

Inhalt

<i>Hendrik Klinge</i> Vorwort	7
<i>Milan Herold</i> Vom Ende des Endes. Leopardis und Becketts Endspiele <i>A se stesso</i> und <i>Fin de partie</i>	13
<i>Predrag Bukovec</i> Circulus vitiosus. Der Rollenwechsel des Leviathan in der Antike	43
<i>Hendrik Klinge</i> „Die Welt, die uns stirbt.“ Die Lehre von der <i>annihilatio mundi</i> im Anschluss an Johann Georg Hamann	83
<i>David Schnur</i> Weltuntergang an der Wende zum Spätmittelalter? Der Frankfurter Pogrom von 1241 und seine Einbettung in jüdische Endzeiterwartungen	105
<i>Fabian Fechner</i> Ein synchroner Schnitt durch die Endzeit. Überlegungen zur geschichtswissenschaftlichen Erforschung der Apokalyptik	139
<i>Nora Eibisch</i> Das Konzept eines digitalen Universums von Konrad Zuse	165
<i>Benjamin C. Seyd</i> „It’s the End of the World as We Know It (And I feel Fine)“ Überlegungen zum Verhältnis von Affekt und Utopie	185
Autorenverzeichnis.....	209
Namens- und Sachregister.....	211

Vorwort

Hendrik Klinge

I

Anfang des 21. Jahrhunderts hat der dritte Weltkrieg die Hälfte der Erde in eine unbewohnbare Wüste verwandelt. Es verbleiben nun noch zwei Großmächte, die USA (als Matriarchat) und China (als Patriarchat). In Europa existiert lediglich noch ein kleines Reservat in Tellingstedt. Politisch abhängig von den USA, wird es teilweise von posthumanoiden Wesen und Mutanten bevölkert.

Wohl nicht zufällig hat Arno Schmidt diese düstere Vision für das Jahr 2014, das Jahr seines hundertsten Geburtstags, entworfen. In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts, als Schmidt seine „Novellen=Comödie“ *Schule der Atheisten* verfasste, in der das beschriebene Szenario entfaltet wird,¹ war die Angst vor der atomaren Vernichtung allgegenwärtig.

Mag diese Angst heute auch weniger aktuell sein, erfreuen sich Endzeitvisionen doch ungebrochen großer Popularität. In Hollywoodfilmen und im Fernsehen sind sie ein beliebtes Sujet. Ob die Erde nun durch einen riesigen Meteoriten ausgelöscht wird oder durch außerirdische Kampfroboter – das Spiel mit der Angst vor dem Weltuntergang treibt stets die Massen in die Kinosäle. Doch nicht nur auf der Leinwand werden Visionen vom feurigen Ende der Welt entworfen. Auch im religiösen Bereich erlebt die alte Spekulation darüber, wie die Welt nun enden mag, eine regelrechte Renaissance.

Der US-amerikanische Radioprediger Harold Camping sagte bereits für den 21. Mai 2011 den Weltuntergang voraus – eine Vorhersage, die sich, wie auch eine frühere Campings, nicht bewahrheiten sollte. Besondere mediale Aufmerksamkeit wurde im folgenden Jahr der vermeintlichen Prognose des Weltuntergangs laut Maya-Kalender zu Teil. Esoterik-Gläubige erwarteten das Ende der Welt nun für den 21. Dezember 2012. Wieder erwies sich die Voraussage als ein Hirngespinnst. Etwas ruhiger wurde es 2013 um den Weltuntergang. Doch auch in diesem Jahr fanden sich vereinzelt Mutmaßungen über eine baldige totale Vernichtung, etwa durch einen gewaltigen Asteroideneinschlag. Dass die Welt nicht unbedingt durch eine kosmische, sondern auch durch eine politische Katastrophe zugrunde gehen kann, war 2014 – also genau in jenem Jahr, auf das Schmidt seine Endzeitvision datiert – wieder ein viel verhandeltes Thema. So

¹ SCHMIDT, ARNO, Die Schule der Atheisten. Novellen=Comödie in 6 Aufzügen, Bargfeld et al. 1994.

geisterte zu Beginn des Jahres angesichts der Ereignisse in der Ukraine das Schreckgespenst eines dritten Weltkriegs durch die Feuilletons. Mittlerweile hat sich die Aufmerksamkeit der Medien wieder auf andere Themen konzentriert. Doch ist es – im Gegensatz zu Campings Prognosen – durchaus wahrscheinlich, dass das nächste politische Großereignis, das der Zeitgeist zum Vorzeichen der Apokalypse stilisiert, nicht lange auf sich warten lässt.

Überblickt man allein die letzten vier Jahre, wird deutlich, dass die Angst vor dem Weltuntergang keineswegs ein randständiges Thema ist. Vielmehr hat es den Anschein, als ob das Thema zum medialen Dauerbrenner wird. Alle Jahre wieder, so ist man versucht zu sagen, ist Weltuntergang. Ein Satz, den der protestantische Theologe Paul Althaus prägte, um die ständige Gegenwart des Eschatons zu betonen, erhält von hier aus eine ganz neue Bedeutung: „Jede Zeit ist [...] letzte Zeit.“²

Bei einem hochgradig emotionalisierten Thema wie dem Weltuntergang ist es von besonderer Bedeutung, Grenzen zu ziehen zwischen Hysterie und begründeter Sorge, realer Möglichkeit und unbegründeter Phantasterei. Mehr noch, es stellt sich die Frage nach der gesellschaftlichen und kulturellen Funktion des Topos vom Weltuntergang.

Im vorliegenden Band wird versucht, das Thema aus einer möglichst großen Anzahl wissenschaftlicher Perspektiven zu beleuchten. Bewusst werden dabei den Vorstellungen vom Weltuntergang utopische Perspektiven gegenübergestellt. Das Ende der Welt muss nicht unbedingt eines mit Schrecken sein, es kann auch in einer Vollendung der menschlichen Geschichte, einer Rückkehr ins Paradies oder einer neuen *aurea aetas* bestehen. Diese Spannungen zwischen Utopie und Dystopie sollen im Folgenden ausgelotet, verschiedene Herangehensweisen und Deutungen miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die Beiträge des Bandes stammen aus so unterschiedlichen Disziplinen wie Philosophie, Religionswissenschaft, Theologie, Geschichts-, Natur- und Sozialwissenschaft. Gemeinsam ist allen Beiträgen, dass sie aus Vorträgen hervorgegangen sind, die auf einem interdisziplinären Kolloquium vom 20. bis 22. September 2012 an der *Technischen Universität München* gehalten wurden. Der Titel der Tagung wie des Bandes alludiert Samuel Becketts wohl berühmtestes Drama *Endgame*. Mit dem Tagungstitel „Endspiele“ soll darauf hingewiesen werden, dass es nicht darum geht, verschiedene Prognosen über den Weltuntergang oder eine etwaige Wiederkehr des goldenen Zeitalters miteinander zu vergleichen. Vielmehr

² ALTHAUS, PAUL, Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode 9), Gütersloh 1922, 84. Für Althaus geht es hier freilich nicht um die Popularität von Untergangsprophetien, sondern, in Ablehnung der Eschatologie des 19. Jahrhunderts, darum, dass jeder geschichtliche Zeitpunkt gleich weit entfernt ist von der eschatologischen Vollendung.

lautet die Frage: Warum reden wir überhaupt vom Ende? In welches – *sit venia verbo* – „Sprachspiel“ treten wir damit ein? Welche Regeln, welche Grenzen hat dieses Spiel und wo lauern Gefahren?

II

Dass jeder Anfang schon immer vom Ende her bestimmt ist, zeigt der erste Beitrag unseres Bandes. Milan Herold kombiniert darin Interpretationen von Becketts eponymischem Drama *Endgame* und Leopardis Gedicht *A se stesso* zu einer philosophisch-literarischen Reflexion über den Begriff des Endes. Leopardis Streben nach einer *poesia non poesia* wird dabei durchsichtig als Ausdruck gleichzeitiger Annihilation des Selbst und der Dichtung. *A se stesso* ist kein Weltgedicht, sondern ein Gedicht auf das Ende der (poetischen) Welt oder Wirklichkeit. Als zentrales Thema des *Endgame* deutet Herold indes das Problem des unmöglichen Endes. Becketts apokalyptische Clowns sehnen sich nach der Auslöschung, die Erfüllung dieses Wunsches ist aber unmöglich. Das Endspiel ist ein immer schon verlorenes Spiel. Leopardis Gedicht und Becketts Drama stellen, so der Verfasser, *end-determined fictions* dar, Texte, in denen jeder Augenblick und vor allem jeder Anfang bereits vom Ende her bestimmt ist. Zusammen mit Dantes *Commedia* bilden sie eine Trias von Komödien unserer Existenz, die zeigen, dass das Ende von Anfang an angelegt war.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive nähert sich Predrag Bukovec dem Thema unseres Bandes. Konkret wendet er sich dem der levantinischen Mythologie entstammenden Schlangwesen Leviathan zu. Detailliert zeichnet er die „Filiation der Motive“ nach und analysiert ugaritische, alttestamentliche, frühjüdische, neutestamentliche und gnostische Texte, die vom Leviathan berichten. Besonders ausführlich widmet er sich dabei der rabbinischen Literatur. Insgesamt legt er eine der bisher umfassendsten Zusammenstellungen und Interpretationen aller den Leviathan betreffenden Stellen im altorientalischen und abendländisch-antiken Kontext vor. Er kann dabei zeigen, dass der Leviathan-Mythos sich von einem protologischen in einen eschatologischen Topos wandelt. Der Leviathan war nicht von Anfang an ein futurisches Motiv. Erst in den frühjüdischen, „apokalyptischen“ Texten kommt es, freilich in Aufnahme alttestamentlicher Texte, zu einer eschatologischen *relecture*.

Ebenfalls zum ersten Teil unseres Bandes, der das Thema des Endes in grundsätzlicher Weise untersucht, gehört der Beitrag von Hendrik Klinge. Dass die Welt eine eschatologische Vernichtung erfährt, ist eines der wichtigsten theologischen Modelle zur Beschreibung des endgültigen Schicksals der Welt. Klinge stellt zunächst die

klassische dogmatische Position am Beispiel des protestantischen Theologen Johann Gerhard dar, um im Folgenden zu zeigen, dass auch dann sinnvoll von einem Ende der Welt gesprochen werden kann, wenn man den theoretisierenden Aussagen Gerhards den Abschied erteilt. Eine plausible Lehre vom Weltende muss, so der Verfasser, mit dem Wissen um den eigenen Tod vermittelt werden, ohne dass jedoch eine bloße Reduktion auf die Theologie des Todes vorgenommen wird. Vielmehr geht es dem Verfasser darum, in Anknüpfung an eine Bemerkung Johann Georgs Hamanns nachzuweisen, dass die meisten Spekulationen über das Ende der Welt an einer erkenntnistheoretischen Naivität kranken. Für die Rede vom Ende der Welt ist es im höchsten Maß relevant, was mit dem Subjekt dieser Rede geschieht. Insofern das Subjekt selbst weltkonstitutiv ist, kann das Ende der Welt nur so thematisiert werden, dass der Tod dieses Subjekts in den Blick genommen wird.

Die nächsten beiden Autoren unseres Bandes wählen eine geschichtswissenschaftliche Herangehensweise. Hier geht es nun um ganz konkrete, historisch rekonstruierbare Endzeitszenarien, die die Verfasser in ihren mannigfachen Funktionen untersuchen. Mit dem Frankfurter Pogrom von 1241, der sogenannten „Ersten Frankfurter Judenschlacht“, beschäftigt sich David Schnur. Er kann zeigen, dass sowohl der Anlass für diesen Pogrom sowie seine Darstellung in jüdischen und christlichen Quellen stark von eschatologischen Vorstellungen abhängig sind. Nach einem ersten Überblick über die krisenhaften Ereignisse des frühen 13. Jahrhunderts sowie deren apokalyptische Deutung widmet der Verfasser sich eingehend den messianischen Erwartungen, die sich an das Jahr 1240, das Jahr 5000 seit Erschaffung der Welt nach jüdischer Zeitrechnung, knüpften. In seiner Analyse der jüdischen und christlichen Quellen zum Frankfurter Pogrom von 1241 weist Schnur mehrere deutliche Bezüge zur Erwartung des Messias auf. Auf jüdischer Seite rückt der Märtyrertod der Glaubensgenossen, auf christlicher die Taufe und Konversion mehrerer Juden nach dem Pogrom jeweils in eine eschatologische Perspektive. Dem Verfasser gelingt es so, die „Erste Frankfurter Judenschlacht“ einer neuen Deutung zu unterziehen, die sich wesentlich aus der Berücksichtigung der in den Quellen fassbaren Endzeiterwartungen speist.

Fabian Fechner strebt in seinem Beitrag ein neues geschichtswissenschaftliches Verständnis der Apokalyptik an. Als Beispiel wählt er das Spanien des 16. Jahrhunderts. Er beschäftigt sich konkret zunächst mit einem Traktat von Juan Covarrubias y Orozco, der die Unterscheidung der Geister (*discretio spirituum*), d.h. die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie, zum Thema hat. Wie die Analyse zeigt, diente der Traktat vornehmlich der Erforschung des eigenen Gewissens, sollte also eine Hilfestellung geben, die eigene prophetische Eingebung als wahr oder falsch

zu beurteilen. Im zweiten Teil seiner Arbeit wendet sich Fechner dann dem spanischen Dominikaner Francisco de la Cruz zu, der sich selbst zum „dritten David“ ernannte und nach einem langwierigen Ketzerprozess auf dem Scheiterhaufen starb. Gegenüber der bisherigen Forschung wählt der Verfasser seinen Zugang zum Denken de la Cruz' über die Reaktionen der Zeitgenossen. Abschließend interpretiert er das apokalyptische Denken im Spanien des 16. Jahrhunderts nicht als ein rein deviantes Phänomen, sondern betont, dass die Prophetien dieser Zeit ein Ordnungsangebot bereitstellen und insofern der Kontingenzbewältigung dienen. Religiöse Erfahrungen, die sich aus heutiger Sicht stark ähneln, konnten im 16. Jahrhundert gänzlich unterschiedlich bewertet werden, von der Kanonisierung bis zum Häresieverdacht.

Überwogen bisher die Dystopien, werden in den letzten beiden Beiträgen dezidiert utopische Vorstellungen thematisiert. Nora Eibisch beschäftigt sich mit den philosophischen und weltanschaulichen Überlegungen des Computerpioniers Konrad Zuse. Nachdem sie zunächst Zuses Modell eines „rechnenden Raums“, eines „digitalen Kosmos“ vorstellt, für den durchgehende Determination gilt, ohne dass jedes Ereignis deshalb vorhersagbar wäre, kommt sie näher auf Zuses Blick in die Zukunft zu sprechen. In Aufnahme von Motiven Schopenhauers und Spenglers habe Zuse den Gedanken entwickelt, dass auf die organische einst eine technische Evolution folgen werde. Dabei habe Zuse sogar geglaubt, dass die Fortschritte in der Automatisierung von Produktionsvorgängen einst in die Entstehung sich selbst reproduzierender Systeme münden würden. Obgleich Zuses Theorie letztlich nicht haltbar ist, betrachtet die Verfasserin sie als ein Gedankenspiel, das in aufschlussreicher Weise die geistigen Tendenzen einer bestimmten Zeit widerspiegelt.

Benjamin C. Seyd beschließt den Band mit einer Arbeit zum Verhältnis von Affekt und Utopie. In Auseinandersetzung mit verschiedenen gefühlstheoretischen Entwürfen kommt er zu dem Ergebnis, dass Affekte stets mit Unbestimmtheit, dem Unerwarteten zu tun haben. Emotionen versteht der Verfasser demgegenüber als Schritte zur Bewältigung der besagten Unbestimmtheit, Versuche, eine „Bestimmung der Unbestimmtheit“ vorzunehmen. Mit dieser Deutung von Emotionen wird aber nicht nur klar, dass Gefühle eine zentrale Rolle beim sozialen Wandel spielen, sondern auch, dass sie immer schon Endzeiterfahrungen repräsentieren. Aufgrund dieses prinzipiell-utopischen Charakters können Emotionen einzelne Affekte erklären, während die „großen Erzählungen“ der expliziten Utopien ganze Affektlagen thematisieren. Affekte werfen eine Frage nach dem Ganzen auf, die noch vorthematisch ist. Emotionen definieren die Probleme, Utopien bieten Lösungsansätze. In diesem Sinne wirft der

Verfasser auch einen kritischen Blick auf das vermeintliche Ende aller Utopien. Utopien seien, so sein abschließendes Urteil, auch heute noch von zentraler gesellschaftlicher Bedeutung, doch ändere sich ihre Funktion.

III

Dafür, dass die Tagung und dieser Aufsatzband zu Stande kommen konnten, sind wir zahlreichen Menschen zu Dank verpflichtet, zuvorderst den Verfasserinnen und Verfassern der Beiträge selbst. Ohne ihre Bereitschaft, ihre Vorträge zu profunden Forschungsbeiträgen auszuarbeiten, wäre dieser Band unmöglich gewesen. Bedanken möchten wir uns auch bei allen anderen Referentinnen und Referenten der Tagung, die uns während der Tage in München an ihren Gedanken haben teilhaben lassen. Für die finanzielle Förderung der Tagung gebührt unser Dank der *Studienstiftung des deutschen Volkes*, namentlich Frau Dr. Laura Dittmar, die uns stets als kompetente Ansprechpartnerin zur Seite stand. Für eine weitere finanzielle Zuwendung sowie die Bereitstellung eines Tagungsraums über den Dächern von München gilt unser Dank der *Technischen Universität München*, im Besonderen der Fakultät für Architektur. Für die Aufnahme unseres Forschungsbandes in die Reihe *Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie* möchten wir den Herausgebern Prof. Dr. Jörg Lauster und Prof. Dr. Bernd Oberdorfer unseren herzlichen Dank aussprechen. Herrn Prof. Dr. Lauster gilt zusätzlich der Dank für die Begleitung des Projekts. *Last, but not least* möchten wir unseren Familien danken, die während der zeitaufwendigen Arbeiten am Manuskript stets ein offenes Ohr für uns hatten.

Hannover, im August 2015

Hendrik Klinge
Nora Eibisch
Mark Wittlinger

Vom Ende des Endes.
Leopardis und Becketts Endspiele
A se stesso und Fin de partie

Milan Herold

Summary

Leopardi and Beckett are two eminent poets who pose the existential question of what it means to live one's life. Their respective endgames give differing answers of what attainable happiness consists of while converging in a poetics of constant deferrals born out of the tragic awareness of crisis. The end both inhibits immediate access to a meaningful existence and creates a desire to overcome the barred pleasure of the present moment. Despite historical and ideological differences, their literary works can be read as comedies that show in what sense end-determinedness leads to a paradoxical impasse. The poetic space of what can possibly be said grows smaller as the present loses its function to envision the past. In the end, the end is what has always already been.

Die Frage nach den letzten Dingen steht in einer Spannung zwischen Erlösung und Apokalypse, zwischen der Hoffnung auf ein gutes Ende, das vielleicht nur das Ende des Leidens sein kann, und dem Weltuntergang, der sowohl Erleuchtung als auch Katastrophe bedeutet. Diese eschatologische Perspektive bildet den Hintergrund, vor dem Giacomo Leopardis und Samuel Becketts Texte über das Ende sprechen. Sie stellen die Frage nach dem Sinn der Dichtung – und damit nach dem Sinn überhaupt – und versuchen dichterisch, die Menschheit und die Hoffnung abzuschaffen. Dieser Versuch ist eine Versuchung desjenigen Denkens, das den Dingen auf den Grund gehen möchte. Schelling hat diese abgründige Sehnsucht als Urszene der Prädikation auf die Frage zugespitzt: „Warum ist Sinn überhaupt, warum ist nicht Unsinn statt Sinn?“¹

Leopardi und Beckett haben diesen skeptischen Verdacht gegen jeden Sinn wachgehalten und in Szenen von Endgültigkeit ausgespielt, die sich an der Paradoxie abarbeiten, dass das Ende immun ist gegen die Rede vom Ende. Ihre literarische Auseinandersetzung mit dem Ende trägt apokalyptische Züge, da der kritische, zeitdiagnostische mit einem hoffnungsvollen, irenischen Blick konkurriert. Der blinde Fleck

¹ SCHELLING, FRIEDRICH W. J., Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hg. von FUHRMANS, HORST, Turin 1972, 222.

ihrer Blickführung ins Tragische der menschlichen, sinnstiftenden Existenz ist zugleich darin metapoetisch, dass die Grenze des poetisch Sagbaren ständig verschoben wird.

„Es gibt nur *eine* Hoffnung und *eine* Gewähr für die Zukunft des Menschlichen: sie liegt darin, daß die tragische Gesinnung nicht absterbe.“² Nietzsche versteht unter der *tragischen Gesinnung* ein Endbewusstsein, das scheinbar auch Leopardis und Becketts Dichtung bestimmt. Ihre tragische Gesinnung ist allerdings von anderem Charakter als diejenige, die Nietzsche konzipiert. Während dieser die nihilistische Bewusstseinslage als Sprungbrett ins „Überpersönliche“ konzipiert, als Bedingung der Möglichkeit, einen neo-mystischen „kleinsten Augenblick“ zu erleben, in dem „etwas Heiliges begegnen [kann], das allen Kampf und alle Not überschwenglich aufwiegt“,³ gibt es bei den ähnlich pessimistisch Gesinnten, Leopardi und Beckett, nur rein negativ gedachte Auswege aus dem Leid der Existenz innerhalb des Lebens. Einer künstlichen Überhöhung und Extatisierung der Lebenszeit stehen sie skeptisch gegenüber, auch wenn sie mit Nietzsche die pessimistische Weltsicht teilen. Der direkte, gerade Weg zum Glück auf Erden ist versperrt.

Das Denken des Endes beginnt in mehr als einer Beziehung, *nachdem* das Ende bereits eingetreten ist. Der europäische Gründungsmythos literarischer Jenseitskunde und damit der Lehre von den letzten Dingen ist Dantes *Divina Commedia*. Der Dichter ist hier ein Seher, der die orphischen Bezüge des Menschen schaut und besingt. In dieser göttlichen Perspektive ist Dichtung ein Sprechen, das Erleuchtung sucht und aus einer existenziellen Krisis heraus notwendig wird. Die Frage nach dem Zweck der Dichtung fällt zusammen mit der Frage der Existenz. Sie wird beantwortet in einem *Diskurs* über einen objektiven Widerstand, d.h. als *Ab-* und *Durchschreiten* der einschneidenden Differenz zwischen Erwartung und Wirklichkeit. Mit dieser Enderfahrung beginnt Dantes göttliche Komödie: „Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita.“⁴ Die Göttliche Komödie ist ein großer Augenblick göttlicher Erleuchtung, das dichterische Notat einer Vision, die der Dichter Dante – gemäß der literarischen Fiktion – mit der Hilfe der Geliebten, der *donna angelicata*, Beatrice, erfahren hat. Der allegorische dunkle Wald ist eine Figur der entsubstantialisierten Gegenwart in dem augustinischen Sinne einer *privatio*

² NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: DERS., *Werke in drei Bänden*, Erster Band, hg. von SCHLECHTA, KARL, Frankfurt a.M. 1994, 135–434, hier 386.

³ Ebd.

⁴ „In der Mitte des Wegs unseres Lebens, / fand ich mich in einem dunklen Wald, / weil der gerade Weg versperrt war“ (ALIGHIERI, DANTE, *La Divina Commedia*, hg. von CHIAPPELLI, FREDI, Mailand 1965, *Inferno*, 5, *Canto I*, V. 1–3).

boni, dass das „Böse nichts anderes ist als eine Struktur des Verlusts“,⁵ einer entsubstantialisierten Gegenwart (der Christenheit *und* des poetischen Sprechens). Am Anfang droht bereits das Ende. Überbrückt wird der versperrte Weg durch die rettende Vision des ersten Führers, Vergil, der ihn durch die Hölle bis zum Läuterungsberg leitet. Dante verlässt die diesseitige Wirklichkeit mit dem Eintritt in die Unterwelt und entkommt so schrittweise und mithilfe der dichterischen Einbildungskraft⁶ dem *malum* der Gegenwart.

Das Ende der christlichen Welt steht auf dem Spiel und der Ursprung der Dichtung ist gekoppelt an die Liebe zu einer Frau, die nach ihrem Tod als Engel sein Leben und seine Dichtung beschützt und inspiriert. Das Lob der Donna steht in der Tradition einer Amorthologie, in der die Geliebte als Mittler zwischen Dichter und Gott fungiert.⁷ Der Jenseitswanderer Dante schreitet Szene um Szene zu einer Vision himmlischen Glücks fort. Diese theologische Endzeitperspektive⁸ hat eine Vorgeschichte: Dantes *Vita Nuova* beginnt mit dem Moment des Sich-Verliebens, in dem sich der neunjährige Dante und Beatrice zum ersten Mal sehen und grüßen. Das letzte Gedicht auf die nun Verstorbene endet mit einer Vision, dem mystischen Augenblick, in dem der Seufzer zur Geliebten in den höchsten Himmel aufsteigt. Dieser Seufzer aber und das, was er dann von der Engelsstimme der Geliebten zu berichten hat, sind für die endliche Sprache und Erkenntnis des Menschen unverständlich und rätselhaft.⁹ Das

⁵ KABLITZ, ANDREAS, Dantes poetisches Selbstverständnis (Convivio – Commedia), in: Über die Schwierigkeiten, (s)ich zu sagen, hg. von WEHLE, WINFRIED, Frankfurt a.M. 2001, 17–57, hier 50.

⁶ Auch wenn Dantes Aufstieg zum Paradies fest im christlichen Glauben verankert ist und im himmlischen Paradies gipfelt, ist sein Gott *Amor* und seine Jenseitsdichtung eine dezidiert *poetische* Vision. Deshalb betont das Dichter-Ich Dante, dass seine Jenseitsreise nicht mit (der) Paulus (-Apokalypse) vergleichbar ist: „Ma io perché venirvi? o chi'l concede? / Io non Enea, io non Paolo sono: / me degno a ciò né io né altri crede“ (ALIGHIERI, Commedia, 10; I, 2, V. 31–33: „Warum aber komme ich hierher? Wer erlaubt es? Ich bin nicht Äneas, ich bin nicht Paulus“). Die Legitimation des ungeheuren Anspruchs, die letzten Dinge darzustellen, kann also nur die Qualität der dichterischen Sprache selbst erbringen.

⁷ Vgl. WARNING, RAINER, Imitatio und Intertextualität. Zur Geschichte lyrischer Dekonstruktion der Amorthologie: Dante, Petrarca, Baudelaire, in: DERS., Lektüren romanischer Lyrik. Von den Trobadors zum Surrealismus, Freiburg 1997, 105–142.

⁸ Über diese Erlösung am Ende definiert Dante seine Verwendung des Begriffs der Komödie, die in Abgrenzung zur Tragödie „mit dem Abstossenden einer Sache [beginnt], aber ihr Stoff wird glücklich abgeschlossen“ („Comedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur“; ALIGHIERI, DANTE, Das Schreiben an Cangrande della Scala, übers., eingel. u. komm. v. Thomas Ricklin, Hamburg 1993 (Philosophische Werke 1), Abschn. 29, 12f.).

⁹ „[Q]uando'l mi ridice, io no lo intendo, si parla sottile“ (ALIGHIERI, DANTE, Vita Nuova, hg. von BERARDINELLI, ALFONSO, Mailand 1999, 74; „als er es mir wiederholt, verstehe ich es nicht, so rätselhaft spricht er“). Die schrittweise Dekonstruktion der Amorthologie, die bei Dante beginnt, läuft parallel zu einer „fortschreitende[n] Entsubstantialisierung“ der Sprache im Laufe der modernen Dichtung (BERNSEN, MICHAEL, Postmoderne Wortgeburten. Die späte Dichtung Eugenio Montales,

poetische Begehren nach einer vollständigen Darstellung des Ganzen (der Geliebten, des Jenseits) führt zur großen Jenseitswanderung.

Dantes Weltgedicht stellt das Leben des Menschen nach seinem Ende, dem Tod, im Jenseits dar. Nach seinem eigenen Kommentar im Brief an Cangrande ist im *sensus litteralis* der „Gegenstand des ganzen Werkes [...] der Zustand der Seele nach dem Tod“.¹⁰ Im *sensus allegoricus* ist sein Gegenstand der Mensch, „insofern er aufgrund der Willensfreiheit durch Verdienst und Schuld der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit unterworfen ist“.¹¹ Deshalb ist auch das Ende des Werks – „Ende“ verstanden als Zweck und Ziel – die Erlösung der Lebenden aus dem Elend hin zum Glück.¹² Bei Dante ist der unmittelbare Zugang zum Glück versperrt, da das irdische Paradies nach dem Sündenfall leer steht – aber es gibt die Perspektive des himmlischen Paradieses. Unser Bewusstsein versperrt die Möglichkeit von unmittelbarem Glück und der Umweg führt nur über die Sühnung unserer Sünden.

Wenn man mit der philosophischen Tradition ansetzt, dass sich das „Fließen der Zeit“ als „Grundproblem der Existenz“ darstellt, wird je ein unterschiedlicher Aspekt unserer Existenz problematisiert.¹³ Dante stellt die Frage nach der christlichen Gegenwart und denkt die Zukunft unseres Daseins im Jenseits als die große Hoffnung der Existenz. Leopardis Endbewusstsein geht von dem aus, was vergangen ist, und versteht die Gegenwart als das, was im Laufe der Moderne als Sinnperspektive verloren ist. Becketts tragischer Blick richtet sich auf die Zukunft, die in einer entmenschlichten Gegenwart ohne Vergangenheit unmöglich geworden ist und sich im Schlamm der Wiederholung abspielt. Diese drei Komödien unserer Existenz verengen den Weg, der nach dem Sündenfall versperrt ist, immer mehr und führen in die Sackgasse, die von Anfang an als Ende angelegt war.

in: Wortgeburten: Zu Ehren von Karl Maurer, hgg. von HÖLTER, ACHIM und SCHMITZ-EMANS, MONIKA, Heidelberg 2009, 113–120, hier: 115) hin zur zeitlichen Differenz der *différance*. Den gesamten Komplex nennt Derrida den *apokalyptischen Ton*, die transzendente Bedingung jeden Diskurses.

¹⁰ „Est ergo subiectum totius operis, litteraliter tantum accepti, status animarum post mortem“ (ALIGHIERI, Schreiben, Abschn. 24, 10f.).

¹¹ „Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est“ (ebd., Abschn. 25, 10f.).

¹² „Finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis“ (ebd., Abschn. 39, 16f.); „das Ziel des Ganzen und des Teils [...] besteht [darin], die Lebenden in diesem Leben aus dem Zustand des Elendes herauszuholen und sie zum Zustand des Glücks hinzuführen“, ebd.).

¹³ ESSLIN, MARTIN, Das Theater des Absurden. Von Beckett bis Pinter, Reinbek 2006, 36.

Namens- und Sachregister

- Aberglaube 141–143
Abraham 61–62, 73
Acosta, José de 158
Adorno, Theodor W. 31, 33, 38, 186, 195
Affekt vs. Emotion (Unterscheidung) 11, 186–195, 198–205
Ägypten, Auszug der Juden 118
Albertus Magnus 146
Amorthologie 15, 20
°Anatu 45, 48
Annihilatio 31, 85, 88, 99
Antichrist 112, 122
Apokalypse/Apokalyptik 8, 13, 15, 18f., 32, 43, 48, 60, 62, 74, 122, 139–141, 153, 159
Apuleius 145
Äther 167f.
Auferstehung 84
Augenblick 9, 14f., 19f., 25, 30, 34f., 95, 99, 169
Augustinus von Hippo 88
Ba'al 45, 47f., 50, 77
Bachtin, Michail 141
Baruch 60
Bataillon, Marcel 155
Beckett 8f., 13f., 16–18, 31–39
Begehren 16, 24f., 27, 197–200
Begierde 20, 24f., 31, 33–35
Behemoth 54, 57–62, 66, 70f., 78f.
Benediktiner 106, 114
Benjamin bar Jona von Tudela 119
Bettelorden 112
Binärsystem 166
Bischofsheim 123
Bit (Ja-Nein-Wert, binäre Einheit) 168f., 173, 175
Blumenberg, Hans 141
Brigitta von Schweden 150
Broglie, Louis de 167, 169
Busse, Tanja 139f.
Casas, Bartolomé de las 152, 155
Chiliasmus 87, 93
Christologie 91
Cicero 145
Conjunctio Maior 116
Córdova Salinas, Diego de 157f.
Covarrubias, Antonio de 145
Covarrubias y Orozco, Juan 10, 141, 145–149
Cruz, Francisco de la 11, 142f., 152–160
Cyprian von Karthago 88
Dante 9, 14–18, 20, 22f., 32f., 34f., 37–39
Dave Matthews Band 186
David 11, 115, 153
Derrida, Jacques 16, 18f., 32, 196f.
Determinismus 167–169, 175f.
Devianz 140–143
Dewey, John 191f.
Digital 11, 167f., 170–173, 175f., 178f., 181

- discretio spirituum (Unterscheidung der Geister) 10, 141–143, 149, 151
 Dominikaner 11, 106, 110–112, 125f., 142, 144, 152f., 155f., 159
 Don Juan de Austria 154
 Doomsday argument 100
 Egoismus/Egoist 92, 96, 98
 Emotionstheorie 189–194, 198–204
 Ende der Welt/Weltende 7–10, 33, 36, 43, 52, 56, 69, 77, 83–87, 89–97, 99–101, 117, 146, 159, 185f., 189–191
 Ende der Utopien 12, 187, 199, 203f.
 Engel 15, 57, 60f., 67, 70, 73f., 78f., 87, 126, 147, 153
 Enūma eliš 44
 Erfurt 106, 110–112, 125f.
 Eschatologie 8, 84–86, 89, 91, 93f.
 Feeling-Theorien der Gefühle 188
 Ferdinand II. von Aragonien 151
 Feuer 55, 87, 106, 108, 125, 148, 158
 Fichte, Johann Gottlieb 96–98, 101
 Fisch 52, 55, 58, 61, 66, 69, 73, 79
 Folter 108, 123
 Frankfurt am Main, Bürgergemeinde 106, 125; Frankfurt am Main, Judengemeinde 106–111, 118–120, 122–126; Judenviertel 124; Lehrhäuser 108; Pogrom 10, 105–112, 120, 123–127; Proselyten 106, 110; Römerberg 124; Saalhof 124; Salvator- bzw. Bartholomäusstift 124f.; Synagoge 108; Vorsteher der Judengemeinde 106, 109, 126
 Frankreich 118, 154
 Franziskanerorden 112, 157, 159
 Freud, Sigmund 144, 188, 191, 198
 Friedrich (II.), Kaiser 112f., 125
 Fulda, Inquisitionsprozess 123
 Gabriel, Erzengel 67, 70, 74, 79, 153
 García de Castro, Lope 152
 Gerhard, Johann 10, 86–89, 91
 Gericht/Strafgericht 49, 56, 58, 60, 76, 78, 84, 115, 145, 156
 Gog und Magog 115
 Goldie, Peter 190
 Gott, Richard III. 100
 Gregor (IX.), Papst 112
 Habermas, Jürgen 187
 Hamann, Johann Georg 10, 86, 94–100
 Häresie 11, 142–144, 153, 156–160
 Härle, Wilfried 93
 Hebräische Reiseberichte 119
 Hegel, Georg W.F. 23, 98f.
 Heidegger, Martin 92, 202
 Heim, Karl 85
 Heinrich (VII.), König 113
 Heisenberg, Werner 167, 169
 Henoch 56–58, 74
 Hirsch, Emanuel 93
 Hoffnung 13f., 16f., 21, 24, 27, 30, 35, 93, 121, 186, 198, 204
 Horkheimer, Max 195
 Identifikation 189, 197–200
 Ignatius von Loyola 143
 Ijob 54f., 67f.
 Ilmilku 45
 Inquisition 123, 144, 150, 153f., 156
 Isaak ben Abraham 118

- Israel 47, 49f., 58f., 68, 77f., 111, 114f., 118, 120, 127, 153f.
- Italien 113, 154
- James, William 188, 203
- Jaoël 60f.
- Jehuda ben Mosche Ha-Kohen 108
- Jehuda ben Samuel 119
- Jerusalem 59, 68f., 79, 118, 151
- Jesus Christus 63, 93, 110, 153f.
- Joachim von Fiore 122, 150
- Johannes der Täufer 146
- Johannesapokalypse 18, 43, 62, 153
- Jona 70, 73, 79
- Juan de la Cruz 143f.
- Judentaufen (Zwangstaufen) 106, 109, 112, 126
- Jüngstes Gericht s. Gericht
- Kabbalistik 117
- Kaiser, Gerhard R. 139f.
- Kaisertum 111, 122f.
- Kammerknechtschaft 123f.
- Kant, Immanuel 18f., 24, 89f., 94, 97f., 100
- Karl V. 150
- Kausalität 166, 175
- Ketzerbekämpfung 112
- Kierkegaard, Sören 92
- Kitzingen 123
- Köln 114
- Konrad (IV.), König 113, 125
- Kreuzzüge 113, 125
- Kreuzzugspogrom von 1096 110
- Kreuzzugspredigt 112
- Kritik/Kritizismus 19, 25, 86, 89, 92, 94, 140f., 159
- Krokodil 54
- Lacan, Jacques 197–200
- Laclau, Ernesto 187, 200f., 203
- Laplace, Pierre Simon de 168
- Laplace'scher Dämon 168f.
- Laubhüttenfest/Sukkot 69f., 79
- Lauda 123
- Leere Signifikanten 201
- Leo Africanus 145
- León, Lucrecia de 151
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 168, 174
- Leopardi, Giacomo 9, 13f., 16f., 19–36, 38
- López, Luis 157
- Lukrez 88
- Luther, Martin 85f., 88–91, 93, 147
- Lyotard, Jean-François 186
- Machsor 107
- Mahl, Festmahl 49, 55, 59, 64, 66, 68f., 78f.
- Mandäer 74, 76, 79
- Mani/Manichäismus 74–76, 79
- Marseille 118
- Märtyrertod 10, 110, 126
- Meiningen 123
- Melanchthon, Philipp 85
- Mesopotamien 44, 47, 62, 65, 74–77
- Messianismus 10, 116, 118, 120–122, 124–127, 140f., 151
- Michael, Erzengel 57
- Milhou, Alain 151f.
- Mittelmeer 118
- Mongolen 113–116, 121f., 126
- Mōtu 45–47
- Müntzer, Thomas 147

- Mythologie/Mythos/mythisch 9, 14, 23f., 28f., 43–45, 47, 49f., 52, 54f., 61, 65, 77f., 87, 195
 Neumann, John von 170
 Nietzsche, Friedrich 14
 Nihilismus 14, 20, 28, 30, 33, 35
 Niqmaddu III. 45
 nunc aeternum 95
 Nürnberger Memorbuch 107
 Ortenburg 123
 Ovid 52, 88
 Pannenberg, Wolfhart 92
 Papsttum 111, 123
 Paris, Matthew 114, 122
 Paris, Talmudverbrennung 120, 126
 Pessimismus 14, 17, 22, 25, 76, 88
 Pestverfolgungen 111, 117
 Petachja von Regensburg 119
 Petrus 146
 Pforzheim 123
 Philipp II. von Spanien 142, 150–152, 156, 160
 Piedrola, Miguel de 152
 Pizarro, María 153, 155
 Pogrom 10, 105–112, 120, 123–127
 Prag 119, 121
 Programm/Computerprogramm 171f., 176, 178f.
 Prophetie 8, 10f., 48f., 140–152, 155, 159
 Proselyten 64, 106, 110
 Psychoanalyse 155, 197
 Quantentheorie 169f., 173
 Querelle des anciens et des modernes 23
 Quevedo, Francisco de 152
 Qumran 56, 83
 Rabbi Schelomo 119f.
 Rabbiner 9, 52, 55, 61, 63f., 66, 68f., 71, 74–76, 78f., 108–110, 118f., 126
 Rafael (Erzengel) 74, 79
 Raschi 121
 Reichssteuerverzeichnis von 1241 124
 Relativitätstheorie 167, 174
 R.E.M. 186
 Responsen 109
 Ritualmordvorwurf 123
 Roderich 152
 Rosa de Lima 144, 160
 Schemuel ben Avraham Ha-Lewi 107
 Schiller, Friedrich 23
 Schlange 9, 43–50, 53–55, 62f., 65, 72f., 77
 Schleiermacher, Friedrich D.E. 91–93
 Schopenhauer, Arthur 11, 33, 92, 96–98, 175f.
 Schöpfung/Erschaffung 10, 31, 44, 50f., 53–56, 58–60, 66f., 71f., 76–78, 85, 88, 92f., 116–118, 120, 146, 198
 Schwert (Waffe) 49f., 55, 65, 67, 106, 108, 114, 126f.
 Sebastian von Portugal 151
 Sefer Chasidim 119
 Selbstverbrennung 125
 Siegfried III. von Eppstein, Erzbischof von Mainz 112
 Sinzig 123f.
 Sizilien 113

- Sloterdijk, Peter 17
Solomon, Robert 189–191
Sonnenfinsternis 116
Spiegelstadium 197f.
Spinoza, Baruch de 191
Stange, Carl 84f.
Stock, Konrad 87–89, 91
Talmud 64, 68f., 71
Talmudische Weissagung des Elia
118, 127
Tardieu, Jean-Pierre 155
Targum 70f.
Teresa von Ávila 143, 146
Ti'amat 44, 54
Tod/Theologie des Todes 10, 94–96,
98–101
Toledo, Francisco de 156f.
Tomkins, Silvan 188, 193, 196
Tosafisten 118
Trier 110, 114, 123
Tudela 119
Turfan 74
Ugarit 9, 45–52, 62, 77
Unschärferelation 169, 173
Ur-Theorie 173
Vergil 15, 145
Vier-causae-Schema 87
Virtualität 190
Vitruv 145
Vorstellungswelt 96f., 101, 155
Wachtel, Nathan 155
Weber, Max 194
Weizsäcker, Carl F. von 85, 173, 181
Wendt, Heinrich H. 93
Wetterau 113, 124
Wiederkunft Christi 91
Willensfreiheit 16, 175
Wittgenstein, Ludwig 94
Wölfersheim 123
Worms 120
Würzburg 109
Yammu 45f., 48, 53
YHWH 44, 48–51, 53–55, 57, 65, 67f.,
77f.
Zambrana, Martín 156f.
Zoroastrismus 76
Zellularautomat 170–173, 180
Zuse, Konrad 11, 165–170, 172–181