Stefan Alkier | Thomas Paulsen (Hrsg.)

Apocalypse Now?

Studien zur Intertextualität und Intermedialität der Johannesapokalypse von Dante bis Darksiders

Apocalypse Now?

Kleine Schriften
des Fachbereichs Evangelische Theologie
der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 13

Apocalypse Now?

Studien zur Intertextualität und Intermedialität der Johannesapokalypse von Dante bis Darksiders

Herausgegeben von
Stefan Alkier und Thomas Paulsen
unter Mitarbeit von Simon Dittmann

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

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

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Simon Dittmann, Frankfurt a. M.
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07239-2 // eISBN (PDF) 978-3-374-07240-8
www.eva-leipzig.de

Zum Geleit

Die Johannesapokalypse wurde als Buch universaler Hoffnung in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen. Wie aber wurde aus seiner prophetischen, trostreichen und zuversichtlichen Hoffnungsbotschaft ein Buch kosmologischer Schrecken und Weltuntergangsszenarien, das »Apokalypse« als Steigerung von »Katastrophe« auffassen lässt? Dieser Frage sind wir in einem gemeinsam veranstalteten interdisziplinären Seminar im Rahmen unseres hochschuldidaktischen Konzeptes »Forschendes Lernen« im Sommersemester 2021 nachgegangen, das die Reduktion der Johannesapokalypse auf ein Katastrophenbuch von Dante Alighieri über Martin Luther bis hin zu Terry Pratchett und dem Videospiel Darksiders thematisierte. Dabei wurde deutlich, wie sehr die Rezeptionsgeschichte die Wahrnehmung dieses spannenden Buches einer trostreichen kosmologischen Theologie prägt – und mitunter auch verzerrt.

Angelehnt haben wir unseren Buchtitel an den Filmtitel »Apocalypse Now« von Francis Ford Coppola aus dem Jahr 1979, der nicht nur die Schrecken des Vietnamkrieges thematisiert, sondern den verheerenden Untergang von Menschlichkeit überhaupt durch die Entfesselung physischer und psychischer Gewalt durch die Politik des Krieges. Wir haben dahinter aber ein Fragezeichen gesetzt, um zu verdeutlichen, dass mit diesem Verständnis von Apokalypse die kosmologische, theologische und pragmatische Stoßrichtung der Johannesapokalypse gänzlich verfehlt wird. Die Johannes-

apokalypse feiert, anders als der Katastrophenfilm »Armageddon – Das jüngste Gericht« von Michael Bay aus dem Jahr 1998, nicht die unabwendbare heroische Endschlacht, sondern verweist auf das mögliche Umdenken (μετάνοια / *metánoia*) bis hinein in die Zeit des kommenden Gerichts. Das wunderschöne theopoetische Bild des letzten Buches der Bibel vom auf die Erde herabgekommenen prachtvollen himmlischen Jerusalem wird zum erquickenden Lebensort aller Völker und Gott selbst und sein Christus schlagen dort ihr Zelt dauerhaft auf. Gott und Mensch werden zusammen leben in Frieden und Überfluss, ohne Armut, Hunger, Ungerechtigkeit und Tod:

> »Nicht werden sie mehr hungern und nicht werden sie mehr dürsten und gewiss nicht fällt auf sie die Sonne und nicht jegliche Glut, weil das Böcklein oben auf der Mitte des Thrones sie weiden wird und sie den Weg führen wird zu Quellen der Wasser des Lebens, und abwischen wird Gott jede Träne aus ihren Augen.« (Apk 7,16f.)

> »Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron aus sprechen: ›Sieh: Das Zelt Gottes mit den Menschen und sein Zelt wird er aufschlagen mit ihnen und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird mit ihnen sein, ihr Gott! Und abwischen wird er jede Träne aus ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein und Leid und Klage und Not werden nicht mehr sein, weil das Erste vergangen ist.‹ Und es sagte der Sitzende auf dem Thron: ›Sieh: Neu mache ich alles!‹ Und er sagt: ›Schreibe, dass diese Worte zuverlässig sind und wahr!‹« (Apk 21,3–5)

Das ist eine andere Sprache, eine andere Sicht auf die Welt und ihre Zukunft als die Inszenierungen von »Apocalypse Now« oder »Armageddon«. So spricht kein Weltuntergangsbuch, dass sich am Ende von Allem ergötzt, in dem Armageddon und Apokalypse quasi Synonyme sein sollen, wie es in einem langen Artikel in DIE ZEIT zu lesen war, der die Johannesapokalypse als Urtext aller Untergangsszenarien zu verstehen gab. Ein Dossier in »DIE ZEIT« vom 24. September 2020 brachte das »Titelthema: Die (ewige) Angst vor der Apokalypse«. Der Leitartikel von Malte Henk trug den Titel: »Die Zeit ist nah!« und wurde leutselig erläutert durch die Unterschrift: »Klima-Krise, Demokratie-Krise, Corona-Krise: Ständig wird der Weltuntergang ausgerufen. Gut so, findet Malte Henk.« Der Grundgedanke dieses recht langen Artikels ist schnell zusammengefasst: Weltuntergangsszenarien können die wertvolle Zeit, die bis zum letztlich unausweichlichen Ende bleibt, zu schätzen lehren:

> »Jeder Politiker, jede Klimaforscherin, jede Aktivistengruppe versucht doch heute, sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, den der Bundespräsident so formuliert hat: ›Apokalypse lähmt!‹ Früher dachte ich ähnlich wie Frank-Walter Steinmeier. Nachdem ich mich ausführlicher mit dem Weltuntergang beschäftigt habe, bin ich anderer Meinung. Ich glaube inzwischen nicht mehr, dass Apokalypse lähmt, im Gegenteil, sie ist eine der großartigsten Erfindungen der westlichen Zivilisation. Und wie alle solchen Neuerungen hat auch diese ihren Gutenberg. Den Mann, mit dem alles begann. Ihn muss man kennen, will

man nachvollziehen, warum der Weltuntergang alles andere ist als ein Egalmacher.«

»Vor 1900 Jahren saß ein Mann auf einer Insel am Rande des Römischen Reiches und schrieb eine Art Erfahrungsbericht. Er hatte an einem Sonntag – ja, was eigentlich? Ein spirituelles Erlebnis gehabt? Oder eine Story erfunden, als ein religiöser Relotius?«

Es folgt der Versuch einer launigen Inhaltsangabe. Erstaunlicherweise aber vertauscht der belesene Journalist die Reihenfolge der letzten Visionen des Johannes. Wird in der Johannesapokalypse zunächst davon gesprochen, dass der alte Himmel und die alte Erde vergangen sind und er nun einen neuen Himmel und eine neue Erde sieht, auf die das neue Jerusalem als gemeinsame Wohnstätte für Gott, Jesus Christus und alle Völker der Erde hinabsteigt (vgl. Apk 21), so sieht Henk zunächst das himmlische Jerusalem und erst danach das Ende der Welt. Das führt ihn zu folgendem Fehlschluss:

»Die Erde ist nicht mehr. Ihr Schicksal hat sich vollendet. Ich glaube, man sollte sich an dieser Stelle klarmachen, wie ungewöhnlich hier schon die Grundthese ist – dass unsere ganze Welt untergehen könnte.«

Nicht erst mit Johannes beginnt apokalyptische Literatur[1] und schon gar nicht ist der Weltuntergang die »Grundthese« der Johannesapokalypse.

Am Beginn der Auslegungsgeschichte steht dagegen der Bezug auf die Johannesapokalypse als eines prophetischen Buches, das Grund zur Hoffnung gibt. Das fünf Bücher umfassende Hauptwerk des Irenäus von Lyon (um 135–200)[2] *Adversus Haereses* gebraucht und zitiert die vier Evangelien, die Paulusbriefe, aber eben auch die johanneischen Schriften neben den Büchern des Alten Testaments als verbindliche, autoritative Schriften. Insbesondere in Buch V wird die Johannesapokalypse in intertextueller Verschränkung mit Paulusbriefen und Psalmen Davids zum Kronzeugen der

---

1 Vgl. dagegen David Hellhom, Art. Apokalyptik I. Begriffsdefinition als religionsgeschichtliches Phänomen, in: RGG 1, ⁴1998, Sp. 590: »A[pokalyptik] als rel[igionsgeschichtliches] Phänomen stellt *eine* Offenbarungsmitteilung dar und unterscheidet sich von anderen Arten wie Prophetie […] Orakel, Mantik […] Weisheit […] und Gnosis. Sie kommt in der indo-ir.-germ., griech.-röm., mesopotamischen, äg[yptischen], jüd.-christl., gnost[ischen], isl[amischen], sowie in der Maya bzw. aztekischen Rel[igion] vor.« Vgl. auch Anathea E. Portier-Young, Apocalypse against Empire. Theology of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK) 2011; Michael Tilly, Apokalyptik, Tübingen 2012.

2 Vgl. dazu Bernhard Mutschler, Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon, Studien und Kommentar zum dritten Buch von *Adversus Haereses*, WUNT 189, Tübingen 2006, 6: »Für ihn steht ein- und derselbe Verfasser hinter Evangelium, Brief(en) und Apokalypse.«

eschatologischen Erwartungen und Hoffnungen des wirkmächtigen Bischofs von Lyon.[3]

Obwohl es auf der Basis philologischer und stilistischer Untersuchungen schon bald Stimmen gab, die insbesondere den Evangelisten Johannes vom Verfasser der Apokalypse unterschieden – hier sei vor allem auf Dionysios von Alexandria (gest. 264/65) verwiesen[4] – setzte sich überwiegend die Auffassung durch, alle johanneischen Schriften seien vom selben Johannes abgefasst worden. Diese Auffassung manifestiert sich im 14. und 15. Jahrhundert auch in zwei Minuskelhandschriften, welche die fünf johanneischen Schriften aufeinander folgen lassen.

In dieser Tradition steht auch noch Albrecht Dürer, wie Stefan Alkier in seinem Beitrag »Luthers Bibel« zeigt. Als Dürer nämlich 1498 das wohl erste Autorenbuch eines Künstlers publizierte mit dem Text der Johannesapokalypse und 18 Holzschnitten ließ er mit dem vorangestellten Bild des Martyriums des Johannes keinen Zweifel daran, dass er Johannesevangelium und Johannesapokalypse – und wohl auch die Briefe – als Werke eines einzigen Autors begriff und wertschätzte. Luthers Septemberbibel von 1522 tritt demgegenüber nicht nur für die schon von Dionysios philologisch gut begründete Unterscheidung der Verfasser von Johannesevangelium und Johannesapokalypse ein, vielmehr verbannt

---

3 Vgl. Georg Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend, Calwer theologische Monographien 9, Stuttgart 1985, 74f.

4 Vgl. dazu Martin Karrer, Johannesoffenbarung (Offb 1,1–5,14), EKK XXIV/1, Ostfildern/Göttingen 2017, 120; vgl. auch Kretschmar, a. a. O., 71–73.

er die Johannesapokalypse aus seinem Septembertestament und bläst damit die erste Posaune für eine spezifisch protestantische Diffamierung ihrer theologischen Leistung.

Ob Luthers Abneigung auch etwas mit der Wirkung von Dante Alighieris intertextueller Einschreibung der Johannesapokalypse in seine epochale göttliche Komödie, wie sie Helena Malsy aufzeigt, zu tun hat, in der er die spätestens auf Augustin zurückgehende Konstruktion einer Höllentheologie in die Poetik der Weltliteratur überführte, ist eine offene Frage. Eine Übersetzung ins Deutsche oder Lateinische lag zu Luthers Lebzeiten jedenfalls nicht vor. Sicher dagegen ist die Rezeption der göttlichen Komödie durch Michelangelo, wie der Beitrag von Nadine Haas vor Augen führt. Damit wird die Johannesapokalypse im Machtzentrum der Römisch-Katholischen Kirche medial und autoritativ in die Höllenkonstruktion Dantes weiter eingebunden.

Die Abwertung der Johannesapokalypse als einer gekünstelten und unverständlichen Kopfgeburt mit sieben Siegeln erhielt mit dem Ursprungsdenken im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts neue Nahrung. Mit der Etablierung literarkritischer Ursprungssuche erwuchsen der Exegese neue Optionen, die seit Luther ungeliebte Johannesapokalypse aus dem vermeintlich ursprünglich Christlichen endlich ganz zu entfernen und sie in das noch weniger geliebte, teils sogar verhasste Judentum zu verbannen. Schon Johann Salomo Semler (1725–1791) hatte sie in den Kontext jüdischer Schriftproduktion – und das heißt für die Exegese des 18., 19. und 20. Jahrhunderts weitgehend nichtchristlichen Denkens – gestellt. *Jüdisch* und *judenchristlich* sind von Semler bis hin zu Rudolf Bultmann (1884–1976) kaum nur deskriptive, sondern

abwertende Begriffe. Das *Jüdische* gilt als das Enge, Partikularistische, Gesetzliche, Selbstbezogene, während das Christliche für Universalismus und Freiheit steht.[5] Das bereits von Carsten Colpe[6] klarsichtig dekonstruierte Begriffsmonstrum *Judenchristentum*, das von Hella Lemke[7] forschungsgeschichtlich aufgearbeitet wurde, steht für ein überholtes Christentum, das sich nicht mit dem *Urchristlichen* messen konnte. Die Literarkritik zerlegte den noch von Eduard Reuss[8] (1804–1891) gesehenen poetischen Zusammenhang der Johannesoffenbarung solange in ihre Einzelteile, bis sie als christliche Schrift nicht mehr erkennbar war. So prangert Eberhard Vischer in seinem in der ersten Auflage der RGG erschienenen Artikel »Offenbarung des Johannes« an:

---

5 Im Extrem zeigen sich derartige Auswüchse in der Deutung der Johannesapokalypse bei einigen nationalsozialistisch beeinflussten Auslegern. Hierzu Tobias Nicklas, Apokalypse und Antisemitismus. Die Offenbarung des Johannes bei Auslegern im Umfeld des Nationalsozialismus, in: Michael Labahn/Martin Karrer (Hg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38, Leipzig 2012, 347–370.

6 Carsten Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, ANTZ 3, Berlin 1989; vgl. Stefan Alkier/Hartmut Leppin (Hg.), Juden – Heiden – Christen? Religiöse Inklusionen und Exklusionen im Römischen Kleinasien bis Decius, WUNT 400, Tübingen 2018.

7 Hella Lemke, Judenchristentum. Zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur Geschichte eines exegetischen Begriffes, Hamburger Theologische Studien 25, Münster 2001.

8 Eduard Reuss, Art. Johannes (der Apostel. D. Johanneische Apokalypse), in: Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber (Hg.), Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Zweite Section, 22. Theil, hg. v. Andreas Gottlieb Hoffmann, Leipzig 1843, 79–94.

»[…] unser Buch zeigt mit großer Deutlichkeit, wie unter dem Einflusse der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen das Bild Jesu, das uns noch aus den synoptischen Evangelien entgegenblickt, mit Zügen aus der Wunderwelt des Mythus ausgestattet worden ist und die einfachen, großen Worte Jesu hinter phantastischen Erwartungen zweifelhaften Wertes zurückgetreten sind.«[9]

Auf dieser Linie verunglimpfte Rudolf Bultmann die Apokalypse auch noch 1968, in der sechsten, von ihm selbst besorgten Auflage seiner Theologie des Neuen Testaments »als ein schwach christianisiertes Judentum […] Die Bedeutung Christi beschränkt sich doch im Wesentlichen darauf, daß er der leidenschaftlichen Hoffnung die Sicherheit gibt, die den jüdischen Apokalyptikern fehlt.«[10] Das Johannesevangelium gilt ihm dagegen wie schon Luther in seinem Septembertestament neben Paulus als maßgebliche neutestamentliche Theologie.

Es ist sicherlich zumindest für den deutschsprachigen Raum kein Zufall, dass es erst in den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts gleichermaßen zu einem Umdenken bezüglich des Verhältnisses von Judentum und Christentum in kirchlichen Verlautbarungen[11] kommt und zur selben Zeit die Bewertung der theologischen Leistung der Johannesapokalypse

---

[9] Eberhard Vischer, Art. Offenbarung des Johannes, in: RGG 1, Tübingen 1913, Sp. 922–938.

[10] Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, durchges. u. erg. v. Otto Merk, Tübingen [9]1984, 525f.

[11] Vgl. Rheinischer Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« (1980).

einen Umbruch erfährt.[12] Man wird forschungsgeschichtlich nach dem Zusammenhang des romantischen Bildes von der vermeintlichen Bildungsferne der frühen Christen und sogar auch noch ihrer Schriftsteller, der philologischen Hypothese einer Häufung von Hebraismen in der Apk und der Behauptung ihres schlechten Griechisch, der fiktiven Erzählung der ursprünglichen Herkunft des Verfassers der Apk aus Palästina und der literarkritisch begründeten Verbannung der Apk in ein pejorativ bewertetes jüdisch-apokalyptisches Denken zu fragen haben und diesen Themenkomplex in den Zusammenhang einer angestrebten Verabschiedung der Johannesapokalypse nicht nur aus dem christlichen Kanon, sondern aus dem christlichen Schrifttum und christlicher Theologie insgesamt stellen müssen.

Auf der Verknüpfung von Höllenvorstellungen, wie sie bei Dante zu finden sind, und der Johannesapokalypse als eines Weltuntergangsszenarios, das kein himmlisches Jerusalem kennt, beruht dann weitestgehend auch noch die mediale Verarbeitung der Johannesapokalypse im 20. und 21. Jahrhundert, was exemplarisch die Analyse von Luca Ganz des Apokalypsezyklus von Keith Haring, die Interpretation von Dominic Blauth einiger Episoden aus der Serie »Supernatural«, der Beitrag von Thomas Paulsen zu Terry Pratchetts und Neil Gaimans Meisterwerk »Good Omens« und die Beschreibung des Videospiels »Darksiders« von Lennart Witek

[12] Vgl. u. a. Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974; Adela Yarbro Collins, The Apocalypse, NTM 22, Wilmington/Delaware 1979; Martin Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, Göttingen 1986.

aufzeigen. Dem ganz eigenen Weg der Apokalypserezeption J. R. R. Tolkiens widmet sich der Beitrag von Simon Dittmann.

Unser Seminar und die daraus erwachsenen und hier nun als dritter Teil unserer Sammelbände[13] zur Intertextualität der Johannesapokalypse publizierten Beiträge zeigen auf, dass erst die Rezeption und nicht zuletzt die einseitige theologische Interpretation Luthers und seiner Nachfolger die Johannesapokalypse zu einem höllischen Katastrophenbuch hat werden lassen. Es ist nicht unser Interesse, dieses auch produktive und bis heute wirksame Missverständnis der Rezeptionsgeschichte moralisch anzuprangern. Aber wir möchten dafür werben, sich den Blick auf die Enthüllungen des Johannes als eines Trost- und Hoffnungsbuches universaler und kosmologischer Weite nicht weiter verstellen zu lassen.

Wir haben auch deshalb mit unserer philologisch-kritischen Neuübersetzung der Johannesapokalypse als Startband des Frankfurter Neuen Testaments[14] dazu beitragen

---

[13] Stefan Alkier/Thomas Paulsen (Hg.), Apollon, Artemis, Asteria und die Apokalypse des Johannes. Eine Spurensuche zur Intertextualität und Intermedialität im Rahmen griechisch-römischer Kultur, Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band 9, Leipzig 2018; sowie Band 11 derselben Reihe: dies. (Hg.), Der Seher und seine Septuaginta. Studien zur Intertextualität der Johannesapokalypse, Leipzig 2020.

[14] Stefan Alkier/Thomas Paulsen, Die Apokalypse des Johannes. Neu übersetzt und mit Einleitung, Epilog und Glossar, FNT 1, Paderborn 2020; dies., Die Evangelien nach Markus und Matthäus. Neu übersetzt und mit Überlegungen zur Sprache des Neuen Testaments, zur Gattung der Evangelien und zur intertextuellen Schreibweise sowie mit einem Glossar, FNT 2, Paderborn 2021; dies., Das Evangelium

wollen, dieses epochale Werk der Weltliteratur einer neuen, unbefangeneren Rezeption zu erschließen, die sich nicht nur von der mittlerweile fast allgemeinen automatischen Verknüpfung mit Hölle, Katastrophe und Weltuntergang, sondern auch von den kirchlichen Besitzansprüchen gegenüber der Bibel löst. Wenn etwa Kardinal Marx im Zuge des römisch-katholischen Missbrauchsskandals mit »apokalyptischem« Ton verlauten lässt: »Es gibt keine Zukunft des Christentums in unserem Land ohne eine erneuerte Kirche«[15] und damit wie selbstverständlich seine Römisch-Katholische Kirche mit dem Christentum gleichsetzt, dann zeugt das wohl eher von einer gänzlichen Verdrehung des Verhältnisses von Bibel und Römisch-Katholischer Kirche durch uneinsichtige »Sonnenkönige in Talaren«[16], als von der Überzeugung der Kraft der biblischen Texte. Die Römisch-Katholische Kirche wie auch alle anderen christlichen Kirchen und Konfessionen sollten sich endlich wieder darauf besinnen, was sie trägt, und sich demütig und dankbar von einer gleichermaßen erwartungsvollen, neugierigen, kritischen, aber auch selbstkritischen Lektüre und weltoffener Interpretation biblischer Texte leiten lassen. Die Bibel ist nicht das Buch irgendeiner Kirche, sondern Buch für alle Welt. Davon

---

nach Johannes und die drei Johannesbriefe. Neu übersetzt und mit Überlegungen zu Sprache, Kosmologie und Theologie im Corpus Johanneum sowie mit einem Glossar, FNT 3, Paderborn 2022.

15 Zitiert nach Jens Dirksen, Wohin, um Gottes Willen? Der Erosionsprozess der katholischen Kirche gefährdet längst ihre Existenz. Fraglich, ob Reformen helfen. Es könnte sein, dass sich der Glaube andere Wege sucht, in: WAZ, Samstag, 5. Februar, WKU_1.

16 Jens Dirksen, ebd.

zeugt gerade auch die immense Rezeption und intertextuelle wie intermediale Transformation der Johannesapokalypse in Buch, Bild, Film, Video-Games und neue Medien. Wir wünschen diesem Buch aber mehr als eine partielle Ausschlachtung einzelner Motive. Wir engagieren uns für eine wirkliche Neuentdeckung jenseits eingefahrener Pfade, damit nicht zuletzt die wohl hoffungsvollste und zuversichtlichste Zusage der Bibel, der Schlusssatz der Johannesapokalypse, auch in unserer krisengeschüttelten Zeit seine volle Wirkung neu und nachhaltig entfalten kann: »Die Gunst des Kyrios Jesus mit Allen!«

Wir danken allen, die an diesem Buch mitgewirkt haben, zuerst den Autorinnen und Autoren dieses Bandes, aber auch allen anderen Seminarteilnehmerinnen und -teilnehmern, die ihre spannenden Referate nicht zu einer Publikation ausarbeiten konnten bzw. wollten. Unser besonderer Dank geht wieder an Simon Dittmann, der auch diesen dritten Frankfurter Band zur Intertextualität der Johannesapokalypse zu einer druckreifen Fassung brachte. Wir danken aber auch der Evangelischen Verlagsanstalt und hier stellvertretend Frau Annette Weidhas für die wieder sehr freundliche wie professionelle Zusammenarbeit.

Frankfurt, im März 2022

Stefan Alkier Thomas Paulsen

Inhaltsverzeichnis

Helena Malsy
Dantes »Göttliche Komödie« 21
Wirkbeschleuniger einer Höllenvorstellung als ewiger Strafort

Nadine Haas
»Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten« 43
Michelangelos »Jüngstes Gericht« als Dialog von Diskursuniversen

Stefan Alkier
Luthers Bibel 69
Das Septembertestament als Bannbulle der Johannesapokalypse

Luca Ganz
Post-Moderne Apokalypse 93
William S. Borroughs und Keith Haring im Dialog mit der Johannesoffenbarung

Simon Dittmann
Die Johannesapokalypse und die Mythologie J. R. R. Tolkiens 113
Eine intertextuelle Analyse

Thomas Paulsen
»Bringing about Armageddon can be dangerous« **143**
Die Rezeption der Johannes-Apokalypse im Roman »Good Omens« von Terry Pratchett und Neil Gaiman

Dominic Blauth
Johannesapokalypse trifft Supernatural **171**
Eine Analyse intermedialer Effekte

Lennart Witek
Apokalyptische Spiele? **191**
Ein intermedialer Vergleich der Videospielreihe »Darksiders« mit dem letzten Buch der Bibel

Stefan Alkier / Thomas Paulsen
Epilog **267**

Helena Malsy

Dantes »Göttliche Komödie«

Wirkbeschleuniger einer Höllenvorstellung als ewiger Strafort

Wer in die Textwelt von Dantes Göttlicher Komödie (*Commedia*) eintaucht, den erwartet eine Reise durch das »große Meer des Sinns«[1]. Eine ungeheure Zahl intertextueller Verknüpfungen, die in alle zur Zeit des 14. Jahrhunderts erdenklichen europäischen Geisteswelten verweisen, machen dieses Werk »unerschöpflich«[2]: Es ist ein Feuerwerk der Intertextualitätssignale. Beim Lesen literaturwissenschaftlicher Kommentarliteratur zu Dantes Werk entsteht der Eindruck, dass Verknüpfungen zu philosophischen Texten der Antike begeistert herausgestellt werden, intertextuelle Bezüge[3] zu biblischen Texten der Antike hingegen häufig als eine Verknüpfung unter vielen marginalisiert werden. Wird die *Commedia* zusammenhangslos hier und da mit biblischen Bezügen garniert – oder lässt sich an ihnen entlang ein roter, sinnstiftender Faden erkennen?

---

1 Buchtitel von Karlheinz Stierle, Das große Meer des Sinns. Hermeneutische Erkundungen in Dantes »Commedia«, München 2007.

2 Karlheinz Stierle, Dante Alighieri. Dichter im Exil, Dichter der Welt, München 2014.

3 Zum Konzept der Intertextualität vgl. Michael Schneider, Art. Intertextualität (NT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), URL: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/50046/ (Zugriff 02.02.2022).

Jenen, die mit dem Text der *Apokalypse des Johannes* (Apk) vertraut sind, dürfte bereits beim ersten Lesen der *Commedia* eine grundlegende Verknüpfung des Werks zu der neutestamentlichen Schrift auffallen. Motive wie die ›Versammlung der weißen Gewänder‹, der ›zweite Tod‹ oder gar die Tatsache, dass Johannes *selbst* als Figur im Text auftaucht, eröffnen die spannende Welt der Sinnerweiterung zwischen den Texten. Im Folgenden stelle ich die Ergebnisse meiner wissenschaftlichen Untersuchung[4] dieser intertextuellen Bezüge und der aus ihnen entstehenden Sinnpotenziale anhand ausgewählter Beispiele vor. Im Anschluss wird diskutiert werden, welche Auswirkungen diese »intertextuellen Dispositionen«[5] und ihre dichterische Bearbeitung auf die Rezeption der Apk haben – und inwiefern sie deren Botschaft sowie gängige Höllenvorstellungen beeinflussen.

Als Textgrundlagen dienen der lateinische Vulgatatext[6] und eine italienisch-deutsche Prosaausgabe der *Commedia*[7].

---

4 Magisterarbeit von Helena Malsy, Dantes Göttliche Komödie und die Johannesapokalypse – eine intertextuelle Studie, unveröffentlichtes Manuskript, eingereicht an der Goethe Universität Frankfurt 2021.

5 Susanne Holthuis, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Stauffenburg Colloquium 28, Tübingen 1993, 32.

6 Andreas Beriger/Widu-Wolfgang Ehlers/Michael Fieger (Hg.), Hieronymus. Biblia Sacra Vulgata, Lateinisch-deutsch, Band V, Berlin/Boston 2018.

7 Hartmut Köhler (Hg.), Dante Alighieri. La Commedia. Die Göttliche Komödie, Italienisch-deutsch, in Prosa übersetzt und kommentiert von Hartmut Köhler, 3 Bände, Ditzingen 2021.

Zu Dantes Lebzeiten war die Vulgata der maßgeblich verbreitete Text[8] im Römischen Reich, folglich können einige intertextuelle Bezüge erst dann entdeckt werden, wenn der altitalienische Text Dantes neben den lateinischen Bibeltext gelegt wird. Um die Autoren und ihr poetisches Ich voneinander zu unterscheiden, wähle ich folgende Schreibweisen der Namen: ›Dante‹ ist der Ich-Erzähler der *Commedia*, Dante ihr Verfasser. Johannes ist der Verfasser der Apk, ›Johannes‹ ihr Ich-Erzähler.

Dantes *Commedia* – eine »poetische Enzyklopädie«[9]

Die *Commedia* ist ein in altitalienischer Volkssprache verfasstes poetisches Werk, das eine Jenseitsvision schildert, in die Dante Alighieri (1265-1321) eine »Enzyklopädie des Wissens seiner Zeit«[10] eingearbeitet hat. Die Wahl der Sprache spiegelt Dantes Credo wider: Ein Dichter soll freigiebig sein, ein Gedicht und dessen Auslegung sollten alle Menschen erreichen, unabhängig von ihrer Bildung.[11] Als Kind seiner Zeit war Dante der vierfache Schriftsinn vertraut[12], daher befinden sich im Text unzählige Allegorien und Zahlenspiele, die Lesenden zur Enthüllung bereitstehen – und Danteforscher

---

8 Vgl. Andreas Beriger/Widu-Wolfgang Ehlers/Michael Fieger, Einleitung, in: dies. (Hg.), Vulgata, 7–11.

9 Vgl. Hartmut Köhler, Purg. XXV, Fußnote 41, in: ders. (Hg.), Dante Alighieri. La Commedia, II · Purgatorio/Läuterungsberg.

10 Vgl. Stierle, Das große Meer des Sinns, 7-18.

11 Vgl. Stierle, Dante Alighieri, 20ff.

12 Stierle, a. a. O., 22.

damals wie heute zu den spannendsten Auslegungshypothesen angereizt haben.

Das aus den drei Teilen *Inferno*, *Purgatorio* und *Paradiso* bestehende Gedicht umfasst 100 Gesänge (ital. *canti*). Die literarische Form des Canto als gedichtete Einheit innerhalb eines Gesamtwerks findet sich in den Epen Homers, die wiederum als Vorbild für die *Aeneis* des Dichters Vergil (70–19 v. Chr.) dienten. Bereits durch die Wahl der Form erhob Dante den kühnen Anspruch, in einer Reihe mit den größten Dichtern der Welt zu stehen.

In Ich-Form schildert ›Dante‹, der Protagonist des Gedichts, seine Reise durch die Hölle (ital. *Inferno*)[13] über einen Läuterungsberg (ital. *Purgatorio*)[14] hin zum Paradies (ital. *Paradiso*). ›Dante‹ hat den Auftrag, nach seiner Rückkehr auf die Erde das Erlebte so detailgetreu wie möglich aufzuschreiben, um den Lebenden davon berichten zu können. Ausgangspunkt ist ein Wald, in dem sich ›Dante‹ verirrt und schließlich am Eingang des *Inferno* landet. Dort wird er von dem römischen Dichter Vergil in Empfang genommen, der von ›Dantes‹ früh verstorbener Jugendliebe Beatrice zu ihm geschickt wurde. Vergil hat den göttlichen Auftrag, ›Dante‹ durch etliche Gefahren hin zum Eingang des *Paradiso* zu führen, wo ihn Beatrice erwarten wird, die seinen Weg hin zur höchsten Gottesschau anleiten soll.

---

[13] Aufgrund der Problematik einer geeigneten Übersetzung verwende ich im Text die italienischen Begriffe. »*Inferno*« wäre mit »Hölle« zu übersetzen.

[14] »*Purgatorio*« wäre mit »Fegefeuer« zu übersetzen, »Läuterungsberg« hat sich in der Literaturwissenschaft mit der Begründung durchgesetzt, dass dieser Begriff den Ort und seine Funktion besser beschreibt.

Auf der begleiteten Reise werden ›Dante‹ etliche »Seelen mit bekanntem Namen vorgeführt« (Par. XVII,136ff.), er begegnet allen erdenklichen historischen, biblischen wie mythischen Figuren sowie ihm bekannten Zeitgenossen. Ihnen stellt ›Dante‹, der auf der Suche nach der höchsten Erkenntnis ist, etliche Fragen. Durch die lebhafte Schilderung seiner Einblicke wird er selbst zum Begleiter seiner Leser_innen, die er nach Belieben einweiht, ausschließt und zu eigenen Fragen, Erlebnissen und Erkenntnissen anreizt.

Beachtenswert ist das Raumkonzept der *Commedia*: Das *Inferno* ist ein in die nördliche Erdhalbkugel hineinragender Trichter, ein »Schmerzenstrichter, in den alles Unglück der Welt hineingestopft ist« (Inf. VII,19f.). Dieser Abgrund ragt in sich nach unten hin verjüngenden Kreisen immer tiefer in die Erde, jeder einzelne entspricht einem Strafort. Verstorbenen wird je nach Kategorie der zu Lebzeiten begangenen Sünde, wie beispielsweise Maßlosigkeit oder Verrat, der geeignete Platz zugewiesen, ihrer Strafe können sie niemals entrinnen.

Dieser Höllentrichter ist durch den Aufprall Luzifers (Inf. XXXIV,121–126) auf die Erde entstanden. Als Erklärung für den Sturz spielt Dante in knappen Worten die dramatische Erzählung des Himmelskampfes zwischen dem Erzengel Michael und Satan (vgl. Apk 12,7ff.) ein:

> »Unser Gang ins Dunkle geschieht nicht ohne Grund: Das ist so gewollt, dort oben, wo Sankt Michael Gewalt und Überheblichkeit bestraft hat.« (Inf. VII,10ff.)

Die Apk wird hier nicht bloß zitiert, ihr Himmelskampf ist *ursächlich* für die Existenz des *Inferno*. Gleiches gilt für den

Läuterungsberg des *Purgatorio,* der ebenfalls durch den Sturz Satans aus dem Himmel entstanden ist, indem die von der Wucht des Aufpralls auf der Nordhalbkugel verdrängte Erde auf der Südhalbkugel herausgedrängt wurde. Auf diesem Berg sind sieben Terrassen angelegt, die Läuterungswillige durchlaufen müssen. Diese Bußwege entsprechen den sieben im Mittelalter durch die katholische Kirche Roms konstatierten »Todsünden« *Hochmut, Neid, Zorn, Trägheit, Habgier, Fressgier, Triebhaftigkeit*. Im Unterschied zum *Inferno* haben die Gepeinigten im *Purgatorio* die Möglichkeit, dem Ort nach Abbüßen ihrer Strafe zu entrinnen. Fürbitten aus der Welt der Lebenden können Strafminderung bewirken – daher äußern verschiedene Jenseitsbewohner ein großes Interesse daran, dass ›Dante‹ nach seiner Rückkehr in die Welt bei den Lebenden ein gutes Wort für sie einlegt und ihre Reputation posthum verbessert.

In *Inferno* und *Purgatorio* wird bestraft, indem die zu Lebzeiten begangenen Verfehlungen in ihr Gegenteil verkehrt werden. So werden beispielsweise den in die Zukunft blickenden Wahrsagern die Köpfe nach hinten verdreht und Neidischen die Augen mit Draht zugenäht, um ihre neidischen Blicke zu verhindern. ›Dante‹ tritt seinen eigenen Bußweg an, bis er schließlich das *Paradiso* erreicht. Ab jetzt kann der ungetaufte Vergil nicht mehr an seiner Seite sein, es ist die engelhafte Beatrice, die ›Dantes‹ weitere Reise begleitet.

Das *Paradiso* ist in neun Kreisen angelegt, die, angelehnt an das Weltbild des Aristoteles und des Claudius Ptolemäus, konzentrisch verlaufen. Die Kategorien der Kreise entspre-