

Erik Martin

# Sinn des Endes – Ende des Sinns

Juliusz Słowackis *Anhelli* (1838)

## Der Sinn des Endes

„Warum erwarten aber die Menschen *überhaupt ein Ende der Welt?* und, wenn dieses auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken?“<sup>1</sup> fragt Immanuel Kant in einem kurzen Text zur Moralphilosophie unter dem sprechenden Titel *Das Ende aller Dinge* (1794). Die Antwort, zumindest auf den ersten Teil der Frage, fällt wie folgt aus:

Der Grund [...] scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Da-seins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte die Schöpfung selbst ihnen zwecklos erscheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt.<sup>2</sup>

Das Ende stiftet demnach da einen Sinn, wo es einen *solchen* Ausgang des Lebens zeitigen kann, an dem *exitus* und *finis*<sup>3</sup> zusammenfallen. Die Analogie mit dem Schauspiel, bedenkt man das „Ende mit Schrecken“ ist hier wohl die Tragödie gemeint, entspricht Kants Idee in der *Kritik der Urteilskraft* (1790), sowohl das Leben, im Sinne einer Naturtatsache, als auch die Kunst teleologisch, also auf ein Ende hin gerichtet, aufzufassen.<sup>4</sup> Der Konnex von Sinn und Endlichkeit, aber auch von Fiktion, hat seine Quelle nicht allein in der *Kritik der Urteilskraft*, sondern geht zumindest auf Aristoteles zurück<sup>5</sup> und zwar sowohl auf sein Konzept des (Un-)Endlichen in der (Meta-)Physik als auch auf seine Theorie der Tragödie.

Wie der Mainstream des griechischen Denkens hält Aristoteles das Unendliche, verstanden als das Unbegrenzte, das *apeiron*, als für den Logos nicht zu erfassende

---

1 Immanuel Kant: Das Ende aller Dinge. In: ders.: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 2017, S. 173–190, hier S. 179 (Herv. i. O.).

2 Kant: Das Ende aller Dinge, S. 179.

3 So die zwei Grimm'schen Grundbedeutungen von „Ausgang“. Vgl. Jacob Grimm/Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>, (letzter Zugriff: 31.03.2023). „Finis“ hier in seiner Bedeutung als ‚Ziel‘, ‚Zweck‘.

4 Vgl. Otfried Höffe: Immanuel Kant. 8. Aufl. München 2014, S. 279.

5 Zur Übernahme Aristotelischer Motive bei Kant vgl. Höffe: Kant, S. 266.

und daher für eine ontologisch minderwertige Erscheinung.<sup>6</sup> Das *apeiron* kann deshalb kein Gegenstand der Erkenntnis sein, weil es keine Einheit ist, sondern definitionsgemäß immer anderes enthält als sich selbst: „Denn nicht dasjenige ist unendlich, außerhalb dessen nichts mehr ist, sondern dasjenige, außerhalb dessen immer noch etwas ist.“<sup>7</sup> Weil das Unendliche stets das Unbestimmte ist, kann auch Aristoteles' unbewegter Bewege nicht unendlich sein, da sonst der menschliche Geist sich nicht auf ihn als Zweckursache ausrichten könnte.<sup>8</sup>

Diese für die Sinnhaftigkeit notwendige Begrenzung auf ein Ende hin spielt auch in der *Poetik* eine Rolle. Aristoteles bestimmt die Tragödie bekanntlich als die Darstellung „einer in sich geschlossenen und ganzen Handlung“,<sup>9</sup> wobei das Ganze im Sinne des Handlungskomplexes das sei, „was Anfang, Mitte und Ende“<sup>10</sup> habe. Karlheinz Stierle räumt in seiner Interpretation dieses Satzes eine „Priorität des Endes über den Anfang“<sup>11</sup> insofern ein, als dass dieses Ganze der Handlung

<sup>6</sup> Diese Wertung liegt bereits bei Plato vor: „Der sinnlichen Wahrnehmung bietet sich die Welt in ihrem Werden und Vergehen, d. h. in ihrer ständigen Veränderung dar als unendliche Vielfalt. Aber insofern sie Werden und Vergehen ist, kann man ihr das Sein nicht zuerkennen, sagt das griechische Denken übereinstimmend; insofern ist sie vielmehr nichtseind, wie im *Sophistes* erklärt wird. Sein hat sie erst, insofern sie auf das Unveränderliche bezogen ist [...]. So ist für Platon das Unendliche gerade das Merkmal der Immanenz, von wo man sich zur Transzendenz erheben soll!“ Eckehard Mühlenberg: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Mainz 1963, S. 42.

<sup>7</sup> Aristoteles: Physik, 207a 1; zitiert nach Mühlenberg: Unendlichkeit, S. 43.

<sup>8</sup> Unendlich ist der unbewegte Bewege nicht aktual, sondern potentiell, und diese, positive gewertete Unendlichkeit betrifft nicht seine Macht: „[Infinity as] a positive concept, is marked by completion, perfection and knowledge, and is applied to the power of the First Mover“. Leo Sweeney: Divine Infinity in Greek and Medieval Thought. New York/Bern/Frankfurt a. M. u.a 1992, S. 143.

<sup>9</sup> Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1984, S. 25.

<sup>10</sup> Aristoteles: Poetik, S. 25.

<sup>11</sup> Karlheinz Stierle: Die Wiederkehr des Endes. Zur Anthropologie der Anschauungsformen. In: Das Ende. Figuren einer Denkform. Hg. v. Karlheinz Stierle/Rainer Warning. München 1996, S. 578–599, hier S. 579. Die intentionale Ausrichtung des menschlichen Denkens auf ein Ende formulierte, in gänzlich anderem Kontext, auch Max Scheler. Für ihn zeichnet sich Denken nicht durch ‚Intelligenz‘ also durch Operationalität innerhalb eines Verweisungszusammenhangs aus, sondern gerade durch die Fähigkeit, dem Verweisungszusammenhang ein Ende zu setzen, aus ihm herauszutreten: „Ein Problem der Intelligenz wäre zum Beispiel folgendes: Ich habe jetzt hier einen Schmerz im Arm – wie ist er entstanden, wie kann er beseitigt werden? Das festzustellen ist die Aufgabe der positiven Wissenschaft, der Physiologie, der Psychologie, der Medizin. Ich kann aber denselben Schmerz [...] auch als ‚Beispiel‘ auffassen für den höchst seltsamen und höchst verwunderlichen Wesensverhalt, dass diese Welt überhaupt schmerz-, übel- und leidbeleckt ist.“ Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 9: Späte Schriften, hg. v. Manfred S. Frings. Bern/München 1976, S. 7–71, hier S. 40.

nicht von vornherein gegeben sei, sondern sich erst vom Ende her intentional konstruiere.<sup>12</sup>

Den aristotelischen Nexus von Endlichkeit bzw. Begrenzung und Sinn hat Frank Kermode auf die Theorie von Fiktion überhaupt ausgeweitet. Demnach sei das Leben des Menschen zunächst einmal eine Dauer, ein *chronos* im neutestamentlichen Sinne einer ‚leeren Zeit‘. Diese kontingente und ungestalte Zeitmasse wird erst durch die und in der Fiktion des Endes zu einem *kairos*,<sup>13</sup> einer sinnvoll erfüllten und strukturierten Einheit: „[C]hronos is ‚passing time‘ or ‚waiting time‘ – that which, according to Revelation, ‚shall be no more‘ – and kairos is the season, a point in time filled with significance, charged with a meaning derived from its relation to the end.“<sup>14</sup> Die paradigmatische Fiktion des Endes ist natürlich die Apokalypse, ein absolutes (und schreckliches) Ende, das allem sich je Ereignendem einen (Figural-)Sinn<sup>15</sup> und seine höchste Erfüllung zugleich gibt.

In dem Maße aber, in dem die Apokalypse geschichtlich selbst an ein Ende gekommen ist und im Zuge der Säkularisierung ihre Legitimität als letzte Sinnstiftungsinstanz verloren hat, hat auch die Literatur auf diese Situation reagiert. In einer Welt, in der das Ende nicht mehr imminent bevorsteht, sondern gleichsam immanent realisiert ist<sup>16</sup> – und zwar nicht als geschichtliche erfüllbare Heilserwartung eines säkularen ‚Himmelreiches auf Erden‘, sondern als permanente Krise ohne Ausgang<sup>17</sup> –, modelliert die Literatur ihre Werke nicht mehr nach dem Paradigma des *kairos*, sondern des *chronos*, das heißt einer offenen, unstrukturierten Zeit. Diese „Krise des Endes“<sup>18</sup> in der Literatur wird spätestens in der Romantik akut und zeigt sich auch in der Spannung zwischen den zahlrei-

---

12 Vgl. Stierle: Die Wiederkehr des Endes, S. 580.

13 „To put it another way, the interval must be purged of simple chronicity, of the emptiness of [time], humanly uninteresting successiveness. It is required to be a significant season, *kairos* poised between beginning and end. It has to be, on a scale much greater than that which concerns the psychologists, an instance of what they call ‚temporal integration‘ – our way of bundling together perception of the present, memory of the past, and expectation of the future, in a common organization. Within this organization that which was conceived of as simply successive becomes charged with past and future: what was *chronos* becomes *kairos*.“ Frank Kermode: The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction. Oxford 2000, S. 46.

14 Frank Kermode: Sense of an Ending, S. 47.

15 Vgl. Erich Auerbach: Figura. In: Mimesis und Figura. Mit einer Neuausgabe des „Figura“-Aufsatzes von Erich Auerbach. Hg. v. Friedrich Balke/Hanna Engelmeier. Paderborn 2016, S. 121–188.

16 „No longer imminent, the End is immanent.“ Kermode: Sense of an Ending, S. 25.

17 Tatsächlich scheint Kermode ähnliche Gedanken wie Hans Blumenberg zu formulieren, der die Säkularisierungsthese Löwiths kritisierte. Der Erstdruck von *Sense of an Ending* erschien ein Jahr nach der *Legitimität der Neuzeit*, nämlich im Jahre 1967.

18 Vgl. den Beitrag von Elisa Ronzheimer in diesem Band.

chen Endzeittexten, der millenarischen Hoffnung und der programmatischen Unabschließbarkeit romantischer *écriture*.<sup>19</sup>

Im Folgenden möchte ich auch Juliusz Słowackis *Anhelli* (1838), einen der zentralen Texte der polnischen Romantik, in dem Spannungsverhältnis zwischen einer dezidierten Erwartung und der kontingennten Offenheit des Endes lesen. Słowackis Text partizipiert am Diskurs des polnischen Messianismus, einer Art ‚politischer Eschatologie‘. Dieser Messianismus ist ein von Adam Mickiewicz in der Pariser Emigration ausgearbeitetes Konzept, nach dem Polen zwar gestorben ist – nämlich nach den Teilungen und gleichsam endgültig nach dem gescheiterten Novemberaufstand 1830/31 –, aber auferstehen und als Christus der Völker der gesamten Welt ein neues Zeitalter der Erlösung und des Friedens bringen wird.<sup>20</sup> Ein literarisches Manifest des Messianismus waren Mickiewiczs *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (*Bücher des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft*, 1832), auf die Słowacki inhaltlich und formal Bezug nimmt. Trotz dieser offensuren Partizipation am Erlösungsdiskurs ist Słowackis Stellung innerhalb des Messianismus durchaus ambivalent und *Anhelli* scheint sowohl den messianischen Opferkult als auch die Vorstellung der Apokalypse als Endzweck der Geschichte selbst zu kritisieren.<sup>21</sup> Diese Ambivalenzen möchte ich vor allem am Schluss von *Anhelli* aufzeigen.

## Anhelli und sein Ende

*Anhelli* ist eine Stilisierung biblischer Prosa<sup>22</sup> im Umfang von 450 Versen verteilt auf 17 Kapitel. Słowacki begann mit der Arbeit am Text im Kloster des Heiligen Antonius in Ghazir (Libanon) zwischen Februar und April 1837 und beendete das Werk im

---

<sup>19</sup> Im 116. Athenäumfragment schreibt Schlegel über die romantische Poesie „daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann“ Friedrich Schlegel: Athenäums-Fragmente. In: ders.: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hg. v. Hans Eichner. Paderborn/München/Wien 1967, S. 165–255, hier S. 182.

<sup>20</sup> Vgl. Jana-Katharina Mende: Das Konzept des Messianismus in der polnischen, französischen und deutschen Literatur der Romantik. Heidelberg 2020.

<sup>21</sup> Die traditionelle Forschungsmeinung geht von einer Abhängigkeit Słowackis von Mickiewicz aus bzw. einer regelrechten ‚Einflussangst‘. Vgl. die historische Übersicht in Michał Kuziak: „Anhelli“ Słowackiego – efekt lektury mickiewiczo-logicznej. In: Prace filologiczne. Literaturoznawstwo 10 (2020), H. 13, S. 51–66, sowie Ewa Łubienewska: Sen i przebudzenie Anhellego. In: Ruch literacki 243 (2000), H. 6, S. 623–642.

<sup>22</sup> Auch hier eine formale Anlehnung an Mickiewiczs *Bücher des polnischen Volkes*.

Juni 1838 in Florenz. Sein Aufenthalt in Libanon war Teil einer größeren Orientreise, verbunden mit der Pilgerschaft zu den heiligen Stätten des Christentums.<sup>23</sup>

Die Handlung des Textes vollzieht sich vor dem Hintergrund der Situation der polnischen Verbannten in Sibirien. Der Ton ist postapokalyptisch: Die Katastrophe der Verbannung, des Novemberaufstandes und der Großen Emigration ist bereits eingetreten, obwohl die beiden letzten Ereignisse im Text nicht explizit benannt werden. Ein Anführer der sibirischen First Nations („lud sibirskij“<sup>24</sup>), Schaman, erwählt aus einer Gruppe neu angekommener Verbannter den Jüngling Anhelli und macht ihn zu seinem Schüler. Gemeinsam ziehen sie durch die sibirische Eiswüste. Słowackis Sibirien mit seinen Phobotopen wie den Zuchthäusern, Bergwerken und Gruben entstammt dem Imaginarium der polnischen Romantik<sup>25</sup> und ist hermeneutisch überkodiert: Schaman erscheint zugleich als Moses der israelitischen Wüstenwanderung, als Dantes Höllenführer Vergil, als Johannes der Täufer oder sogar als Christus selbst. Leitmotivisch klingt das Thema der Auferweckung an, die dem polnischen Volke zuteilwerden soll:

Aby was wskrzesił, mówię, i dobył z mogiły, i uczynił was narodem, który drugi raz kładziony jest w kołysce i spowity.<sup>26</sup>

Daß er euch auferwecke, sage ich, und euch aus der Gruft hebe und euch zu einem Volk mache, zum zweitenmal in die Wiege gelegt und gewickelt.<sup>27</sup>

Vor diesem Aufscheinen der Auferweckungshoffnung wird aber das physische, moralische und geistliche Martyrium der Verbannten beschrieben. So wird etwa die Politik der Russifizierung Polens, die nach dem niedergeschlagenem Novemberaufstand noch intensiviert wurde, in *Anhelli* in einem dramatischen Bild kondensiert: Eine Gruppe von polnischen Kindern soll von einem orthodoxen Priester zwangskonvertiert werden:

---

<sup>23</sup> Diese Reise war auch in den damaligen Orientdiskurses eingeschrieben. Vgl. Ryszard Przybylski: Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód. Krakau 1982.

<sup>24</sup> Juliusz Słowacki: *Anhelli*. In: ders.: Dzieła wszystkie. Bd. 3, hg. v. Juliusz Kleiner. Breslau 1952, S. 9–59, hier S. 11.

<sup>25</sup> Vgl. Elżbieta Kiślak: Car-trup i Król-duch. Rosja w twórczości Słowackiego. Warschau 1991; Monika Kostaszuk-Romanowska: Sybir *Anhellego* – Przestrzeń mesjanistyczną? In: Przegląd Wschodni 1 (1991), H. 2, S. 359–364.

<sup>26</sup> Słowacki: *Anhelli*, S. 15.

<sup>27</sup> Juliusz Słowacki: *Anhelli*. Übers. v. Arnold Gahlberg. Leipzig/Wien. 1922, S. 11. Im Weiteren wird im Fließtext *Anhelli* mit der Abkürzung A und Seitenzahlen zitiert, zuerst für die polnische, dann die deutsche Ausgabe.

A we środku gromadki siedział pop na tatarskim koniu, mający u siodła dwa kosze z chlebem. / I zaczął owe dzieciątka nauczać podług nowej wiary ruskiej i podług nowego katechizmu. / I pytał dzieci o rzeczy niegodne, a pacholęta odpowidały mu, przymilając się, albowiem miał u siodła kosze z chlebem i mógł je nakarmić; a były głodne.

Und in der Mitte der lieblichen Schar saß ein Pope auf einem Tartarenroß, am Sattel zwei Körbe mit Brot. / Und er hub an, die Kindlein den neuen russischen Glauben zu lehren und den neuen Katechismus. / Und er fragte nach unwürdigen Dingen, und die Jungen gaben ihm Antwort, indem sie ihm schön taten, denn er trug am Sattel Körbe mit Brot und konnte sie füttern; und sie hatten Hunger. (A 16/12)

Biblische Teufelsmotive<sup>28</sup> – Christi Versuchung in der Wüste, Steine in Brot zu verwandeln (vgl. Lk 4,3) – werden hier mit einer Insinuation des Kindesmissbrauchs („unwürdigen Dingen“, „ihm schön taten“) verflochten, um das absolut Böse zu evozieren. Glücklicherweise kann Schaman einschreiten und das Unheil abwehren, zu Anhelli gewendet sagt er:

Użyję więc przeciwko temu księdzu ognia niebieskiego, aby go spalić, i strać go w oczach dzieciątek. / A skoro wyrzekł Szaman słowo przekleństwa, zapalił się ów pop na koniu i wyszły mu z piersi plomienie, które się złączyły w powietrzu nad głową.

Also werde ich himmlisches Feuer gegen diesen Priester senden und ihn verbrennen und vor den Augen der Kindlein will ich ihn richten. / Und als der Schaman den Fluch gesprochen hatte, begann jener Pope auf dem Pferde zu brennen und Flammen kamen aus seiner Brust und schlossen sich in den Lüften über ihm. (A 17/13)

Die erfolgreiche Intervention des Schamanen an dieser Stelle ist eher die Ausnahme denn die Regel. Der Fokus des Textes liegt nicht so sehr auf dem russischen Imperium als Inkarnation des Bösen oder Gefängnis der Völker, als vielmehr auf der polnischen ‚Schuld‘, die zu dem Scheitern des Novemberaufstandes geführt hätte und ein entsprechendes Sühneopfer verlangen würde. Anders als bei Mickiewicz wird das Streben nach Sühne im *Anhelli* aber durchaus kritisch gesehen. Im zehnten Kapitel wird eine Auseinandersetzung der Verbannten über das richtige politische Programm beschrieben. Es treten auf: eine Adelspartei, angeführt vom Grafen Skir; eine demokratische Partei, angeführt „vom verkommenen Soldaten mit Namen Skartabella, der den Boden aufteilen und Freiheit der Bauern und Gleichheit der Edlen mit Juden und Zigeunern verkünden“<sup>29</sup> wollte; sowie schließlich eine religiöse Partei mit dem Priester Bonifaz an ihrer Spitze, welcher „zur Rettung der Heimat ein einziges Mittel [empfahl]: hinzugehen und zu sterben, sich nicht zu wehren,

---

<sup>28</sup> In die semantische Reihe des Diabolischen fällt natürlich auch das „Tartarenroß“.

<sup>29</sup> Słowacki: *Anhelli*, S. 40. („żołnierza chudego, imieniem Skartabellę, który chciał ziemię podzielić i ogłosić wolność chłopów i równość szlachty z Żydami i z Cyganami.“) Słowacki: *Anhelli*, S. 35.

gleich den Märtyrern.<sup>30</sup> Diese Positionen entsprechen, *cum grano salis*, durchaus den politischen Standpunkten, welche in der Pariser Emigration als mögliche Optionen für den zukünftigen Weg Polens diskutiert worden sind. In der Darstellung Słowackis sind sie freilich verfremdet und im Fortgang der Episode auf eine absurde Spitze getrieben. Der Disput wird nämlich auf folgende Weise entschieden:

I rzekł do nich ów doradzca: oto postawmy trzy krzyże na naśladownictwo męki Pana naszego, i na tych trzech drzewach przybijmy po jednemu z najmocniejszych w každzej gromadzie rycerzy; a kto najdłużej żyć będzie, przy tym zwycięzco. / A że umysły tych ludzi były jakoby w stanie pijanym, znaleźli się trzej rycerze, którzy za swoje przekonanie śmierć ponieść chcieli i być Ukrzyżowanymi, jako Chrystus Pan przed wiekami. / [...] / I zawieszono na krzyżach ludzie owe obląkane, i przybito im ręce ćwiekami; a ten, co był na prawo, krzyczał: równość! a ten co był z lewej, krzyczał: krew! wiszący zaś pośrodku mówił: wiara!

Und der Berater sprach zu ihnen: wir wollen drei Kreuze aufstellen, als Zeugnis vom Leiden des Herrn, und auf die drei Holzpfähle je einen der Stärksten aus den drei Kriegerhaufen schlagen: und wer am längsten lebt, dem ist der Sieg. / Und da die Gemüter dieser Menschen gleichsam berauscht [wörtl. „betrunken“] waren, fanden sich drei Krieger, die für ihre Überzeugung den Tod tragen und sich kreuzigen lassen wollten wie Christus der Herr vor Zeiten. / [...] / Und sie hängten jene Irren an die Kreuze, und schlügen mit Nägeln ihre Hände daran; und der zur Rechten schrie Gleichheit! und der zur Linken schrie: Blut! und der in der Mitte hing, sprach: Glaube!<sup>31</sup> (A 35–36/41–42)

Die *Imitatio Christi* wird hier als karnevaleskes Sakrileg<sup>32</sup> inszeniert und die Idee des Sühneopfers wird nach dem nihilistischen Finale ihres Sinns beraubt:

Wtenczas strach jakiś ogarnął tłumy i rzekły: źle czynimy! Godziż się, aby za nasze wiary ci ludzie ginęli niewinnie? / [...] / Rzekli więc do tych, co byli Ukrzyżowani: chcecie, a zdejmijem was? Lecz ci im nic nie odpowiedzieli, będąc już umarłymi.

Da kam Furcht über die Menge und sie sagt: Böses tun wir! ist es denn recht, daß wegen unseres Glaubens diese unschuldig sterben. / [...] / Da redeten sie also zu den Gekreuzigten: wollet ihr, so holen wir euch herab? / Aber sie hatten keine Antwort mehr, denn sie waren tot. (A 36/42–43)

Diese Episode kann als Kritik des polnischen Messianismus mit seiner obsessiven (Selbst-)Veropferung aufgefasst werden, scheint Słowacki doch auch den Messias, sprich Mickiewicz oder seinen erkenntnistheoretischen Ort zu kritisieren. Ein Beispiel dafür ist das folgende Gleichnis Schamans:

---

<sup>30</sup> Słowacki: Anhelli, S. 40 („który chciał kraju zbawić modlitwą i na ocalenie kraju podawał sposób jedyny: iść i ginąć, nie broniąc się, jak męczennicy.“) Słowacki: Anhelli, S. 35.

<sup>31</sup> Zu den politischen Debatten der Großen Emigration vgl. Sławomir Kaledka: Wielka Emigracja. Polskie wychodźstwo polityczne w latach 1831–1862. Warschau 1971, S. 76–144.

<sup>32</sup> Vgl. Łubieniewska: Sen i przebudzenie Anhellego, S. 633.

A oto jednego wieczora przechodzili około cichéj i stojącéj wody, nad którą rosło kilka wierzb lamentujących i mało sosen. / A Szaman, ujrzawszy wyskakujące rybki ku zorzy wieczornej, rzekł: oto widzisz tę płotkę, co przeleciała przez powietrze i znów utonęła. / A teraz opowiada siostrom swoim na dnie, że zobaczyła niebo, i opowiada o niebie różne rzeczy, i z tego ma sławę między innymi rybkami. / Słuchając więc powieści o niebiosach, zapłyną do sieci i jutro będą sprzedawane na rynku.

Und eines Abends gingen sie an einem still stehenden Wasser vorbei, an dem Trauerweiden standen und einzelne Tannen. / Und Schaman, als er die Fischlein sah, die in der Abendröte sprangen, redete also: siehe den kleinen Fisch, der durch die Luft flog und wieder versank. / Nun sagt er seinen Geschwistern in der Tiefe, dass er den Himmel sah und erzählt vom Himmel so mancherlei und hat seinen Ruhm vor den anderen. / Und da sie das Märchen vom Himmel hören, schwimmen sie ins Netz und morgen wird man sie auf dem Marktplatz verkaufen. (A 21/20)

Diese lakonische Parodie des platonischen Höhlengleichnisses im christologischen Schlüssel ist nicht nur größtmöglicher metaphysischer Horror der Erlösungslosigkeit, sondern auch ein Seitenheib gegen die Propheten in den Emigrantenkreisen, die für sich in Anspruch nehmen, Menschenfischer zu sein.

Aus einer solchen metaphysischen Ausgangslage heraus kann es freilich auch für das Gesamtnarrativ des *Anhelli* nicht zu einem Happy Ending kommen. So sterben auch alle Figuren am Schluss des Textes. Schaman stirbt an den Verletzungen, die ihm eine aufgebrachte Menschenmenge beigebracht hatte und Anhelli zieht mit Schamans Rentieren in dessen abgelegenes Haus weit im Norden. Ellenai, eine geläuterte Verbrecherin, wird seine Begleiterin. Doch auch sie stirbt und Anhelli bleibt als eine Art Letzte-Mensch-Figur in der einsamen Eiswüste zurück. Schließlich stirbt auch er: „Anhelli był umarły.“ (A 75)

Doch der Tod hat ein Nachspiel. Am Grabe Anhelli's sitzt der Engel Eloë, die seinen Tod beweint, als ein Ritter auftaucht und ihn auferwecken will. Doch Eloë erhebt Einspruch, womit der Text dann auch tatsächlich endet:

On był przeznaczony na ofiarę, nawet na ofiarę serca. Rycerzu, leć dalej, nie budź go. / [...] / I polecał ów rycerz ognisty z szumem jakoby burzy wielkiej; a Eloë usiadła nad ciałem martwego. / I uradowała się, że serce jego nie obudziło się na głos rycerza i że już spoczywało.

Er war bestimmt zum Opfer, ja, zu einem Opfer des Herzens. Ritter, wecke ihn nicht, denn er schläft. / [...] / Und der feurige Ritter flog gleich dem Rauschen eines großen Gewitters davon; und Eloë ließ sich nieder über dem Körper des Toten. / Und sie freute sich, daß sein Herz nicht erwacht war auf den Ruf des Ritters und daß er schon ruhte. (A 59/77–78)

## Exitus ohne finis

Welchen Sinn hat Anhelli's Ende? Legt man den Literalsinn zugrunde, ist Anhelli nun mal tot.<sup>33</sup> Dieses geschlossene Ende der Narration impliziert zugleich ein offenes Ende der („realen“ polnischen) Geschichte. Mit Anhelli's ausbleibender Auferstehung endet die Heilsverheißung des Messianismus – aber mit ihm auch eine schwer lastende Hypothek der polnischen Romantik. Der Opferkult und der Glaube an die eigene Auserwähltheit und weltgeschichtliche Mission wurde vor allem in neuerer Forschung als ein toxisches Erbe der Romantik angesehen.<sup>34</sup> Anhelli's *exitus ohne finis* wäre, mit Kermode gesprochen, das Ende eines Finalsinns zugunsten einer wirklich offenen, zumindest imaginativen, Zukunft für Polen im Jahre 1838. Eine solche Interpretation wird in der postkolonialen Leseweise von *Anhelli* gestützt.<sup>35</sup> Zwar haben die sibirischen First Nations im Text keinen wirklichen politischen Subjektstatus, doch die herausgestellte Position Schamans und seine Hilfsbereitschaft gegenüber den Polen zeigt, dass zwischen den Opfern kolonialer Regimes Solidarität und nicht Opferkonkurrenz um das größte Leid herrschten sollte.<sup>36</sup>

Doch ist Anhelli wirklich tot? Was den Text selbst angeht sind serielle Auferstehungen und Tode nicht unüblich.<sup>37</sup> Auch geht der Auferstehungshoffnung bekanntlich der Tiefpunkt existentieller Verzweiflung voraus.<sup>38</sup> Solange Anhelli auferstehungsfähig und das Ende des Textes ein potenziell offenes ist, bleibt paradoxerweise die Rahmenbedingung der messianischen Interpretation des Werkes geschlossen; das Paradigma des Messianismus bleibt bestehen, und *Anhelli* schreibt sich darin, wenn auch widerspenstig, ein.<sup>39</sup>

---

<sup>33</sup> Sogar ziemlich tot; „*był umarły*“ statt des gebräuchlichen „*był martwy*“ indiziert eine Art (im Polnischen nicht vorhandenes) Plusquamperfekt.

<sup>34</sup> Die große polnische Romantikforscherin Maria Janion bezeichnete den Messianismus als „przekleństw[o], zgubą dla Polski“ (ein Fluch, ein Unglück für Polen). Maria Janion: List do Kongresu Kultury, 7 października 2016. <https://wyborcza.pl/7,75410,20813344,mesjanizm-to-przeklenstwo-list-marii-janion-do-kongresu-kultury.html?disableRedirects=true>, (letzter Zugriff: 31.03.2023).

<sup>35</sup> Vgl. Tomasz Ewertowski: *Anhelli* Juliusza Słowackiego – Próba odczytania postkolonialnego. In: Słowacki postkolonialny. Hg. v. Michał Kuziak. Bydgoszcz 2011, S. 101–126.

<sup>36</sup> Diese Solidarität wurde im Zuge des Novemberaufstandes auch in der Losung „*Za naszą i waszą wolność*“ (Für unsere und eure [d. i. russische] Freiheit) gefordert, als deren Urheber Joachim Lelewel, Mickiewiczs akademischer Lehrer, gilt.

<sup>37</sup> Vgl. etwa Kapitel sieben, wo es zu einer mehrfachen Auferstehung und entsprechend einem mehrfachen Sterben eines Verbannten kommt. Słowacki: *Anhelli*, S. 26–29.

<sup>38</sup> Vgl. Józef Ujejski: Główne idee w *Anhelliem* Słowackiego. Krakau 1916, S. 76.

<sup>39</sup> Vgl. Łubieniewska: Sen i przebudzenie Anhellego, S. 626.

Natürlich ist es in der Regel müßig, Überlegungen darüber anzustellen, was mit dem Helden einer Geschichte nach deren Ende passiert, doch Słowacki hat eine Art Fortsetzungstext zu *Anhelli* geschrieben, der allerdings erst postum herausgegeben wurde. Es ist ein Gedicht, in dessen ersten Zeilen es gleich heißt:

I wstał Anhelli z grobu – za nim wszystkie duchy, / Szaman, Eloë ... cała čma z grobów wsta-  
wała / I wszystkie brały dawno porzucone ciała. / [...] / Wstaliśmy i ku Polszcze szli – a na  
cmentarzu / Zatrzymał Szaman ową straszną duchów zgraję / I spytał głośno: „Kogo z mogil-  
nych nie staje?“ / A wszyscy byli; – straszny i zimny grabarzu / Śmierci, gdzież jest twój oś-  
cień, gdzież zwycięstwo twoje? / Wszyscyśmy byli – i krwi naszej poszły zdroje.<sup>40</sup>

Und Anhelli erhab sich aus dem Grab – und nach ihm alle Geister, / Schaman, Eloë ... alle  
erhaben sich aus den Gräbern / Und alle nahmen die längst abgeworfenen Körper zurück. /  
[...] / Wir erhaben uns und machten uns auf in Richtung Polen – und auf dem Friedhof/  
Hielt Schamane diese schreckliche Rotte von Geistern auf / Und fragte laut: „Wer stand von  
den Gräbern nicht auf?“ / Doch alle waren sie da; schrecklicher und kalter Totengräber /  
Tod, wo ist dein Stachel, wo ist dein Sieg? / Da waren wir alle – und unser Blut floss in  
Strömen.<sup>41</sup>

Rückprojiziert auf *Anhelli* würde dieses Gedicht also eine Auferstehung des Protagonisten und somit eine Einschreibung des Textes in den Messianismusdiskurs befürworten. Allerdings gibt es im Gedicht eine Nuance des Messianismusdiskurses: Die Auferstehung wird nämlich nicht nur mit dem Schlüssel der Schauerromantik gegeben – die „ową straszną duchów zgraję“ erinnert mehr an eine Horde Zombies<sup>42</sup> als an eine Gruppe Auferstandener –, sondern transformiert das „Ende mit Schrecken“ zum „Schrecken ohne Ende“. Die Ströme des Bluts evozieren erneut die messianistische Opferthematik, die, so die nahegelegte Interpretation, mit der Auferstehung nicht endet, sondern selbst durch die Apokalypse unab- schließbar bleibt.

Die im Gedicht nur angedeutete Idee einer (Heils-)Geschichte als fortgesetzte Katastrophe, entfaltet Słowacki auch in einem späteren Text *Genezis z ducha* (*Genesis aus dem Geist*), der in der Forschung mehrfach mit *Anhelli* zusammengele- sen wurde.<sup>43</sup> In *Genezis z ducha* wird die (katastrophische) Geschichte der Welt

<sup>40</sup> Juliusz Słowacki: I wstał Anhelli z grobu ... In: ders.: Dzieła. Bd. 1: Liryki i inne wiersze, hg. v. Julian Krzyżanowski. Warschau 1959, S. 248.

<sup>41</sup> Soweit nicht anders angegeben sind alle Übersetzungen vom Verfasser, E.M.

<sup>42</sup> In die Romantik fällt nämlich die (Wieder-)Entdeckung des Zombies, und zwar in einer Rezension Charles Nodiers von Pierre C. Bressebois Text *Le Zombi du Grand Pérou, ou la comtesse de Cocagne* (1697). Vgl. Charles Nodier: *Mélanges tirés d'une petite bibliothèque: ou Variétés littéraires et philosophiques*. Paris 1829, S. 266–370.

<sup>43</sup> Vgl. etwa Jacek Lyszczyna: Anhelli genezyjski. In: Postscriptum Polonistyczne 4 (2009), H. 2, S. 39–46. *Genezis z ducha* wurde von Słowacki mehrfach überarbeitet, blieb aber zu Lebzeiten

als eine Naturgeschichte des Geistes erzählt, in der sich in einer gleichsam aufsteigenden Spirale die Evolution<sup>44</sup> von der Notwendigkeit zur Freiheit vollzieht. Diese Evolution beschreibt Słowacki allerdings als eine Folge von schmerzhaften Toden der Form, die sich als Selbstopfer ausnehmen. Beispielhaft für die Verknüpfung von naturgeschichtlichen Narrativen und metaphysischer Spekulation, sei hier die stipulierte phylogenetische Entwicklung der Schnecke angegeben:

Wtenczas to, o Panie, pierwsza idące już ku Tobie duchy w umęczeniu ognistem złożyły ci pierwszą ofiarę. *Ofiarowały się na śmierć.* Co zaś dla nich śmiercią było, to w oczach Twoich, o! Boże, było tylko zaśnięciem Ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej, doskonalszej formie, bez żadnej wiedzy o przeszłości i bez żadnej przedsennej pamięci. Pierwsza więc ofiara tego ślimaczka, który prosił Cię, Boże, abyś mu w kawałku kamiennej materii pełniejszym żywotem rozweselić się pozwolił, a potem śmiercią zniszczył, była już niby obrazem ofiary Chrystusa Pana i niestraconą została; albowiem Tyś, Panie, nagrodził tę śmierć, pojawioną w naturze po raz pierwszy, darem, który dzisiaj nazywamy *organizmem*. Z tej śmierci jako z najpierwszej ofiary wyrodziło się najpierwsze *zmartwychwstanie*.<sup>45</sup>

Damals, o Herr, haben die ersten schon von Dir emporsteigenden Geister in der feurigen Ermüdung Dir das erste Opfer gebracht. Sie haben sich dem Tode geweiht. Was aber für sie der Tod war, in Deinen Augen, o Herr, war es nur ein Einschlafen des Geistes in einer und sein Erwachen in einer anderen vollkommeneren Form, ohne irgendwelche Kenntnis der Vergangenheit und ohne irgendeine Erinnerung an das vor dem Schlaf liegende. Das erste Opfer des Schnekleins, das Dich, o Gott, bat, ihm zu gestatten, dass es sich in einem Stücke felsiger Materie eines vollkommeneren Lebens erfreue und es dann durch den Tod zu vernichten – war schon gewissermaßen ein Abbild des Opfers Christi des Herrn, und es ist nicht verloren gegangen; denn Du, o Herr, hast diesen in der Natur zum ersten Mal erschienenen Tod mit einem Geschenke gelohnt, das wir heute Organismus nennen, Aus diesem Tode als dem ersten Opfer ist die erste Auferstehung hervorgegangen.<sup>46</sup>

---

unveröffentlicht; Ich zitiere im Folgenden die vierte und letzte Fassung: Juliusz Słowacki: *Genezis z ducha*. In: ders.: *Dzieła wszystkie*. Bd. 14, hg. v. Juliusz Kleiner. Breslau 1954, S. 47–64. Die deutsche Übersetzung findet sich, ohne Angabe des Übersetzers in der theosophischen Zeitschrift *Lotusblüten*; Juliusz Słowacki: *Genesis aus dem Geist*. In: *Lotusblüten* 5 (1897), H. LII–LVII, S. 397–408, 440–452.

<sup>44</sup> Es ist anzunehmen, dass Słowacki zahlreiche Quellen zu biologischen Evolutionstheorien heranzog – eventuell Buffon, Bonnet, Lamarck, Geoffroy de Saint-Hilaire und Boucher de Perthes; sie im Detail zu bestimmen bleibt schwierig, da er keine davon explizit zitiert. Vgl. Juliusz Gromadzki: „*Genesis z ducha*“ a teorie ewolucji przyrodnej. In: *Przegląd humanistyczny* 358 (2000), S. 57–66; Kacper Kutrzeba: *Genezis z Ducha, czyli o podmiotowości i naturze u Juliusza Słowackiego*. In: *Ruch literacki* 368 (2021), H. 5, S. 631–656. Lutosławski meint in *Genezis z ducha* sogar eine Vorwegnahme Charles Darwins Theorien zu erkennen. Vgl. Wincenty Lutosławski: *Darwin i Słowacki*. Warschau 1909.

<sup>45</sup> Słowacki: *Genezis*, S. 49.

<sup>46</sup> Słowacki: *Genesis*, S. 400.

Die Idee hinter dieser Verwandlung ist, dass der Geist sich der trägen, aber schützenden Materie entledigen soll, sodass durch die Beschleunigung des Todes der Körper auch der geistige Schwung des Lebens beschleunigt werde,<sup>47</sup> was letztlich auch den Impetus der ganzen *filozofia genezyjska* ausmacht. Der Tod als Recht der Form (*śmierć jako prawo formy*)<sup>48</sup> hat hierbei eine ambivalente Funktion: Einerseits ist er Möglichkeitsbedingung und Exekutionsorgan der Geistesgenesis, andererseits ist er, als Teil des göttlichen Plans, eine bloße „krołową mask, powłok i szat duchowych i dotychczas jest marą bez, żadnej rzeczywistej władzy nad stworzeniem.“ (Königin der Masken, Verhüllungen und geistigen Gewänder und ist bis nun ein nichtiger Schatten ohne wirkliche Gewalt über die Schöpfung).<sup>49</sup> Gerade diese Einverleibung in die orthodoxe christliche Soteriologie entschärft die Radikalität des Todes als einer absoluten Form und so wendet sich auch im versöhnlichen Ende der *Genezis z ducha* der Erzähler an Gott und bittet ihn, dass der eine Weg des Geistes „lud twój wybrany a drogą bolesną teraz idący, do krolestwa Bożego zaprowadzila“ (das erlesene Volk, das jetzt den schmerzlichen Weg wandelt, in das Reich Gottes hinaufführe).<sup>50</sup>

## Endlichkeit ohne Ende

Mit der gutkatholischen Entschärfung des Todes als Form des Geistes am Ende der *Genezis z ducha* verpasst Słowacki einen Gedanken, dessen Radikalität in dem Gedicht *I wstał Anhelli z grobu ...* aufschien, nämlich die Schöpfung als eine unablässbare Serie von Vernichtungen aufzufassen. Dieser Gedanke scheint sich schon bei Friedrich Schlegel in der *Transzendentalphilosophie* (1800/01) anzudeuten. Schlegel beschreibt darin das Werden der Welt, zwar nicht wie Słowacki als Genese des Geistes, doch als eine fortwährende Selbstdarstellung Gottes: „Man könnte dies auch ausdrücken: Gott hat die Welt hervorgebracht, um sich selbst darzustellen.“<sup>51</sup> Diese Darstellung ist aber nicht abgeschlossen, und auch prinzipiell nicht abschließbar:

---

<sup>47</sup> Vgl. „bo przez przyspieszenie śmierci ciał przyspieszał się pęd duchowy żywota.“ Słowacki: *Genezis*, S. 53.

<sup>48</sup> Słowacki: *Genezis*, S. 53.

<sup>49</sup> Słowacki: *Genezis*, S. 53; Słowacki: *Genesis*, S. 407.

<sup>50</sup> Słowacki: *Genezis*, S. 64; Słowacki: *Genesis*, S. 452.

<sup>51</sup> Friedrich Schlegel: *Transzendentalphilosophie*. In: ders.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Bd. 12: *Philosophische Vorlesungen I* (1800–1807), hg. v. Jean-Jacques Anstett. Paderborn/München/Wien 1964, S. 1–105, hier S. 39.

Dieser Satz, daß die Welt noch unvollendet ist, ist außerordentlich wichtig für alles. Denken wir uns die Welt als vollendet, so ist alles unser Thun nichts. Wissen wir aber, daß die Welt unvollendet ist, so ist unsere Bestimmung wohl, an der Vollendung derselben mitzuarbeiten. Der Empirie wird dadurch ein unendlicher Spielraum gegeben. Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben aber kein Handeln.<sup>52</sup>

Um dieses Handeln geht es aber doch. Die Pointe nun ist, dass diese ‚neuen Worte‘ nicht nur additiv hinzukommen, sondern dass die Radikalität des unfertigen Universums darin besteht, dass vorhandene, dargestellte, Individua zerstört werden.<sup>53</sup> Eine Tatsache, die Schlegel in den Rang eines Axioms erhebt:

Axiom: Das wahre Leben ist nur im Tode. Nämlich Tod ist das, was entsteht, wenn das Leben sich neutralisiert, wenn sich die Entgegensetzung aufhebt. Das gemeine Leben (in der Entgegensetzung) ist also nicht das wahre Leben, jenes muß vernichtet werden, wenn dieses hervorgehen soll. Hier haben wir die Punkte einer neuen Lehre – der Religion – berührt. Die Punkte sind: Es giebt nur eine Welt, und das wahre Leben ist nur im Tode.<sup>54</sup>

Diese Radikalisierung des Todes kann als ein absolutes Recht der Form des Todes verstanden werden.

Abschließend lassen sich drei mögliche Sinnstiftungen des Endes von *Anhelli* angeben. Ist das Ende des Textes geschlossen und *Anhelli* tot, so führt dieses Ende paradoxausweise aus dem geschlossenen System des Messianismus heraus in eine offene polnische Historiographie. Ist wiederum das Ende des Textes offen, bleibt *Anhelli* also auferstehungsfähig, führt dieses Ende zur semantischen Schließung der messianischen Sinnstiftung; das messianische Narrativ bleibt erfüllt und damit geschlossen. Als letzte Möglichkeit schließlich kann das Ende überwunden werden,

---

52 Schlegel: Transzendentalphilosophie, S. 42.

53 David Wellbery bemerkt zur Allegorie bei Schlegel: „Damit scheint sich der deManske Interpretationsvorschlag zu bewähren: Allegoriebegriff und allegorische Praxis Schlegels tragen eine zeitlich-sprachliche Problematik aus, die die der Brüchigkeit dieser Domäne ist. Wo das Bewußtsein an ein Da gebunden und also ein radikal endliches ist, stellt sich das Unendliche nur dar als Destruktion der Darstellung.“ David E. Wellbery: Rhetorik und Literatur. Anmerkungen zur poetologischen Begriffsbildung bei Friedrich Schlegel. In: Die Aktualität der Frühromantik. Hg. v. Ernst Behler/Jochen Hörisch. Paderborn/München/Wien u. a. 1987, S. 161–173, hier S. 165.

54 Schlegel: Transzendentalphilosophie, S. 42.

nicht aber die Endlichkeit. Jede Welt als Selbstdarstellung Gottes oder Genese des Geistes, kann und muss in einer neuen Darstellung oder Form vernichtet werden, ohne dass eine (unendliche) Vollkommenheit erreicht wird. Tod und Auferstehung wechseln sich ab: die Weltgeschichte erscheint als fortwährender ‚Kosmoklysmus‘<sup>55</sup> in totaler Kontingenz und Offenheit, aber ohne Offenbarung.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Philipp Weber: Das Bild des Unendlichen bei Friedrich Schlegel. In: Ding und Bild in der europäischen Romantik. Hg. v. Jakob C. Heller/Erik Martin/Sebastian Schönbeck. Berlin/Boston 2021, S. 71–92.

<sup>56</sup> Zum Schluss kann noch die Frage aufgeworfen werden, ob dies nicht eine schlechte Unendlichkeit sei, die Hegel in seiner Synthese des Endlichen und Unendlichen in der absoluten Endlichkeit zu überwinden geglaubt hatte. Vgl. Daniel Unger: Schlechte Unendlichkeit. Zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus. München 2015. Die Pointe bei Słowacki und Schlegel wäre aber in einer Umbesetzung der ‚schlechten Unendlichkeit‘ zu suchen: Endlichkeit muss als Darstellungsmedium stets bestehen – nicht dass man den Horizont immer verschieben kann, ist wichtig, sondern dass jede (menschliche) Erfahrung sich nur in einem horizontierten Medium vollzieht. Vgl. den Beitrag von Jana Schuster in diesem Band.