

Jürgen Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*. Fink, München 2001. 188 S., € 30,60.

Daß die Zeit der Weimarer Republik auch die Zeit einer Hochkonjunktur apokalyptischen Denkens war, ist bekannt. Neu hingegen ist der Blick darauf, der durch die ebenso dicht argumentierende wie erfrischend schmale Studie Jürgen Brokoffs eröffnet wird: Brokoff greift auf die Etymologie von *apokálypsis* als ‚Enthüllung‘, ‚Entblößung‘, ‚Aufdeckung‘ zurück, um im apokalyptischen Sprechen eine eigene Zeichenpraxis, eine eigene „Redeform“ (S. 9) auszumachen, die allein einer „literaturwissenschaftlichen Analyse“ (S. 8) zugänglich sein kann.

Als eine Art ‚Muster‘ apokalyptischer ‚Redeform‘ liest Brokoff die *Offenbarung des Johannes*. Konstitutiv in ihr ist ein doppeltes Wirken der Differenz von Transzendenz und Immanenz: Zum einen erzählt die *Offenbarung* von der zukünftigen Zerstörung der alten, immanenten Welt und der Errichtung des ‚neuen Jerusalem‘, das unter der Herrschaft des transzendenten Gottes steht; zum anderen muß sie Transzendenz als den Ort ihres eigenen Sprechens reklamieren, wenn sie die von ihr erhobenen Geltungsansprüche sichern will. Diese Selbstverortung führt eine auffallende Unstimmigkeit mit sich – denn der Text ist von einer doppelten Adressierung durchwirkt: Einerseits konfrontiert er die von ihm Angesprochenen mit der Notwendigkeit der Entscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, indem er an sie „die Aufforderung des ‚Komm‘“ (S. 20) richtet, andererseits scheint Johannes im Text selbst vor diese Entscheidung gestellt, indem auch an ihn diese Aufforderung ergeht. Unentscheidbar bleibt deshalb die Frage: „Ist Johannes gleichzeitig Sender und Empfänger der mitgeteilten Wahrheit?“ (S. 19). Gegen Derrida jedoch¹ insistiert Brokoff darauf, daß die *Offenbarung des Johannes* die apokalyptische Entscheidung, vor die sie unentscheidbar gleichermaßen stellt oder aber gestellt ist, zugleich *vollzieht*. Der transzendenten Gewalt Gottes bei der Vernichtung der immanenten Welt, die der Text auf der Ebene der *histoire* vorführt, gleicht sein *discours* sich an, wenn er die „Gewalt des Dargestellten“ und seine eigene „Gewalt der Darstellung“ (S. 23) ineinander übergehen läßt. Letztere manifestiert sich in einer Negation der Geltungsansprüche aller (apokalyptischen) Rede außerhalb der eigenen, einer Negation, die Vernichtung sein will: „Das Ziel des apokalyptischen Textes“, so Brokoffs genereller Befund zur *Rhetorik* der Apokalypse, „ist die Installierung eines *diskursiven Regimes*, in dem allein er selbst noch zu sprechen vermag“ (S. 28).

Die apokalyptischen ‚Sprechakte‘, die Brokoff in den Kapiteln zu Schmitts Theorie des Politischen (S. 31–52), zu Benjamins Theorie der Gewalt (S. 53–74) und zu Jüngers Theorie des Arbeiters (S. 73–98) behandelt, sind gekennzeichnet durch einen je eigenen Neueinsatz der Differenz von Transzendenz und Immanenz. Bei Schmitt ist es der politische Souverän, der die Stelle der Transzendenz (neu) besetzt, indem er in „losgelöste[r] Stellung“ (S. 34) und ohne jeden normativen Rückhalt die ‚Entscheidung über den Ausnahmezustand‘ trifft, welche zugleich die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ist und darin das Politische allererst konstituiert. Auf der Ebene der *histoire* ist dabei der Feind, der zur „vernichtenden Entscheidungsschlacht“ (Schmitt) herausgefordert werden soll, die Säkularisierung durch „ökonomisch-technische[s] Denken“ und durch die „Kombination von liberal-parlamentarischen Ideen mit romantischen Vorstellungen“

¹ Vgl. Jacques Derrida, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“. In: ders., *Apokalypse*. Graz – Wien 1985, S. 9–90, dort S. 63.

(S. 37). Doch markiert letzteres – ‚ewiges Gespräch‘ und ‚romantischer Occasionalismus‘ – auch den Feind von Schmitts eigenem *discours*, insofern es eine „Kommunikationssphäre“ etabliert, die alle souveränen Ent-/Unterscheidungen im „ästhetische[n] Universum des Occasionellen“ (S. 44) auflöst. Genau dagegen führt Schmitt in einer ‚apokalyptischen Textschlacht‘ seine eigenen „souveränen Behauptungen“ ins Feld, was ersichtlich in eine Paradoxie führt, die Schmitts Position des apokalyptischen Sprechens schwächt: „Einerseits ist der politische Souverän [...] Gegenstand des Textes, andererseits ist dieser Text selbst der Souverän“ (S. 49).

In Benjamins – in jüngster Zeit fast zu häufig diskutiertem – Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ führt die ‚Unentscheidbarkeit‘ hinsichtlich der apokalyptischen Sprecherposition, anders als bei Schmitt, gerade nicht zu deren Schwächung. Der Text betreibt eine „apokalyptische Dekonstruktion“ (S. 69) des Rechts, das für die Sphäre der Immanenz steht. Alles Recht ist – für dieses ebenso uneingestehbar wie uneinsehbar – affiziert von Gewalt, was die „Zweideutigkeit von Recht und Gewalt“ (S. 60) nach sich zieht. Dagegen richtet Benjamin aber nicht ein Modell gewaltfreier Soziabilität, sondern – im Gegenteil – eine „Form von unmittelbarer Gewalt“ (S. 62), die als transzendente, ‚göttliche‘ Gewalt ausgegeben wird und sich als ‚proletarischer Generalstreik‘ im Irdischen, Geschichtlichen manifestiert. Als solche Manifestation ist der ‚Generalstreik‘ vor allem eines, nämlich „Vernichtung des Rechts“ (S. 66), mithin der Immanenz. Ebendiese aber betreibt – gewissermaßen in einer Parallelaktion zum ‚Generalstreik‘ – auch der *discours* von Benjamins Text, denn seine Dekonstruktion des Rechts ist insofern eine „Destruktion“ (S. 70), als er die „apokalyptische Vernichtung des Rechts im rechtstheoretischen Diskurs“ (S. 67) selber vollzieht. Benjamins Text verschreibt sich damit, so die provokante These, einer „Politik der Vernichtung“ (S. 73) gleich doppelt. Eine – im Vergleich zu Schmitt und Benjamin – ganz andere Faktur apokalyptischen Sprechens zeigen jedoch – im Unterschied zum *Arbeiter* – Jüngers Texte über den soldatischen ‚Kampf‘ (vgl. S. 99–125), indem dort die Differenz von Transzendenz und Immanenz transformiert wird in die von Introszendenz und Extramanenz. In seinem „erhabenen Versunkensein in den Kampf“ (S. 115) ist der Kämpfer nicht nur gerichtet auf die Vernichtung der ‚Welt‘ des anderen Kämpfers, ebenso kappt er in sich selbst alle vormalige Verstrickung in die Dimension alltäglicher, bloß äußerlicher Lebensbezüge – in die Extramanenz –, was dem Kampf „eine bisher nicht gekannte existentielle Tiefe“ (S. 115) – Introszendenz – verleiht. In der Sphäre der Extramanenz ist aber auch die Sprache als etwas genuin Äußerliches situiert, weshalb sich Jüngers Texte gegenüber dem von ihnen evozierten Kampf selbst marginalisieren, allerdings nur, darin liegt der rhetorische Trick, um den Kampf in desto größerer Erhabenheit erstrahlen zu lassen.

Es gehört zu den gleichermaßen überraschenden und bestürzenden Befunden von Brokoffs Studie, daß die Texte Hitlers – nicht nur *Mein Kampf* – den zuvor analysierten an Komplexität kaum nachzustehen scheinen. Hitler besetzt den Pol der Introszendenz mit dem deutschen ‚Arier‘, den der Extramanenz mit dem ‚Juden‘. Beide Pole werden dabei vor allem als „geistiges Prinzip“ (S. 150) verstanden. Mit dem Vorgang der Emanzipation des ‚Arischen‘, die nach Hitler bislang allein ihm selbst gelungen ist, ansonsten aber noch aussteht, ist in dieser Linie darauf gezielt, die Deutschen, die eben noch nicht ‚rein‘ sind, zu ‚purifizieren‘, das heißt in ihrem Geisteshaushalt alle nach wie vor Wirkungen zeitigenden ‚jüdischen‘ Denkweisen zu vernichten, die als „materialistische[], eigennützige[] und seelenlose[]“ (S. 151) der Extramanenz verhaftet sind. Zur apokalyptischen ‚Entscheidungsschlacht‘ wird deshalb der einzelne Deutsche – auch – aufgerufen, so lautet eine Formulierung Hitlers, um „den Juden aus sich selbst zu entfernen“ (ebd.). Die „besondere Perfidie Hitlers“ liegt nun darin, daß er seinem Diskurs zugleich „eine bewußte Beschränkung auferlegt“ (S. 156): Indem er „die Vorstellung einer ‚alles vernichtenden Weltanschauung‘ als ‚fantastisches Gebilde“ (ebd.) bezeichnet, begrenzt er die Wirkungskraft seiner eigenen ‚Weltanschauung‘, aber nur, um die Vollendung der Vernichtung des ‚Jüdischen‘ an eine andere Gewalt zu delegieren, nämlich an „den sprachlosen und rein physischen Kampf“ (ebd.), der nicht die ‚geistige‘ Vernichtung des metaphorischen, sondern die physische Vernichtung des buchstäblichen ‚Juden‘ bedeutet.

Brokoffs Analysen sind Bravourstücke in Sachen *literaturwissenschaftlicher* Lektüre *theoretischer* Texte. Doch führt Brokoffs Verfahren, kapitelweise einzelne Autoren zu behandeln, einen blinden Fleck mit sich: Das jeweilige apokalyptische Sprechen in der Weimarer Zeit ist nicht nur auf die Autorität einer sonoren Einzelstimme aus, sondern auch als ein dialogisches Unterfangen situiert. Es gibt in der Weimarer Zeit so etwas wie eine spezifisch apokalyptische Intertextualität: Apokalyptische Sprecher etablieren über den Bezug auf gemeinsam adorierte Referenzautoren

(etwa Georges Sorel) eine Einheit des Diskurses, in dem diese Autoren ebenso polyphon (im Falle Sorels: anarchistisch, voluntaristisch, faschistisch) wie homogen rezipiert werden; letzteres insofern, als der Bezug auf diese Autoren als eine Art Losung fungiert, über die die Versicherung über die gemeinsam geteilte Feindschaft – gegenüber dem als ‚kulturelles System‘ verstandenen Parlamentarismus – erfolgt. Genau diese apokalyptische Dialogizität manifestiert sich aber auch im Sozialen, in wie auch immer porösen, irritablen und ephemeren Gruppen- und ‚Kreis‘-Bildungen, in ebenso intensiven wie rasch wechselnden ‚Freund- und Feindschaften‘. Nicht nur die Ergebnisadresse Benjamins an Schmitt bei *gleichzeitiger* Destruktion des Schmittschen Souveräns im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* ist exemplarisch für diese ‚heiße‘ soziale Dynamik.

Universität Konstanz
Fachbereich Literaturwissenschaft – Germanistik
Fach D 160

D-78457 Konstanz

uwe.hebekus@uni-konstanz.de

Uwe Hebekus