

Bildhafte Sprache und religiöse Unterweisung zur Apokalypse in Textzeugnissen des Islams

Von Sebastian Günther*

Wenn die Sonne in Finsternis gehüllt wird und die Sterne verdunkelt sind.

(Koran 81:1–2)

Apokalyptische Konzeptionen sind tragende Säulen der Glaubens- und Vorstellungswelten (auch) im Islam. Dies ist zutreffend für die Grundbedeutung des Wortes im Sinne des „Aufdeckens“, „Offenbarens“ oder „Enthüllens“ von (verborgenem) Wissen über die kosmische Katastrophe, die die Welt, wie die Menschen sie kennen, auslöscht. Doch apokalyptische Vorstellungen (als religiös motivierte Form der Eschatologie) dienten darüber hinaus die gesamte islamische Geschichte hindurch auch als Ausgangspunkt und Stimulus für religiös-politisch motivierte Hoffnungen auf göttliche Erlösung und für Visionen von einer neuen, besseren Welt.

Die für den Islam prägenden Ideen zu Endzeitszenarien finden sich vor allem im Koran, der im 7. Jahrhundert vom Propheten Muhammad verkündeten Offenbarungsschrift der Muslime. In der späteren Zeit greifen zahlreiche muslimische Autoren diese Kernthemen der koranischen apokalyptischen Eschatologie auf und führen diese in ihren Werken kreativ weiter. Zwei in dieser Hinsicht besonders aussagekräftige, wenngleich in Gedankenmodellen ganz unterschiedliche arabische Werke stammen von dem bis in die Gegenwart einflussreichen islamischen Theologen, Mystiker und Religionsreformer al-Ghazālī aus dem 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts, sowie von Ibn an-Nafīs, einem vielgerühmten Mediziner und Philosophen des 13. Jahrhunderts. Unter diesen Prämissen ist der erste Teil unserer Ausführungen den apokalyptischen Vorstellungen im Koran gewidmet; der zweite Teil stellt dann Endzeitszenarien vor, die in den Schriften der beiden vorgenannten muslimischen Gelehrten begegnen.

1. Koranische Visionen zur Endzeit

Als göttlich inspirierte, geoffenbarte Botschaft ist der Koran *apokalyptisch* in der Grundbedeutung dieses Wortes. Denn mit der Verkündigung der koranischen Offenbarung durch den Propheten Muhammad geht der islamische Anspruch einher, Wissen, das den Menschen bislang verborgen war, zu *enthüllen*. Über diesen grundsätzlichen Anspruch des Korans hinaus, als Botschaft insgesamt göttlich inspiriertes Wissen zu verkünden, gibt es im Weiteren eine beachtliche Anzahl einzelner Passagen und sogar ganze Kapitel (bzw. Suren) in der Offenbarungsschrift der Muslime, die apokalyptisch im engeren Wortsinn sind. Diese Texte bieten detaillierte und oft sehr sprachgewaltige Darstellungen zu den spektakulären kosmischen Ereignissen, die dem Zusammenbruch der natürlichen Ordnung der Dinge vorausgehen bzw. zu diesem führen sollen.

1.1 „Die Stunde“ der Apokalypse

Der Koran nennt an verschiedenen Stellen das finale „Letzte“, *eschaton* (von Griechisch ἔσχατα, „die letzten Dinge“) bzw. „die Stunde [der Apokalypse]“ (Arabisch: as-sā‘a). Allerdings kennt nur Gott allein die genaue Zeitspanne dieser Stunde und den Zeitpunkt, an dem sie eintritt (K 7:187). Andere koranische Bezeichnungen hierfür sind: die „überwältigende [Stunde der Katastrophe und Bestrafung]“ (z.B. K 12:107), „die eintretende [Stunde des Schreckens]“ (K 56:1), „die unzweifelhafte“ bzw. „unvermeidliche Realität [der letzten Stunde]“ (K 69:1–3) sowie „[die Stunde] des vernichtenden [Trompetenstoßes]“ (K 101:1).

Bestimmte Vorzeichen und Ereignisse „der Stunde“ werden eindrucksvoll in der in Mekka geoffenbarten Sure 81, die den

Titel „Das Einhüllen [in Dunkelheit]“ (at-Takwīr) trägt, beschrieben. Hier werden die Menschen gewarnt:

¹Wenn [dereinst] die Sonne [von Dunkelheit] eingehüllt wird, ²und die Sterne ihren Glanz verlieren, ³wenn die Berge sich von der Stelle bewegen, [...] ⁶und die Meere überlaufen, ⁷wenn die Seelen [wieder mit ihren Leibern] gepaart; [...] ¹⁰und die Blätter [mit den Verzeichnissen der menschlichen Handlungen] ausgebreitet werden, ¹¹wenn der Himmel weggezogen wird, ¹²der Höllenbrand [in Erwartung der Sünder] angefacht, ¹³und das Paradies [an die Gottesfürchtigen] nahe herangebracht, ¹⁴dann bekommt ein jeder zu wissen, was er hat [an Taten zur Abrechnung] beigebracht.

Sure 82, „Die Spaltung (des Himmels)“ (al-Infitār), beschreibt in dramatischer Weise die Zeichen der Endzeit (K 82:1–19):

¹Wenn [dereinst] der Himmel sich spaltet, ²die Sterne sich [nach allen Richtungen] zerstreuen, ³die Meere über die Ufer treten ⁴und die Gräber ausgeräumt werden, ⁵bekommt ein jeder zu wissen, was er früher [an guten Werken] getan, und was er versäumt hat[...].

Sure 99, „Das Erbeben“ (az-Zalzala) schildert die völlige Zerstörung der Welt, sobald „die Stunde“ naht. Dann werde die Erde in ihrem letzten Beben heftig „zucken“ und die Menschen werden hilflos weinen. Sie werden aus ihren Gräbern treten und in getrennten Gruppen zum Richtplatz vortreten, auf dass ihnen ihre Taten aufgezeigt werden; und jeder, der auch nur „das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat“, wird es zu sehen bekommen (K 99:1–8).

Im Koran heißt es, dass Gott den Zeitpunkt für das Eintreffen dieser Stunde bzw. des Weltuntergangs bereits festgelegt und diese „nur für eine bestimmte Frist“ aufgeschoben hat (K 11:104). Sicher ist, dass die Stunde schon „nahegerückt“ ist (K 54:1). Tatsächlich sind „die Voraussetzungen für ihr Eintreffen bereits gegeben“ (K 47:18). Der genaue Zeitpunkt der Stunde allerdings ist der Menschheit nicht bekannt; sie kann in naher oder ferner Zukunft eintreten (K 7:187; siehe auch K 41:47; 43:85; 72:25–26).

Nicht im Koran, sondern in den späteren Sammlungen zu den Aussprüchen des Propheten Muhammad wird dieser jedoch vielfach mit den Worten zitiert: „Die Stunde und ich wurden

„Die Vielfalt der Bezeichnungen für das Ende der Welt und das Jüngste Gericht veranschaulicht das weite thematische Spektrum und die grundsätzliche Bedeutung, die im Koran mit diesen Geschehnissen assoziiert werden.“

gesandt wie diese beiden', wobei er seinen Zeige- und seinen Mittelfinger eng aneinanderlegte.“ Muhammad wird daher im Islam auch als der „Sendbote der Endzeit“ verstanden, wobei mit dem Beginn seines Prophetentums das unaufhalt-same Zubewegen der Welt auf die Apokalypse und den Tag des Jüngsten Gerichts bereits begonnen habe.

Obwohl der Koran keine ausdrücklichen Hinweise auf historische Ereignisse enthält, die den Anfang vom Ende der Welt anzeigen würden, heißt es hier doch, dass die Stunde der Endzeit ganz plötzlich Wirklichkeit werden wird (K 7:187). Wie bereits angedeutet, werde ein Erdbeben die Welt auf das Stärkste erschüttern. „Jede stillende [Frau wird in ihrer Bestürzung] vergessen, auf ihren Säugling zu achten, und jede, die schwanger ist, [vorzeitig] zur Welt bringen, was sie [als Frucht ihres Leibes in sich] trägt. Und man könnte die Menschen für betrunken halten, ohne dass sie es sind“ (K 22:2). Andere koranische Aussagen prophezeien, dass Gog und Magog, zwei wilde Völker, die „der Zweigehörnte“ (Alexander der Große) hinter einem eisernen Schutzwall eingeschlossen hat, diesen Schutzwall durchbrechen und „von jedem Hügel her eilen“ werden (K 18:93–99; 21:96)². Angekündigt wird, dass Gott „eine ungestüme Kreatur [dābba] aus der Erde hervorkommen“ lässt, da die Menschen kein Vertrauen in Seine Zeichen hatten (K 27:82)³, und dass Gott vom Himmel her eine Rauchwolke herabsenden wird (K 44:10). Schließlich werde Jesus als „ein Erkennungszeichen der Stunde [des Gerichts]“ erscheinen (K 43:61). Nicht im Koran erwähnt werden das Auftreten des Antichristen (dadschāl) und dessen Vernichtung durch Jesus als Zeichen für den anbrechenden Weltuntergang. Diese Vorstellungen sind in der Hadīth-Literatur, d. h. den Sammlungen zu den Aussprüchen und Handlungen Muhammads, des Propheten des Islams, enthalten. Letzteres trifft auch auf die oft zitierte apokalyptische Auffassung zu, dass in der Morgendämmerung des Jüngsten Tages die Sonne im Westen aufgeht.

1.2 Das Weltenende

Die Vielfalt der Bezeichnungen für das Ende der Welt und das Jüngste Gericht veranschaulicht sowohl das weite thematische Spektrum als auch die grundsätzliche Bedeutung, die im Koran mit diesen Geschehnissen assoziiert werden. So begegnen uns im Koran Begriffe wie: „der Tag der Auferstehung“, „Tag des Heraustretens [der Toten aus den Gräbern]“,

„der letzte Tag“, „ein gewaltiger Tag“, „ein großer Tag“, „ein allumfassender Tag“, „ein stürmischer Tag“, „ein schmerzhafter Tag“, „ein vernichtender Tag“, der „Tag des Gerichts“, „ein Tag, an dem es weder Handel noch Freundschaft gibt“, ein „Tag des [schmerzlichen] Bedauerns“, ein „finsterer unheimlicher Tag“, ein „schwer [zu ertragender] Tag“, der „Tag der Versammlung [auf dem Richtplatz]“, der „Tag der Abrechnung“, der „Tag der Entscheidung“, und der „[schlimme] Tag für die Heidenvölker“; aber auch „der Tag, [an dem die Gläubigen gegenüber den Ungläubigen] im Vorteil sind“, der „Tag des Ewigen [Lebens]“ und der „Tag des Sieges“⁴⁴.

1.3 Der Trompetenstoß

Die Auferstehung der Toten und das göttliche Gericht werden durch ein Signal aus der himmlischen Trompete angekündigt. „Wenn dann ein einziges Mal in die Trompete geblasen wird und die Erde und die Berge hochgehoben und auf einmal [zerstoßen und] zu Staub gemacht werden, an jenem Tag bricht die Katastrophe [des Gerichts] herein“ (K 69:13–15). An diesem Tag werden „die Menschen wie [versengte] Motten sein, die verstreut [am Boden] liegen, und die Berge wie zerzauste Wolle“ (K 101:4–5). Die wilden Tiere werden alle an einem Ort versammelt werden und die Meere überkochen (K 81:5–6). „Die Berge, von denen du meinst, dass sie unbeweglich seien, [werden] sich von der Stelle bewegen, wie Wolken das tun“ (K 27:88). Gott wird sie zu Staub zermahlen und „nichts von ihnen übriglassen als eine kahle Fläche“ (K 20:105–106). „Sonne und Mond werden zusammengebracht werden.“ Der Himmel wird sich spalten und rot sein „wie ein [frisch abgezogenes] Fell“ (K 55:37). Er wird wie „geschmolzenes Metall“ sein (K 70:8), heftig hin und her schwanken (K 52:9) und sich schließlich öffnen (K 78:19), auf dass „die Engel [zur Einleitung des Jüngsten Gerichts in Scharen zur Erde] herabgesandt werden“ (K 25:25).

1.4 Die Auferstehung

Im markanten Unterschied zum vorislamischen Arabien, wo der Glaube an *ein* Leben und *einen* Tod vorherrschte, vermittelt der Koran die Vorstellung, dass diejenigen, die „zu Knochen und Staub“ wurden, in einem erneuten göttlichen Schöpfungsakt zu neuem Leben erweckt werden (K 17:49). Damit verbunden ist die Zuversicht, dass der Tod nicht das letzte Ende, sondern ein neuer Anfang ist: Gott bewirkt, dass die Men-

„Apokalyptische Konzeptionen sind tragende Säulen der Glaubens- und Vorstellungswelten (auch) im Islam.“

schen sterben und begraben werden. Aber wenn er will, wird er sie zu neuem Leben erwecken (K 22:5; 80:21–22). Im Koran wird darüber hinaus festgestellt, dass die menschlichen Körper in ihrer irdischen Form wiederauferstehen. Diejenigen aber, die an dieser Wiederauferstehung zweifeln, sollen bedenken, dass Gott „euch aus Erde geschaffen hat, hierauf aus einem Tropfen [Sperma], hierauf aus einem Embryo, hierauf aus einem Fötus; dass Er euch als Kind heranwachsen und das Erwachsenenalter erreichen lässt; und dann den einen frühzeitig abberuft und den anderen erst im hohen Alter“ (K 22:5). Doch während die Herzen der Ungläubigen am Tag der Auferstehung vor Schreck zittern und ihre Augen vor Entsetzen erstarren werden (K 79:8–9, 14:42–43), werden alle diejenigen, „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun“ – hier werden Juden, Christen und Sabäer (ein antikes, schon im Alten Testament erwähntes semitisches Volk) ausdrücklich mit eingeschlossen –, ihren Lohn erhalten. Sie „brauchen keine Angst zu haben und werden nicht traurig sein“ (K 2:62). Am Tage der Auferstehung wird die Erde eingeebnet; und sie wird auswerfen, was sie an Toten in sich hat (K 84:3–4). Eine himmlische Trompete wird die Auferstehung der Toten signalisieren. Es wird einen ersten Trompetenstoß geben, bei dem alle, „die im Himmel und auf Erden sind, tot niederstürzen“, während nach einem zweiten Trompetenstoß die Toten „wieder stehen und sehen können“ (K 39:68). Mit dem Erwachen der Toten wird ein „Rufer“ (der Erzengel Israfil/Raphael oder der Erzengel Gabriel) aus einer nahegelegenen Stätte rufen (d. h. dem Tempelberg in Jerusalem, wie die spätere muslimische Tradition weiß), so dass die Toten aus ihren Gräbern treten (K 50:41).

1.5 Das Jüngste Gericht

Am Tag der Abrechnung werden acht Engel „den Thron deines Herrn tragen“ (K 69:17). Jeder der von den Toten Auferstandenen wird von einem Engel, dem „Rufer“, dem alle geradewegs folgen müssen (K 20:108), zum Richtplatz gerufen. Jeder Mensch wird einzeln durch einen Engel zum Richtplatz getrieben, wobei ihn ein weiterer Engel begleitet, der für ihn Zeugnis ablegen wird (K 50:21). Gott selbst wird jeden Menschen einzeln richten; und Er wird dies schnell tun (z. B. K 2:202). An diesem Tag werden den Frevlern keine Ausreden nützen (K 30:57). Doch für diejenigen, die an Gott glauben

und gottesfürchtig sind, gibt es eine „frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits“ (K 10:62–64). Die Taten der Menschen in dieser Welt werden vergolten, wie sie in den himmlischen Büchern von ihren

Hütern und edlen Engeln, „die [alles] aufschreiben, und die wissen, was sie tun“, verzeichnet sind (K 82:10–12). Jede Person hat ihr eigenes „Register, das am Tage des Gerichts herbeigebracht und weit geöffnet wird“, so dass der betreffenden Person befohlen werden wird „lies deine Schrift“, damit sie sich ihre irdischen Taten vergegenwärtigt (K 17:13–14). Auch Völker und Gemeinschaften haben ihre Verzeichnisse mit ihren Taten, so dass zu ihnen gesagt werden wird: „Heute wird euch für das vergolten, was ihr [in eurem Erdenleben] getan habt“ (K 45:28). Während die Mäuler der Menschen versiegelt sein werden, „sprechen ihre Hände [...] und legen ihre Füße Zeugnis darüber ab, was sie [in ihrem Erdenleben] begangen haben“ (K 36:65). Die Menschen werden einzeln vortreten, um ihre während des Erdenlebens vollbrachten Werke zu sehen (K 99: 6–8).

„Über den Tod des Menschen als Individuum sagt der Koran nur wenig.“

1.6 Paradies und Hölle

Die koranischen Beschreibungen von Paradies und Hölle sind geprägt von ausdrucksstarken sprachlichen Bildern und vielfältigen Symbolen, welche die Rezipienten des koranischen Textes nicht nur rational, sondern auch emotional ansprechen. Was die Struktur der Himmel betrifft, so heißt es, dass Gott „sieben Himmel“ (K 67:3) oder „Firmamente“ (K 78:12) geschaffen hat. Die Hölle wiederum besitze „sieben Tore“ (K 15:44). Das Paradies wird als „Garten“ (*dschanna*) bezeichnet, in dem „diejenigen, die [in ihrem Erdenleben] gläubig waren und getan haben, was recht ist, [...] Ergötzung“ finden (K 30:15). Es ist der Garten, „der für diejenigen bereitsteht, die an Gott und seinen Gesandten glauben“ (K 57:21). Seine Bewohner „sind [...] mit Armringen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Brokat gekleidet“ (K 18:31). Sie liegen auf „Betten, die mit Brokat gefüttert sind“ (55:54), „auf grünen Decken und schönen Teppichen“ (K 55:76; 88:16). Zu ihnen wird gesagt werden: „Esst und trinkt und lasst es euch wohl bekommen!“ (K 52:19; 69:24), während ewig junge Knaben Humpen und Kannen voll Wein kredenzen, von dem die Paradiesbewohner „weder Kopfweh bekommen noch betrunken werden“ (K 56:17–19). Die Phantasie gleichermaßen beflügelnd sind die Aussagen, dass im Paradies „gereinigte Gattinnen“ auf die Gottesfürchtigen warten (K 2:25; 3:15; 4:57), aber auch „die Augen [sittsam] niedergeschlagen, weibliche Wesen“, die „[so strahlend schön] sind, als wenn sie [aus] Hyazinth und Korallen wären“ (K 55:56–58). Gute und schöne weibliche Wesen, „großäugige Huris, [in ihrer Anmut] wohlverwahrten Perlen zu vergleichen, sind in den himmlischen Zelten abgesperrt“, so

dass sie den Blicken von Fremden entzogen sind (K 55:70–72). Jungfrauen, die kein Mann oder Dschinn je berührte, heiß liebend und gleichaltrig (K 55:56, 74; 56:37), erwarten jene, die Gott nahestehen,

in den „Gärten der Wonne“ (K 56:12). Doch es heißt im Koran auch, dass Gott die Gläubigen mit ihren Vorfahren und Nachkommen (K 13:23; 40:8) sowie ihren Gattinnen ins Paradies einkehren und glücklich sein lässt (K 43:70).

Die Ungläubigen, Sünder und Hochmütigen allerdings erwartet die Hölle, „ein Quartier aus heißem Wasser und [...] ein Feuerbrand“ (z. B. K 16:29; 18:102; 39:32; 56:93–4). „Das Feuer [der Hölle] verbrennt ihnen das Gesicht, wobei sie [in ihrer Qual] die Zähne fletschen“ (K 23:104). Denn die Frevler sind, wie der Koran warnt, nichts als „Brennstoff für die Hölle“ (K 21:98), womit der Koran einmal mehr die strikte Einhaltung eines ethischen Lebensstils im Diesseits als Voraussetzung für die göttliche Belohnung im Jenseits betont, während Unglaube und unmoralisches Verhalten direkt in die Hölle führen.

1.7 Tod und Leben nach dem Tod

Der Tod im Zyklus des Daseins

Der Koran macht konkrete Aussagen zum Verlauf und letzten Ziel des Lebens. Auf die Geburt und das diesseitige Leben folgen Tod, Auferstehung und ein ewiges Dasein im Jenseits. Dieser Zyklus gehöre zu den anschaulichsten Manifestationen von Gottes ewiger Existenz, Allmacht und Barmherzigkeit, so dass im Koran die mahnende Frage gestellt wird: „Wie könnt ihr an Gott nicht glauben, wo ihr doch tot wart und Er euch lebendig gemacht hat, und Er euch dann [wieder] sterben läßt und darauf [am Tag der Auferstehung wieder] lebendig macht, worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet?“ (K 2:28; vgl. auch 40:11).

Über den Tod des Menschen als Individuum sagt der Koran nur wenig. So wird u.a. erwähnt, dass der Tod eines jeden Einzelnen bzw. ganzer Völker zu einem von Gott festgelegten Zeitpunkt erfolgt (K 7:34; siehe 4:78; 6:162); dass er ein Prozess ist, den jeder Mensch hilflos und individuell erfährt, wenn ihn der Engel des Todes besucht (K 32:11); dass die Seele dem Sterbenden über seine Kehle entweicht (K 56:83); und dass dereinst (wenn der Tod eintritt; oder am Tag des Gerichts) die Engel ihre Hände ausstrecken, um die Seelen der Frevler einzufordern (K 6:93).

Grabesleben und der Barzakh

Darüber, was mit den Toten bis zur Auferstehung geschieht, finden sich im Koran ebenfalls keine eindeutigen Aussagen. Zwar heißt es, dass es deutliche Unterschiede zwischen den Lebenden und den Toten gibt, doch scheint es auch so zu sein, dass die Toten im Grab bis zu einem gewissen Grad ihre Sinne behalten: denn Gott kann jeden, den Er will, Seine Botschaft hören lassen, auch diejenigen, die in ihren Gräbern sind (K 35:22).

Über das Leben im Grabe, das die spätere islamische Literatur ausführlich behandelt, sagt der Koran ebenfalls nahezu nichts. Erwähnt werden lediglich die Strafengel, die den Ungläubigen unter den Verstorbenen im Grabe erscheinen, um ihnen ins Gesicht und auf den Rücken zu schlagen, damit sie eine Vorahnung erhalten, was sie in der Hölle zu erwarten haben (K 8:50). Gläubige und Ungläubige müssen gleichermaßen bis zur Auferstehung in ihren Gräbern verharren. Lediglich die Märtyrer sind von dieser Wartezeit befreit; denn diejenigen, „die um die Sache Gottes getötet werden, [...] sind lebendig“, auch wenn die Menschen dies nicht wahrnehmen (K 2:154). Nur einmal wird im Koran der sogenannte *Barzakh* im Sinne eines Zwischenzustandes oder Ortes erwähnt, in bzw. an dem die Ungläubigen unter den Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung verweilen (K 23:100). Erst die späteren muslimischen Gelehrten deuten diesen koranischen Begriff entweder als: (a) eine zeitliche Barriere zwischen Tod und Auferstehung, welche die Rückkehr der Toten in die Welt der Lebenden verhindert; oder (b) eine Zeitspanne (von 40 Jahren), die den ersten und zweiten Trompetenstoß am Tag der Auferstehung trennt; oder aber (c) einen physischen Ort, an dem die Toten die Auferstehung erwarten.

2. Apokalyptische Visionen in der klassischen arabisch-islamischen Literatur

Apokalyptische Szenarien werden in zahlreichen Genres des arabisch-islamischen Schrifttums thematisiert. Zu diesen gehören die umfangreiche Hadīth-Literatur (d. h. Überlieferungen zu den Aussprüchen und Handlungen des Propheten Muhammad und der ersten Muslime); die Koranexegese; philosophische und theologische Abhandlungen; historische, ethische und mystische Schriften; Handbücher zum islamischen Recht sowie lexikographische und nicht zuletzt belletristische Werke. In ihrer Behandlung apokalyptisch-eschatologischer Themen stützen sich die Autoren dieser Texte

„Apokalyptische Szenarien werden in zahlreichen Genres des arabisch-islamischen Schrifttums thematisiert.“

weitgehend auf entsprechende koranische Vorstellungen. Doch führen sie diese inhaltlich weiter und bereichern sie mit altorientalischen und nachkoranischen islamischen Ideen an. Aufgrund der Tatsache, dass diese arabischen Werke zur Apokalypse und Eschatologie nur vereinzelt in Übersetzungen in europäische Sprachen zugänglich sind, sind diese einer westlichen Leserschaft oft kaum bekannt. Die seit der Frühzeit des Islams bestehende und bis in unsere Tage reichende große Popularität dieser Bücher in der muslimischen Welt zeugt allerdings von der besonderen Bedeutung, welche diese Themen für die vom Islam geprägten Gemeinschaften und Gesellschaften besitzen, und der großen Faszination, die diese Bücher auf ihre Leser bis in die Gegenwart ausüben.

Zwei Beispiele aus der klassischen Zeit des Islams (d. h. 9.–15. Jh.) werden es uns ermöglichen, bestimmte Ansätze, literarische Mittel und Themen zu veranschaulichen, die von muslimischen Gelehrten verfolgt bzw. eingesetzt wurden, um Leser in apokalyptisch-eschatologischen Schlüsselfragen zu unterrichten.

2.1 Al-Ghazālī (1058–1111)

Ein bemerkenswerter arabischer Text, der sich Fragen der Apokalypse und Eschatologie widmet, ist *Die kostbare Perle zur Enthüllung des Wissens über das Jenseits*, ein Werk, das traditionell Abū Hāmid al-Ghazālī, einem der einflussreichsten klassischen islamischen Gelehrten zugeschrieben wird. Al-Ghazālī war Theologe, Mystiker und religiöser Reformator aus Tus, nahe der Stadt Mashhad in Iran, wirkte dann aber mehrheitlich in Bagdad, der Hauptstadt des Abbasiden-Reiches. Dort übernahm er im Jahre 1091 im Alter von 33 Jahren die Leitung der neu gegründeten Nizamiyya-Hochschule, d. h. der wichtigsten höheren Bildungseinrichtung der muslimischen Welt seiner Zeit. Um das Jahr 1095 erlitt al-Ghazālī eine schwere persönliche Krise, die durch Selbstzweifel, wohl aber auch durch die Enttäuschung über gesellschaftliche Korruption und politische Turbulenzen im abbasidischen Bagdad ausgelöst wurde. Er legte seine Ämter nieder und begab sich auf eine mehrjährige Pilgerfahrt. Zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens (im Jahr 1097) kehrte er jedoch zu seiner Lehrtätigkeit zurück, obgleich nicht in Bagdad, sondern im iranischen Nishapur und schließlich in Tus, wo er im Jahre 1111 starb.

Obwohl *Die kostbare Perle* keine ausdrücklichen Hinweise enthält, die dieses Werk direkt mit al-Ghazālīs persönlicher Krise in Verbindung bringen würden, lenkt das

Buch die Aufmerksamkeit des Lesers dennoch eindeutig von den ‚Nebensächlichkeiten‘ dieser Welt hin zum eigentlichen Ziel des Lebens und allen Seins (wie es der Autor versteht): dem Jenseits. In diesem Sinne zeichnet *Die kostbare Perle* ein gleichermaßen detailliertes wie eindrückliches Bild vom irdischen Tod, der Auferstehung und vom göttlichen Gericht.

Ausführlich behandelt werden (1) das Ableben des Menschen (einschließlich des friedvollen Entweichens der guten, glücklichen Seele aus dem Körper und des dem Sterbenden schlimme Qualen verursachenden Entweichens der sündigen Seele); (2) die erste Befragung der Toten im Grabe; (3) die apokalyptische Transformation der Geschichte; sowie (4) der Jüngste Tag. Der Eintritt ins Paradies oder in die Hölle wird im Buch zwar erwähnt, aber nicht gesondert thematisiert. Stattdessen bestimmen die Stunde der Apokalypse und der Tag des Gerichts mit seinen verschiedenen Ereignissen und Stationen den gesamten zweiten Teil des Buches. Hier heißt es u.a.:

Wenn dann Gott, der Erhabene, will, dass „die Stunde“ entstehe, geschieht das Blasen in die Trompete [...] Alsdann fliegen die Berge auseinander und fahren dahin wie die Wolken. Dabei sind die Meere zusammengeschlossen, die Sonne hat sich verfinstert und ist ascheschwarz geworden. Die Meere schwellen an, bis [sogar] die Luft mit Wasser gefüllt ist. Und die Welten gehen ineinander über; die Sterne zerstreuen sich wie eine Perlenschnur, die aus der Ordnung gekommen ist; die Sonne wird wie Rosenfett und dreht sich wie ein Mühlrad, und die Erde erbebt in heftigem Beben, bald zieht sie sich zusammen, bald dehnt sie sich aus wie die Gesichtshaut; bis Gott, der Erhabene, den Befehl erteilt, die Himmelssphären fortzunehmen. Dann bleibt weder auf den sieben Erden und in den sieben Himmeln noch am Thronsessel ein lebendes Wesen mehr übrig, dessen Seele nicht eingegangen wäre; und wenn es ein geistiges war, so ist sein Geist eingegangen. Die Erde ist leer geworden von ihren Ansiedlern und Bewohnern.

Darauf erscheint Gott, herrlich ist Seine Herrlichkeit, in den Wolken und fasst die sieben Himmel in Seine Rechte zusammen und die sieben Erden in die Andere. Darauf spricht Er, der mächtig und herrlich ist: „O Du irdische Welt! O Du niedere, wo sind Deine Großen? Wo sind Deine Herren? Du hast sie verführt durch Deine Freuden und hast sie abgezogen von ihrer Endlichkeit durch Deinen Glanz“. Dann spricht

„Im Mittelpunkt steht ein zentrales Thema: der bedingungslose Glaube an den Einen Allmächtigen Gott, Allah.“

Er sich selbst Seinen Lobpreis zu mit dem, was er will, und rühmt sich des beharrlichen Bleibens, des dauernden Treibens, der bleibenden Herrschaft, der gewaltigen Allmacht und der glänzenden Weisheit [...].⁵

Doch es kommt der Zeitpunkt, an dem Gott eine Kammer des Gottesthrones, in der sich das Meer des Lebens befindet, öffnet. Mit diesem Wasser beregnet er die tote Erde, belebt sie wieder und es füllen sich auch die Gräber. Ein jeder Odem kehrt zu seinem Körper zurück. Es ist der der Tag der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts.

Durch einen leicht verständlichen literarischen Stil und die bewusste Verwendung von Gleichnissen gelingt es dem Autor, Grundsätze der islamischen Religion und der islamischen Ethik zu vermitteln. Im Mittelpunkt jedoch steht ein zentrales Thema: der bedingungslose Glaube an den Einen Allmächtigen Gott, Allah.

2.2 Ibn an-Nafis (ca. 1213–1288)

Eine ganz anders geartete Abhandlung, in der die Endzeit ein tragendes Element der Erzählung ist, verfasste Ibn an-Nafis. Der aus Damaskus stammende Ibn an-Nafis war schon zu seinen Lebzeiten als philosophischer Denker bekannt und seine Kommentare zu medizinischen und philosophischen Werken von Hippokrates, Aristoteles und Ibn Sina (Avicenna) wie auch seine Ausführungen zur Augenheilkunde und Kinderkrankheiten wurden in lateinischer Übersetzung auch im mittelalterlichen Europa rezipiert.

Ibn an-Nafis lebte in Zeiten großer Unruhen, wechselnder politischer Allianzen und Kriege, aber auch in einer Zeit bedeutenden wirtschaftlichen Wohlstands und wissenschaftlichen Fortschritts. So erlebte Ibn an-Nafis den Untergang der Dynastie der Ayyubiden in Ägypten und Syrien und den Aufstieg der Mamluken, der politisch mächtigen Militärklasse, die diese Länder von 1250 bis 1517 regierte. Er war Zeuge zahlreicher muslimischer Feldzüge gegen die Kreuzfahrer und sah auch die ständig wachsende Gefahr durch die mongolischen Horden, die 1258 Bagdad zerstörten und in der Folge die Grenzen des syrisch-ägyptischen Reiches bedrohten.

Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten von Ibn an-Nafis ist eine Art theologischer Science-Fiction-Roman, in dem das Leben und das Prophetentum Muhammads sowie

die nachfolgende islamische Geschichte punktuell literarisch verarbeitet werden. Auf dieser Grundlage werden die Prophezeiungen, Glaubensgrundsätze und ethischen Auffassungen im Islam ebenso wie der Verfall der islamischen Gesellschaft thematisiert, der letztlich zur Apokalypse führt. In den letzten beiden Kapiteln des Buches versucht der Autor dann, eine wissenschaftliche Erklärung zu den religiös bedeutsamen Endzeitszenarien zu geben.

Der Protagonist der Erzählung mit Namen Kāmil – übersetzt bedeutet dieser Name so viel wie „*der perfekte Mensch*“ – wird als ein Wissenschaftler mit prophetischen Gaben dargestellt, d. h. als jemand, „*der alle wichtigen Ereignisse, die sich auf der Erde ereignen werden, voraussieht und ihre unmittelbaren Ursachen in dieser, unteren Welt und ihre endgültige Ursache in der oberen kennt*“⁶. Durch die Augen des Protagonisten beschreibt der Autor dann, wie sich die islamische Gesellschaft immer weiter von den Grundsätzen der Moral und Tugend entfernt, die seit den Tagen des Propheten Muhammad die gute Norm sein sollten, und wie die Menschheit unaufhaltsam auf eine große Katastrophe zusteuert.

In eindrucksvoller Weise spricht Ibn an-Nafīs von den Machtkämpfen, die nach dem Tod des Propheten ausbrachen, den Sünden, unter denen die muslimische Gemeinschaft seither leidet, und der Strafe, die Gott dieser Gemeinschaft durch die Hände der Ungläubigen auferlegt. Der Leser erfährt von den großen Gefahren, die entstehen, wenn scheinbar entschlossene ‚volksnahe‘ Führer auftreten: Führer, die Schutz und Sicherheit versprechen, sich dann aber als erbarmungslose Diktatoren erweisen. Kāmil sieht schließlich den Zusammenbruch der menschlichen Zivilisation, der Erde und des Universums voraus. Aus der Perspektive des Protagonisten erlebt der Leser nun, wie „*nach dem Tode des ultimativ letzten Propheten*“ – Muhammad – die Bewegungen der Sterne, der Sonne und des Mondes so unregelmäßig werden, dass die Sonne schließlich im Westen aufgeht. Es gibt keine Jahreszeiten mehr; die Regionen fern des Äquators werden extrem kalt und die in seiner Nähe extrem heiß. Das Klima wandelt sich, so dass es kaum noch geeignet ist für menschliches Leben. Dadurch verändern sich auch die Wesensmerkmale der Menschen, so dass Verbrechen und Unruhen überhandnehmen und Wissenschaft und Weisheit nichts mehr zählen⁷.

Im letzten Abschnitt des Buches wird dann beschrieben, wie sowohl die Natur als auch die menschliche Gesellschaft ausei-

„*Kāmil sieht schließlich den Zusammenbruch der menschlichen Zivilisation, der Erde und des Universums voraus.*“

inanderbrechen. Kriege, Blutvergießen und Irrsinn herrschen vor. Die Bösen haben die Oberhand gewonnen und die Guten sind unterlegen.

Dann wird ein Feuer im Jemen ausbrechen und sich über alle Regionen des Äquators ausbreiten. Es wird sich starker Rauch entwickeln und dieser wird ungesunde Winde, Gewitter und heftige Blitze hervorbringen. In der Luft wird es riesige, unfassbare Zeichen geben, bevor die Sonne in Schiefelage gerät und ihre Neigung sich stark verringert. Wegen des vielen Rauchs wird die Luft dunkel und undurchsichtig werden. Die festen und flüssigen Bestandteile der Erde werden im Bereich des Äquators [über ihr bisheriges Niveau hinaus] angehoben. Ihre Masse wird stark reduziert und das Erdreich an den Polen und in ihrer Umgebung im Vergleich zur Erdmitte sehr schwer werden. Deshalb werden dort große Teile der Erdoberfläche in sich zusammenbrechen. Das führt dazu, dass die Berge einstürzen und eben sein werden. Das Wasser wird äußerst knapp, da es wegen der Absenkung der Regionen um den Äquator in dessen Richtung fließt, dort aber aufgrund der großen Hitze verdunstet. Viele Bäume werden infolgedessen verdorren. Die Fläche des fruchtbaren Bodens wird sich verringern, weil ein großer Teil davon erodiert und abgetragen werden wird; und die Bodenschätze und alles, was sich sonst noch im Erdinneren verbirgt, wird offenliegen.⁸

Diese Entwicklungen in der Natur werden die Menschen zur Migration zwingen. Aus dem Süden werden sie in gemäßigtere Regionen des Nordens ziehen. Wilde und gewalttätige Völker aus dem Osten werden in Richtung der zivilisierten Welt vorrücken und deren Existenz gefährden. Die Auseinandersetzungen zwischen den Menschen werden sich verschärfen, die Preise für Waren werden steigen und die Vermögen nichts mehr wert sein. Infolge der vielen Kriege werden viele Männer getötet werden; die Frauen werden in der Überzahl sein. Infolgedessen werden die Frauen lüstern und unzüchtig werden, da sie nicht genügend Männer finden, die sie befriedigen können; und es werde viel weibliche Homosexualität (musāhaqa) geben. Die menschliche Gesellschaft wird kollabieren und die Erde und das Universum werden zusammenbrechen. Das ist die Apokalypse und der Jüngste Tag beginnt⁹.

Doch das Buch von Ibn an-Nafīs endet nicht mit diesem finsternen Szenario. Es gibt zwar keinen Ausblick auf das Paradies (oder die Hölle); und auch eine wie auch immer geartete dogmatische Erklärung (wie etwa im Werk al-Ghazālīs) fehlt.

Interessanterweise versucht Ibn an-Nafis eine an der Wissenschaft orientierte Erklärung für das, was dann geschieht. Denn nach der Zerstörung der Erde und dem Zusammenbruch des Universums würden die Sterne ihre regelmäßigen Bahnen wieder aufnehmen und auch die Erde zu ihrem früheren Zustand zurückkehren. Boden und Luft würden wieder geeignet sein, Leben zu ermöglichen. Eine Mischung aus intensivem Regen und der Hitze der Sonne würde dazu führen, dass sich eine Art Fermentierung entwickelt, auf deren Grundlage sich Körper von Tieren und Menschen aus Lehm bilden. Schließlich wird sich die Seele, die ständig vom Göttlichen ausfließt, an das Steißbein der Körper anheften und sie somit vervollständigen. Die Körper werden wiederbelebt. Ibn an-Nafis endet sein Buch mit diesem Satz:

Dies ist die Auferstehung der Toten – gepriesen sei Gott, der Allmächtige und Allwissende.¹⁰

3. Conclusio

Die im Beitrag nachgespürten islamischen apokalyptisch-eschatologischen Visionen vermitteln in kraftvollen sprachlichen Bildern eine ‚Vorausschau‘ auf das schreckliche Ende der irdischen Welt. Gemeinsam ist den Vorstellungen in diesen und anderen arabisch-islamischen Texten die zentrale Intention, den Menschen die letzten Konsequenzen von Glaube vs. Unglaube und Moral vs. Unmoral zu ‚vergegenwärtigen‘ und die Unabdingbarkeit des Glaubens an den Einen Gott und seine Allmacht zu festigen. In ihrer textlichen Ausgestaltung und religiösen bzw. literarischen Funktion sind diese Texte jedoch bemerkenswert vielfältig.

1. Im Koran ist das Vertrauen in die Wahrheit dieser „*letzten Dinge*“ eine zentrale Botschaft; diese kommt in zahlreichen Passagen explizit zum Ausdruck. Diese Botschaft bildet eine wichtige Grundlage für islamische Glaubensgrundsätze wie die Anerkennung von Gottes „*Einssein*“ (tauhīd) und Seine Allmacht ebenso wie für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die leibliche Auferstehung, das göttliche Gericht und die Existenz von Paradies und Hölle als reale Welten. Die im Koran enthaltenen apokalyptischen Visionen zeichnen sich damit durch eine doppelte Funktion aus: Einerseits vermitteln sie Warnungen vor dem nahenden Ende der Welt und allen Lebens; andererseits verheißensie Hoffnung und Zuversicht auf

einen Neuanfang nach der Apokalypse und dem Jüngsten Tag sowie auf ein ewiges Leben im Jenseits.

2. Für muslimische Autoren der späteren Zeit sind die apokalyptisch-eschatologischen Darstellungen im Koran Grundlage und Quelle der Inspiration für kunstreich ausgearbeitete Erzählungen zu ähnlichen bzw. eng verwandten Themen. Während al-Ghazālī in *Die kostbare Perle zur Enthüllung des Wissens über das Jenseits* eine spirituell geprägte Vision der Apokalypse vermittelt, entwirft Ibn an-Nafis in *Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten* eine rationalistische, an der Wissenschaft orientierte Sichtweise. Al-Ghazālīs akribische Beschreibung des göttlichen Gerichts richtet den Blick der Leser vor allem darauf, wie wichtig es ist, in dieser Welt ein frommes Leben zu führen, um am Tag des Gerichts errettet und mit einem ewigen Leben im Paradies belohnt zu werden. Diese Jenseitsorientierung ist auch in zahlreichen anderen von al-Ghazālīs Werken prägend. Als maßgeblicher Theologe – und Lehrer – seiner Zeit nutzt er diese spezielle Perspektive zu Warnungen vor den Folgen, die das menschliche Handeln im Diesseits für das Jenseits besitzen. Ganz anders Ibn an-Nafis. Als Naturwissenschaftler und Philosoph thematisiert Ibn an-Nafis Lebenswahrheiten der menschlichen Gesellschaft mit ihren Nöten und Herausforderungen, die Realität von Geschichtsabläufen und universellen Entwicklungen des Lebens, wenn er in *Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten* eine wissenschaftliche Erklärung zu den im Koran prophezeiten apokalyptischen Ereignissen versucht. Ibn an-Nafis beendet sein Buch mit einem optimistischen Ausblick, wenn er auf der Erde die Rückkehr des Lebens und einen Neuanfang beschreibt, sobald die Prophezeiungen der Apokalypse erfüllt sind. Dies ist festzustellen, auch wenn er diesen ‚Neuanfang‘ in einer anderen als in dieser unserer Welt verortet.

Neben der beachtlichen Zahl klassischer und nachklassischer muslimischer Autoren, die sich aus dogmatischer, ethischer und literarischer Sicht mit der Endzeit beschäftigen¹¹, verwenden auch – und dies sei zum Schluss noch angemerkt – einige zeitgenössische, liberale muslimische Denker wie der ägyptische Philosoph Hasan Hanafi (1935–2021) koranische Vorstellungen vom Paradies bzw. einer „*idealen Welt*“ im Jenseits als Metaphern für ihre Visionen einer modernen Zivilgesellschaft islamischer Prägung.

„Die islamischen apokalyptisch-eschatologischen Visionen vermitteln in kraftvollen sprachlichen Bildern eine ‚Vorausschau‘ auf das schreckliche Ende der irdischen Welt.“

Auch die französisch-marokkanische Publizistin Nadia Tazi (geb. 1953) nutzt sie in diesem Sinne für ihren feministischen Zugang zum Islam. Obgleich solche (innovativen) Bezugnahmen in der Moderne auf eschatologische Vorstellungen im Koran eher die Ausnahme denn die Regel bilden, zeigen sie doch, dass die Vorstellungen zu „den letzten Dingen“ in der Offenbarungsschrift des Islams bis in unsere Tage nichts von ihrer Bedeutung und ihrer Kraft als Grundsatzprinzipien des islamischen Glaubens und muslimischer Spiritualität verloren haben. Gemeinsam ist all diesen Texten das Nachspüren der den Menschen innewohnenden Sehnsucht, ‚den Kreis zu schließen‘ und zu dem Idealzustand eines Lebens im Paradies und in Gottesnähe ‚zurückzukehren‘ – Vorstellungen also, die im Islam ebenso tief verwurzelt sind wie in anderen großen Religionen.

Bibliographie

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, NJ 2002.

El-Hibri, Tayeb, *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*, New York 2010.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits: *al-Durra al-fāḥira fī kašf ‘ulūm al-āḥira*, überarbeitete Fassung der Übersetzung aus dem Arabischen des Jahres 1924 von Mohamed Brugsch, Dali/Nikosia 2003.

Günther, Sebastian, „Eschatology and the Qur’an“, in: Mustafa Shah – Muhammad Abdel Haleem (Hgg.), *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, Oxford 2020, 472–487.

Günther, Sebastian, „Tag und Tageszeiten im Qur’an,“ in: *Halle-sche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998) 46–67.

Günther, Sebastian, „God Disdains not to Strike a Simile (Q 2:26). The Poetics of Islamic Eschatology: Narrative, Personification, and Colors in Muslim Discourse“, in: Sebastian Günther – Todd Lawson (Hgg.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 Bde., Leiden 2016, Bd. 1, 181–217.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal wa-bi-hāmišihī muntaḥab kanz al-ummāl fī sunan al-aqwāl wa-af’āl*, 6 Bde., Beirut 1969 (Repr. Kairo: al-Maṭba’a al-Maimaniyya, 1313 Hijra/[1896 n.Chr.]).

Ibn an-Nafīs = Ibn al-Nafīs, [‘Alī ibn al-Ḥazm], *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, Edited with an Introduction, Translation and Notes by the late Max Meyerhof and Joseph Schacht, Oxford 1968.

Der Koran = Rudi Paret (Übers.), *Der Koran*, Stuttgart 2004.

Mahdi, Muhsin, „Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs“, in: *Studia Islamica* 31 (1970) 197–209.

Weiterführende Literatur

Günther, Sebastian – Todd Lawson (Hgg.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 Bde., Leiden 2016.

Günther, Sebastian, „Gepriesen sei der, der seinen Diener bei Nacht reisen ließ (Koran 17:1): Paradiesvorstellungen und Himmelsreisen im Islam – Grundfesten des Glaubens und literarische Topoi,“ in: Erik Hornung – Andreas Schweizer (Hgg.), *Jenseitsreisen: ERANOS 2009/2010*, Basel 2011, 15–56.

Lange, Christian (Hg.), *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge 2016.

Lawson, Todd, *The Quran, Epic and Apocalypse*, La Vergne 2017.

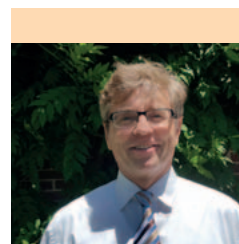
Shoemaker, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia 2018.

Smith, Jane I. – Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 1981.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Beispiel *Ibn Ḥanbal*, *Musnad*, Bd. 3, 124.
- 2 Vgl. auch in der Bibel, Altes Testament, Buch Ezechiel 38–39.
- 3 Vgl. im Alten Testament die Bücher Jesaja und Jeremia sowie das Zwölfprophetenbuch; im Neuen Testament die Offenbarung des Johannes 13:13–16.
- 4 S. Günther, Tag und Tageszeiten im Qur’an, 49–50.
- 5 *Al-Ghazālī*, Die kostbare Perle, 49–50.
- 6 M. Mahdi, *Remarks on the Theologus Autodidactus*, 198.
- 7 *Ibn al-Nafīs*, *Theologus Autodidactus*, 50 (Arab.); vgl. auch 72 (Engl.).
- 8 A.a.O., 51 (Arab.), 72 (Engl.).
- 9 A.a.O., 52 (Arab.), 73–74 (Engl.).
- 10 A.a.O., 53 (Arab.), 74 (Engl.).
- 11 Siehe D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 230–268; T. El-Hibri, *Parable and Politics*, 16; S. Günther, „The Poetics of Islamic Eschatology“, 194–195.

* Der vorliegende Beitrag greift in Teilen auf zwei frühere Publikationen des Verfassers zurück: „Die Menschen schlafen – wenn sie sterben, erwachen sie. Eschatologische Vorstellungen im Koran“, in: Reinhard Feldmeier – Monika Winet (Hgg.), *Gottesgedanken: Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen 2016, 113–122, sowie „When the Sun is Shrouded in Darkness and the Stars are Dimmed (Qur’an 81:1–2): Imagery, Rhetoric and Doctrinal Instruction in Muslim Apocalyptic Literature,“ in: Veronika Wieser et al. (Hgg.), *Cultures of Eschatology*, 2 Bde., Bd. 1: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities, Oldenburg, 2020, 66–83. – Arabische Termini und Personennamen sind im Haupttext in vereinfachter Transkription wiedergegeben, die lediglich die langen Vokale ā, ū und ī berücksichtigt. Übersetzungen aus dem Koran folgen der Übertragung Rudi Parets (mitunter leicht modifiziert). Alle anderen Übersetzungen sind die des Verfassers.



Prof. Dr. Sebastian Günther ist Inhaber des Lehrstuhls für Arabistik und Islamwissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen.