

1. Einleitung: Die Zeit – eine Grunderfahrung des Menschen

Zeit ist ein existenzieller Teil der menschlichen Erfahrung, von der in allen Gesellschaften und Religionen diverse Vorstellungen existieren. Naturgemäß können sich die konzeptionellen Vorstellungen von Zeit sowie die Art und Weise über diese zu sprechen oder sie zu erfahren unterscheiden. In der Analyse interreligiöser Diskurse ist es deshalb wichtig, verschiedene Perspektiven zu bedenken, damit Unterschiede und Gemeinsamkeiten erkennbar werden.

2. Hauptteil

2.1 Modelle und Forschungsansätze zu Zeitkonzepten

Um die verschiedenen Zeitkonzepte in Religionen und Kulturen besser zu verstehen, wurden Modelle zur Analyse entwickelt. Eines der bekanntesten Modelle ist die Unterscheidung zwischen einer linearen und einer zyklischen Wahrnehmung der Zeit, durch die verschiedene Verlaufsformendargestellt werden sollen. Die lineare Zeitwahrnehmung verweist auf eine Aneinanderreihung von Zeitpunkten, wie man es z.B. aus der Geschichtsschreibung kennt. Die zirkuläre Zeit soll dagegen in einem zyklischen System gedacht werden, in dem einzelne Zeitpunkte wiederkehren. Da beide Systeme nur selten isoliert voneinander existieren, gibt es mit dem Modell der komplex-linearen Zeitwahrnehmung einen weiteren Ansatz, der beispielsweise in der ethnologischen Forschung angewendet wird. Dieser umfasst eine Art Kombination linearer und zyklischer Zeitvorstellung. Ein Beispiel ist der Jahreskreis mit seinen Monaten und Feiertagen, der sich jedes Jahr wiederholt, aber dennoch linear ausgerichtet ist; schließlich folgt ein Jahreszyklus dem anderen, die Zyklen stehen quasi linear hintereinander. Darüber hinaus gibt es in manchen Gesellschaften Zeitvorstellungen die weder rein linear, zyklisch noch komplex linear dargestellt werden können.¹

Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade betont, dass insbesondere für religiöse Menschen die Zeit nicht homogen und stetig sei, sondern unterschiedliche Qualität habe. Grundlegend stellt er heilige und profane Zeit gegenüber. Die heilige Zeit umfasst insbesondere Festzeiten, während die profane Zeit der Alltag sei. Das bedeutet, dass die Phasen der heiligen Zeit eine

¹ Dieter Haller, dtv-Atlas Ethnologie. Mit 127 Abbildungsseiten in Farbe. Grafische Gestaltung der Abbildungen Bernd Rodekohl. München 2005, 113.

andere Zeitstruktur aufweisen als die profanen. In der heiligen Zeit versucht der religiöse Mensch laut Eliade dem Göttlichen nah zu sein. Im heiligen Kalender, der zyklisch organisiert ist, treten diese heiligen Zeiten immer wieder ein.²

Zu diesen Modellen gesellen sich mannigfaltige Ansätze, um spezifische Aspekte der Zeitvorstellungen von Kulturen und Religionen zu untersuchen. Besondere Aufmerksamkeit kann beispielsweise die Analyse von Übergangsritualen erlangen, die zwischen Zeiteinheiten unterschiedlicher Qualitäten liegen. Ebenso kann neben den oben genannten Modellen, die soziale (z.B. das kollektive Zeitsystem) oder die subjektive Zeitwahrnehmung (z.B. Erinnerungen) im Fokus stehen.³

2.2 Die Betrachtung des Kosmos aus islamischer Perspektive

2.1.1. Von einer vorislamischen zeitlichen Macht hin zur Macht Gottes über die Zeit

Im vorislamischen Arabien existierten verschiedene Zeitbegriffe, einer davon war *dahr* (lange Zeitspanne, Zeitalter), der sowohl in der vorislamischen Dichtung vorkam als auch später im Koran verwendet wurde. Dieser Begriff trug im vorislamischen Arabien die Vorstellung einer zeitlichen Macht, der alles unterworfen war. *Dahr* wurde als unkontrollierbarer Prozess verstanden, dem auch der Mensch unterworfen ist. Dieser Vorstellung zufolge ging das sichtbare Leben des Menschen mit dessen Tode gänzlich zu Ende. Mit dem Koran verändert sich jedoch die Zeitvorstellung, wie Georges Tamer in seiner Schrift „Zeit und Gott“ feststellt. Es lässt sich eine „Entmachtung“ der Zeit beobachten, indem Gottes Allmacht betont wird, die auch die Zeit beherrscht und auf die Auferstehung der Menschen und das Leben nach dem Tod hinausragt [Texte 1].⁴

2.1.2. Anfang und Ende der weltlichen Zeit – Schöpfung und Eschatologie

Gott (arabisch: Allāh) gilt im Islam als Schöpfer der Welt [Texte 2]. Inwieweit etwas vor der Schöpfung existierte, wie beispielsweise Materie, Raum und Zeit, oder Gott alle Dinge aus dem Nichts erschaffen hat, wurde von muslimischen Gelehrten detailliert diskutiert. Diese Diskussion ist für das Verständnis eines islamisches Zeitkonzepts wichtig, denn mit dem

² Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957, 40.

³ Haller, dtv-Atlas Ethnologie, 111. Sowie: Nancy D. Munn, The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, in: Annual Review of Anthropology, Vol. 21 (1992), 93-123, hier: 95.

⁴ Georges Tamer, Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“, Bd. 20, Berlin/New York 2008, 79. Sowie: Gerhard Böwering, The Concept of Time in Islam, in: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 141, 1 (1997), 55-66, hier: 57.

Argument der *creatio ex nihilo* wird das Argument gestärkt, dass nichts neben Gott ewig existieren kann, auch nicht die Zeit. Der Theologe Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 505/1111) argumentiert in diesem Sinne in seiner Schrift „Die Inkohärenz der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) gegen die Philosophen seiner Zeit, die eine Ewigkeit der Welt postulierten. Die Welt, so bekräftigt al-Ġazālī die These der Schöpfung aus dem Nichts, sei nur durch den Willen Gottes neu entstanden [Text 3].⁵ Für alles Andere, das im Unterschied zu Gott zähl- und messbar sei, müsse Endlichkeit angenommen werden, d.h. für Körper, Raum, Bewegung und damit auch für die Zeit. Überdies betont al-Ġazālī, dass jedes zeitliche Ereignis verursacht werde, nur bei Gott nicht, denn er sei die erste Ursache. Somit kann Gott als Schöpfer alles Existierenden bezeichnet werden. Nichts kann existieren, bevor er es erschuf. Folglich ist Gott der Schöpfer der Welt, des Menschen und auch der Zeit, die mit der Schaffung der Welt hervorgebracht wurde.

Der Philosoph Ibn Rušd (gest. 595/1198) dagegen erklärt in seiner Schrift „Über die Harmonie von Religion und Philosophie“, dass im Koran nichts darauf hinweise, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hätte. Auf den Koranvers 11:7 verweisend nimmt Ibn Rušd an, dass es eine vorexistente Materie und eine Zeit vor der Schöpfung gab.⁶

Im Koran heißt es, ähnlich wie in der biblischen Überlieferung, dass Gott die Welt in sechs Tagen schuf, wobei, so wird oft angemerkt, ein göttlicher Tag der Schöpfung nicht mit der menschlichen Zeit gleichzusetzen sei, denn ein göttlicher Tag entspreche etwa 1000 menschlichen Jahren [Texte 4].⁷ Der sechstägige Schöpfungsakt stellt zudem keine abgeschlossene Handlung in der Vergangenheit dar, er dauert vielmehr an und wird in jedem Moment weitergeführt. [Text 5] Deswegen bezieht sich die Anbetung Gottes als Schöpfer nicht auf die Vergangenheit, sondern auf jeden Moment in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Schöpfer der Welt wirkt Gott auf die gegenwärtigen Zeiten ein und bewirkt den Wechsel der Zeiten und schafft beispielsweise auch den Beginn eines jeden Tages und einer jeden Nacht neu (24:43-44).⁸

⁵ Markus Walther, Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. Eine vergleichende Fallstudie zu Christentum und Islam anhand der Texte von Meister Eckhart und al-Ġazālī, Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 594, Würzburg 2018, 294-97.

⁶ Ebd. 348. Sowie: Daniel Carl Peterson, „Creation“, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00045.

⁷ Franz Rosenthal, „History and the Qur’ān“, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00084.

⁸ Tamer, Zeit und Gott, 212.

Im Gegensatz zu Gott, der unabhängig von der Zeit in Ewigkeit existiert, ist der Mensch der diesseitigen Welt mit der Zeit verbunden und zeigt so seine Endlichkeit. Die Dauer der diesseitigen Welt, von Gemeinschaften und die Lebensdauer der Menschen ist von Gott unwiderruflich festgelegt [Texte 6]. Dementsprechend heißt es im Koran, dass Gott die Seele der Menschen jeden Tag erneut aufweckt, bis sie den festgelegten Zeitpunkt ihres Todes erreicht haben. Somit ist auch der Todeszeitpunkt eines jeden Menschen von Gott vorherbestimmt [Texte 7]. Das Ende der Zeiten bringt Gott in abrupter apokalyptischer Form. Am letzten Tag werden alle Menschen zu Gott zurückkehren, weswegen man auch von einem Lebenszyklus sprechen kann.⁹

Wie den Beginn der Schöpfung legt Gott auch den Zeitpunkt des Weltendes fest. Zwar kann der Mensch den Zeitpunkt von Anfang und Ende nicht kennen, da dieses Wissen allein Gott vorbehalten ist [Text 8]. Dennoch warten Muslime auf Anzeichen, die die letzte Zeit, d.h. die Zeit vor dem Weltende, ankündigen. Diese Anzeichen werden in großer Zahl insbesondere in der Hadith-Literatur erwähnt. Nach Ablauf der weltlichen Zeit beginnt nach islamischer Vorstellung die eschatologische Zeit, eine Art zweite Schöpfung ewiger Zeitdauer.¹⁰

Mit einem festgelegten Anfang und einem festgelegten Ende der irdischen Zeit wird also zunächst ein lineares Zeitmodell suggeriert. Nimmt man aber diese erneuten Akte der Neuschöpfung mit in das Modell auf, so kann man von einem linear-zyklischen oder von einem komplex-linearen Zeitmodell sprechen, dessen einzelne Zyklen (z.B. von Tag und Nacht) stets neu erschaffen werden.¹¹

Den Einbezug eines linearen Zeitmodells impliziert eine gewisse Zielgerichtetheit der zeitlichen Entwicklung. Dass die Schöpfung nicht zwecklos ist und einen teleologischen Charakter, auch im Hinblick auf den Menschen aufweist, wird z.B. im Koran in Sure 38:27 deutlich. Gott schuf den Kosmos für den Menschen; er machte die Nacht zum Ausruhen und die Sterne in der Nacht, damit der Mensch in der Dunkelheit geleitet wird [Texte 9].¹²

Ein besonderes komplexes kosmologisches Modell entwarf der andalusische Mystiker Ibn al-ʿArabī (gest. 638/1240), in dessen Definition Zeit nur als Attribut, d.h. nicht allein existent, definiert wird. Des Öfteren spricht er von einem kreisförmigen Zeitmodell, das keinen Anfang

⁹ Gerhard Böwering, „Time“, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00204. Sowie: Gerhard Böwering, Ideas of Time in Persian Sufism, in: Iran, Vol. 30 (1992), 77-89.

¹⁰ Walther, Zeit, 356.

¹¹ Tamer, Zeit und Gott, 213.

¹² Peterson, Creation, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00045.

oder Ende hat. Dabei muss dieses zirkuläre Modell von einem zyklischen unterschieden werden, wie es z.B. die Zyklen von Tagen, Wochen und Monaten darstellen. Das zirkuläre Modell umfasst im Denken Ibn al-‘Arabīs die vollständige Zeit der Existenz der Schöpfung, die von Gott ständig neu erschaffen wird. Dadurch, so Ibn al-‘Arabī, werde alles auf einen gegenwärtigen Moment reduziert, der immer neu geschaffen wird. Das Leben eines Menschen stellt in diesem Kreis nur einen kleinen Punkt dar.¹³

2.1.3. Geschichtsverständnis im Koran

Gott hat den Anfang der weltlichen Zeit geschaffen und wird das Ende derselben bestimmen, in der Zwischenzeit wird die Schöpfung durch ihn stetig erneuert. Die zeitlichen Ereignisse zwischen Anfang und Ende der diesseitigen Welt unterliegen einem festgelegten Gesamtmuster, einer Art Grundidee islamischer Zeit, so dass zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht unterschieden werden muss.¹⁴ Dies wird in der Betrachtung des Korans deutlich, in dem keine genauen Konzepte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschrieben werden, sondern Zeit v.a. als Phasen der Vergangenheit oder als Momente vorkommt. Abdodjavad Falaturi beschreibt diese Momente als eine statische Art einer „Wo-Zeit“, die gegenüber einer sukzessiven Zeitvorstellung im Koran überwiege. Diese „Wo-Zeit“ begründe sich in der Verwendung des arabischen Begriffes *waqt* (Zeit, Zeitpunkt), der bei arabischen Philosophen auch zur Übersetzung des griechischen *kairos* verwendet wurde. *Waqt* sei weder linear, noch zyklisch zu verstehen, sondern gewissermaßen eine raumhafte „Wo-Zeit“, wodurch die Reihenfolge der Ereignisse nicht wichtig sei. Der Begriff *zamān*, der oft für *chronos* verwendet wurde, taucht im Gegensatz zu *waqt* nicht im Koran auf. Falaturi geht des weiteren davon aus, dass das Hauptanliegen des Korans kein geschichtliches sei, gemeint ist: kein linear-zeitliches. Auch liege das Wesentliche des Jüngsten Gerichts nicht in der Zeit des Auftretens. Schließlich wird koranisch darauf verwiesen, dass jenes jederzeit beginnen könnte (Koran 47:18). Vielmehr liege das Ziel der Schöpfung und die Hauptaussage der göttlichen Botschaft in der Gottergebenheit, der Hingabe an die göttliche Führung, und diese habe sich im Laufe der Zeit nicht verändert. Was das Jüngste Gericht angeht, so sei es, wie Falaturi betont, nicht das Ziel der Schöpfung.¹⁵

¹³ Mohamed Haj Yousef, Ibn ‘Arabī – Time and Cosmology, Culture and civilization in the Middle East, Bd. 11, London, New York 2008, 51f.

¹⁴ Rosenthal, „History“, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00084.

¹⁵ Abdoldjavad Falaturi, Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam, in: Spektrum Iran 4, 2010, 60-77, hier: 62-70.

Auch andere Theologen verweisen darauf, dass die göttliche Botschaft der Propheten sich nicht verändert und weder heilsgeschichtlich noch kosmologisch ein Bruch der Geschichte zu verzeichnen sei. „Hier weicht das Geschichtsverständnis des Islams von jenem des Judentums und des Christentums ab. Der Islam kennt keine Auserwählung durch die genetische Determinante noch eine heilsgeschichtliche Wende durch die Selbstäußerung Gottes.“¹⁶ Das Geschichtliche, oft als linearer Prozess wahrgenommen, wird im Islam transzendiert und unter die Übermacht der göttlichen Botschaft gestellt.

Eine andere Position zur Geschichtlichkeit der koranischen Rede zeigt z.B. Ömer Özsoy. Während Falaturi die Hauptausrichtung des Korans als überzeitlich und übergeschichtlich beschreibt, hebt Özsoy die Situationsbezogenheit der koranischen Offenbarungen hervor. So sieht er einen Widerspruch in der Betrachtungsweise der Theologen darin, dass der Koran einerseits als ewig existierend gilt, andererseits sich aber in geschichtlichen Ereignissen offenbart. Er befürwortet daher, den Koran geschichtlich zu lesen, denn dergestalt weist Sure 5:101 darauf hin, dass der Koran nur eine Form der Eingriffe Gottes in die Welt sei [Text 10].¹⁷

3. Die Bedeutsamkeit der Zeit in der religiösen Praxis

3.1. Der islamische Kalender – Grundlagen islamischer Zeitrechnung

Im Islam gilt die Schöpfung der Welt als Beginn der weltlichen Zeit. Die kalendarische Zeitrechnung dagegen beginnt erst mit der Auswanderung (*hiğra*) des Propheten Muhammads und seiner Anhänger aus Mekka nach Medina (Jahr 0 nach *hiğra*/622 n. Chr.), was unter dem Kalifen ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (13–23/634–644) festgelegt wurde.¹⁸ Man muss also zwischen dem islamischen Kalender und der islamischen Weltzeit unterscheiden.

Während in vorislamischer Zeit bei den Arabern ein lunisolarer Kalender Usus war, wurde mit dem Koran ein reiner Mondkalender mit zwölf Monaten eingeführt. Die Anzahl der Monate wird explizit in Sure 9:36 im Koran festgehalten [Text 11]. Jeder Monat im Mondjahr umfasst 29 oder 30 Tage, die Gesamtzahl der Tage ist aber etwa elf Tage kürzer als die des Sonnenjahres, an dem sich der in Europa verwendete gregorianische Kalender orientiert. Gott

¹⁶ Smail Balic, Geschichte – Islamisch, in: Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Adel Theodor Khoury (Hg.), Wiesbaden 2007, 350.

¹⁷ Ömer Özsoy, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede, in: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ, Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung Religion und Gesellschaft Modernes Denken in der islamischen Welt, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 2006, 78–98, hier: 80–88.

¹⁸ Annemarie Schimmel, Das islamische Jahr. Zeiten und Feste, 4. Aufl., München 2014, 12.

verdeutlicht im Koran seinen Wunsch, dass die Zeiten von Menschen berechnet und Sonne und Mond dafür genutzt werden können (Koran 6:96, 55:5).¹⁹

Traditionell beginnt der Tag nach Sonnenuntergang. Dies ist nicht nur in der islamischen, sondern auch in der jüdischen und christlichen Tradition der Fall, wie es im Schöpfungsbericht der Genesis heißt: „Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag“ (1. Moses 19).

So betrachtet fangen Feiertage immer am Abend des Vortages an, Freitagnacht ist also die Nacht zwischen Donnerstag und Freitag und nicht die zwischen Freitag und Samstag. Ein neuer Monat beginnt bei der ersten Sichtung der Mondsichel nach dem Neumond. Regional gelten unterschiedliche Methoden der Berechnung. In manchen Ländern wird die Sichtung des Neumondes mit bloßem Auge bevorzugt, während andernorts die Daten theoretisch berechnet werden. So können Anfangszeiten der islamischen Monate variieren.

Während der Mondkalender für religiöse Zwecke genutzt wird, werden in vielen Ländern der Welt unterschiedliche Kalenderformen verwendet, die sich insbesondere für administrative Zwecke zusätzlich am Sonnenjahr orientieren.²⁰

3.2. Heilige Zeiten und Feiertage

Darauf, dass Zeiteinheiten für Menschen qualitativ unterschieden sind, wurde bereits verwiesen. Dies lässt sich auch auf die islamische Zeitwahrnehmung übertragen. Ein anschauliches Beispiel für die variierende Qualität von Zeiteinheiten, ist der Feiertag (bzw. die feierliche Nacht) der Nacht der Bestimmung (*laylat al-qadr*), in der die Herabsendung des Korans gefeiert wird und die in Sure 97:3 als „besser als tausend Monate“ beschrieben wird. Im Koran wird an mehreren Stellen von heiligen Monaten gesprochen, wobei nur in Sure 9:36 (s. Text 10) von der Anzahl vier die Rede ist. Die Einteilung von heiligen und nicht-heiligen Monaten stammt noch – genau wie die Namen der Monate – aus vorislamischer Zeit aus dem altarabischen Kalender, wurde aber durch die Offenbarung des Korans bestätigt und übernommen. Zu den heiligen Monaten vorislamischer Zeit gehören Muḥarram, Raġab, Dū l-Qa'da und Dū l-Hiġġa. Sie werden zwar nicht im Koran aufgeführt, doch nennt sie der Prophet Muhammad in einer Predigt, wie es auch in der Hadith-Literatur überliefert wird [Text 12].

¹⁹ Michael Bonner, „Time Has Come Full Circle“: Markets, Fairs and the Calendar in Arabica before Islam, in: The Islamic Scholarly Tradition, Michael Cook (Hg.), Leiden, Boston 2011, 14-48, hier: 15-20. Sowie: Daniella Talmon-Heller, Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East. A Historical Perspective. Edinburgh 2020, 127.

²⁰ Simone Cristoforetti, Calendars, Islamic, in: Handbook of medieval studies: terms-methods-trends, Albrecht Classen (Hg.), Vol 2. Berlin 2010, 1652-1657. Sowie: Schimmel, Das islamische Jahr, 17.

Im Islam gibt es zahlreiche Tage und Nächte, die als besonders wertvoll gelten und von Muslimen weltweit mit unterschiedlichen Bräuchen begangen werden. Diese erinnern z.B. an bestimmte religiöse Ereignisse, wie die Sintflut oder den Tod des Propheten-Enkels al-Husain (*Aschura*), an Muhammads Nachtreise (*isrāʾ*) oder an Geburtstage einzelner Propheten. In diesen heiligen Zeiten haben traditionell gute wie schlechte Werke mehr Gewicht.²¹ Allerdings war und ist die Betonung all dieser Feiertage und sind die damit zusammenhängenden Feierlichkeiten umstritten, da nur zwei Feiertage tatsächlich vom Koran vorgegeben werden: hierbei handelt es sich um das Fest des Fastenbrechens (*ʿīd al-fiṭr*) und das Opferfest (*ʿīd al-aḍḥā*).

Neben den Feiertagen hat auch der Wochentag Freitag für Muslime eine besondere Bedeutung. Denn es heißt, dass Gott den Menschen an diesem Tag geschaffen habe [Text 13].²² Der Freitag ist der Tag der Versammlung, des gemeinsamen Gebets in der Moschee, der Predigt (*ḥuṭba*). Der Freitag gilt vielerorts nicht als allgemeiner Ruhetag, sondern als Tag der Versammlung, auch wenn in dem genannten Koranvers darauf hingewiesen wird, dass Muslime für die Zeit des Moscheebesuchs die Arbeit niederlegen dürfen, wie es auch in Sure 62:9 zu lesen ist [Text 14].²³

3.3. Buß- und Fastenzeiten

Eine besondere Zeit im Jahreszyklus der Muslime ist der Fastenmonat Ramadan. Den ganzen Monat müssen mündige Muslime von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang fasten. Da das Mondjahr durch die Jahreszeiten wandert, findet der Ramadan immer zu anderen Jahreszeiten statt. Dementsprechend ändern sich die Dauer der täglichen Fastenzeit und die äußeren Bedingungen des Fastens. Hitze und längere Tage erschweren das Fasten im Sommer etwas im Vergleich zum Winter. Für viele Muslime liegt jedoch genau in diesem jahreszeitlichen Wechsel der besondere Reiz. Das Fest des Fastenbrechens, das mehrere Tage dauert, findet in den ersten Tagen des Folgemonats statt. An diesen Tagen ist das Fasten sogar verboten. Teil der Feierlichkeiten am Fest des Fastenbrechens ist das Festtagsgebet am frühen Morgen des ersten Feiertages. Zudem ist es vielerorts Tradition, neue Kleidung zu tragen und sich gegenseitig zu besuchen sowie der Verstorbenen auf dem Friedhof zu gedenken. Diese

²¹ Talmon-Heller, *Sacred Place*, 129f.

²² Yousef, *Ibn ʿArabī*, 90 f.

²³ Schimmel, *Das islamische Jahr*, 27 f.

Elemente sprechen laut der Arabistin Angelika Neuwirth dafür, die Zeit des Ramadans und das Fest des Fastenbrechens als Zeit eines Neubeginns zu interpretieren.²⁴

Neben dem verpflichtenden Fasten im Ramadan, ist es möglich und sogar empfohlen, einige Zeit freiwillig zu fasten. Manche Phasen, wie z.B. der Feiertag Aschura oder die Nacht der Himmelsreise des Propheten Muhammads (*Laylat al-isrā' wa-l-mi'rāğ*) bieten sich hierfür besonders an. Auch manche Wochentage, wie Montage oder Donnerstage, scheinen diesbezüglich als geeigneter als andere.²⁵

Die innere Bedeutung des Fastens hebt der Theologe al-Ġazālī in seiner Schrift „Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*) hervor. Er bezeichnet das Fasten als eine innere Form des Betens zu Gott, die nur Gott sehen kann und die deshalb besonders wertvoll ist.²⁶ Darüber hinaus soll das Fasten den Menschen schützen; denn durch Verzicht und die Kontrolle der Begierden werden die Herzen stärker und sie können sich gegen die Einflüsterungen des Teufels behaupten. Das Fasten erfordert also Geduld, wie al-Ġazālī es beschreibt, und somit einen besonderen Umgang mit der Zeit. Die Fastenzeit des Ramadans beinhaltet zudem einen besonderen Wert für Raum und Zeit, denn in dieser heiligen Zeit rücken die zeitlichen und räumlichen Ebenen der dies- und jenseitigen Welt näher zueinander. In einem oft zitierten Hadith heißt es dementsprechend, dass während des Ramadans die Türen des Paradieses geöffnet seien [Text 15].²⁷

Einen besonderen Feiertag der Trauer und der Buße kennen die Schiiten. Während für Sunniten der Aschura-Tag als freiwilliger Fastentag zur Erinnerung an verschiedene Ereignisse gilt, begehen Schiiten einen Trauertag im Gedenken an die Schlacht von Kerbala (60/680), in der der Enkel des Propheten al-Husain fiel.²⁸

3.4. Die täglichen Gebetszeiten

²⁴ Angelika Neuwirth, Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation, in: Religion between Violence and Reconciliation, Thomas Scheffler (Hg.), Beirut Texts and Studies, Bd. 76., Beirut 2002, 49-82, hier: 79.

²⁵ C.C. Berg, „Ṣawm“, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.), First published online: 2012. Online abgerufen am 17.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1008.

²⁶ Imam Abu Hamed Al-Ghazālī, Revival of Religion's Sciences (Ihya' Ulum ad-Din), Translated by Mohammad Mahdi al-Sharif, Vol. I, The Quarter of The Acts of Worship. Beirut 2011, 444.

²⁷ Ebd. 442.

²⁸ Christine Schirrmacher, Schiitische Ashura-Feiern. Erlösung durch Buße und Leiden, 2019. Online abgerufen am 24.11.2021 auf der Homepage des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich, Schweiz, https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2007/07/2007_Ifl_Schiitische_Ashura-Feiern.pdf

Der Islam kennt unterschiedliche Arten von Gebeten: das rituelle Pflichtgebet (*ṣalāt*), Bittgebete (*duʿāʾ*) und das mystische Gebet (*dīkr*), für die jeweils unterschiedliche zeitliche Regelungen gelten. Während das Pflichtgebet rituell durchgeplant ist (Gebetszeit, Waschung, Ausrichtung nach Mekka, Absichtserklärung, Körperbewegungen und Wortwahl), sind die anderen beiden Gebetsformen freier in der Form. Das mystische Gebet zeigt viele Formen und führt die Betenden teilweise in ekstatische Zustände.

Der besondere Wert der festgelegten Gebetszeiten zeigt sich dadurch, dass die Gültigkeit der Pflichtgebete von ihnen abhängt. Fünf Mal täglich bieten sie einen geschützten Zeitraum, um den Alltag zu unterbrechen und sich auf Gott zu konzentrieren. In muslimisch geprägten Ländern erinnert der Gebetsruf an den Beginn der Gebetszeit. Wichtige Aspekte im islamischen Gebet sind jene der Reinheit, der zeitlichen und räumlichen Ausrichtung, wie auch die Absichtserklärung (*niyya*), die erfordert, dass der Betende erklärt, welche Art des Gebetes er nun zu verrichten gedenkt, um sich auf Gott zu fokussieren. Der hanbalitische Theologe und Rechtsgelehrte Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 751/1350) betont die Bedeutung dieser Fokussierung auf Gott und beschreibt das Gebet in seiner Schrift als Domäne der Ruhe für den Betenden [Texte 16].

Hervorzuheben ist der Satz, der zu Beginn jedes Pflichtgebets gesagt wird, wenn alle anderen Voraussetzungen erfüllt werden: „Gott ist größer“ (*Allahu akbar*). In diesem Satz wird eine Demuthaltung vor Gott beschrieben, Gott ist größer als alles, was den Menschen gewöhnlich beeinflusst. Dieser Satz wird im Gebet auch als „Lobpreis des Weihezustands“ (*takbīrat al-iḥrām*) bezeichnet und kann als sprachlich geäußerte Einleitung zu der heiligen Zeit des Gebets interpretiert werden.²⁹

4. Schluss

Für das Zeitverständnis im Islam ist das Wesen Gottes in seiner Allmacht, Ewigkeit und Einzigkeit wesentlich.³⁰ Gott gilt allgemein als Schöpfer der Welt und aller Dinge, er steht über der Zeit. Ob seine koranische Botschaft überzeitlich oder geschichtlich verstanden werden muss, ist Gegenstand anhaltender Diskussion. Weitgehender Konsens scheint aber darin zu

²⁹ Laleh Bakhtiar, *Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools*, Chicago 1996, 88. Sowie: Talmon-Heller, *Sacred Place*, 12.

³⁰ Smail Balic, *Zeit – Islamisch*, in: *Lexikon religiöser Grundbegriffe*. Judentum, Christentum, Islam, Adel Theodor Khoury (Hg.), Wiesbaden 2007, 1158.

bestehen, dass der Mensch und die Schöpfung in der diesseitigen Welt nur innerhalb der Zeit existieren können.

Zu den zentralen Glaubensinhalten gehört, dass der Prozess der Schöpfung zwar vor langer Zeit begonnen hat, aber noch nicht abgeschlossen ist. So greift Gott jeden Moment erneut in die Welt ein und erneuert seine Schöpfung. Jeden Tag zu bestimmten Zeiten kann der Betende in die heilige Gebetszeit eintreten und sich dessen bewusst werden. Die Besinnung auf Gott als Schöpfer bezieht sich also auf etwas Gegenwärtiges. Allerdings lässt Gott trotz seines Wissens über das Schicksal der Menschen jedem Einzelnen einen gewissen Handlungsspielraum, sodass alle Menschen am Ende der Welt beim jüngsten Gericht zur Verantwortung gezogen werden können. Zu den Aufgaben der Muslime gegenüber Gott gehört es, sich immer wieder für Gott zu entscheiden und seiner Führung zu folgen.

Im zyklisch ausgerichteten islamischen Kalender gibt es qualitativ unterschiedlich bewertete Zeiten. Manche Zeiten werden als heilig und wertvoller als andere bezeichnet. Dazu gehören die Fastenzeit des Ramadans oder auch die Feierlichkeiten der Pilgerfahrt und des Opferfestes sowie der Wochentag Freitag.

5. Textstellen³¹

[Texte 1]

Koran (45:24-26):

(24) Sie sagen: „Es gibt nichts anderes als unser Leben hier in dieser Welt.
Wir sterben, und wir leben.

Es ist allein die Zeit, die uns zugrunde richtet.“

Doch haben sie kein Wissen darüber,
sie gehen allein Vermutungen nach.

(25) Wenn ihnen unsere Verse als Beweise vorgetragen werden,
dann ist ihr einziges Argument:

„Bringt unsere Väter herbei, wenn ihr die Wahrheit sagt.“

(26) Sprich: „Gott gibt euch das Leben, dann lässt er euch sterben,
dann versammelt er euch zum Tag der Auferstehung,
über den kein Zweifel herrscht.“

Die meisten Menschen jedoch haben kein Wissen.

Aus der Hadithsammlung von Muslim (Ṣaḥīḥ Muslim):

„Der Sohn Adams beleidigt mich, indem er sagt: ‚Wehe dem dahr!‘ Niemand von euch soll,
‚Wehe dem dahr!‘ sagen, denn der dahr bin ich selbst, ich wende seine Nächste und seine
Tage und wenn ich will, halte ich sie fest.“³²

[Texte 2]

Koran (6:102):

(102) Das ist Gott, euer Herr
Kein Gott ist außer ihm, dem Schöpfer aller Dings.
So dienet ihm, denn ihm sind alle Dinge anvertraut.

Koran (35:1):

(1) Lobpreis sei Gott, dem Schöpfer der Himmel und der Erde,
der die Engel zu Boten machte, mit Schwingen, zwei drei oder vier!
Er fügt hinzu zur Schöpfung, was er will.
Gott ist aller Dinge mächtig.

[Text 3]

Aus Abū Ḥāmid Muḥammad Al-Ġazālī „Die Inkohärenz der Philosophen“ (Tahāfut al-falāsifa):

„Die Welt ist neu hervorgegangen durch einen ewigen Willen, der ihre Existenz eben zu der
Zeit gefordert hat, zu der sie sich ereignete, [...], und davor war die Existenz nicht gewollt, so
dass sie sich [auch] nicht ereignete“ [...].“³³

[Texte 4]

³¹ Alle Koranstellen sind aus der Übersetzung von Bobzin entnommen.

³² Ṣaḥīḥ Muslim, zitiert über Tamer, Zeit und Gott, 199.

³³ Walther, Zeit, 294-97.

Koran (11:4):

Er ist es, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen schuf
-indes sein Thron auf dem Wasser ruhte - ,
(...)

Koran (57:4-5):

(4) Er ist es, der die Himmel und Erde in sechs Tagen schuf
Und sich dann hoch oben auf dem Throne niederließ.
Er weiß, was in die Erde dringt und was ihr entspringt
und was vom Himmel herniederkommt und wieder zum ihm aufsteigt.
Er ist bei euch, wo immer ihr auch seid.
Gott sieht, was ihr tut.
(5) Sein ist die Herrschaft über die Himmel und die Erde;
zu Gott wird alles zurückgebracht.

Koran (32:5):

Er lenkt den Befehl, vom Himmel auf die Erde,
dann steigt er hinauf zu ihm,
an einem Tage, dessen Maß tausend Jahre sind,
dem entsprechend, wie ihr zählt.

[Text 5]

Koran (29:19):

Sahen sie denn nicht, wie Gott die Schöpfung zum ersten Mal vollbringt
Und sie dann wiederholt?
Siehe, das ist für Gott ein Leichtes.

[Texte 6]

Koran (6:2):

Er ist es, der euch aus Lehm erschuf,
darauf einen Zeitpunkt bestimmte
-bei ihm ist ein bestimmter Zeitpunkt-,
ihr aber zieht ihn dann in Zweifel.

Koran (7:34):

Jeder Gemeinschaft ist eine Frist gesetzt.
Wenn ihre Zeit gekommen ist, kann sie sie nicht aufschieben,
auch nicht eine Stunde,
noch kann sie sie vorverlegen.

Koran (30:8):

Haben sie denn nicht selber nachgedacht?
Gott schuf die Himmel und die Erde und was dazwischen ist,
nicht anders als in Wahrheit und für eine festgelegte Zeit.

Doch siehe, viele Menschen glauben wahrlich nicht daran,
dass sie ihrem Herrn begegnen.

[Texte 7]

Koran (6:60):

Er ist es, der euch zu sich holt bei Nacht.
Er weiß, was ihr erworben habt am Tage.
Dann weckt er euch bei Tage wieder auf,
damit beendet wird die gesetzte Frist.
Dann kehrt ihr zu ihm zurück,
und er tut euch danach kund, was ihr je getan habt.

Koran (39:42):

Gott beruft die Menschen ab zum Zeitpunkt ihres Todes,
und die noch nicht gestorben sind, während ihres Schlafes.
Und er hält die zurück, für die er den Tod beschlossen hat,
und lässt die anderen bis zu einem Zeitpunkt frei.
Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die sich Gedanken machen.

[Text 8]

Koran (7:187):

Sie fragen dich nach ‚der Stunde‘: „Wann trifft sie ein?“
Sprich: „Das Wissen um sie liegt bei meinem Herrn;
Niemand gibt ihre Zeit preis, außer er allein.
Sie lastet auf den Himmeln und der Erde.
Ganz unverhofft und plötzlich kommt sie über euch!“
Sie fragen dich so, als wüsstest du es ganz genau.
Sprich: „Das Wissen um sie liegt bei Gott,
doch die meisten Menschen haben kein Wissen.“

[Texte 9]

Koran (38:27):

Wir erschufen den Himmel und die Erde und was dazwischen ist nicht umsonst;
Das denken die Ungläubigen.
Doch wehe den Ungläubigen vor dem Feuer!

Koran (25:47)

Er ist es, der euch die Nacht zum Kleide machte
Und den Schlaf zur Ruhepause
Und der den Tag zum Wachsein machte;

[Text 10]

Aus dem Aufsatz von Ömer Özsoy „Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede“:

„Weil sich jede Koranstelle auf Geschichte bezieht, muss man, um die ursprüngliche Bedeutung von Koranstellen festzustellen, jede Stelle in ihrer eigenen geschichtlichen

Situation lesen. Der Koran bezeugt diesen engen Zusammenhang mit der Geschichte, der sich, wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen im gesamten Koran zeigt, folgendermaßen:

Ihr Gläubigen! Frage nicht über das, was euch die Freude vertreibt, wenn es erklärt wird. Wenn ihr darüber fragt, während der Koran offenbart wird, wird es euch erklärt.
(5:101)

Wie dieser Vers bezeugt, ist der Koran nur eine mögliche Form des letzten Wort-Eingriffs Gottes in die Welt durch Muhammad. Denn die Fragen der Adressaten beeinflussten offenbar, was der Koran beantworten sollte. Um behaupten zu können der Koran sei die vorherbestimmte und einzige Form dieses Eingriffs, muss man vor allem zeigen, welche Faktoren die Auswahl der Bestandteile bestimmten, die den Koran bilden, wie er heute vorliegt. Dafür wiederum ist folgende Frage zu stellen: Wenn sich im Koran keine Begebenheiten aus der Offenbarungsepoche zeigen, was ist dann der Unterschied zwischen den Bestandteilen, die in den Offenbarungstext gelangten, und jenen, die draußen blieben? (...) Mit welchem Ziel etwas im Koran vorkommt, ist deshalb entscheidender als, ob es vorkommt.“³⁴

[Texte 11]

Koran (9:36):

Siehe, die Zahl der Monate bei Gott ist zwölf –
Vorschrift Gottes, vom Tage an,
da er die Himmel und die Erde erschaffen hat.
Unter ihnen sind vier heilig.
Das ist die Religion, die Bestand hat.
Tut euch selber in ihnen kein Unrecht an!
Kämpft gegen die Beigeseller insgesamt,
wie sie euch insgesamt bekämpfen!

[Text 12]

Aus der Hadithsammlung von al-Buḥārī (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī):

Abū Bakra berichtet, dass der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: „Die Zeit hat seine Form zu der gewandelt, die aktuell war, als Gott die Erde und die Himmel erschuf. Das Jahr besteht aus 12 Monaten, von denen vier Monate heilig sind. Drei folgen einander: Dū l-Qa‘da. Dū l-ḥiġġa und al-Muḥarram. [Der vierte] ist Raġab (...), der liegt zwischen [den Monaten] Ġumādā und Ša‘bān.“³⁵

[Texte 13]

Aus Ibn al-‘Arabī „Die mekkanischen Errungenschaften“ (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*):

„So the Christians said the best of days – and Allah knows best – is the First Day (Sunday), because it is the day of the Sun and it is the First Day in which Allah created the heavens and the Earth and what is between them. He started the Creation in it due to its pride over the rest of the days. So they took it as a festival.... And the Jews said: ,But it is Sunday, because Allah completed the Creation on Friday and He rested on Saturday.’ ...

³⁴ Özsoy, Die Geschichtlichkeit, 86-88.

³⁵ Ṣaḥīḥ Abī-‘Abdallāh Muḥammad Ibn-Ismā‘īl Ibn-Ibrāhīm Ibn-al-Muġīra Ibn-Bardizbah al-Buḥārī Al-Buḥārī, Al-ġuz al-awwal [al-Qāhira] 1888, 129.

Then for this community (of Islam) Gabriel came to Muhammad, may Allah have peace and merc on him, with the Day of Jum'a in the form of a polished mirror in which there is a spot (nukta), and he said unto him: 'this is the Day of Jum'a and this spot is an hour in which no Muslim servant happens to be praying (when it comes to pass), but Allah shall forgive him' [...] So the Prophet Muhammad, may Allah's peace and mercy be upon him, said: 'So Allah guided us to what people of the Book disagree about, which is the divine explanation with the mirror' – and he assigned the guidance to Allah. And the reason behind its superiority is that it is the Day in which Allah created this human kind, for whom He created the creatures from Sunday to Thursday, so it has to be the best of times. And the creation (of human kind) was in this Hour which appeared as a spot in the mirror.... And this Hour in the Day of Jum'a is like the night of destiny [laylat al-qadr, which according to Qur'an, is better than a thousand months (97:3) in the year]."³⁶

[Text 14]

Koran (62:9-11):

Ihre Gläubigen! Wenn am Tag der Versammlung zum Gebet gerufen wird,
so macht euch auf, um Gottes zu gedenken, und lasst den Handel ruhen!
Das ist für euch das Beste, sofern ihr Wissen habt.

(10) Wenn das Gebet dann abgeschlossen ist, zerstreut euch wieder überall,
und strebt nach Gottes guten Gaben, und gedenket seiner viel!
Vielleicht wird's euch wohlergehen.

(11) Und wenn sie Handel sehen, dann laufen sie dem nach und lassen dich stehn.
Sprich: „Was bei Gott ist, das ist besser als Zeitvertreibt und Handel.“
Gott ist der Beste derer, die bescheren.

[Text 15]

Aus der Hadithsammlung von al-Buḥārī, Nr. 1898

„Abū Huraira, Gottes Wohlgefallen auf ihm, berichtete, dass der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sagte: ‚Wenn der Ramadan beginnt, werden die Tore des Paradieses geöffnet.‘“³⁷

[Text 16]

Aus Ibn Qayyim al-Ğawziyyas „Buch der inneren Dimensionen des Gebets“ (Kitāb Asrār aṣ-ṣalāh):

„It is imperative for you to know that ṣalāh is, without any doubt, the domain of tranquility for devotees (muḥibbīn), the enjoyment of the souls of monotheist (muwahḥidīn), the garden of the worshippers (ʿābidīn), the essence of enjoyment of the humble ones (khāshiʿīn), the test of the sincere ones (ṣādiqīn), and the scale measuring the mettle of those embarking the right path (sālikīn).“³⁸

³⁶ Ibn ʿArabī zitiert über Yousef, Ibn ʿArabī, 91.

³⁷ Muḥammad Ibn-Ismāʿīl Al-Buḥārī, Matu maškūl al-Buḥārī bi-ḥāšiyat as-Sindī, T. I. al-Qāhira [o.J.], 325.

³⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah [d. 751 H], Inner Dimensions of the Prayer. Comparison of Differing Experience between Performin Ṣalāh and Listening (to Music). Being a translation of his work ‚Asrār al-Ṣalāh waʾl-Farq waʾl-Mawāzanah bayna ḍawq al-Ṣalāh waʾl-Samāʿ, Birmingham 2013, 17.

„The secret and essence of ṣalāh lies in the inclination of the heart towards Allāh alone and focusing attention on Him while praying. Consider the case of a person whose heart is engaged in one`s own thoughts and worldly affairs; he is like a person who visits the King intending to apologise for his own mistakes and shortcomings, beseeching rain from the clouds of His Generosity and Mercy to nourish his heart enough so it can bet at His service. However as soon as he arrives at His doorsteps and is on the verge of calling upon Him, he turns away from the King and instead starts to busy himself with things that are most disliked and disparaged by the King. Even as his heart is inclined toward trivial matters, he still sends forth his servants (i.e. limbs) to serve Him on his behalf and to excuse and compensate for the absence of his heart. But despite that, the Generosity and the Benevolence of the King refuse to dismiss the servants of his slaves without granting their master (i.e. slave of Allāh) a portion of His Mercy. But there is a big difference between the ones who wins and earns the trophy and those given a consolation prize out of Compassion and Mercy – Allāh said: ‘(...) And for all there will be ranks from what they do, that He may pay them for their deeds! And they will not be wronged.’ [al-Aḥqāf (46):19].“³⁹

³⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Inner Dimensions, 25.

6. Bibliografie

Muḥammad Ibn-Ismāʿīl Al-Buḥārī, Matu maškūl al-Buḥārī bi-ḥāšiyat as-Sindī, Ṭ. I. al-Qāhira [o.J.].

Ṣaḥīḥ Abī-ʿAbdallāh Muḥammad Ibn-Ismāʿīl Ibn-Ibrāhīm Ibn-al-Muğīra Ibn-Bardizbah al-Buḥārī Al-Buḥārī, Al-ğuz al-awwal [al-Qāhira] 1888.

Imam Abu Hamed Al-Ghazālī, Revival of Religion's Sciences (Ihya' Ulum ad-Din), Translated by Mohammad Mahdi al-Sharif, Vol. I, The Quarter of The Acts of Worship. Beirut 2011.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah [d. 751 H], Inner Dimensions of the Prayer. Comparison of Differing Experience between Performin *Ṣalāh* and Listening (to Music). Being a translation of his work „Asrār al-Ṣalāh wa'l-Farq wa'l-Mawāzanah bayna ḍawq al-Ṣalāh wa'l-Samāʿ“, Birmingham 2013.

Laleh Bakhtiar, Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools, Chicago 1996.

Smail Balic, Geschichte – Islamisch, in: Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Adel Theodor Khoury (Hg.), Wiesbaden 2007, 350.

Smail Balic, Zeit – Islamisch, in: Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Adel Theodor Khoury (Hg.), Wiesbaden 2007, 1158.

C.C. Berg, „Ṣawm“, in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.), First published online: 2012. Online abgerufen am 17.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1008.

Michael Bonner, „Time Has Come Full Circle“: Martkets, Fairs and the Calendar in Arabica before Islam, in: The Islamic Scholarly Tradition, Michael Cook (Hg.), Leiden, Boston 2011, 14-48.

Gerhard Böwering, Ideas of Time in Persian Sufism, in: Iran, Vol. 30 (1992), 77-89.

Gerhard Böwering, „Time“, in: Encyclopaedia of the Qurʾān, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00204.

Gerhard Böwering, The Concept of Time in Islam, in: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 141, 1 (1997), 55-66.

Simone Cristoforetti, Calendars, Islamic, in: Handbook of medieval studies: terms-methods-trends, Albrecht Classen (Hg.), Vol 2. Berlin 2010, 1652-1657.

Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957.

Abdoldjavad Falaturi, Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam, in: Spektrum Iran 4, 2010, 60-77. (Urspr. veröffentlicht in „Der Islam im Dialog – Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi, Köln 1992, 19-29.)

Dieter Haller, dtv-Atlas Ethnologie. Mit 127 Abbildungsseiten in Farbe. Grafische Gestaltung der Abbildungen Bernd Rodekoher, München 2005.

Nancy D. Munn, *The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay*, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21 (1992), 93-123.

Angelika Neuwirth, *Three Religious Feasts between Narratives of Violence and Liturgies of Reconciliation*, in: *Religion between Violence and Reconciliation*, Thomas Scheffler (Hg.), *Beiruter Texte und Studien*, Bd. 76., Beirut 2002, 49-82.

Ömer Özsoy, *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, in: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ, Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung Religion und Gesellschaft Modernes Denken in der islamischen Welt, Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 2006, 78-98.

Daniel Carl Peterson, "Creation", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00045.

Franz Rosenthal, „History and the Qur'ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Jane Dammen McAuliffe (ed.), Georgetown University, Washington DC. Online abgerufen am 22.11.2021, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00084.

Annemarie Schimmel, *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste*, 4. Aufl., München 2014.

Christine Schirmacher, *Schiitische Ashura-Feiern. Erlösung durch Buße und Leiden*, 2019. Online aberufen am 24.11.2021 auf der Homepage des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich, Schweiz, https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2007/07/2007_Ifl_Schiitische_Ashura-Feiern.pdf.

Daniella Talmon-Heller, *Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East. A Historical Perspective*. Edinburgh 2020.

Georges Tamer, *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“, Bd. 20, Berlin/New York 2008.

Markus Walther, *Zeit- und Ewigkeitsvorstellungen zwischen Philosophie, Theologie und Mystik. Eine vergleichende Fallstudie zu Christentum und Islam anhand der Texte von Meister Eckhart und al-Ġazālī*, *Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie*, Bd. 594, Würzburg 2018.

Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabî – Time and Cosmology, Culture and civilization in the Middle East*, Bd. 11, London, New York 2008.