«, in *The Roman Empire: Historical and Comparative Perspectives*, hg. v. J. P. Arnason, Oxford (erscheint in Kürze), S. 12 des Typoskripts.

35 Siehe Josef van Ess, »Le mi'râğ et la vision de dieu«, in *Le voyage initiatique en terre d'islam*, hg. v. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 1996: 44.

Arbeit von Angelika Neuwirth und ihrem Team am *corpus coranicum*, und ich wünsche Ihnen *bon courage*. Ich hoffe sehr, dass dieses Team – und ein anderes in Tunis, das auf etwas andere Art und Weise arbeitet – den Text des Korans endlich aus seinem vor-erasmischen Zustand heraushebt, in dem er uns noch immer vorliegt.

Daher möchte ich insgesamt ein Modell zur Untersuchung der Periode vorschlagen, die ich paläoislamisch nennen möchte, die chaotische Periode, als der Koran zusammengestellt wurde, die Periode früher exegetischer und theologischer Bemühungen; dabei sollte man sich weniger auf christliche und jüdisch-christliche Fragmente und Häresien konzentrieren. Auch wenn es oberflächliche Ähnlichkeiten gibt, ist das, was ich vorschlage, etwas vollkommen anderes als der »Revisionismus«, den man in der Islamwissenschaft kennt. Vielmehr möchte ich einen Ansatz vorschlagen, der die Entstehung des Islam als einen Prozess auffasst, durch den das Reserwat des archaischen Heidentums – das westliche und nordwestliche Arabien – der Herrschaft eines imperialen, ökumenischen Monotheismus unterstellt wurde; andere Araber, die inzwischen fast in Gänze Christen waren, waren in vielen Hinsichten dieser Herrschaft des Monotheismus schon einverleibt worden; im Zuge dieses Prozesses also versuchten die Araber des westlichen und nordwestlichen Arabiens, eine heilige Schrift zusammenzustellen.

Die von mir vorgeschlagene Sichtweise nimmt an, dass Sedi-mentfragmente des frühen Christentums, bevor es eine institutionalisierte doxographische Beschaffenheit annahm und einen mehr oder weniger endgültigen Kanon entwickelte, an der arabischen Nahtstelle erhalten worden waren, einer schrumpfenden Nahtstelle zwischen den Imperien und Monotheismen. Hier ist eine letzte Bemerkung wichtig: man muss mit dem Material mit großer Sorgfalt und sehr kritisch umgehen. Häresiographie ist keine Geschichte und hat einige formale Gattungseigenschaften der Satire. Und es gibt eine sehr lange und polemische Tradition im Christentum, den Islam als Häresie zu behandeln. Der heilige Johannes von Damaskus und der Patriarch Nikephoros (und Nikephoros hatte die arabische antiislamische Polemik des Pseudo-Kindi in griechischer Übersetzung gelesen) hatten Werke dieser Art auf Griechisch verfasst. Einige

Jahrhunderte später schuf Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, in Toledo etwas, das als erster »Arbeitskreis Moderne und Islam« verstanden werden muss, mit Übersetzungen des Koran, des Pseudo-Kindi und anderen Materialien, die er für die Abfassung seines *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum* sammelte; in diesem Buch vertrat er die Auffassung, dass der Islam die Summe und der Zusammenfluss aller Häresien war.<sup>36</sup> Von Petrus gehen wir weiter zu Luther und einigen amerikanischen Evangelikalen heute – und sogar bis zu einigen unserer zeitgenössischen Experten in der Wissenschaft und der Kirche. Mit dem kritischen Umgang meine ich prinzipiell, dass Arabien nicht als Refugium für sozial und doktrinär zusammenhängende sektiererische Gruppen betrachtet werden sollte. Wir wissen, dass diese in vorislamischen Zeiten existierten, vielleicht als sehr kleine Gruppen in Teilen von Palästina, Transjordanien und Hawran (heute südliches Syrien), Regionen, mit denen die Mekkaner vertraut waren oder gewesen sein könnten. Aber es gibt keinen Grund zur Annahme, dass die Spuren ihrer Passage mehr als mythologische und rituelle Fragmente enthielten, die einst mit ihnen verbunden waren. Und indem ich mich gegen Häresiographie ausspreche, spreche ich mich allgemeiner auch gegen ein historisches Verfahren aus, das fragmentarische Ursprünge aufspüren will und dies für eine historische Erklärung hält: nicht nur weil wir vielleicht dem Problem eines endlosen Regresses begegnen könnten, einem besonders relevanten, da wir es mit einer geschichtlichen Periode zu tun haben, in der Veränderung sehr langsam vonstatten geht, sondern auch weil es notwendig ist, über einen oft belanglosen Antiquarianismus hinauszugelangen – wie anziehend und verlockend seine Exotik auch sein mag –, hin zu strukturellen Homologien und gene-rischen Beziehungen. Und einen solcher Ansatz kann man nur dann richtig verfolgen, wenn man Phänomene als Ganze vergleicht; in

36 *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux*, übers. v. Gillian R. Knight, Aldershot 2002: 149 – man vergleiche diese Auffassungen mit denen ihres Zeitgenossen Adelard von Bath (*Conversations with his Nephew*, hg. und übers. v. Charles Burnett, Cambridge 1998: 103): »I have learnt one thing from my Arab masters, with reason as guide; but you another: you follow the halter, being enthralled by the picture of authenticity.«

diesem besonderen Fall setzt das voraus, dass wir den Koran als eine integrale Ganzheit und Mohammed als einen historisch verbürgten Akteur sehen, und ersteren nicht einfach »synoptisch« betrachten und letzteren als Topos oder rein imaginär.

Diese Fragmente biblischer und außerbiblischer Mythen wurden dann von Paläomuslimen im Zeichen Allahs gesammelt und in den Rahmen des Reichs gestellt: Es wird weithin angenommen, wenn auch selten gesagt, dass der Islam ohne das arabische Reich bestenfalls eine enklavische Sekte geblieben oder in Vergessenheit geraten wäre – ungeachtet des Arguments, dass das Judentum auch ohne Reich fortbestehen konnte. Fossile Elemente wurden bewusst wiederaufgegriffen, damit der Kult Allahs eine Schriftreligion werden konnte – und dies, die Verschriftlichung eines Kults, ist eine weitere entscheidende Eigenschaft der Spätantike (der kanonische Pentateuch ist ebenfalls ein Produkt der Spätantike). Und da wir gerade von Allah sprechen: dies führt uns zu den archaischen Formen des Heidentums, das sich im mekkanischen Reservat erhalten hat; ebenso wie sich die Entstehung des Christentums in großem Maße um die Entwicklung und theologische Ausarbeitung eines Jesus-Kults drehte, so muss auch die Entstehung des Islam unter den genannten Bedingungen zum Aufspüren der Geschichte Allahs führen.

Denn Allah war tatsächlich nicht die erste, sondern die letzte höchste Gottheit, die in der chronologischen Ordnung des Korans den Vorrang gewann. Als erstes kam der Schutzherr (*Rabb*) Muhammads, der Herr Abrahams, der Herr Moses' und Aarons und der Herr der heiligen Enklave von Mekka, der wie der Jahwe des Pentateuch trotz seiner höchsten Macht und all seiner Behauptungen, dass andere Gottheiten menschengemacht seien, die Nichtexistenz dieser anderen Gottheiten nicht strikt voraussetzte. Auf diesen *Rabb* folgte ein persönlicherer al-Rahmân. Anscheinend gibt es sinnvolle Argumente dafür, im Koran rabbanistische, rahmanistische und allahistische Textabschnitte zu unterscheiden.<sup>37</sup> Wie seine Vorgänger scheint Allah aus den strukturellen Elementen des arabischen Heidentums

37 Der Leser wird verwiesen auf die vorläufige Zählung von Jacques Jomier, »The Divine Name «al-Rahmân» in the Qur'ân«, in *The Qur'an: Style and Contents*, hg. v. Andrew Rippin, Aldershot 2001: 197 ff.

entstanden zu sein, wie sein Vorgänger al-Rahmân, der die Gottheit von Muhammads Zeitgenossen, dem »Antipropheten« Musailima, in Zentralarabien war und in der Form Rahmânân der Name für den persönlichen Gott der Christen in Südarabien geworden war. Es gibt keinerlei Beweis – und unsere Quellen sind hier überwiegend epigraphisch und onomastisch, frühe antiquarische, traditionalistische und exegetische Schriften der Abbasiden und zusätzlich antike arabische Dichtung –, dass Allah das Objekt eines Kultes oder wohl durchdachter Formen der Verehrung oder Votivgaben war, und es gibt keinen einleuchtenden Grund, warum er zur höchsten Gottheit aufsteigen sollte. Auch ist es nur aufgrund der Annahme, dass nachfolgende Ereignisse und Entwicklungen ansonsten unerklärlich blieben, nicht notwendig vorzuschlagen, dass es vormals einen Kult gegeben hat – Ergebnisse werden nicht notwendig von ihren Ursprüngen bestimmt, und historische Entwicklungen haben oft unbeabsichtigte Folgen. Für gewöhnlich wird die Annahme aufrecht erhalten, dass Allah zum alleinigen Supremat in gewisser Weise selbstverständlich aufgestiegen ist, dass er in gewisser Weise natürlich als Synkope aus den Regeln der arabischen Morphologie entstanden ist (al' ilâh > Allah). Doch die Regeln der Morphologie – in diesem Fall besonders forciert – bieten uns formale sprachliche Möglichkeiten, aber keine Erklärungen für die Entstehung einer kultischen Gottheit, und ich bin nicht davon überzeugt, dass Muhammad – seines Zeichens Prophet und nicht Grammatiker – darauf aus war, sich morphologische Kunstgriffe auszudenken.

Um diese faszinierende Frage nach dem koranischen Allah zu behandeln – und ich betrachte den Koran als paläoislamische Schrift, die von der frühen Exegese sehr schnell islamisiert und kanonisiert wurde –, müssen wir uns auf die Strukturen des Heidentums zu bewegen, insbesondere des heidnischen Synkretismus, der ein weiteres Charakteristikum der Spätantike ist. Diese Strukturen gehen mit beständigen morphologischen Mustern einher, die die göttlichen Namen – persönliche, Gattungs- oder Funktionsnamen oder sogar namenlose Gottheiten – durch Übertragung und Weitergabe mit Eigenschaften, Epitheta, Funktionen, Orten und kultischen Kalendern verknüpfen. Synkretismus ist nicht vollkommen

chaotisch, und Mischgottheiten sind oft mehr als nur die Summe ihrer Teile. Diese morphologischen Konstanten sind auch für die Entstehung des Henotheismus und Monotheismus zuständig, und was das betrifft, wünscht man sich, dass der gute Ruf von Hermann Usener wieder aufleben würde. Usener war ein großer Altphilologe des späten 19. Jahrhunderts, der einen entscheidenden Einfluss auf Diels und Norden und durch Diels auch auf Franz Cumont ausübte. Doch sein Einfluss schwand, da sein Werk dem Anschein nach in Schweigen und Vergessenheit geraten sollte, wie es ein weiterer seiner Schüler und der vielleicht einflussreichste unter ihnen wollte – Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, einst Präsident der Preußischen Akademie der Wissenschaften, der eine unerbittliche Feindseligkeit gegenüber seinem Lehrer zu hegen schien und dessen Einfluss zweifellos nicht dadurch geringer wurde, dass er die älteste Tochter von Theodor Mommsen, Maria, geheiratet hatte.<sup>38</sup>

Doch lassen wir die Personalien beiseite. Usener war der Verfasser eines anregenden Buches mit dem Titel *Götternamen*, in dem er sich in Bezug auf Griechenland und Rom (und weniger erfolgreich auch auf das antike Litauen) mit eben jener Frage der göttlichen Namen und Attribute und den morphologischen Strukturen befasste, die ihre Beziehungen untereinander bestimmen.<sup>39</sup> Abgesehen von einigen Dingen, die für sein Zeitalter typisch waren – ein gewisser Psychologismus, einige indoeuropäische Spekulationen, ein Historizismus, der den Polytheismus bis zu einem gewissen Maße als Irrung und Wirrung von Sprache versteht –, muss man ihm hoch anrechnen, dass er das Thema der Götternamen und das Verhältnis zwischen Polytheismus und Monotheismus (und die Entstehung von Dreiheitsvorstellungen) in einer Art und Weise begrifflich gefasst hat, die weit über seinen philologischen Beruf hinaus ging.<sup>40</sup> Und dies so weit, dass ihm Ernst Cassirer ein kurzes Buch widmete – das von Aby Warburg veröffentlicht wurde; er gehörte zu jenen, die Usener

38 S. Arnaldo Momigliano, *Studies on Modern Scholarship*, Berkeley und Los Angeles 1994: 251 ff.

39 Hermann Usener, *Götternamen*, Bonn 1896.

40 Hermann Usener, »Dreiheit«, *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., 58 (1903): 1–47, 161–208, 321–362.

sehr schätzten –, um die begrifflichen und analytischen Implikationen seines Werks für die Geschichte des Mythos und der Religion genauer zu beleuchten.<sup>41</sup> Für Untersuchungen zur Geschichte Allahs ist Usener insbesondere nicht nur deswegen maßgeblich, weil er davor warnte, »etymologische forschung auf die eigennamen auszudehnen«<sup>42</sup>, sondern auch, weil er entscheidend dazu beitrug, wie wir den Monotheismus wahrnehmen – als etwas, das die Konsolidierung und das Einsammeln von Fähigkeiten und Energien mit sich bringt, um diese magisch und kultisch aufzurufen:<sup>43</sup> In der Formulierung von Usener ist »benennung [...] doch an sich eine tatsache der begriffsbildung«<sup>44</sup>. Er strebte nach einer »formenlehre der religiösen vorstellung«, letztlich nach einer »wissenschaft der mythologie«.<sup>45</sup>

Seit der Zeit Useners und der Zeit von al-Bîrûnî (gestorben nach 1048), der den Götternamen vor einem Jahrtausend eine äußerst wertvolle, frühreife und klare Passage gewidmet hat, wissen wir sehr viel mehr über das Heidentum und über den heidnischen Synkretismus, sowohl den römischen wie auch den orientalischen: über die Übertragung und Weitergabe von kratophanen, demiurgischen, schützenden und anderen göttlichen Epitheta, Kulte und Funktionen und wie diese mit der Benennung der Gottheiten verbunden sind.<sup>46</sup> Daher sind wir jetzt in einer besseren Position, um die koranische Theologie, Angelologie, Kosmogonie und Prophezeiung sowohl in vergleichender als auch in generischer Hinsicht zu interpretieren. Aber wir müssen immer noch entschiedene begriffliche Fortschritte machen, und zwar solche, die Einsichten von Usener und anderen Gelehrten berücksichtigen und sie auf das beziehen, was man von frühen muslimischen Exegeten mitnehmen kann – dazu gehört nicht zuletzt die Erkenntnis des Muqâtil b. Sulaymân (gestorben 767),

41 Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, hg. v. Aby Warburg, Bonn und Leipzig 1925.

42 Usener, *Götternamen*: 5.

43 Cassirer, *Sprache und Mythos*: 40 ff.

44 Usener, *Götternamen*: 5.

45 Usener, *Götternamen*: vi.

46 *Tahqîq mâ li'l-Hind min maqûla, maqbûla fi'l-'aql aw mardhûla*, hg. v. Eduard Sachau, Hyderabad 1958: 26 ff.



der Gehorsam ohne Gebet zulässt, was er »shirk fi't-tâ'a dün 'ibâda« nennt.<sup>47</sup>

Muqâtil (und al-Bîrûnî) bezog sich hier auf die kultische Zentralisierung und den Subordinationismus, der ihr gegenübersteht: letzterer ist eine Theologie, die die unsichtbaren Wesen und Kräfte, auch Gottheiten, einer höchsten Gottheit unterordnet, dabei deren Realität und gleichzeitig die Notwendigkeit einer Versöhnung bewahrt, während die kultische Religion ausschließlich der höchsten Gottheit zukommt, in diesem Fall Allah. Die sogenannten Satanischen Verse sind ein einschlägiger Fall, wie auch die mekkanischen Auseinandersetzungen um al-Rahmân zu Lebzeiten Muhammads. Die koranische Angelologie, Dämonologie und der Glaube an gute und böse Dschinn sind ebenfalls typische Beispiele und implizieren eine Herabsetzung unsichtbarer Mächte auf den Status von Dämonen in einer Art und Weise, die der Dämonisierung heidnischer Gottheiten durch die Kirchenväter ähnelt. Subordinationismus ist nicht nur mit einer Hierarchie von Fähigkeit und Energie verbunden, sondern kann auch die Auslöschung von Gottheiten als Gottheiten nach sich ziehen und ihre Wandlung in Aspekte, Appellative, Epitheta oder schlicht Götternamen, die einer höheren Gottheit zugeordnet werden, ein Prozess, der durch den Fall des koranischen Allah klar illustriert wird. Dies ist natürlich eine Variation des spätantiken römischen Subordinationismus – eher theoretisch theologisch als kultisch –, bei dem verschiedene Götter dem Zeus untergeordnet wurden; wir können dazu etwas bei Varro und Cicero lesen, und zwar lange bevor der Subordinationismus zum Thema in der spät-römischen politischen Theologie wurde, ein Untersuchungsfeld, auf dem große Fortschritte gemacht wurden, seitdem Carl Schmitt und Eric Peterson diesen Fragenkomplex mit Blick auf Christentum und Reich vorschlugen.<sup>48</sup> Diese politische Theologie wohnte allen Diskussionen um die Dreifaltigkeit seit dem Zeitalter der Kirchenväter inne; man findet sie auch in der virtuellen Taufe des Reichs des Augustus

<sup>47</sup> *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, hg. v. A. M. Shihâta, Bd. 2, Cairo 1979–89: 280.

<sup>48</sup> György Geréby, »Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz«, in *Monotheistic Kingship*, hg. v. J. Bak u. A. Al-Azmeh, Budapest 2004: 31 ff.

durch Eusebius und Origines und eben in Parallelen, die damals von Heiden wie von Christen gleichermaßen gezogen wurden – Parallelen zwischen der Unteilbarkeit der höchsten Macht oben und unten, im Himmel wie auf der Erde, das eine, das das andere spiegelt, der untere Mikrokosmos eine Nachahmung des höheren Makrokosmos.

#### IV

Dieses Thema bringt mich zum zweiten Bestandteil eines Buchs über den Islam und die Spätantike, nämlich zum Imperium, das die paläo-muslimischen Araber und ihren Kult aus einem gottverlassenen Winkel der Welt ins Zentrum der Spätantike trug. Es war das Reich, das die Ausstattung dieses Subordinationismus mit der Folgerichtigkeit und Nachhaltigkeit ermöglichte, die wir üblicherweise ein durch einen Kanon gestütztes Dogma oder Glaubensbekenntnis nennen – was der zaghaft henotheistischen heidnischen Theologie des Kaisers Julian nicht gelang und vielleicht aufgrund von mangelnder Zeit und institutioneller Folgerichtigkeit nicht gelingen konnte; stattdessen wurde diese Theologie von den Glaubensstrukturen einer Kirche verdrängt, die durch das Reich gestützt wurde. Das Erreichen einer solchen Formulierung und die Wandlung des Paläoislam zum Islam ging ungewöhnlich schnell vor sich: obwohl dabei frühere Übergänge vom Henotheismus zum Monotheismus wiederholt und neu inszeniert wurden, von Rom über einen galiläischen Korridor zum zweiten Rom, stoßen wir auf der Durchreise durch Damaskus und Bagdad nach einem mekkanischen Korridor auf einen Pfad, auf dem die begrifflichen Desiderate dieses Übergangs von einem kultischen Phänomen hin zu kanonischer Redaktion und exegetischer und theologischer Ausarbeitung in Syrien und im Irak bereits vorhanden waren. Es ist kein großes Wunder, dass die exegetischen Mittel, wie sie sich in den mohammedanischen Traditionen zeigten, etwa ein halbes Jahrhundert vor der Setzung des koranischen Kanons eine kanonische Redaktion erfuhren. Das ist eine äußerst bedeutsame Tatsache, die oft genug nicht beachtet und schon gar nicht konsequent ausgearbeitet wird.

Ich möchte jetzt nicht viel über das absolut zentrale Thema des Imperiums sagen, über das ich bereits umfangreich publiziert habe.<sup>49</sup> Doch ich möchte hier betonen, dass die Wiederholung von Strukturen, Konzeptionen und Institutionen des antiken und spätantiken ökumenischen Imperialismus, die die Araber unter Wahrung der Kontinuität wiederaufgriffen, nicht nur gewissermaßen nebenbei, sondern auch höchst selbstbewusst, manchmal spielerisch geschah, wie wir aus der Haltung von Thâbit b. Qurra und al-Jâhiz ersehen können, die ich schon zitiert habe. Von der frühen Verschriftlichung des neuen Allah-Kults, der sich um sein Haus zentrierte, sein Bätyl, den schwarzen Stein in der Ecke der Ka'ba in Mekka (und zu einer gewissen Zeit um seine Wohnung auf dem Felsen von Jerusalem – daher *al-Haram al-Sharif*, die heilige Enklave):<sup>50</sup> von diesen Anfängen her und bis zur weitergehenden Ausarbeitung des Islam als Weltreligion durch die Umayyaden in Damaskus und nach ihnen durch die Abbasiden in Kufa und Bagdad haben sich die Muslime immer als Fortführer und Wiedereinsetzer verstanden, als die, die Jesus und Moses zu ihren abrahamitischen Ursprüngen zurückbringen. Dies ist eine Aufhebung im mehrfachen Sinn, den das deutsche Wort hat, mit dem Koran als der letzten und endgültigen Redaktion eines archetypischen Buches, das von Gott schon an Abraham, Moses und Jesus gesandt wurde, und zwar in Form einer heiligen Schrift, in der Muhammad vorweggenommen und prophezeit wurde. Im Unterschied zur paulinischen und allgemein christlichen Geschichtseinteilung in Perioden *ante-legem/sub-lege/sub-gratia* mit ihren Ansprüchen auf Außerkraftsetzung und ihrer Behauptung einer nur symbolischen und allegorischen Beziehung zwischen Christentum und Judentum haben wir hier eine perennialistische und fast primitive Auffassung von der Kontinuität der Glaubenslehre, die sich um eine unitarische Theologie zentrierte, die von der Zeit verdunkelt und von Muhammad wiederbelebt wurde. Dies ist eine Theologie, die der Auffassung der judenchristlichen Sekten in

49 Hier vor allem: *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, London 1996.

50 Siehe Josef van Ess, »'Abd al-Malik and the Dome of the Rock«, in *Bayt al-Maqdis*, hg. v. J. Raby u. J. Johns, Oxford 1992: 89 ff.

Palästina und Arabien vor der Bildung der imperialen Christenheit gar nicht so unähnlich war; diese Sekten waren der Meinung, dass der Jesus-Kult die Bedeutung des mosaischen Gesetzes nicht schmälerte, geschweige denn seine Abschaffung durch einen Rückgriff auf die Allegorie erforderte. Und in Anbetracht dessen, dass antike Reiche, das spätrömische und byzantinische, nicht nur eine politische Theologie der Herrschaft anwandten – nicht weniger in zeremoniellen panegyrischen Fürstenspiegeln umgesetzt als in eher formalen Theologien – sondern auch einer ökumenischen und kosmopolitischen Berufung folgten, der Berufung zur Zivilisation, der man durch die zentrale Stellung der imperialen Institutionen nachkam, ist es kein Wunder, dass der Umayyaden-Kalif al-Walid II. (er regierte von 743 bis 744) in einem anmaßenden Gedicht erklären sollte, dass er, obwohl der Sohn von Marwân (tatsächlich sein Großvater und der Begründer der Dynastie), ebenso der Sohn von Khusro und der Enkel von Caesar sei. Auch ist es kein Wunder, dass die berühmten Wandbilder in Qusayr 'Amra dem Thron gegenüber die Könige der Welt darstellen sollten – in diesem Fall und entsprechend der Erfahrung der Umayyaden die Könige der Byzantiner, der Westgoten, die Könige von Persien, Äthiopien, China und der Chasaren – mit ausgestreckten Händen in einer ehrerbietigen Haltung.<sup>51</sup> Die Szenerie des Wandbildes und des Throns wird von einer Inschrift abgerundet, die das Wandbild rechtwinklig flankiert, einer frechen Inschrift auf Griechisch »CAPA ΝΙΚΗ« – der Sieg der Sarah, der Sieg des Sarazenen, wie al-Walid von seinen byzantinischen Gegnern genannt wurde, und seines Erbes.<sup>52</sup>

Wie schon erwähnt, will ich nicht mehr zu diesem Thema sagen. Ich möchte mich mit einem Zitat zufrieden geben, das viel

51 Alois Riegl hat zu diesen Wandbildern gearbeitet, deren Fragmente im Ethnologischen Museum in Berlin-Dahlem ausgestellt sind; sie wurden von dem Forschungsreisenden Alois Musil, dem Cousin des Schriftstellers Robert Musil, in Jordanien abgenommen und nach Berlin gebracht; s. dazu Garth Fowden, *Qusayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley und Los Angeles 2004: 4 ff., 22 ff.

52 Eine vollständige Beschreibung und Analyse, nicht ohne eine gewisse Überinterpretation bei Fowden, *Qusayr 'Amra*, Kap. 6. – Fowden (S. 12) billigt diese hier vorgeschlagene Lesart und Interpretation nicht, die umstritten sind.

suggestiver ist als alles, was ich feierlich erklären könnte. Es soll genügen, Thomas Mann mit seiner unnachahmlichen Klugheit zu zitieren: »[Die Kultur ist] recht eigentlich die fromme und ordnende, ich möchte sagen begütigende Einbeziehung des Nüchtern-Geheuren in den Kultus der Götter.«<sup>53</sup>

## V

Bevor ich schließe, nur noch ein paar Worte zum Islam in der Spätantike und zu einigen Themen, die einen eigenen Vortrag verdient hätten. Es wird allgemein akzeptiert, dass die Vorstellung des Heiligen nicht alleine, sondern in Korrelation zum Profanen steht; Sein ohne Mangel, ohne Privation ist undenkbar. Wenn der Monotheismus, einschließlich des muslimischen Monotheismus, unter den Bedingungen des Imperiums ausgearbeitet wurde und gedieh, und wenn in diesem Prozess das Reich selbst und die Figur des Kaisers sakralisiert wurden, dann muss man annehmen, dass die imperiale Maschine einschließlich ihrer sakralen Funktionen undenkbar ohne Ressourcen wäre, materielle Ressourcen, die die Materialität der Religion untermauern. Die Geschichte von Allah und des spätantiken muslimischen Reichs wäre daher unvollständig ohne eine wohldurchdachte Berücksichtigung des Mammon – so wie man auch die erhabenen künstlerischen Schätze im Florenz des Cinquecento und in Rom nicht ohne die Raubgier der Medici und der Päpste erklären könnte.

Dementsprechend wäre eine Untersuchung des Islam in der Spätantike unvollständig ohne eine dritte Komponente, nämlich die ökumenische Währung des arabischen Reiches, den Dinar. Er sollte zum internationalen Normmedium des Tausches zwischen Canton und Wessex werden, und zwar bis ins europäische Mittelalter. Nicht notwendigerweise das Gegenteil des Heiligen und gewiss kein Fetisch war dieser goldene Glanz des Mammons dennoch der entscheidende

53 Thomas Mann, *Dr. Faustus*, in *Gesammelte Werke*, hg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt a. M. 1980: 18.

und stille Mittler zwischen Islam und Reich und bahnte der Woge der Spätantike still ihren Weg. Das arabische Reich verband sich mit den zivilisierteren Teilen der spätantiken Welt – und ihrer Ränder – durch die Verschmelzung zweier getrennter monetärer Gebiete, des Westens, der auf schwindendem Gold basierte, und des Ostens, der auf schwindendem Silber basierte; es entstand eine robuste bimetallische internationale Handelsökumene, die auf dem Golddinar und dem Silberdirham beruhte, die metrisch und ikonographisch normiert waren und von der Kultur des Arabischen und dem muslimischen Handelsgesetz gestützt wurden. Dies ist vielleicht die ausschlaggebende Bestätigung der These, dass das arabische Reich das letzte Aufblühen der Spätantike konstituierte.

Als Fazit bleibt mir nichts mehr zu sagen. Ich hatte die Gelegenheit, mich auf einige Gelehrte zu beziehen. Ich habe sie nicht als magische oder unaufrichtige Anrufungen der Autorität zitiert, sondern als Schritte in einer Reihe von Argumenten, die ich entwickelt habe. Jetzt würde ich gerne den Kurs ändern und zum Zweck der Anrufung und Beschwörung etwas zitieren, wie ich es bei Thomas Mann tat, als Beschwörung eines Geistes und als Referenztext; derlei Einsichten stammen für gewöhnlich eher aus der Literatur als aus der Forschung.

Dies sind die Worte des Verfassers des *West-östlichen Diwans*:

»Eine politisch-religiöse Feierlichkeit hat einen unendlichen Reiz. Wir sehen die irdische Majestät vor Augen, umgeben von allen Symbolen ihrer Macht; aber indem sie sich vor den himmlischen beugt, bringt sie uns die Gemeinschaft beider vor die Sinne. Denn auch der einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu betätigen, dass er sich unterwirft und anbetet.«<sup>54</sup>

Übersetzung: Sophia Pick

54 Johann Wolfgang v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, in *Goethes Werke*, Bd. 9, hg. v. Erich Trunz, München 1974: 202.

## Rome, New Rome and Baghdad: Pathways of Late Antiquity

*Berlin, 5 March 2008*

### AZIZ AL-AZMEH

is a University Professor at the School of History and Interdisciplinary Historical Studies at the Central European University in Budapest.

He earned his doctorate at Oxford University and taught at the American University in Beirut and the Universities of Exeter, Columbia, Yale, and California. He is the author of numerous books and essays on Arab and Muslim historiography and intellectual history, including *Arabs and Barbarians: Medieval Arabic Ethnology and Ethnography* (1991 in Arabic), *Secularism* (1992 in Arabic), *Ibn Khaldun* (1982, 2004), *Arabic Thought and Islamic Societies* (1986), *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (1996), *Postmodern Obscurantism and the Muslim Question* (2004 in French), and *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* (2007).

His influential book *Islams and Modernities* (1993) was one of the intellectual starting points for the Berlin “Working Group Modernity and Islam”, of which Aziz Al-Azmeh was one of the founding members. He was a Fellow of the Wissenschaftskolleg zu Berlin in 1994/95 and from 1996 to 1998.

Almost exactly ten years ago, in the spring of 1998, I presented to the Tuesday colloquium of the Wissenschaftskolleg the preliminary outline of a research programme I had then begun on the theme of Islam and Late Antiquity.<sup>1</sup> I then adopted as a leitmotif Carl Heinrich Becker’s dictum, “Ohne Alexander den Großen keine islamische Zivilisation”<sup>2</sup> (“Without Alexander the Great, no Islamic civilisation”). The idea of a very long period of historical continuity, with or without assumptions of cumulative direction, the idea of extending the purchase of Hellenism into post-classical times, was not new in the 1920s. Droysen’s insight that the Roman Empire should be considered a fulfilment of Hellenism, not a symptom of decline<sup>3</sup>, was already on record. But with regard to questions of religious history specifically, Adolf von Harnack was clearly one of the most influential of those who had attempted to hellenise the early history of Christianity in the move he made from dogma to history.<sup>4</sup> Indeed, von Harnack

1 Though edited, this text preserves much of the oral flavour of the lecture, which was in the main a shorter version. A number of friends and colleagues have been kind enough to read and comment upon the earlier version of this lecture as actually delivered, and I should like to express my gratitude to them: Glen Bowersock, Garth Fowden, Niels Gaul, György Geréby, and Brian Stock. Special thanks are due to Nadia al-Bagdadi.

2 Carl Heinrich Becker, *Islamstudien*, vol. 1, Leipzig 1924: 16.

3 See Paul Egon Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung*, Darmstadt 1977: 23 ff.

4 Von Harnack figures as the subject of ch. 1 of William H. C. Frend’s *From Dogma to History*, London 2003.

had at an early stage in his career, in his *Licentiaten Promotion* of 1874, gone quite far by the standards of the time and attempted to outline elements that might extend the purchase of his extension of Hellenism to the emergence of Islam: he noted Islam's "theilweise frappante Übereinstimmungen" (in part astonishing assonances) with Christianity, particularly its development in the second century, and sought concrete avenues to pursue this theme.<sup>5</sup> A hundred and seventy years earlier, the famous Irish Deist John Toland had already proposed concrete ways in which Islam and Christianity might be considered to form an historical unity.<sup>6</sup>

Considerations of the history of dogma apart, Becker widened the purview of Harnack's thesis from religious to cultural history. In so doing, he was very much a child of his age, an age in which this expansion of antiquity was decidedly in the air in the German-speaking world (Wilamowitz's posthumous *Der Glaube der Hellenen*<sup>7</sup> was soon to appear), despite ambivalences, arising from one other hallmark of the time, again particularly among German-speaking authors:<sup>8</sup> culture-national romanticism, with its notion of *Kulturkreise* and its *Weltanschauungslehre*, with its attendant hostility towards comparativism. This was signalled perhaps most eloquently by the statement of Becker's illustrious friend, Ernst Troeltsch, who, prefiguring post-modernism, declared that such a procedure would of necessity be violently monistic.<sup>9</sup>

Yet expansiveness was making progress nevertheless: one might think of the contrastive comparativism practised by yet another

---

5 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Darmstadt 1964: 529 ff.

6 John Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, London 1718.

7 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931–1932.

8 On which: Baber Johansen, "Politics and Scholarship. The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", in *Middle East Studies; International Perspectives*, ed. Tareq Y. Ismael, New York 1990: 71 ff.; A. Al-Azmeh, *The Times of History*, Budapest 2007: 55 ff.

9 Ernst Troeltsch, "Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte", *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung, und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 44.3 (1920): 3, 6.

illustrious friend of Becker's, Max Weber, or the decisive influence of Alois Riegl's work on art history – an influence by no means confined to the history of art.<sup>10</sup> What Harnack and Becker termed "Hellenism", what Riegl called *spätromischer Stil* ("Late Roman Style"), came to be given a broader remit and wider parameters. It also came to be disassociated from the standard tropes of decadence and decline generally associated with classicism. In these circumstances emerged a more robust – and in my view more accurate and coherent – historiographic notion, involving both periodisation and the categorisation and definition of units of historical study, called *Spätantike* (Late Antiquity), a term coined, for the first time to the best of my knowledge, by Matthias Gelzer in an article published in 1927.<sup>11</sup>

What I propose to do in this lecture is to discuss some salient features of Late Antiquity as a category in historical studies and then move on to the theme of Islam in Late Antiquity along the pathways indicated in my title: I will take up, successively, first a fairly late illustration of one particular feature of Late Antiquity in Baghdad, Constantinople, Rome and Paris: namely views of the heritage of Greek Antiquity. I will then move on to the second, crucial, part of this lecture, passing through Mecca and Damascus, and discussing the emergence of the Muslim religion in its late antique setting, attempting to set this particular move in the context of the Arab Empire. In this way, I shall present to you the elements of what would constitute a book on Islam in Late Antiquity.

## I

The notion of Late Antiquity was to come into its own in a coherent manner in decades subsequent to Riegl and Becker. If the Sorbonne, under the impact of Henri-Iréné Marrou, a great reader of Augustine, introduced courses on *l'antiquité tardive* in 1966, a Google search today would reveal some 650,000 entries under the term. There is now in existence a *Journal of Late Antiquity*, and the University of

---

10 Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter*: 22.

11 Matthias Gelzer, "Altertumswissenschaft und Spätantike", *Historische Zeitschrift* 135 (1927): 173–87.

California has an inter-campus group on Late Antiquity. Several academic centres devoted to the study of this period are now in existence. That this historiographic category, however imprecise in definition, and however controversial and given to internal inconsistency and controversy almost by virtue of its name, is mainly studied in the medium of the English language may well reflect the relative Anglo-Saxonisation of the academic world to which exception is often taken. Let us not forget that Anglophone scholarship also brought into wider circulation what is generally known as post-colonial historiography and social science – this is a trend with which I have little personal sympathy, but it has nevertheless produced the collateral advantage of opening up perspectives on ostensible marginality hitherto foreclosed by institutional habits.

But this strength of Anglophone scholarship in the study of Late Antiquity is also, and crucially, due to the inspiration of that other major reader of Augustine, Peter Brown, who inaugurated what Andrea Giardina, in a highly critical and much quoted reflection called the “Esplosione di Tardoantico”.<sup>12</sup>

Inaugurating the Oxford Centre for Late Antiquity last September, Peter Brown said he had, in the 1960s, to labour against “local certitudes”, against the artisanal certitudes of faculties of classics, and needed to commit what he called “the crime of thinking wide about the ancient world.”<sup>13</sup> In historiographic terms, this meant that he needed first of all to endow specific inflections to the period we have now come to call late antique – its temporal parameters and its substance are not frequently defined with precision, and have given rise to many a disagreement, but, much as I am tempted, I do not now have the time to go into this most interesting matter, except to say that I believe that although Late Antiquity has indeed become an academic discipline, it is not yet a coherent historiographic category.

---

12 Andrea Giardina, *Studi Storici* 40 (1999): 157–80 – for further developments of this critique, not least of the post-modernist turn in late antique studies: J.H.W.G. Liebeschuetz, “Late Antiquity and the Concept of Decline”, *Nottingham Medieval Studies* 45 (2001): 1 ff. and Polymnia Athanassiadi, “Antiquité tardive: Construction et déconstruction d’un modèle historiographique”, *Antiquité Tardive* 14 (2006): 311 ff.

13 Peter Brown, *What’s in a Name*, typescript.

Such “local certitudes” mentioned by Brown are to my mind more aesthetic and, in the widest possible sense, political and ideological, than historical: they generally have to do with the conceptualisation of antiquity in terms of periods of exemplarity regarded as classical, and are generally of limited geographical remit, generally confined to geographical Europe. Periods preceding the classical achievement are seen from this perspective as preparatory and bereft of specific gravity; periods subsequent to it are considered, in the Gibbonian mode, as a temporal medium of debasement, decline and fall, as the diminution at once of energy and capacity, and of taste. In both cases, change over long periods of time takes on the aspect of a disnature, or at best the foggy aspect of a period of transition to the Middle Ages.

What Peter Brown and his students and colleagues achieved was therefore twofold. First, they extended Roman antiquity beyond Caracalla and Diocletian and into Byzantium, and second, they followed the course of historical geography and extended its remit into the Near East, an extension that would seem evident to any disinterested observer mindful not only of the staggered but ultimately definitive translation of the Roman capital to the New Rome at Constantinople, but also of the fact that the centre of gravity of late Romanity in an Eurasian perspective, demographically, strategically, economically and culturally, that is to say, its internal evolution, had shifted to the East, and specifically to the Fertile Crescent and beyond: we need to look only at the origins of the most prominent late antique thinkers, jurists and rhetors to see this, for they were in the main neither Athenians nor Italians, and we are no longer able to follow today in the footsteps of those classical scholars chided by Fustel de Coulanges for treating ancient Athenians and Romans as if they were contemporary Frenchmen.<sup>14</sup> Similar considerations of geographical origin would apply to the Church Fathers, with the notable exceptions of Augustine and Ambrose, whose salience was confined to Germanic and Papal Europe then in the process of involution and

---

14 Fustel de Coulanges in his Inaugural Lecture at the Collège de France, in *The Varieties of History*, ed. Fritz Stern, New York 1957: 183 ff.

of disengagement from Romanity, which was the primary carrier of Late Antiquity, by now translated to the East. Even Irenaeus, Bishop of Lyons, was an Easterner, and wrote in Greek, which had been the original liturgical language of the Church in Rome until it was slowly, and in the fullness of time, replaced by Latin – a not surprising fact, as Greek was the oecumenical language of culture, the lingua franca of commerce and the main medium of imperial Roman acculturation. Neither is it surprising that very many scholars of Late Antiquity have been Byzantinists.

So while the celebrated work of Arnold H. M. Jones, *The Later Roman Empire*<sup>15</sup>, had stopped at AD 602 and took notice of Persia only when in military conflict with Rome, Peter Brown<sup>16</sup>, less than ten years later, incorporated the early Caliphate and the first two centuries of Islam into Late Antiquity and suggested an extension to AD 750, all the while reconfiguring the features the period and endowing it with some specific, non-classicising cultural definitions. Others, most notably Garth Fowden, have gone even further and been bolder, suggesting that Islam, the third of the axial age monotheisms, not be treated simply “as an intrusion, as a narrowing of Christendom’s eastern and southern horizons,” but rather as “rooted in antiquity, even consummating it,” asserting that by maintaining the classicizing gaze, “we miss the period’s thrust.”<sup>17</sup> Glen Bowersock, for his part, has investigated the question of Near Eastern Hellenism and Romanity exemplarily, and provided elements for a crucial shift of focus more consonant with the realities of historical geography.<sup>18</sup>

Yet there are reticences, in all likelihood guild-related – a return to the Idols of the Tribe: an unsurprising fact, given that the sense of enchanted exhilaration and liberation that accompanied late antique studies early on is nearly spent, as the field settles into institutional routinisation. Dame Averil Cameron, for instance, had

---

15 Arnold H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 3 vols., Oxford 1964.

16 Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971.

17 Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*, Princeton 1993: 10, 11.

18 Glen W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge, Mass. and London 1983; idem., *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990.

herself edited four volumes of essays on themes related to Islam and Late Antiquity. Yet the recent *Festschrift* presented to her contains not a single article on Islamic themes.<sup>19</sup> The most recent volume of *The Cambridge Ancient History* specified the year 600 as the *terminus ad quem*: “a concluding date for the history of antiquity” in the East “despite the recent fashion for extending late antiquity up to 750 or beyond – the Arab conquests having destroyed the political and cultural unity of the ancient world”<sup>20</sup> – a restatement of the Pirenne thesis in its more summary ideological form. This may not be unconnected with matters outside the arcades of Academe, most specifically that Muslims, as generally represented to the public eye in recent years, not least since September 11, and as some of them represent themselves, are taking an appearance of increasing strangeness and incommensurability. These are generally given to regarding Islam as in some extraordinary sense *sui generis*, and to considering the relationship of Islam to the historical context of its emergence in terms of, at best, the pursuit of the discrete origins of this or that textual or historical fragment, rather than in terms of systemic and generic continuities and of mutations of circumstances in place.

This takes me back to Carl Heinrich Becker. For now, a decade and many distractions after I had first invoked the dictum of this great scholar, I find myself in the final phase of completing my study of Islam in Late Antiquity. Where I had earlier been tentative, I can now speak with considerably enhanced assurance. I had quoted Becker on Alexander and Muhammad. I can now go further, and state that the link between them arises from a Hellenistic and Late Antique dynamic. This dynamic is conveyed by a tendential unity of direction; not of inevitability, but not of chance either.<sup>21</sup> I can speak of a unity of direction expressed paradoxically in continuous wars, first the wars of Persia against Greece that resulted in Alexander, an interloper, becoming the last Achamaenid emperor, subjecting Greece to

---

19 Hagit Amirav and Baas ter Haar Romeny (eds.), *From Rome to Constantinople*, Leuven 2007.

20 Averil Cameron et. al. (ed.), *Cambridge Ancient History*, XIV, Cambridge 2000: xviii-xix.

21 cf. Fowden, *Empire to Commonwealth*: 9.

Persia with his customary brutality. Then followed the continuous sumo wrestling between Persians and Romans well into the seventh century. These wars betokened more than vainglory, and certainly more than struggle between two incommensurable supra-historical substances, called West and East and fated for war.

These wars are often regarded as the result of the “anti-strophic reassertion” (Toynbee’s term) of Syriac or of Persian culture against the European – such was the view of Spengler and Toynbee, determinate motifs of which can also be found in Becker – despite having called Spengler “a Procrustes of history”<sup>22</sup> – and, indeed, in Peter Brown. These wars signified, rather, a continuous Eurasian region containing forces of an economic, demographic and cultural convergence and continuity that each side wished to crystallise under its own oecumenical, imperial signature.

The Arab empire was the product of this movement: not so much besieging what might be taken for Christendom, a politico-historiographic category that had not yet existed, but betokening the very shift in the centre of gravity of imperial oecumenism to the East that I had mentioned earlier. Many centuries earlier, Julius Caesar had already distinguished civilised Gaul from a savage and unruly Gaul, Gallia Comata or hairy Gaul as he called it, where Germanic peoples were to be confined and controlled. In the year AD 9, at the battle of Teutoburger Wald<sup>23</sup>, Hermann the Cherusker established a de facto boundary that kept civilisation, in the shape of Publius Quinctilius Varus’ legions, out of Germania. This was a boundary that proved in the long run to be porous, for Rome was thereby largely kept out of Germania, but not the Germans out of Rome; this fact contributed to the shift in the imperial centre of gravity to the East. One might also state, from a late antique perspective, that the battle of Poitiers in 732 might be seen to belong to the same register.

To those who would be suspicious of such *très longue durée*, I would refer to the need for boldness by the historical imagination

---

22 Carl Heinrich Becker, “Spenglers magische Kultur”, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, NF 2 = vol. 77 (1923): 268.

23 Recent archaeological discoveries have given cause for revision of the battle’s location, to Kalkriese north of Osnabrück, but the debate continues.

in quest of historiographic precision: conceptual precision with enriched categorical content that would render empirical precision meaningful rather than simply antiquarian, thus allowing for a meaningful pursuit of the diachronic comparatism that is normally called periodisation. I would also refer to Arnold Toynbee who, as Braudel noted, offers inspiration and elements of historical explanation even to those who would disagree with his outlook overall, quite apart from having pioneered the hazardous path of the *longue durée*.<sup>24</sup>

It is time, therefore, with the critical mass of scholarship now available, to take up Becker’s ultimate prospect:<sup>25</sup> “Es wird eine Zeit kommen, in der man rückwärtsschauend aus der islamischen Tradition heraus den späten Hellenismus wird verstehen lernen.” (“There will come a time when, looking backwards from the Islamic tradition, one will learn to understand late Hellenism.”) What I am proposing is that I meet Late Antiquity scholarship halfway, starting from the other direction and moving backwards in time. In order not to confound historiographic assumptions of the standard historical geography too frontally, and it is a geography which marginalises Europe in late antique times which is the source of considerable institutional resistance (once again, based in guild consciousness and driven by habit) and causes the *terminus ad quem* of Late Antiquity to be set in a manner agreeable to the assumption that Europe was central to its history – in order to do so, I propose to start from late Rome, moving on to Baghdad via transit in Western and Northern Arabia.

## II

I will now illustrate matters with reference to Rome and Baghdad in the ninth century. This was a time when two simultaneous but contrasting developments of salience to antique and late antique continuities had reached maturity. The one, in Abbasid Baghdad, following precedents set by the Umayyads in Damascus, of translating wholesale and of further advancing the heritage of pagan Hellenic

---

24 See Fernand Braudel, *On History*, Chicago 1980: 196, 189 ff.

25 Becker, *Islamstudien*, vol. 1: 201.



and Hellenistic Antiquity, in terms of a coherent ideological programme of cosmopolite imperial and correlatively cultural succession to Antiquity. This was deliberately set in contrast to Byzantium, seen as having betrayed this heritage by adherence to Christianity, thereby veering off key. The Caliph al-Ma'mûn (r. 813–833) in particular, following a dream – so the story has it – in the course of which Aristotle appointed him custodian of his legacy, initiated a wide-ranging, state-sponsored translation project from Greek into Arabic. This had an historiographic complement: Arab historians of the time periodised history according to imperial criteria, in which the Greeks figured in their imperial phase only – the Alexandrian, Seleucid and Ptolemaic phases – while the Romans, starting in Rome, had a history continuous with that of the Byzantines, who called themselves *Romaioi*, and were known as Romans, *Rûm*, to the Arabs, and had the Second Rome as their capital.

Byzantine historiography of the time – if we think of Malalas or George Synkellos or George the Monk – also adopted much the same scheme, and tended to excise the Athenians from the register of history, which was, to them as to the Arabs, a story of imperial succession. Following the pattern of Christianised imperial history set forth earlier by Eusebius and Origen, among many others, the Hellenes became mere plagiarisers of the Egyptians, Chaldeans, Persians and Babylonians; Moses, not Plato, had become the teacher of humanity.<sup>26</sup> Hellenism, *Ellenismós*, had come to acquire, since the time of the Church Fathers, the diabolical aspect of heathenism.

The Abbasids' was a programme of appropriation, of imperial appropriation, not merely of preservation, translation and transmission as standard scholarship and demotic views have it generally.<sup>27</sup> In ninth-century Rome, and in terms of the dispute over primacy between the Pope and the Byzantine Basileus and his Patriarch, Anas-

26 On this, see Cyril Mango, "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium", in *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. Margaret Mulletts and Roger Scott, Birmingham 1981, esp. 53-5. On Byzantine Hellenism "in limbo", see Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, Cambridge 2008: 121 ff., 173 ff.

27 See Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, London 1998.

tasius Bibliothecarius (810–879), Abbot of the monastery in Trastevere, politician, diplomat, and librarian to Pope Adrian II (867–73) and Pope John VIII (872–82), tried to elaborate a self-definition of the Papacy by appropriating Greek tradition as best he knew and could – Greek culture being defined, as in Byzantium, as Christian, at best Neo-Platonic in the Pseudo-Dionysian cast. The extent of his Hellenism did not go beyond translating Maximus Confessor, the Pseudo-Dionysius, Acts of the 7th and 8th Councils, hagiographical varia and some statements on Muhammad derived from Theophanes Confessor.<sup>28</sup> Anastasius was also attempting to define the heritage of the Papacy against the Frankish Kingdom centred around Paris, where the more talented Irishman John Scotus Erigena (810–877), under the patronage of Charles the Bald, translated the same Maximus and Pseudo-Dionysius and added Gregory of Nyssa. This "entirely random"<sup>29</sup> product of Carolingian Reform also wrote a conventional Chronography, along the Byzantine models I have just referred to, based on Theophanes Confessor, Nicephorus and Synkellos.

If we were to cross over to the hinterland of the other, eastern, shore of the Mediterranean, we will see a different picture, at more or less the same time, more determined in its Hellenism, its pre-Christian and un-Christian Hellenism, than that of these stray filaments from Rome and Paris, and others in Constantinople who acquired Hellenic cultural spolia for restricted and restrictive purposes. Some of you will know that the Mesopotamian city known in Arabic as Harrân (Carrhae to the Romans) had preserved a long-standing pagan tradition well into the eleventh century, with a moon temple and a theology redolent of an astral cosmology and the Chaldean Wisdom of late antique times. There was a strong presence of Harranians in Abbasid Baghdad, known as the Sabeans, who made an important contribution to Abbasid letters and natural sciences. Here is what the celebrated Sabean Thâbit bin Qurra (836–901) wrote against Byzantium's Hellenism – he had made substantial contribu-

28 Réka Forrai, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Athanasius Bibliothecarius*, unpubl. Ph. D. thesis, Central European University 2008.

29 Gordon Leff, *Medieval Philosophy*, Harmondsworth 1958: 61.

tions to geometrical algebra, spherical trigonometry, physical statics and proto-integral calculus; he had translated a number of Greek works into Arabic and was patronized by the Caliph al-Mu‘tadid<sup>30</sup>: “Whereas many submitted to the false doctrine under torture, our ancestors held out with the help of God and came through by a heroic effort; and this blessed city [Harrân] has never been sullied by the false doctrine of Nazareth. Paganism (*hanputa*), which used to be the object of public celebration in this world, is our heritage, and we shall pass it on to our children... Who was it that settled the inhabited world and propagated cities, if not the outstanding men and kings of paganism? Who applied engineering to the harbors and rivers? Who revealed the arcane sciences? Who was vouchsafed the epiphany of that godhead who gives oracles and makes known future events, if not the most famous of pagans? It is they who blazed all these trails. The dawn of medical science was their achievement: they showed both how souls can be saved and how bodies can be healed. They filled the world with upright conduct and with wisdom, which is the chief part of virtue”.

One generation earlier we can read, also in Baghdad (or in any case under Abbasid patronage) and in a parallel sense, the following statement by al-Jâhiz (d. 867) – a formidable polymath with an unflinching gaze, reputedly the greatest stylist of classical Arabic, and arguably one of the greatest satirists of all time: “If people knew that the Christians and Romans [and by the Romans he meant the Byzantine Romaioi – A. A.] are not men of science and rhetoric, and are not people of deep reflection ... they would remove them from the roll of men of culture, and would strike their names off the list of philosophers and scientists. For the books of Logic and of Generation and Corruption ... were composed by Aristotle, and he was neither

30 The translation is of a Syriac text by Thâbit, preserved in the universal chronicle of Abu'l Faraj b. Hârûn al-Malatî, the thirteenth-century Nestorian Catholicos, in what is today northern Iraq, better known in Europe as Bar Hebraeus: *Chronicon Syriacum*, ed. P. Bedjan, Paris 1890: 168–9 – this translation is by Andrew Palmer, *apud* Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*: 64–5, which I prefer to that in *The Chronography of Abûl Faraj*, trans. E. A. Wallis Budge, London 1932: 92.

Roman nor Christian. And the book of Almagest was written by Ptolemaeus, and he was neither Roman nor Christian. And the author of the book of medicine is Galen, neither Roman nor Christian. This holds true also of Democritus, Hippocrates, Plato. All these authors belong to a race that has perished, but whose intellectual impress has endured, and they were the Greeks ... It was by chance of geographical proximity that [Christians and Romans – A. A.] got hold of the Greek books.”<sup>31</sup>

To recapitulate: We have traversed many crooked but revealing pathways; we have passed through Athens, Constantinople, Rome, Paris, Harrân and Baghdad. These reveal that substantive contrasts between East and West are largely inconsequential in regard to the period under review, and indeed, contra-factual. But they are premised on other journeys: these are the imperial pathways that connected Athens to Rome by cultural appropriation, which inserted Athens into late Romanity via Christianity which, in its turn, gave Rome and its empire, regardless of the location of its capital, its most lasting of Oriental religions – recapitulating in the realm of religion the return of Rome, after a brief period of republicanism both patrician and demotic, to regimes of royalty, eventually of sacred royalty now imperial, that she appropriated from Alexandria, Babylon and Antioch. It is crucial for my purposes to regard the Roman Empire’s Orientalism – Rome’s Isis and Mithras, her Sol Invictus and Jesus Christus, Rome’s apotheosis of the Emperor – to have been less a sign of decadence than of the growth of Rome from an ambitious and aggressive local power into oecumenical and imperial maturity, as other, earlier empires, including Alexander’s and before his that of Cyrus, grew into maturity by acquiring a cosmopolitan remit. In this regard, the work of the Belgian scholar Franz Cumont, recently being retrieved and reappraised after decades of unpopularity, is most instructive.<sup>32</sup> I am conscious that in referring to Cumont I might

31 Joshua Finkel, “The Risala of Al-Jahiz”, *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927): 326–7 – translation amended after al-Jâhiz, *Rasâ'il*, ed. 'A. Hârûn, vol. 3, Beirut 2000: 238 f.

32 See Robert Turcan, “Franz Cumont. Un fondateur”, *Hieros* 2 (1997): 11 ff.; Bruno Rochette, “Pour en revenir à Cumont. L'œuvre scientifique de Franz Cumont cinquante ans après”, in: *Les syncrétismes religieux*, ed. Corinne

need to tread carefully before this distinguished audience, as I am fully conscious that audiences in Germany in particular tend to be wary of perspectives that seek meaningfully to tamper with categorical boundaries between *Kulturkreise*.

But I shall continue nevertheless, and state that the majestic swell of Late Antiquity was not confined to cultural appropriation, an element from which I have just cited, chiefly as a poignant case in point, to which I might add visual and material culture and much else. The enthusiastic embrace of the dome as an important architectural element<sup>33</sup>, in time to become almost emblematic, is equally poignant. The Arab empire was also in continuities with the political and socio-economic order. Thus, my approach backwards in time, “rückwärtsschauend aus der islamischen Tradition heraus” in Becker’s words, goes beyond culture, for culture overall is premised on empire, the substratum of Late Antiquity.

### III

In this crucial regard, we will need to look at a late antique empire – that of the Umayyads followed by the early Abbasids – that emerged after Late Antiquity had been decanted in Mecca, in western and north Arabia, in southern Syria, in southern Iraq. In order to do this – and I am now entering into the heart of what would constitute a book on Islam in Late Antiquity – one cannot be confined, as one approached the genesis of Islam, to what Harnack termed the “theilweise frappante Übereinstimmungen” (the “in part astonishing assonances”) between Islam and the early forms of Christianity. He mentioned Judeo-Christian sects such as the Ebionites and Elkasaites (as had Toland and others before him). Scholars after him have mentioned other sects, Nazarenes, Marians, Julianist Mono-

---

Bonnet, Brussels 1999: 59 ff.; Corinne Bonnet, “Les «Religions Orientales» au Laboratoire de l’Hellénisme, 2: Franz Cumont”, *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006): 181 ff.

33 Earl Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas*, Princeton 1950: 41 ff., 61 ff., 84 ff.

physites called Phantasiasts and others – the last particularly salient and interesting, as their presence is attested in Najran in the sixth century, and as they maintained an understanding of the Crucifixion in one crucial respect (that of a phantasmatic crucifixion) congruent with that of the Koran. One would mention today other elements of demonstrable importance, not only Biblical echoes and myths but also, and notably, the pseudo-epigraphic first and third Books of Enoch, the Infancy Gospel of Thomas, and many other such texts of which late antique Arabic and Syriac translations exist. One would also need to take note of the concordant doctrinal chaos that marked both patristic Christianity and the first three centuries of Muslim exegesis and theology, and which stamped the history of Koranic composition and canonisation.

This is extremely difficult material to work with, for the study of which one would need a procedure, closer in spirit to Professor van Ess’s “intensely prosopographic” approach in his celebrated history of Islamic theology, than to linear histories of majestic minuets written by orthodox Muslims and Christians alike.<sup>34</sup> Jewish and Christian canonical and pseudo-epigraphic material, the various Koranic readings and redactions closely related to the genesis and development of the Classical Arabic language and orthography, the body of early exegesis and Muhammadan traditions, are all composed and interlaced like reeds in the wind of myriad disputes, and hence to be read primarily as a vast late antique, heavily and irregularly textured “palimpsest”.<sup>35</sup> I should like to use this occasion to laud the initiative of the three bodies who honoured me by the invitation to deliver this lecture tonight, in generously backing the efforts of Professor Neuwirth and her team working on the *corpus coranicum*, and I wish them *bon courage*. I am greatly hopeful that this team, and another working in Tunis in a somewhat different way, will finally uplift the Koranic text from the pre-Erasman condition in which we still have it.

---

34 Garth Fowden, “Late Antiquity: Period or Idea?”, in *The Roman Empire: Historical and Comparative Perspectives*, ed. J. P. Arnason, Oxford, forthcoming, p. 12 of the typescript.

35 See Josef van Ess, “Le mi’rāğ et la vision de dieu”, in *Le voyage initiatique en terre d’Islam*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris 1996: 44.

Overall, therefore, the model that I suggest be adopted for the study of the period that I should like to call Paleo-Islamic, the chaotic period during which the Koran was composed, the period of the early exegetical and theological efforts, not be one focussed on Christian and Judeo-Christian fragments and heresies; despite superficial similarities, what I am proposing is entirely distinct from what in Islamwissenschaft is known as “revisionism”. What I am suggesting, rather, is an approach that conceives the emergence of Islam as a process whereby that reservation of archaic paganism that was western and north-western Arabia was inducted into a regime of imperial, oecumenical monotheism into which other Arabs, by now almost entirely Christian, had already been in many ways incorporated, and in which the Arabs of western and north-western Arabia sought to compose a scripture.

The perspective I am suggesting assumes that sedimentary fragments of early Christianity, before it took on an institutionalised doxographic consistency and a more or less definitive body of canon, had been preserved in the Arabian fringe, a contracting fringe between empires and monotheisms. One last remark is necessary here: one must be careful to handle the material very critically. Heresiography is not history, and has some of the formal generic properties of satire. And there is a very long and polemical Christian tradition treating of Islam as a heresy. St. John of Damascus and Patriarch Nicephorus (and Nicephorus had read the Arabic anti-Islamic polemic of the Pseudo-Kindi in Greek translation) had composed such works in Greek. Some centuries later, Peter the Venerable, Abbot of Cluny, created in Toledo what must count as the first *Arbeitskreis Moderne und Islam*, with translations of the Koran, the Pseudo-Kindi, and other materials for the composition of his *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum*, in which he sustained the idea that Islam was the summation and confluence of all heresies.<sup>36</sup>

36 *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux*, trans. Gillian R. Knight, Aldershot 2002: 149 – a set of views to be contrasted with their contemporary Adelard of Bath (*Conversations with his Nephew*, ed. and trans. Charles Burnett, Cambridge 1998: 103): “I have learnt one thing from my Arab masters, with reason as guide; but you another: you follow the halter, being enthralled by the picture of authenticity.”

From Peter we go on to Luther, to some American Evangelists today, and even to some of our contemporary academic and ecclesiastical experts. And by critical handling I mean principally that Arabia not be regarded as having been the refuge of socially and doctrinally coherent sectarian groups. We know that these existed before Islamic times, perhaps as very small groups, in parts of Palestine, Transjordan and Hawran (today: southern Syria), regions with which Meccans were or might have been familiar. But there is no reason to suppose the traces left by their passage contained much more than mythological and ritual fragments once associated with them. And in speaking against heresiography I also speak more generally against an historical procedure that seeks to trace fragmentary origins and takes this for historical explanation: not only because we might have to face the problem of infinite regress, one particularly pertinent as we are dealing with a period of history during which change was very slow, but also because it is necessary to move beyond an often inconsequential antiquarianism, however attractive and alluring in its exoticism, to structural homologies and generic connections. And such an approach can only be pursued properly if one were to compare complete phenomena; in this particular, this presupposes that we regard the Koran as an integral whole, and Muhammad as an historical actor, rather than taking the former for simply “synoptic”, and the latter a topos or purely imaginary.

These fragments of biblical and extra-biblical myth were then gathered up by Paleo-Muslims under the signature of Allah and placed in the framework of empire: it is widely assumed, but seldom stated, that without the Arab empire Islam would have, at best, remained an enclave sect, or otherwise withered into oblivion – the argument that Judaism managed to persist without empire notwithstanding. Fossilised elements were self-consciously reclaimed in order for the cult of Allah to become a scripturalist religion – and this, the scripturalisation of a cult, is another crucial defining feature of Late Antiquity (the canonical Pentateuch is also a late antique product). And mention of Allah leads us to the archaic forms of paganism preserved in the Meccan reservation, just as the emergence of Christianity revolved in great measure around developing and theo-

logically elaborating a cult for Jesus, so also must the emergence of Islam under the circumstances outlined involve tracing the history of Allah.

For Allah was in fact not the first but the last supreme deity to attain primacy in the chronological order of the Koran. First came the tutelary Lord (*Rabb*) of Muhammad, Lord of Abraham, Lord of Moses and Aaron, and Lord of the sacred enclave at Mecca, who, much like the Yahweh of the Pentateuch, did not, for all his supreme power and for all his statements that other deities were man-made, imply rigorously the non-existence of these other deities. This *Rabb* was followed by the more personal al-Rahmân. There seems to be a case, and a useful case, for distinguishing in the Koran Rabbanist, Rahmanist and Allahist textual and theological pericopes.<sup>37</sup> Like his predecessors, Allah seems to have been generated from structural elements of Arabian paganism, like his predecessor, al-Rahmân, who was the deity of Muhammad's contemporary, the "anti-Prophet" Musaylima in Central Arabia, and in the form Rahmânân had become the name of the personal god of Christians in South Arabia. There is no evidence whatsoever – and our sources here are mainly epigraphic and onomastic, and early Abbasid antiquarian, traditionist and exegetical writings, in addition to some ancient Arabic poetry – that Allah had been the object of a cult or of deliberate forms of worship or of votive offerings, and there is no evident reason why he should have emerged supreme. Nor is there any need to suggest that he had had a cult, on the assumption that subsequent events and developments would be inexplicable without it – outcomes are not necessarily determined by origins, and historical developments often have unintended consequences. The assumption is usually upheld that Allah emerged to exclusive supremacy somewhat self-evidently, that he emerged somewhat naturally as a synecope from the rules of Arabic morphology (al' ilâh > Allâh). But again, the rules of morphology, especially laboured in this particular instance, offer formal linguistic possibilities, not

37 The reader is referred to the preliminary tally of Jacques Jomier, "The Divine Name "al-Rahmân" in the Qur'ân", in *The Qur'an: Style and Contents*, ed. Andrew Rippin, Aldershot 2001: 197 ff.

explanations for the emergence of a cultic deity, and I am not persuaded that Muhammad, a prophet and not a grammarian by vocation, was bent upon generating morphological contrivances.

For handling this fascinating question of the Koranic Allah – and I regard the Koran as a Paleo-Islamic scripture rapidly Islamised by early exegesis and made into canon – we shall need to move to the structures of paganism, and most specifically of pagan syncretism, yet another feature of Late Antiquity. These structures involve constant morphological patterns that relate, by transference and by devolution, divine names – personal, generic or functional names, or indeed nameless deities – to attributes, epithets, functions, locations, and cultic calendars. Syncretism is not entirely chaotic, and syncretised deities are more often than not more than the sum total of their components. These morphological constants also account for the emergence of henotheism and of monotheism, and in this regard one should wish that the reputation of Hermann Usener be revived. Usener was a great classical scholar of the late nineteenth century who exercised decisive influence on Diels and Norden, and through Diels on Franz Cumont. But his influence waned due to the silence seemingly imposed upon his work by another of his students, perhaps the most influential of them all, namely Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, onetime President of the Prussian Academy, who seems to have harboured an implacable hostility to his teacher, and whose influence was clearly not diminished by his having married Theodor Mommsen's eldest daughter, Maria.<sup>38</sup>

Personalia apart, Usener was the author of an inspirational book, entitled *Götternamen*<sup>39</sup>, in which he approached precisely this question of divine names and attributes, the morphological structures that govern their relations, with reference to Greece and Rome (and less successfully, to ancient Lithuania). Quite apart from a number of matters typical for his age – a certain psychologism, some Indo-Europeanist speculation, an historicism that regarded

38 See Arnaldo Momigliano, *Studies on Modern Scholarship*, Berkeley and Los Angeles 1994: 251 ff.

39 Hermann Usener, *Götternamen*, Bonn 1896.

polytheism as in some measure a derangement of language – he must be credited with having conceptualised the theme of divine names and of the relationship between polytheism and monotheism (and the emergence of Trinitarian conceptions)<sup>40</sup> in a manner that goes far beyond his philological calling. So much so, indeed, that Ernst Cassirer devoted a short book to him<sup>41</sup>, published by Aby Warburg, another of those who held Usener in very high esteem, in order to draw out more deliberately the conceptual and analytical implications of his work for the history of myth and of religion. And Usener is particularly relevant for studying the history of Allah, not only because he warned against “etymologische forschung auf die eigennamen auszudehnen”<sup>42</sup> (extending etymological research to proper names), but because he contributed decisively to the way we might conceive monotheism as involving the consolidation and the ingathering of capacities and energies to be invoked magically and cultically:<sup>43</sup> in Usener’s words, “benennung ist doch an sich eine tatsache der begriffsbildung”<sup>44</sup> (naming is a matter of constructing categories). What he strove for was a “formenlehre der religiösen vorstellung” (morphology of religious representation), ultimately a “wissenschaft der mythologie”<sup>45</sup> (science of mythology).

Since Usener’s time, and since the time of al-Bîrûnî (d. after 1048) who devoted a most precious, precocious and limpid passage to divine names a millennium ago<sup>46</sup>, we have come to know very much more about paganism, and pagan syncretism, Roman and Oriental: about the transferences and devolutions of and among kratophanic, demiurgical, protective and other divine epithets, cults and functions, and how these relate to the naming of deities. We are therefore in a

40 Hermann Usener, “Dreiheit”, *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., 58 (1903): 1–47, 161–208, 321–362.

41 Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, ed. Aby Warburg, Bonn and Leipzig 1925.

42 Usener, *Götternamen*: 5.

43 Cassirer, *Sprache und Mythos*: 40 ff.

44 Usener, *Götternamen*: 5.

45 Usener, *Götternamen*: vi.

46 *Tahqîq mâ li'l-Hind min maqûla, maqbûla fi'l-'aql aw mardhûla*, ed. Eduard Sachau, Hyderabad 1958: 26 ff.

better position to interpret Koranic theology, angelology, cosmogony, and prophecy in terms both comparative and generic. But we have yet to make decided conceptual advances of the kind that would incorporate the insights of Usener and other scholars and relate them to what one might recover from early Muslim exegetes – of these, not the least is the insight of Muqâtil b. Sulaymân (d. 767) that admits what he called obedience without devotions, what he called “shirk fi't-tâ'a dûn 'ibâda”<sup>47</sup>.

What Muqâtil (and al-Bîrûnî) was referring to was cultic centralisation and the subordinationism it subtends: the last, a theology that subordinates invisible beings and forces, including deities, to a supreme divinity, at once preserving their reality and their need for propitiation, while cultic religion is exclusively allotted to the supreme divinity, in this case, Allah. The so-called Satanic Verses are a case in point, as were Meccan altercations over al-Rahmân during the lifetime of Muhammad. Koranic angelology, demonology, and belief in benign and malign Jinn are equally a case in point, implying a derogation of invisible powers to demonic status in a manner similar to the demonisation of pagan deities by the Church Fathers. Subordinationism not only involves a hierarchy of capacity and energy, but can also involve the effacement of deities as deities and their transformation into aspects, appellatives, epithets or simply divine names ascribed to a higher divinity, a process that is very clearly illustrated by the case of the Koranic Allah. This is of course a variation on late antique Roman subordinationism, more theoretically theological than cultic, of various gods to Zeus; we can read about this in Varro and Cicero long before subordinationism became a question of late Roman political theology, a field of study on which much progress has been made since Carl Schmitt and Eric Peterson proposed this issue with reference to Christianity and Empire.<sup>48</sup> This political theology had indeed been inherent in discussions of the Trinity from the Patristic age; it is also discernible in the virtual baptism of Augustus’ empire at the hands of Eusebius and of Origen, and in parallelisms

47 *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*, ed. 'A. M. Shihâta, vol. 2, Cairo 1979–89: 280.

48 György Geréby, “Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz”, in *Monotheistic Kingship*, eds. J. Bak and A. Al-Azmeh, Budapest 2004: 31 ff.

then drawn, by Pagans as well as by Christians, between the indivisibility of ultimate power above and below, in heaven and on earth, the one mirroring the other, the lower microcosm in a mimesis of the higher macrocosm.

#### IV

It is this matter that brings me to the second component in the making of a book on Islam and Late Antiquity, namely that of empire, which carried the Paleo-Muslim Arabs and their cult from a God-forsaken part of the world to the centre of Late Antiquity. It was empire that made possible the endowment of this subordinationism with the consistency and self-sustainability that we usually call dogma or creed, sustained by a canon – what the tentative henotheistic pagan theology of the Emperor Julian was not able to attain, and perhaps had not had sufficient time and institutional consistency to attain, to be superseded instead by the credal structures of a Church supported by empire. The attainment of such a formulation, and the transformation of Paleo-Islam into Islam was extraordinarily rapid: though it replayed and re-enacted earlier passages from henotheism to monotheism, from Rome to the Second Rome via a Galilean transit, we have in the passage through Damascus and Baghdad, after a Meccan transit, a pathway where the conceptual desiderata of this transition from a cultic phenomenon to canonical redaction and exegetical and theological elaboration had already been in place in Syria and Iraq. It is little wonder that the exegetical means represented by Muhammadan traditions were given a canonical redaction some half a century before the setting of the Koranic canon. This is a highly significant fact that is not often enough noted, let alone consequentially elaborated.

I do not propose to say much now about this most crucial matter of empire, on which I have already published extensively.<sup>49</sup>

---

49 Chiefly, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, London 1996.

But what I should like to stress is that the Arabs' replay – in profound continuity – of the structures, conceptions and institutions of antique and late antique oecumenical imperialism was not only adventitious, but also highly self-conscious, sometimes playfully so, as we might discern from the attitudes of Thâbit b. Qurra and al-Jâhiz, whom I have already quoted. From the early scripturalisation of the new cult of Allah centred around his House, his betyl, the black stone in the corner of the Ka'ba at Mecca (and, at one point in time, his dwelling on the Rock at Jerusalem<sup>50</sup> – hence *al-Haram al-Sharif*, the Sacred Enclave): from these beginnings, on to the fuller elaboration of Islam as a universal religion by the Umayyads at Damascus and by the Abbasids at Kufa and Baghdad after them, Muslims had always considered themselves to be continuators and rehabilitators, the restorers of Jesus and Moses to their Abrahamic origins. This is an *Aufhebung*, at once preservation and elevation, with the Koran as the final and definitive redaction of an Archetypal Book that had already been sent by God to Abraham, Moses and Jesus, in scriptural forms in which Muhammad had been prefigured. Unlike the Pauline and more generally Christian periodisation of history into periods *ante-legem/sub-lege/sub-gratia*, with its claims to abrogation, and its proposition of an only symbolical and allegorical relationship of Christianity to Judaism, we have here a perennialist and almost primitivist notion of doctrinal continuity centred on a unitarian theology obscured by time and revived by Muhammad. This is a theology that was not unlike that of Judaeo-Christian sects in Palestine and Arabia before the formation of imperial Christianity, which held that the cult of Jesus did not diminish the salience of Mosaic Law, let alone require its virtual abolition by recourse to allegory. And given that late antique empires, late Roman and Byzantine, deployed not only a political theology of government, attended by ceremonial, panegyric mirrors of princes, no less than by more formal theologies – but also an oecumenical and cosmopolitan vocation, the vocation of civilisation, attended in its turn by the centrality of imperial institu-

---

50 See Josef van Ess, “‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock”, in *Bayt al-Maqdis*, eds. J. Raby and J. Johns, Oxford 1992: 89 ff.

tions, it is little wonder that the Umayyad Caliph al-Walid II (r. 743-4) should declare, in a hubristic poem, that though he be the son of Marwan (in fact his grandfather, the beginning of his dynastic line), he is yet also the son of Khusro and the grandson of Caesar. It is also little wonder that one of the famous 8th-century murals at Qusayr ‘Amra (and Alois Riegl did work on these murals, fragments of which are on display at Berlin’s Ethnographisches Museum in Dahlem, having been removed and brought hence by Alois Musil, the explorer cousin of the novelist Robert Musil<sup>51</sup>), facing the throne, should depict the kings of the world – in this case, and according to Umayyad experience, kings of the Byzantines, of the Visigoths of Spain, of Persia, of Ethiopia, of China and of the Khazars – with outstretched hands in an attitude of obeisance. The setting of the mural and the throne is completed by an inscription flanking the mural at right angles, a pertinent inscription in Greek stating “CΑΡΑ ΝΙΚΗ” – the victory of Sarah, the victory of the Saracen as al-Walid was known to his Byzantines adversaries, and his inheritance.<sup>52</sup>

As I said, I do not propose to say much on this theme. I will rest content with a quotation that encapsulates in a manner far more suggestive than anything I might asseverate. Suffice it to quote Thomas Mann, with his inimitable intelligence: “[die Kultur ist] recht eigentlich die fromme und ordnende, ich möchte sagen begütigende Einbeziehung des Nächtigt-Ungeheueren in den Kultus der Götter.”<sup>53</sup> (“culture is in very truth the pious and regulating, I might say propitiatory entrance of the dark and uncanny in the service of the gods.”)<sup>54</sup>

51 Garth Fowden, *Qusayr ‘Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley and Los Angeles 2004: 4 ff., 22 ff.

52 For a full description and analysis, not without some over-interpretation: Fowden, *Qusayr ‘Amra*, ch. 6 – Fowden (p. xxii) does not subscribe to this reading and interpretation, which are controversial.

53 Thomas Mann, *Dr. Faustus*, in *Gesammelte Werke*, ed. Peter de Mendelssohn, Frankfurt 1980: 18.

54 Thomas Mann, *Dr. Faustus*, trans. H. T. Lowe-Porter, London 1992: 8.

## V

A few more words, before I close, to round off the theme of Islam in Late Antiquity. It is generally accepted that the sacred is not a notion that stands on its own, but is rather correlative with the profane; being without privation is inconceivable. If monotheism, including Muslim monotheism, was elaborated and flourished under imperial condition, and if in this process the empire itself, and the person of the emperor, were sacralised, one must assume that the imperial machine, including its sacral functions, would be unthinkable without resources, material resources that undergird the materiality of religion. The history of Allah and of the late antique Muslim empire, therefore, would be incomplete without some deliberate consideration of Mammon – after all and analogically, one would be at a loss to account for the sublime artistic treasures of Cinquecento Florence and Rome without the rapacity of the Medicis and the Popes.

Similarly, a study of Islam in Late Antiquity would be incomplete without a third component, namely one that takes up the oecumenical currency of the Arab empire, the dinar, which was to become the normative international medium of exchange between Canton and Wessex well into the European Middle Ages, and without which the output of al-Jâhiz and Thâbit b. Qurra would probably have been inconceivable. Not necessarily the opposite of the sacred, and certainly not a fetish, this golden sheen of Mammon was nevertheless the decidedly crucial and silent mediator between Islam and empire, and the carrier of Late Antiquity’s silent surge. The Arab empire reconnected the more civilised parts of the late antique world – and its fringes – by joining together two separate monetary areas, the West, based on diminishing gold, and the East, on diminishing silver, into a robust bimetallic international trading oecumene based on the metrically and iconographically normative gold dinar and silver dirham, supported by the culture of Arabic and by Muslim commercial law. This is perhaps the most crucial confirmation of the thesis that the Arab empire constituted the last flowering of Late Antiquity.



I have no words to say in conclusion. I have had occasion to refer to a number of scholars. I have quoted these not as magical or disingenuous invocations of authority, but rather as steps in a variety of arguments I have made. I should now like to change track, and offer a quotation by way of invocation and conjuration, as I did with Thomas Mann, the conjuration of a spirit and of a proof text; such insight is usually better had from literature than from scholarship.

These are the words of the author of the West-Östlicher Diwan:

“Eine politisch-religiöse Feierlichkeit hat einen unendlichen Reiz. Wir sehen die irdische Majestät vor Augen, umgeben von allen Symbolen ihrer Macht; aber indem sie sich vor den himmlischen beugt, bringt sie uns die Gemeinschaft beider vor die Sinne. Denn auch der einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu betätigen, dass er sich unterwirft und anbetet.”<sup>55</sup>

(“There is infinite charm in a ceremony that combines politics and religion. We behold earthly majesty surrounded by all the symbols of its power, but when it bows before the heavenly majesty our senses grasp the community of both. For an individual too can only make his relationship to the deity manifest by submitting himself and worshipping it.”)<sup>56</sup>

---

55 Johann Wolfgang v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, in: *Goethes Werke*, ed. Erich Trunz, vol. 9, München 1974: 202.

56 Johann Wolfgang v. Goethe, *From My Life, Poetry and Truth* (Parts One to Three), in: *The collected Works*, eds. Thomas P. Saine and Jeffrey L. Sammons, trans. Robert R. Heitner, vol. 4, Princeton, New Jersey 1994: 156.

### **Die Fritz Thyssen Stiftung**

wurde 1959 von Frau Amélie Thyssen und ihrer Tochter Anita Gräfin Zichy-Thyssen im Gedenken an August und Fritz Thyssen errichtet.

Die Stiftung hat ihren Sitz in Köln. Sie ist die erste große private wissenschaftsfördernde Einzelstiftung, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland errichtet wurde.

Ausschließlicher Zweck der Stiftung ist nach ihrer Satzung die unmittelbare Förderung der Wissenschaft an wissenschaftlichen Hochschulen und Forschungsstätten, vornehmlich in Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Das Schwergewicht der Fördertätigkeit liegt dabei auf der Unterstützung von Forschungsvorhaben im Bereich der Geisteswissenschaften und der Biomedizin.

Die Stiftung unterstützt zeitlich befristete Forschungsprojekte, kleinere wissenschaftliche Tagungen, vergibt Stipendien an junge, promovierte Wissenschaftler, finanziert mehrere internationale Stipendien- und Austauschprogramme und fördert auch in begrenztem Umfang die Publikation der Resultate von ihr unterstützter Forschungsarbeiten.

Postanschrift:

Am Römerturm 3

50667 Köln

[www.fritz-thyssen-stiftung.de](http://www.fritz-thyssen-stiftung.de)

### **The Fritz Thyssen Stiftung**

was founded in 1959, by Amélie Thyssen and her daughter Countess Anita Zichy-Thyssen in memory of August and Fritz Thyssen. The Fritz Thyssen Stiftung was the first private foundation dedicated to the support of scholarship and research to be established after World War II in the Federal Republic of Germany, and has its office in Cologne.

The sole purpose of the Foundation according to its statutes is the direct support of research and scholarship in universities and research institutes, primarily in Germany, with special emphasis on the support of young scholars. In providing support, the Foundation is particularly interested in supporting research projects in the humanities and in biomedicine.

The Foundation concentrates its activities on the support of specific research projects to be carried out in predictable periods of time — projects which must fit into the Foundation's programme of support as well as lie within its financial possibilities. It also supports small academic conferences, provides stipends for young scholars who have completed a doctoral degree, finances several international stipend and exchange programmes, and supports to a limited extent the publication of the results of projects which it has furthered.

Address:

Am Römerturm 3

50667 Köln

[www.fritz-thyssen-stiftung.de](http://www.fritz-thyssen-stiftung.de)