

Maximilian Bergengruen

»Faulheit im Geiste«

Zur Kritik apokalyptischen Denkens in Hermann Brochs
Die Schlafwandler

I. Einleitung: Eschatologische Struktur? Kritik apokalyptischen Denkens!

Fragt man nach der Funktion apokalyptischen Denkens in Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* bietet die bisherige Forschung noch keine vollständig befriedigende Antwort. Eine relativ prominente Position in Bezug auf die Funktion der Theologie im Roman besagt,¹ dass die drei Romanteile der Geburt (»Pasenow oder die Romantik«: Elisabeth und Pasenow als heilige Familie), dem Leiden (»Esch oder die Anarchie«: Eschs Opfer) und der Auferstehung Christi (»Huguenau oder die Sachlichkeit«: Wiederauferstehung Huguenaus und, parallel, des Soldaten Gödicke) entsprächen,² all das verstanden als eine Art von Ekphrasis des »Grünewaldschen Altarwerks«,³ das die »zentrale künstlerische Referenz« darstelle.⁴ Wir hätten es also bei den Protagonisten der Romanteile mit jeweils umgekehrt zu lesenden *Figurae Christi* im Sinne Auerbachs zu tun;⁵

- 1 Paul Michael Lützeler: Kulturbruch und Glaubenskrise. Hermann Brochs *Die Schlafwandler* und Matthias Grünewalds Isenheimer Altar, Tübingen 2001.
- 2 Hierzu auch Lars Koch: »Auferstanden von den Toten«. Die Verhandlung von Weltkrieg, Angst und Masse in Hermann Brochs *Schlafwandler-Trilogie*, in: Claude D. Conter, Oliver Jahraus und Christian Kirchmeier (Hrsg.): Der Erste Weltkrieg als Katastrophe. Deutungsmuster im literarischen Diskurs, Würzburg 2014, 261–282, hier: 266.
- 3 Hermann Broch: *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*, in: ders.: Kommentierte Werkausgabe, hrsg. von Paul Michael Lützeler, 17 Bde., Frankfurt a.M. 1974–1981, Bd. 1, 388. Im Folgenden werden Zitate aus dieser Edition unter Angabe der Bandnummer und der Seitenangabe direkt im Text nachgewiesen.
- 4 Lützeler, Kulturbruch (Anm. 1), 18. Hierzu auch schon Thomas Eicher: Erzählte Visualität. Studien zum Verhältnis von Bild und Text in Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler*, Frankfurt a.M. 1993, 67–80.
- 5 Im Sinne von Erich Auerbach, *Figura*, in: ders.: Neue Dantestudien, Istanbul 1944, 11–71. Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: Warum Frauen mit dem Teufel schlafen, Männer hingegen mit ihm Verträge abschließen wollen. Diabolische Figurenlehre in Harsdörffers *Schau-Plätzen*, in: Joel B. Lande und Robert Suter (Hrsg.): Dynamische Figuren. Gestalten der Zeit im Barock, Freiburg i.Br. 2013, 77–100.

dementsprechend läge eine klare strukturelle Aufteilung der drei Romanteile über das Leben Christi vor.

Für die hier zu verhandelnde Frage nach der Funktion apokalyptischen Denkens in der Romantrilogie ist dies jedoch insofern noch keine befriedigende Antwort, als die *Wiederkehr* Christi so gesehen keinen systematischen Ort in der Trilogie besäße. Andernorts wurde allerdings durchaus behauptet, dass der dritte und letzte Teil des Romans eine messianische Dimension aufweise, nur eben nicht im Kontext der christlichen, sondern der jüdischen Theologie, die über Hermann Cohen auf Broch gekommen sei.⁶ Dass im letzten der drei Romane eigentlich die Theologie des Protestantismus im Mittelpunkt steht – und dies gleichermaßen für den Lutheraner Pasenow wie für Esch, der nun »den protestantischen Glauben« annimmt (I, 532), ja im gewissen Sinne auch für Huguenau, der später, also nach der eigentlichen Romanhandlung, »dem evangelischen Glauben« beitreten wird (I, 697) – wurde durch eine Bemerkung aus dem »Zerfall der Werte« gerechtfertigt, in dem es bezüglich der Tendenz des »Protestantismus« zur »Religion an sich« bzw. »Mystik an sich« heißt: »Auffallend die Übereinstimmung mit der religiösen Struktur des Judentums« (I, 580). Die Rede ist von einer Parallele, die auch durch die Geschichte des Heilsarmee Mädchens Marie und des Juden Nuchem stabilisiert wird.⁷ Allerdings bleibt auf diese Weise die Frage nach der im Zentrum stehenden *protestantischen* Apokalyptik, also unabhängig von ihrem Vergleich mit der jüdischen Messianik, nach wie vor unbeantwortet.

Ich möchte im Folgenden die Position vertreten, dass die *Wiederkehr Christi* durchaus eine Systemstelle im dritten Teil der Trilogie hat, nämlich in den Handlungen und Gesprächen innerhalb der Figurenkonstellation Pasenow, Esch und Huguenau sowie den essayistischen⁸ Reflexionen des Erzählers

6 Vgl. Elke Dubbels: (De-)Figurationen des Messianischen in Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie und Hermann Cohens Religionsphilosophie, in: Daniel Weidner und Andrea Polaschegg (Hrsg.): *Das Buch in den Büchern. Wechselwirkung von Bibel und Literatur*, München 2012, 215–229. Hierzu bereits Glenn Sandberg: Hermann Broch and Hermann Cohen. Jewish Messianism and the Golden Age, in: *Modern Austrian Literature* 31/2 (1998), 71–80, allerdings mit Schwerpunkt auf dem *Tod des Vergil*.

7 Hierzu auch Lützel (Anm. 1), 60.

8 Zum essayistischen Stil des dritten Teils, der damit verbundenen Mischung bzw. Verbindung verschiedener Formen und der daraus resultierenden Metadiskursivität vgl. Kathleen L. Komar: Perspectives on Broch's *Die Schlafwandler*. Narratives of History and the Self, in: Graham Bartram, Sarah McGaughey und Galin Tihanov (Hrsg.): *A Companion to the Works of Hermann Broch*, Woodbridge 2019, 37–58, hier: 39f.; Alexander Honold: Einsatz der Dichtung. Literatur im Zeichen des Ersten Weltkriegs,

»Bertrand Müller, Dr. phil.« (I, 450), Letzteres insbesondere im »Epilog« zu seiner Essayfolge ›Zerfall der Werte‹ (I, 689).⁹ Allerdings möchte ich behaupten, dass es kein eschatologisches oder apokalyptisches *Muster* ist, das der Romantrilogie bzw. dem letzten Teil und damit dem Denken des Erzählers zugrunde

Berlin 2015, 767; Tomislav Zelić: Über die Ursprünge des Ersten Weltkriegs in Hermann Brochs *Schlafwandler*-Romantrilogie und anderen Schriften, in: Bernd Neumann und Gernot Wimmer (Hrsg.): Der Erste Weltkrieg auf dem deutsch-europäischen Literaturfeld, Wien 2017, 229–241, hier: 231f.; 239; ders.: Krise, Kairos und Katastrophe in Hermann Brochs Roman-Trilogie *Die Schlafwandler* (1930–32), in: Zeitschrift für mitteleuropäische Germanistik 5/1–2 (2015), 37–48, hier: 43–46; Bettina Richter: *Die Schlafwandler* von Hermann Broch. Zeitproblematik und Darstellungsweise, Heidelberg 2013, 30–34; Thorsten Carstensen: Zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion. Hermann Brochs Roman *Die Schlafwandler* am Ausgang der Moderne, in: Seminar 46/1 (2010), 1–25, hier: 11; Silke Kubik: Die europäische Ordnung stirbt.... Religion und Geschichtskonstruktion im Angesicht der Katastrophe. Eine vergleichende Untersuchung der Romane *Die Schlafwandler* von Hermann Broch und *Das unauslöschliche Siegel* von Elisabeth Langgässer, Frankfurt a.M. 2008, 43–45; Gunther Martens: Beobachtungen der Moderne in Hermann Brochs *Die Schlafwandler* und Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*. Rhetorische und narratologische Aspekte von Interdiskursivität, München 2006, 97f. Zur Entstehungsgeschichte des dritten Teils und seiner Schreibweise vgl. Theodore Ziolkowski: Zur Entstehung und Struktur von Hermann Brochs *Schlafwandlern*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 38 (1964), 40–69.

- 9 Vgl. zur Entstehungsgeschichte des Essays, insbesondere der Auseinandersetzung mit Max Schelers *Vom Umsturz der Werte* von 1919, Endre Kiss: Die Auseinandersetzung mit Max Scheler, in: Michael Kessler, Paul Michael Lützel (Hrsg.): Brochs theoretisches Werk, Frankfurt 1988, 109–121, und ders.: Negativer Universalismus als die Eigenart von Hermann Brochs Philosophie, in: Árpád Bernáth, Michael Kessler und Endre Kiss (Hrsg.): Hermann Broch. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Tübingen 1998, 3–16; zu den Wurzeln von Brochs Wertphilosophie im südwestdeutschen Neokantianismus Friedrich Vollhardt: Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie *Die Schlafwandler* 1914–1932, Tübingen 1986, 122–150. Vgl. zur Entwicklung der Wertphilosophie bei Broch insgesamt Paul Michael Lützel: Die Kulturkritik des jungen Broch. Zur Entwicklung von Hermann Brochs Geschichts- und Werttheorie, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 44 (1970), 208–228. Vgl. zur architektonischen Metaphorik dieses Begriffs (›Zerfall‹) Claudia Brodsky: Writing and Building. Ornament in *The Sleepwalkers*, in: Stephen D. Dowden (Hrsg.): Hermann Broch. Literature, Philosophy, Politics. The Yale Broch Symposium, Columbia 1988, 257–272; zur ökonomischen Dimension (›Werte‹) Christoph Zeller: »Annäherung an die Unsterblichkeit«. Ökonomie und Religion in Hermann Brochs *Die Schlafwandler*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 38/1 (2013), 31–63, hier: 48f.

liegt, wie in der Forschung bisweilen behauptet wurde.¹⁰ Vielmehr geht es Müller um eine *Kritik* eschatologischen und damit endzeitlichen Denkens und Handelns. Kritik ist dabei in dem Sinne zu verstehen, dass die Hoffnung auf die Wiederkunft oder allgemeiner gesprochen: auf das Erscheinen eines Erlösers zwar als legitim, vielleicht sogar als anthropologische Konstante dargestellt wird, allerdings ist diese Position für den hegelianisierenden Erzähler, wie ich zeigen werde, nur unter bestimmten denkerischen Voraussetzungen akzeptabel; Voraussetzungen, die Bertrand Müller als geistiger Fortsetzer der heimlichen Hauptfigur Eduard v. Bertrand zu definieren versucht, um sie als Maßstab für die moralische Einschätzung seiner Hauptfiguren und auch seiner selbst heranzuziehen; mit den dazugehörigen Problemen.

II. Dr. Bertrand Müller über Huguenau

Der christliche Erlöser und dessen Wiederkehr spielen insbesondere am Ende der *Schlafwandler* eine zentrale Rolle, nämlich wenn Bertrand Müller in einer Art von Zeitraffer das Leben Huguenaus seit seiner Rückkehr ins Elsass vor seinem inneren Auge (und dem des Lesers) vorbeiziehen lässt und dabei die zuvor entwickelte Wertetheorie abschließt.

Ausgangspunkt von Müllers Überlegungen ist die Frage, wie Huguenau trotz eines Mordes (an Esch) und eines Betrugs (pikanterweise an Eschs Witwe), der ihm 8.000 Francs einbringt, weiterleben kann:

Denn Mord bleibt Mord, Bösheit bleibt Bösheit, und die Philistrosität eines auf das Individuum und seine irrationalen Triebe eingeschränkten Wertgebietes, dieses letzte Produkt eines jeden Wertzerfalls, bleibt der Punkt der absoluten Verworfenheit, bleibt gewissermaßen der invariant absolute Nullpunkt, der allen Wertskalen und allen Wertsystemen [...] gemeinsam ist (I, 712).

Huguenau kann deswegen weitgehend ungerührt weiterleben, so der Erzähler, weil er sich in eine »Privattheologie« (I, 696) oder ein »Partialwertsystem wie das kommerzielle« zurückgezogen hat (I, 698),¹¹ welches ihm erlaubt, seine moralischen Verfehlungen entweder auszublenden oder als unproblematisch in seine Vorstellungswelt zu integrieren. »Partialwertsystem« ist in diesem Zusam-

10 So Heinz D. Osterle: Hermann Broch, *Die Schlafwandler*. Revolution and Apocalypse, in: Publications of the Modern Language Association 86/5 (1971), 946–958, hier: 952; 955 u.ö.

11 Vgl. zum Verhältnis von Ökonomie und Religion im Roman (und bei Broch allgemein) Zeller (Anm. 9).

menhang als Effekt der »Auflösung des christlich-platonischen Weltbilds« (I, 705) zu Beginn der Neuzeit zu verstehen. Mit der Reformation beginnt sich,¹² so Bertrand Müller, das *eine* »Weltbild« des katholischen Mittelalters aufzulösen, mit der Folge, dass nur noch Teilweltbilder bzw. Teiltheologien verbleiben, z. B. die Sphäre des Ökonomischen. Für Huguenau bedeutet das, dass er sich erlaubt (und erlauben kann), ausschließlich als Kaufmann zu denken; und in diesem rein-ökonomischen Wertesystem ist der »Brief an Frau Esch«, mit dem er 8.000 Francs zurückverlangt, die er nie eingezahlt hat, nichts als ein »kaufmännische[r] Coup«, an den er sich gerne erinnert, während er – das ist dann eine andere, stärkere Form des »Wertzerfall[s]« (I, 698) – den »Mord [...] vergessen« (I, 703) hat bzw. in dem mentalen Raum des »Verdämmern und Vergessen« eingelagert hat (I, 698).

Aber, so der Erzähler weiter, obwohl Huguenau durch seine Mischung aus Verdrängen (Mord) und Verschiebung seines Moralsystems ins Partiale der Ökonomie in der Lage ist, mit seiner Schuld umzugehen, so geht seine moralische bzw. amoralische Gleichung nicht restlos auf. Es verbleibt ein »Unbehagen« an der so eingerichteten und so erklärten Wirklichkeit (I, 709) und ein »fernes Ahnen« (I, 708), das sich rein kaufmännisch nicht überdecken lässt. Bisweilen geht dieses Gefühl auch in eine existenzielle »Angst« (I, 714) über.

Gemeint ist mit dem, was an Huguenaus Gefühl rührt, die »Idee der Freiheit« (I, 710). Dieses Gefühl ist eine Chance auf Erkenntnis und Änderung des bisherigen Lebens: Mit der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Friedrich Hegels (eines zentralen Autors für Broch)¹³ geht der Erzähler davon aus: »Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen

12 Zu Brochs Vorstellungen von Ausdifferenzierung(en) einer ursprünglichen Einheit (als Reflex auf Max Webers *Wirtschaft und Gesellschaft*) vgl. Paul Michael Lützeler: Hermann Broch's Novel *The Sleepwalkers*. Disintegrating Values in the Modern Era, in: Elke Gilson, Barbara Hahn und Holly Liu (Hrsg.): *Literatur im Jahrhundert des Totalitarismus*, Hildesheim 2008, 129–147, hier: 129–135.

13 Zu Brochs Rekursen auf die »Hegelsche Geschichtskonstruktion« (I, 618) vgl. Paul Michael Lützeler: Hermann Broch: Zur Kultur der Moderne, in: Arpád Bernáth, Michael Kessler und Endre Kiss (Hrsg.): *Hermann Broch. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Tübingen 1998, 31–45, hier: 35f.; ders.: *Die Entropie des Menschen. Studien zum Werk Hermann Brochs*, Würzburg 2000, 33; 124; ders., *Auseinandersetzung* (Anm. 9), 109. Zur Abhängigkeit von Brochs »Setzung von Setzung« von »Hegel« (X/2, 298) und zur Kritik an Hegel im Sinne der oben genannten unendlichen Annäherung (»der Akt der Setzung [...] muß immer von neuem anheben«; X/2, 163) vgl. Anja Grabowsky-Hotamanidis: *Zur Bedeutung mystischer Denktraditionen im Werk von Hermann Broch*, Berlin 1995, 153–159.

Geistes« (I, 709).¹⁴ Und diese Einheit im Denken wäre die Möglichkeit, sich der Einheit oder »Ganzheit der Welt« (I, 710) zu nähern – und in ihr wiederum nicht weniger als dem »Absoluten« (713), da »die Freiheit des Ichs wieder in die platonische Freiheit Gottes mündet« (I, 712). Trotz der Partialisierung des ursprünglichen einheitlich-platonischen Denkens kann – oder in gewissem Sinne gerade deswegen – könnte Huguenu zu dessen zentralem Gedanken zurückfinden: »selbst die Privattheologie eines Huguenu, sie dient noch der Freiheit« (I, 710).

Ansätze in der Praxis sind bei Huguenu gemacht, insbesondere in der Tat der »Freiheit des Deserteurs« (I, 711), der »im Morgengrauen« kurz vor Ende des ersten Weltkriegs »den Schützengraben verlassen« (I, 710) hat und mit »schlafwandlerische[r] Sicherheit« (I, 390) ins Kurtrierische gewandert ist. Sogar der »Mord[]« stellt, wenn auch jenseits der Moral, so etwas wie eine »Freiheit« dar (I, 710). Aber die zu dieser praktischen Freiheit nach Hegel notwendig dazugehörige »ewig erneute Revolution der Erkenntnis« (I, 710) – erst das wäre ja die geforderte Einheit von Praxis *und Denken* – ist für Huguenu »[u]nerreichbar« (I, 712). Eine »ewig erneuerte Revolution [...] der Erkenntnis« – man hört deutlich Kants »Revolution für die Denkungsart«¹⁵ heraus – wäre also gerade keine Revolution im eigentlichen Sinne, sondern immer nur eine wiederkehrende »Annäherung« (I, 715), weil ja »die Methode des Rationalen [...] immer nur die der Annäherung« ist (I, 690).

Dieser ins Unendliche aufgeschobene Weg zum Absoluten ist für Huguenu jedoch verschlossen. Das Einzige was für ihn, wäre er nicht ein biederer Kaufmann, möglich gewesen wäre, wäre eine politische Revolution, weil ihm der oben genannte moralische »Nullpunkt« dazu verholfen hätte, von einem Wertesystem ins das andere zu wechseln. Und dementsprechend wäre für ihn auch nur eine einmalige »schreckliche Revolution der Erkenntnis« möglich, die dann, wie Broch rückblickend in einem Entwurf für einen Verlagsprospekt schreibt, »gleichzeitig mit der äußeren Revolution« einsetzt (I, 734).

Was hindert Huguenu an einer unendlichen geistigen Revolution oder eben, wie man mit Novalis (dessen *Christenheit oder Europa* für Müllers Verfalls-

14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft, in: ders.: Werke in 20 Bänden mit Registerband, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Berlin 1986, Bd. 10, 300 (§ 481).

15 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg.: Bd. 1–22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff., Bd. 6, 47 (A51).

szenario der Moderne seit der Reformation Pate gestanden hat) sagen könnte,¹⁶ an einer unendlichen Annäherung an das Absolute?¹⁷ Es ist seine Hinwendung zur reinen Tat: Die »zum Absoluten durchbrechende[] Ratio« wäre für ihn, und auch das nur unter der Voraussetzung, dass er sich zum politischen Revolutionär entschieden hätte, nur als »[f]urchtbarer Spiegel, furchtbares Echo« möglich gewesen, nämlich im Sinne eines »Irrationalen, das nicht mehr fragt, sondern nur noch handelt«, das »sich selbst im Blut ersäuft und in Giftgasen erstickt« (I, 713). Diese Anklänge an die Todesarten von Soldaten im ersten Weltkrieg machen deutlich, dass Huguenau – trotz oder wegen seiner Fähigkeit, systemsprengend zu agieren – in der vor der Gewalt nicht zurückschreckenden Tat durchaus etwas macht oder gemacht hat, das mit dem intellektuellen Weg zum Absoluten eine gewisse Ähnlichkeit (Spiegel, Echo) hat; aber eben nur eine Ähnlichkeit, was im Endeffekt auf das Gegenteil hinausläuft, also statt auf intellektuelle Durchdringung auf reine Gewalt.

Was haben diese Ausführungen aber mit der Apokalypse zu tun? Die bei Huguenau im Praktischen sichtbaren Annäherungen an das Absolute, die jedoch keine Entsprechung im Theoretischen oder Intellektuellen haben und sich deswegen in ihr Gegenteil verkehren, verführen nämlich den Erzähler in eine Schlussrede seines Epilogs einzumünden, die einen starken apokalyptischen Tenor aufweist: Zurückkommend auf Huguenaus Angst, die eine »Angst des Menschen« schlechthin ist, weil sie auf das Absolute verweist, schreibt nämlich Müller:

Und in der Furcht vor der Stimme des Gerichtes [...] erwacht in ihm mit doppelter Stärke die Sehnsucht nach dem Führer, der leicht und milde bei der Hand ihn nimmt, ordnend und den Wegweisend, der Führer der keinem mehr nachfolgt und der vorangeht [...], er, der das Haus neu erbauen wird, damit aus Totem wieder das Lebendige werde, er selber auferstanden aus der Masse der Toten, der Heilsbringer, der in seinem eigenen Tun das unbegreifbare Geschehen dieser Zeit sinnvoll machen wird, auf daß die Zeit neu gezählt werde. (I, 714)¹⁸

- 16 Vgl. zu Brochs Novalis-Rekursen: Lützel, Zur Kultur der Moderne (Anm. 13), 35; Kubik (Anm. 8), 48–50.
- 17 Erst »durch das freiwillige Entsagen des Absoluten« entsteht die »unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute« schreibt Novalis (Novalis: Fichte-Studien, in ders.: Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, hrsg. von Richard Samuel, 4 Bde., einem Materialband und einem Ergänzungsband, Stuttgart 1960–1999, Bd. 2, 269f. [Nr. 566]), was Frank auf die Formel von der unendlichen Annäherung bringt (Manfred Frank: ›Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Berlin 1997).
- 18 Dies gegen Lützel, Kulturbruch (Anm. 1), 66, der von einem »anti-apokalyptische[n] Schluß« spricht.

Diese Passage hat eine politische und eine theologische Dimension. Zuerst verweist die Rede vom »Führer« auf einen politischen Kontext, da Adolf Hitler seit Mitte der 20er Jahre für sich den Anspruch erhebt, der Führer zu sein, für die NDSAP und für Deutschland.¹⁹ Angesichts der Tatsache, dass Huguenau bescheinigt wird, zu einer reinen Tat in der Lage zu sein, die zwar einen Widerschein des rational zu beschreitenden Weges zum Absoluten darstellt, deswegen aber auch dieses Absolute verfehlt, ja verfehlen muss, liegt es nahe, dass Huguenau in der von Müller angedeuteten Entwicklung in den Zwanzigerjahren zum Nationalsozialismus tendieren wird. Wahrscheinlich spielt Müller auf die 1927 im Elsass gegründete Autonomistische Landespartei an, die mit der deutschen NDSAP sympathisiert und in das parteiübergreifende Bündnis der Heimatrechtlichen Volksfront übergeht, die auf dem Gipfel ihres Erfolges, 1929, Bürgermeister in mehreren elsässischen Städten, darunter auch Straßburg, stellt.²⁰ Dies passt insofern gut zu Huguenaus Entwicklung, als er ebenfalls »zu städtischen Würden« aufsteigt (I, 697).

Nun ist bereits den Zeitgenossen aufgefallen, dass der Nationalsozialismus und mit ihm der europäische Faschismus seine Faszination nicht zuletzt von dem ihm zugeschriebenen Status als einer »modernen politischen Religion« zieht, weil ihm eine apokalyptische Dimension im Sinne des Joachimismus nachgesagt wird,²¹ gemäß deren nach dem Zeitalter des Vaters und Sohnes noch

19 Vgl. Ian Kershaw: Führer und Hitlerkult, in: Wolfgang Benz, Hermann Graml und Hermann Weiß (Hrsg.): Enzyklopädie des Nationalsozialismus, Stuttgart 1997, 25–27.

20 Vgl. hierzu Anne Kwaschik: An der Grenze der Nationen. Europa-Konzepte und regionale Selbstverortung im Elsass, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 9/3 (2012), 387–408, hier: 401f.; Christopher J. Fischer: Alsace to the Alsatians? Visions and Divisions of Alsatian Regionalism, 1870–1939, New York 2010, 173f.; 188–205; Samuel Goodfellow: From Germany to France? Interwar Alsatian National Identity, in: French History 7/4 (1993), 450–471, hier: 451–452; 458–468; Lothar Kettenacker: Nationalsozialistische Volkstumspolitik im Elsaß, Stuttgart 1973, 22–32; François G. Dreyfus: La vie politique en Alsace 1919–1936, Paris 1969, 81–194. Broch hat bekanntlich im Nachhinein versucht, seine Romantrilogie als Vor- und Entwicklungsgeschichte des Dritten Reichs umzudeuten. Zur Skepsis gegenüber eines solch prophetischen Anspruchs vgl. Walter Hinck: Lebenshaltungen des Wilhelminischen Zeitalters. Häutungen der Romanform. Hermann Broch: *Die Schlafwandler* (1932), in: ders. (Hrsg.): Romanchronik des 20. Jahrhunderts. Eine bewegte Zeit im Spiegel der Literatur, Köln 2006, 74–79, hier: 74. Dementsprechend wird hier lediglich versucht, den dritten Romanteil aus seiner Zeit heraus, also um 1930, und der Rolle des Nationalsozialismus in ihr, zu lesen.

21 Vgl. zum historischen Joachimismus Maximilian Bergengruen: Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007, 38–48.

ein drittes Zeitalter kommt. Die Begriffe Führer (Dux), Tausendjähriges oder Drittes Reich verweisen in diese Richtung.²²

Angesichts dieser zeitgenössisch gegebenen diskursiven Brücke verwundert es nicht, dass in der oben genannten Thematisierung des Führers nicht nur ein politischer, sondern ein theologischer Kontext angesprochen wird. Die Anspielungen auf ein theologisch zu verstehendes apokalyptisches Szenario im Sinne der Johannes-Offenbarung und anderer apokalyptischer Texte der Bibel sind in der Rede Müllers mit Händen zu greifen (ich werde auf die Genealogie dieser Begriffe im Roman unten näher eingehen): die Auferstehung von den Toten, die Neuzählung der Zeit etc.²³ Hinzu kommt die Rede vom »Antichrist« (I, 700).

Müller wechselt also – aufbauend auf der Bezeichnung des Führers und der apokalyptischen Semantik dieses Begriffs in der Zeit – von einer politischen Heilsfigur zu einer theologischen; und dies nicht nur als Zitat. Seine Rede vom Führer als dem personifizierten Versprechen auf Heilsbringung ist eine Theorie, die er durchaus als seine eigene ausweist. Damit macht er dreierlei: Erstens ordnet er (wie gezeigt) Huguenau einem rein säkularen, d. h. rein der Tat zugeordneten apokalyptischen Denken zu, das eine gut sichtbare Nähe zum Nationalsozialismus bzw. dessen elsässischen Sympathisanten in der Zeit um 1930 besitzt. Zweitens eröffnet er (das soll im Folgenden gezeigt werden) mit dem ursprünglichen, d.h. theologischen apokalyptischen Modell das Feld, in das er seine anderen beiden Hauptfiguren, nämlich den Lutheraner Pasenow und den lutheranischen Konvertiten Esch, einordnet. Und drittens (auch das wird noch zu zeigen sein) markiert er, wenn er die apokalyptischen Begriffe in seine eigene Argumentation integriert, eine Position, die den praktisch-politischen Weg des Huguenau und die dezidiert theologische Argumentation von Pasenow und Esch aufnimmt, aber so, dass er – das meinte ich in der Einleitung mit einer

22 So Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, hrsg. von Peter J. Opitz, Paderborn, München 32007 (ED 1938), 38–41; 56–58 (Zitat: 40). Vgl. zum Nationalsozialismus als apokalyptischer Bewegung Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, 207–225; ders.: *Deutsche Wege zur Erlösung. Formen des Religiösen im Nationalsozialismus*, München 2013, bes. 23–36; 119–137; zur messianischen Aufladung des Führerkults und zur Verwandlung des Begriffs in den zwanziger Jahren Kershaw (Anm. 19).

23 Die endzeitliche Aufhebung der Zeit in den *Schlafwandlern* wäre eine eigene Analyse wert, die den in den Forschungen bereits angestellten Überlegungen zum Zeit-Paradox (Thomas Herold: *The Paradox of Time in Hermann Broch's Die Schlafwandler*, in: *Oxford German Studies* 43/2 (2014), 156–171) hinzuzufügen wäre. Vgl. hierzu auch ansatzweise Kubik (Anm. 8), 67–69.

Kritik des apokalyptischen Denkens – ihr Anliegen nicht verwerfen muss, sondern es übernehmen und trotzdem eine eigene, davon differenzierte Position einzunehmen in der Lage ist.

III. Dr. Bertrand Müller zitiert Esch und Pasenow

Die Rede des Erzählers vom erlösenden Führer findet sich nicht nur im Epilog zum dritten Teil, sondern bemerkenswerterweise schon zu dessen Beginn. Dort ist von der »eigenen Zerspaltung« und der Versuchung, dafür die »Zeit, in der wir leben«, verantwortlich zu machen, da diese als »wahnsinnig oder groß« wahrgenommen wird, die Rede. Ergebnis ist die »Zersplitterung des Gesamtlebens und -Erlebens«. Auch ein Heilmittel gegen die so formulierte individuelle und soziale Sinnkrise²⁴ wird genannt:

Gäbe es einen Menschen, in dem alles Geschehen dieser Zeit sinnfällig sich darstellte, dessen eigenes logisches Tun das Geschehen dieser Zeit ist, dann, ja dann wäre auch diese Zeit nicht mehr wahnsinnig. Deshalb wohl sehnen wir uns nach dem ›Führer‹, damit er uns die Motivation zu einem Geschehen liefere, das wir ohne ihn bloß wahnsinnig nennen können. (I, 421; Hervorhebung M.B.)

An dieser ersten Rede über den Führer wird deutlich, dass der Erzähler zu Beginn des dritten Romanteils, also lange bevor er die Handlung zwischen Esch, Pasenow und Huguenau in Gang kommen lässt, bereits das gleiche Thema wie am Schluss verhandelt, allerdings gerade noch nicht theologisch ausgefaltet, sondern *nur* im Sinne einer Gesellschafts- und Kulturgeschichte, wie sie im ›Zerfall der Werte‹ auch entworfen wird.²⁵ Erst bei der zweiten Führer-Nennung wird diese kulturtheoretische Position mit dem genannten apokalyptischen Denken aufgeladen, dergestalt, dass der Führer nicht nur den Zerfall der Werte rückgängig zu machen verspricht, sondern auch als ein messianischer Erlöser fungiert.

Diese apokalyptische Anreicherung seiner Rede vom Führer am Ende des Romans schaut bzw. hört sich Müller, wie ich zeigen möchte, Wort für Wort bei seinen Hauptfiguren Pasenow und Esch ab, auf deren apokalyptisches Denken (wie auf das Huguenaus) er damit reagiert. Um diese These zu plausibilisieren, muss ich etwas ausholen: Bekanntlich bringt Pasenow das Thema

24 Zum Krisendiskurs des Romans vgl. Anton Sterbling: Ehre und Krise – nachgelesen in der Romantrilogie *Die Schlafwandler* Hermann Brochs, in: *Zeitschrift für mitteleuropäische Germanistik* 4/1 (2014), 41–54, 43; 48f.; Zelić, Kairos (Anm. 8), 39f.

25 Hierzu auch Zelić, Ursprünge (Anm. 8), 232–234.

der »Apokalypse« (I, 468) auf, in dem er das Ende des ersten Weltkriegs, auch und besonders in einem Artikel im »Kurtrierschen Boten«, zeittypisch in diesen Kontext stellt.²⁶ Ursprünglich im Sinne einer Strafe – »Wir sind vom Pfade der Pflicht abgewichen und müssen die Strafe ertragen« (I, 633) –, vor allem aber im Sinne einer »Rettung«, die nicht mehr eine politische oder militärische ist. Der Krieg ist dementsprechend in Pasenows Sicht die apokalyptische Vorgeschichte: »Ihm folgt der schwarze Heerbann, folgt der Apokalypse Johanni Schrecken«, die aber nur die zwischenzeitliche Herrschaft des Antichristen darstellt. Der Major hofft, dass mit seiner Beendigung eine »neue Brüderlichkeit und Gemeinschaft erstehen könne, damit wieder das Reich Christi errichtet« werde (I, 468).²⁷

Mit diesem Artikel bringt Pasenow bekanntlich Esch, den ehemaligen »Anarchist[en]« (bis dato also ein Vertreter eines zweiten Partialsystems, obwohl er im traumhaften Gespräch mit Eduard von Bertrand im zweiten Teil bereits zur theologischen Reformulierung seiner Ziele tendiert hatte), zu einer Umkehr seines Denkens. Ab der Lektüre des besagten Artikels will der Zeitungsherausgeber nämlich allen früheren Gedanken entsagen und nur noch den »Weg« einschlagen, den der »protestantische[] Glaube[]« (I, 529f.) in Richtung des apokalyptischen Denkens gebahnt hat.

Im Folgenden macht sich der Erzähler über seine zwei zum Apokalyptischen tendierenden Figuren lustig, z.B. wenn er sie das »Ende« der Zeit in einem Gefängnisauflauf sehen lässt, um sie dann mit der Wirklichkeit zu konfrontieren: »Doch das Ende brach nicht herein, kein Erdbeben kam und kein Engel, und das Tor ward nicht aufgetan« (I, 606). Aber unabhängig von dieser Ironie, die Müller für Eschs und Pasenows Überführung von endzeitlichen Gedankenfiguren in die Realität aufbringt, hat der Erzähler seine gesamten apo-

26 Vgl. zum apokalyptischen Verständnis der 10er Jahre des 20. Jahrhunderts Gernot Wimmer: *Österreichische Wahrsager des Expressionismus. Endzeitglaube und Weltgericht bei Franz Kafka, Georg Trakl und Karl Kraus*, in: Bernd Neumann und Gernot Wimmer (Hrsg.): *Der Erste Weltkrieg auf dem deutsch-europäischen Literaturfeld*, Wien u.a. 2017, 35–64; Hans-Jörg Knobloch: *Endzeitvisionen. Studien zur Literatur seit dem Beginn der Moderne*, Würzburg 2008, 11–20; Angela Jurkat: *Apokalypse. Endzeitstimmung in Kunst und Literatur des Expressionismus*, Alfter 1993; Marianne Kesting: *Warten auf das Ende. Apokalypse und Endzeit in der Moderne*, in: Gerhard R. Kaiser (Hrsg.): *Poesie der Apokalypse*, Würzburg 1991, 169–186; Vondung, *Apokalypse* (Anm. 22), 189–207; ders., *Mystik und Moderne. Literarische Apokalyptik in der Zeit des Expressionismus*. in: Thomas Anz und Michael Stark (Hrsg.): *Die Modernität des Expressionismus*, Stuttgart 1994, 142–150.

27 Hierzu auch Richter (Anm. 8), 243f.

kalypthischen Gedankenfiguren in der zweiten Erörterung des Begriffs ›Führer‹ Wort für Wort von seinen Figuren übernommen.

Beispielsweise schreibt Müller in Zusammenhang mit genanntem Führer, dass »wir es wissen«, dass »jeder das Fünklein im Seelengrunde« trägt (I, 715), was, wie leicht zu erkennen ist, ein Meister-Eckhart-Zitat darstellt, der den »vunke[n]«²⁸ in »der sele grund«²⁹ als den mystischen Übergang von Mensch und Gott deutet. So hatte es auch schon Pasenow, bereits ins Performative gewendet, gesagt und gefühlt, nämlich wenn er – als erstes Anzeichen einer Annäherung an Esch, den er als Bruder im Geiste apokalyptischen Denkens anzuerkennen beginnt – in einer mystischen »Süßigkeit des Hinströmens, des Fortgetragenwerdens« zu diesem sagt: »denn ein jeder trage das Fünklein im Seelengrunde« (I, 532).³⁰

Wenn Müller seinen Epilog (und mit ihm den dritten Teil und damit wiederum die gesamte Trilogie) mit dem Bibelzitat: »Tu dir kein Leid! denn wir sind alle noch hier!« (I, 716) beendet, dann zitiert er wiederum Esch, der in einer – auf die beschriebene Annäherung an den Major folgenden – Bibelstunde das »16. Kapitel der Apostelgeschichte« (I, 585) auslegt. Der tröstende Satz des Paulus gegenüber dem bald darauf bekehrten Gefangenenwärter, der glaubt, er habe ihn und Silas entkommen lassen und sich töten möchte, wird von Esch »teils bedeutungsgerecht, teils höchst unklar und phantastisch erfaßt«, wenn er sagt: »Sinnlos jede Flucht, freiwillig müssen wir die Haft auf uns nehmen ... der Unsichtbare mit dem Schwerte steht hinter uns« (I, 586). Die Interpretation ist in der Tat sehr forciert, da sie das bei Paulus folgende Bekehrungsereignis des Wärters ausblendet und durch das »sinnlos« die Dimension der Hoffnung nimmt, welche die Bibelstelle besitzt; all dies vor dem Hintergrund der Einführung einer weiteren Figur, des »Unsichtbare[n] mit

28 Meister Eckhart. Werke, übers. von Josef Quint, hrsg. von Niklaus Largier, Frankfurt a.M. 1993, Bd. 1, 258 (Pr. Q 22).

29 Ebd., 180 (Pr. Q 15).

30 Man könnte auch überlegen, ob der oben geschilderte Gedanke Müllers von der »Idee der Freiheit« (I, 710) als dem Ort, an dem man theoretisch und praktisch zum Absoluten vorstoßen kann, ursprünglich, also in der vorhegelschen (d.h. rein lutherischen) Variante von Pasenow formuliert wird, der in seinem Artikel im *Kurtrierschen Boten* von der »wahrhaft göttliche[n] Freiheit« (er bezieht sich natürlich auf Luthers *Freiheit eines Christenmenschen*) spricht, die einem von Gott »geschenkt wird«. Pasenow denkt an eine »innere Freiheit«, die sich von einer »äußere[n]« dadurch unterscheidet – hier kommt noch einmal der Krieg als Auslöser des apokalyptischen Denkens ins Spiel –, dass er nicht auf »Schlachtfeldern« erworben wird. Und nur in dieser »wahre[n] Freiheit« ist die »Idee des Gottesstaates«, auf die er hinzielt, zu erlangen (I, 467–470).

dem Schwerte«, die über ihre Position – »hinter uns« – eine latente Bedrohung ausstrahlt.

Diese Interpretation wirkt auf den ersten Blick auch aus Eschs eigener Perspektive befremdlich, weil die bei Paulus beschriebene Befreiung aus »Finsternis« im »Kerker« mit der zweiten zu behandelnden Bibelstelle des Kreises – »Jesaia, Kapitel 42, Vers 7« (I, 591) – durchaus apokalyptisch im Sinne der dort getätigten Beschreibung eines auserwählten Gottesknechts zu denken wäre. Deswegen verwundert es auch nicht, dass Esch am Ende seiner Rede trotz dieses zwischenzeitlichen Fatalismus in ein positives apokalyptisches Szenario einmündet, nämlich wenn er, nach einer längeren Pause wohlgemerkt, seinen Erklärungen hinzufügt: »Nichts nützt es, der Finsternis des Kerkers zu entfliehen, denn wir entfliehen bloß zu neuer Finsternis« – und dann fortfährt: »wir müssen das Haus neu bauen, wenn die Zeit gekommen sein wird« (I, 586).

Mit diesen Worten greift er auf seine Rede aus dem »Gespräch über die Erlösung« (I, 551) zurück, wo er gesagt hatte: »Viele müssen noch sterben, viele müssen sich opfern«; ursprünglich eine Formulierung Eduard von Bertrands aus dem traumhaften Gespräch in Badenweiler im zweiten Teil des Romans: »Viele müssen sterben, viele müssen geopfert werden, damit Platz für den erkennenden liebenden Erlöser geschaffen werde« (I, 338). Esch wandelt die Worte Bertrands jedoch, und darauf kommt es hier an, entscheidend ab: »damit Platz werde für den *Sohn, der das Haus neu bauen darf*« (I, 554; Hervorhebung M.B.).

Mit diesem Zusatz bekommen die Worte des Paulus in Eschs Interpretation in der Bibelstunde, zumindest *nach* einem sozusagen ins Rhetorische gewendeten Katechon, doch eine tröstliche, jetzt sogar apokalyptische Dimension; und der anfangs so bedrohliche Unsichtbare wird zu einer Art von *Figura Christi* bzw. des Sohns Gottes. Esch entwirft nun nämlich mithilfe der Begriffe »neue Leben«, »wenn die Zeit gekommen sein wird«, der Erwähnung des Lichts nach der Finsternis etc. (ebd.) auch in seiner Apostelgeschichte-Lektüre nicht weniger als ein endzeitliches Szenario.

Die Formel vom Sohn, der das Haus neu bauen wird (die bei Eduard von Bertrand wie gesagt noch nicht vorkam), verdankt Esch seiner Alttestamentslektüre, die bei ihm eine Art Erweckungserlebnis hervorgerufen hat (»das steht in der Bibel, nur hat's noch keiner herausgelesen«). Er liest nämlich »Chronik... zweites Buch... sechster Abschnitt, Vers acht«, wo es um den göttlichen Auftrag zum Tempelneubau an Salomon – und nicht an seinen Vater David – geht, im Sinne eines Vorverweises auf das Neue Testament,

dergestalt, dass der in der Bibelstelle genannte »Sohn« eben nicht nur der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Gottes und »Erlöser« ist (I, 500f.).³¹

Eschs im Folgenden topische Rede vom Sohn, der das Haus neu bauen wird, greift nun der Erzähler Müller – direkt bei der zweiten Erwähnung des Führers – auf, wenn er schreibt, dass eben dieser Führer »*das Haus neu erbauen wird*, damit aus Totem wieder das Lebendige werde, er selber auferstanden aus der Masse der Toten« (I, 714; Hervorhebung M.B.). Wenn Müller in diesem Zusammenhang auch sagt, dass der Führer die »Zeit« nicht nur »sinnvoll machen wird« (das ist ja der vor-apokalyptische Kontext aus seiner ersten Auseinandersetzung mit dem Begriff Führer), sondern auch veranlassen wird, »daß die *Zeit neu gezählt werde*« (I, 714; Hervorhebung M.B.), dann zitiert er wiederum den Apokalyptiker Esch, der im Zusammenhang mit seiner Auslegung des 16. Kapitel der Apostelgeschichte »dachte: ich muß Platz machen für den, *nach dem die Zeit gezählt werden wird*« (I, 585f.; Hervorhebung M.B.). Es handelt sich hierbei um eine Formulierung, die Esch bereits in dem erwähnten traumhaften Gespräch mit Eduard von Bertrand im zweiten Teil verwandt hatte (»er [Eduard v. Bertrand] muß Platz machen für den, *nach dem die Zeit gezählt werden wird*«; I, 338; Herv. MB).

Wen Esch im Übrigen mit dem meint, der an seine Stelle im Sinne einer apokalyptischen Figur treten soll, wird durchaus, wenn auch etwas dezent, erwähnt: Nachdem er diesen Gedanken gedacht hat, »wartet[]« Esch nämlich. Und dann fährt der intern fokalisierende Erzähler fort: »*Jedoch* für den Major...«. Aus diesen vier Worten wird deutlich, dass Pasenow für Esch derjenige ist, »nach dem die Zeit gezählt werden wird«, auch wenn Pasenow diese Rolle für dieses Mal nicht annimmt. Diese Stilisierung des Majors als Heilsbringer hatte Esch bereits in seinem Kopf in einer Art von *Unio mystica* vorbereitet: »er hörte des Majors leise Stimme, und es war, als wüßte der Major alles von ihm, als wüßte er alles von dem Major« (I, 585).

Daraus erhellt, dass Müller, wenn er am Ende der Romantrilogie zu seiner großangelegten quasi-apokalyptischen Schlussanalyse anhebt, unter der Hand die apokalyptischen Gedankenfiguren seiner Protagonisten fast Wort für Wort zitiert und sie sich damit zu eigen macht.

31 Hierzu auch Alice Stašková: Nächte der Aufklärung. Studien zur Ästhetik, Ethik und Erkenntnistheorie in *Voyage au bout de la nuit* von Louis-Ferdinand Céline und *Die Schlafwandler* von Hermann Broch, Tübingen 2008, 311f.; dies.: Das Werk als Opfer. Zur Ethik der Ästhetik in der Romantrilogie *Die Schlafwandler*, in: Thomas Eicher, Paul Michael Lützeler und Hartmut Steinecke (Hrsg.): Hermann Broch. Politik, Menschenrechte – und Literatur? Oberhausen 2005, 125–151, hier: 147f.

IV. Imaginäre apokalyptische Konstellationen

Bleiben wir, bevor wir uns der Funktion von Müllers Zitaten bzw. Paraphrasen seiner Figuren zuwenden, noch bei der imaginären Konstellation, die diese Figuren durch ihr apokalyptisches Denken erzeugen. Als Entsprechung zu Eschs Stilisierung Pasenows als Heiland besitzt dieser die Neigung, die anderen beiden Titelhelden als Figuren eines apokalyptischen Szenarios im Sinne der Johannes-Offenbarung zu sehen; in diesem Falle: als Figurationen eines teuflischen Antichrist. Als Esch Pasenow seine ›Konversion‹ bekannt gibt, nimmt sich der Major (der von Huguenau bereits über Eschs revolutionäre Umtriebe informiert ist) vor, sich nicht durch dessen »gleißnerische Reden [...] verführen [zu] lassen«. Die diabolische Konnotation seiner Gedanken (»gleißnerisch«) bemerkt Esch sofort und antwortet dementsprechend: »und wenn mich der Herr Major als *Teufel* bezeichneten, dem man auszutreiben hat...« (I, 528; Hervorhebung M.B.). Derselbe Gedanke wandelt Pasenow noch zwei weitere Male an, einmal in Bezug auf Huguenau, den der Major nicht nur, wie Esch, als »Verräter unter uns«, sondern auch als den »Leibhaftige[n]« bezeichnet (I, 591). Und noch später hätte Pasenow sich »gewünscht«, dass »das Bild Eschs mit dem Huguenaus zu einem einzigen verschwimmen und verfließen möge, erweisend, daß sie beide *Stellvertreter des Bösen* seien« (I, 633; Hervorhebung M.B.). Deutlich zu sehen also, dass der Major die von Esch angebotene Rolle eines Heiland bzw. dessen Vorgänger annimmt, allerdings – zumindest vorläufig – indem er Esch und Huguenau der Position des Satan und Antichrist im Sinne von Offb 20,7 und 1 Joh 2,18 und 22 zuordnet.³²

Allerdings gelingt dem Major die Zuordnung Eschs zur Position des Antichrist je länger, je weniger. Wenn dieser in der Bibelstunde glaubt, »der Major« wisse »alles von ihm« und »er alles von dem Major«, steht er damit keineswegs alleine da. Auch der Major spürt eine »Brüderlichkeit des Todes« mit Esch, wiewohl er ihn, darauf verweist ja auch schon die Erwähnung des Todes, nach wie vor als etwas Bedrohliches wahrnimmt, nur dass er mehr und mehr die Schönheit und die Einheit dieser Bedrohung zur Kenntnis nimmt: Er »fühlte

32 Vgl. zur Vielschichtigkeit der biblischen Figur des Antichrist nach wie vor Wilhelm Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895, Reprint, Hildesheim 1983, 14; 18 u.ö.; zur intrikaten Identifizierung von Antichrist und Satan über die Offenbarungs-Passage Norman Cohn: *Die Sehnsucht nach dem Millennium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg i.Br. 1998, 32.

sein [Eschs] Drohen wie einen süßen Halt« (I, 585). An einer anderen Stelle gleitet Pasenow von der Vorstellung, dass die beiden anderen der Partei des Antichristen im apokalyptischen Szenario zuzuordnen sind, probenhalber zu der, dass Esch mit ihm zusammen das Erlösungswerk oder dessen Vorbereitung vollbringen könne. Bei einer Tanzveranstaltung, an der Huguenau unterwürfig Pasenows Aufmerksamkeit zu erregen versucht – »der Krieger, der vor seinem Häuptling tanzt« (I, 569) –, verspürt Letzterer den »Wunsch [...], das dämonische Gezücht zu vernichten, es auszurotten, es zermalmt zu seinen Füßen liegen zu sehen. Aber bewegungslos und groß wie aufgetürmtes Gebirge [...] erhebt sich über dem Gezücht das Bild des Freundes, vielleicht das Bild des Esch [...] Major v. Pasenow sehnt sich nach dem Bruder« (I, 570).

Der Kampf der enger zusammenwachsenden apokalyptischen Brüder Pasenow und Esch richtet sich, das macht das Zitat deutlich, gegen den einzigen Verbliebenen im Bunde des Antichrist, also Huguenau, der den Kampf wiederum aufnimmt. Huguenau hatte schon relativ früh den Major und Esch als eine Einheit gesehen, die er nur mit Begriffen aus der Erotik (was ja für eine mystische Gemeinschaft durchaus treffend ist) beschreiben konnte. Er glaubt beispielsweise, dass Esch »den guten Alten damit betrübt«, dass er mit seiner eigenen Frau im Bett liegt (I, 560). Huguenau hatte verschiedene Anläufe genommen, diese Phalanx von Pasenow und Esch zu durchdringen, allerdings weniger in dem Sinne, dass er in ihrem Bunde der Dritte sei, sondern eher in dem, dass er einen von ihnen, insbesondere Esch, verdrängen und sich an seine Stelle setzen könne: Huguenau überlegt beispielsweise, »Esch, der bei dem Weib im Bette liegt, gewissermaßen mit dem Major zu betrügen« (I, 560).

Aus dieser Eifersucht resultiert der Wunsch, Esch Gewalt anzutun: In Huguenau reift die Vorstellung, »die Frau ihm zu rauben« (was er später ja dann auch tut); zu diesem Zeitpunkt noch in der Hoffnung, sich näher an den »Major« anschließen zu können, auf den sich seine Gedanken »immer unbedingter« richten (I, 569). Doch da er in die heilige Phalanx trotz einiger Imitation – insbesondere im Kapitel »Erlösung«, da er versucht, auch dem apokalyptischen Bund beizutreten und, obwohl »[v]erständnislos«, das Lied »Herr Gott, Zebaoth« mitsingt (I, 557; 559) – nicht einbrechen kann und somit nach wie vor allein in der Rolle des Antichrist bleibt, richtet er sich mehr und mehr in ihr ein, dergestalt dass nicht nur Esch, sondern auch »dem Major [...] noch weiteres Übel [...] zugefügt wird« (I, 641), insbesondere durch den Zeitungsartikel über die Gefängnisrevolte, der den Stadtkommandanten in Bedrängnis bringt.

Wenn also Huguenau später Eschs Frau zum Beischlaf nötigt, den Aufstand der Soldaten und Arbeiter so lenkt, dass Pasenow umkommt und schließlich

Esch tötet, dann hat er (zumindest aus Sicht seiner Widersacher) die Rolle des Antichrist, den ihm die beiden ‚Erlöser-Figuren (vor allem Pasenow) angeboten haben, vollständig angenommen – und damit die apokalyptische Geschichte seiner Gegner zu dem umgeschrieben, was sie am meisten fürchten, nämlich zu einer perennierenden Herrschaft des Antichrist.

Eine solche imaginäre Konstellation ist ganz im Sinne des ›Zerfalls der Werte: Wenn Pasenow Esch und Huguenau anfangs zur Partei des Antichristen rechnet, dann agiert er, so die Argumentation des Erzählers, als aufrechter Lutheraner wie jeder Vertreter eines »Totalsystem[s]«, der alles jenseits davon als die »Imitation, die der Christ durch den Antichrist erfährt«, ansehen muss, auch wenn dieses eigentlich ein »Partialsystem« ist (im Falle des jungen Eschs: der Sozialismus und im Falle Huguenaus: die Sphäre des Ökonomischen). Und dieses andere wird für ihn deswegen so »bedrohlich[]«, weil er es ebenfalls als »Totalsystem« ansieht, das seines wiederum vernichten will. Für ihn gilt: »Christ oder Antichrist – entweder Rückkehr in den kirchlichen Schoß oder Untergang der Welt« (I, 700f.); tertium non datur. Pasenow hält an dieser imaginären endzeitlichen Konstellation bis zum Ende fest; lediglich Esch wird aus der Rolle des Gegners zu der des »Bruder[s]« im apokalyptischen Kampf verschoben (die seit dem Tod bzw. Weggang Eduard v. Bertrands im ersten Teil leergeblieben ist).³³

Mit Huguenaus Sieg als Antichrist endet auch die oben genannte harmlose Ironie, die der Erzähler Müller zwischenzeitlich gegenüber seinen apokalyptisch beseelten Figuren und deren Programm walten ließ, zugunsten eines bitteren Ernstes. Weil die protestantische Apokalypitik in ihrem totalen Anspruch den Wertezwischenfall der modernen Welt leugnet und mithin die partialen Systeme nicht als solche (an)erkennen kann, können deren Vertreter die aus ihm entnommenen Waffen erfolgreich in Anschlag bringen, um aus der eigentlich nicht wahrheitsrelevanten protestantisch formulierten Bedrohung des Antichrist eine Self-fulfilling Prophecy zu machen.

33 Vgl. zur psychischen Disposition Pasenows im ersten Teil Gisela Brude-Firna: Zur Psychopathologie der Pasenows in Hermann Brochs *Schlafwandler-Trilogie*, in: Christine Mondon (Hrsg.): Hermann Broch, Rouen 2003 (= *Austriaca* 55), 47–65. Vgl. zur Erinnerung des alt gewordenen Pasenows an diese Zeit Graham Bartram: Memory, Amnesia and Identity in Hermann Broch's *Schlafwandler* Trilogy, in: *German Life and Letters* 61/2 (2008), 215–230, hier: 223f.

V. Faulheit im Geiste

Der Erzähler, so lässt sich das Bisherige zusammenfassen, macht also im Epilog zweierlei: Er beschreibt einerseits, wie seine Figuren ein imaginäres apokalyptisches Szenario und eine dazugehörige Konstellation entwickeln und über sich stülpen und bewertet dieses Verfahren als problematisch. Und trotzdem übernimmt er andererseits die in diesem Zusammenhang verwandten apokalyptischen Denkfiguren (in ihrer politischen und theologischen Dimension) für sich und seine Schlussanalyse des Romans.

Dieser irritierende Befund lässt sich durch Rekurs auf eine philosophische Schrift Brochs auflösen, die den Titel *Leben ohne platonische Idee* trägt und 1932 entstanden ist und publiziert wurde, kurze Zeit nach Fertigstellung des dritten Teils. Diese Schrift lese ich als eine Art chiffrierten Kommentar des Romans, der dessen eschatologisch-philosophische Grundlage freilegt, dabei aber auch Anlass zu einer kritischen Hinterfragung dieses Konzepts und der daraus resultierenden Konsequenzen gibt.

In diesem Aufsatz entwirft Broch, ähnlich wie Müller, eine geschichtsphilosophische Dynamik, die ihren Ursprung beim »platonischen Weltgedanken« besitzt. Später spricht er von der »platonischen Idee, der Vernunft und der Freiheit« (X/1, 46). Dieser Gedanke oder diese Idee ist »innerhalb eines religiösen Systems« – und damit ist wieder das »christlich-platonische Weltbild des mittelalterlichen Europas« (I, 734) gemeint – »in voller Kraft« (X/1, 46).

Durch die Reformation (diesen an Novalis orientierten Gedanken kennen wir ja bereits aus dem »Zerfall«) ist diese Einheit jedoch, so Broch weiter, in Frage gestellt worden und in der Moderne schließlich unwiederbringlich verloren gegangen. Nun gibt es nach Broch zwei sehr unterschiedliche, jeweils unvollständige Erben des platonischen Einheitsdenkens: »der Zerfall einer religiösen Platonik gebiert nicht nur den Intellektuellen, sondern auch den Helden« (X/1, 47). Beide, Intellektueller und Held, sind, das macht ihre Halbheit aus, Skeptiker: Der rationale Erbe des platonischen Denkens ist mit einer »tiefe[n] intellektuelle[n] Skepsis vor jeder »Einflußnahme auf die Zeitereignisse« (X/1, 49) ausgestattet. Der Held hat eine »blutige und düstere Skepsis« vor dem »Platonisch-Rationalen« (X/1, 50). Der Intellektuelle will die platonisch-christliche Idee also allein in der Sphäre des Denkens bewahren, während der Held, ganz im Gegenteil dazu, eingreifen, ja nur eingreifen will und kann, also »im Irdischen das vollbringen« will, »was bisher Aufgabe der Kirche im Geistigen gewesen ist: die Unterwerfung des Erdkreises« (X/1, 47). Diese beiden Kräfte stehen sich als rational und irrational gegenüber: »der Kampf gegen das Plato-

nisch-Rationale ist ein Kampf für das Irrationale im Sinne des Urtümlichen« (X/1, 50). Das Irrationale ist, politisch gesehen, das »Diktatorische[]« (X/1, 52) bzw. die »diktatorische Autorität« (X/1, 48), dem das »Platonische[]« i.e.S., also die rein geistige Sphäre des Intellektuellen, gegenübersteht.

Es liegt auf der Hand, dass der »Held« aus diesem Aufsatz und der »Führer« aus dem »Zerfall der Werte«, auch in ihrer politischen Nähe zum Nationalsozialismus der Zeit, wesensverwandt bzw. identisch sind und dass der Erzähler Müller (und der Philosoph Broch) etwas mit dem Intellektuellen als dem anderen halben Erben des platonischen Weltbilds zu tun hat. Wie ist jedoch der Zusammenhang zu Erlösung und Endzeit? Nach Broch – ich bleibe noch beim Aufsatz – gibt es eine »metaphysische Sehnsucht« oder Hoffnung auf »Erlösung«, nämlich vom »Sterbenmüssen« (X/1, 46f.), und auf einen dazugehörigen Erlöser; Letzteres im Sinne der oben genannten anthropologischen Konstante: »Der Erlösungsgedanke ist zutiefst der menschlichen Seele eingeboren« (X/1, 52). Der Gedanke ist der gleiche wie im »Zerfall«, nur stärker auf die Dichotomie Intellektueller/Held zugeschnitten: In der Hoffnung auf Erlösung wird etwas gesucht, was die Zersplitterung der Moderne rückgängig machen könnte. Wer sollte das aber können? Da der Intellektuelle oder Philosoph nur im rein Rationalen zum »Hüter des Platonischen« bestellt ist (X/1, 49), bleibt in der Realität nur der zum Diktatorischen neigende Held. Und dies nicht einmal ganz zu Unrecht, wie Broch festhält, war doch auch das »Christusbild lange Zeit mit heroischen Zügen versehen« (X/1, 48).

Die Tatsache, dass das »Rationale aus seiner Führerstelle in diesem Spiel offenbar verdrängt« wurde (X/1, 52), ist das eigentliche Problem an der Sache. Denn wenn sich nur der Held für die Erlöserrolle anbietet, dann fällt der gesamte rational-platonische Part bei der erhofften Erlösung weg. Das Problem bei der Übertragung der Rolle des Erlösers auf den diktatorischen Helden liegt in einer Denkschwäche – Broch nennt sie, fußend auf einem Seume-Aphorismus, den er radikalisiert³⁴ – »Faulheit im Geiste« (X/1, 52). Diese Faulheit besteht darin, dass diese »Erweckung an einen persönlich erlösenden Heilsbringer gebunden sein müsse« (X/1, 52). Wenn man tatsächlich an einer äußerlichen Erlöserfigur und deren Bezug zum Leben des Einzelnen festhält, bleibt nur noch der irrationale, zum Diktatorischen neigende Held. Wenn man sich aber

34 »Faulheit ist die Dummheit des Körpers, und Dummheit Faulheit des Geistes«; Johann Gottfried Seume: Apokryphen, 1806/07; in ders.: Prosaische und poetische Werke, Berlin 1869, 133.

darauf besinnt, dass die »Erlösung vom Tode [...] immer nur wieder im Geiste erarbeitet werden kann« (X/1, 52), dann ist die Philosophie oder allgemeiner: das Rationale der eigentliche Weg zur Erlösung – und zwar ohne »persönlich erlösenden Heilsbringer«.

Der philosophische Traktat mündet also in einem Vorwurf an die Menschheit, zumindest an die Menschheit in Brochs Zeit, den man so formulieren kann, dass die nachvollziehbare, ja notwendige Hoffnung auf Erlösung und Erlöser, verstanden als eine Wiederbringung der in der Moderne verlorenen Einheit der Werte, einseitig auf das Äußerliche der Erlöserfigur mit einem Hang zur äußerliche Tat gerichtet ist, während die Tat der Erlösung auch und besonders eine geistige ist und sein muss, die eben nur intellektuell geleistet werden kann: »immer nur wieder im Geiste erarbeitet werden« (s.o.). Der Anklang an die Formulierung Luthers (die der wiederum Johannes Tauler verdankt), dass der Mensch einmal getauft sei, aber innerlich, im Glauben *immer wieder* getauft werden müsse (»Semel es baptisatus sacramentaliter, sed *semper* baptisandus fide«),³⁵ ist unüberhörbar. Diese immer wieder und wieder zu wiederholende geistige Tat fällt bei einem äußerlich gedachten Führer oder Held weg.

»Faulheit *im Geiste*« als das »Sündige schlechthin« (X/1, 52): Im Unterschied zu einer früheren, damals noch stärker an Seume orientierten Formulierung (»Faulheit *des Geistes*«), aber ganz in der damals schon beschriebenen Semantik des Begriffs,³⁶ wählt Broch hier eine Wortfolge, bei der die »Sünde in den heiligen Geist« mitzuhören ist;³⁷ bekanntlich die einzige Sünde, die nicht vergeben werden kann (gemäß Lk 12,10). Der Heilige Geist ist insofern ein wichtiges Stichwort, als der »intellektuelle[] Mensch[]« das »Geistige« nach Broch immer so betrachtet, als wäre es »vom heiligen Geist« getragen (X/1, 51). Es handelt sich also um eine Sünde gegen das intellektuelle Gebot der Selbst-

35 Luther, *De captiuitate*, in: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883–2009, Bd. 6, 535. Herv. MB. Vgl. Maximilian Bergengruen: »Also sind wir in Christo nur einer.« Menschheit als theologisches Fundament soziozentrierter Mystik (Eckhart, Tauler, Böhme), in: *Poetica* 28 (2006), 61–90.

36 In *Zur Erkenntnis dieser Zeit* von 1917–1919 schreibt Broch von der »Sünde an sich: das Radikal-Böse des Unschöpferischen, die Entgöttlichung des Menschen: die Faulheit des Geistes« (X/2, 47; Herv. MB).

37 Georg Büchner: Lenz, in: ders.: Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Quellendokumentation und Kommentar (Marburger Ausgabe). Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, hrsg. von Burghard Dederer. Mitbegründet von Thomas Michael Mayer, 10 Bde. in 18 Teilbänden, Darmstadt 2000–2013, Bd. 5, 43.

erlösung, die genauso schwer wiegt wie ursprünglich die Sünde wider oder in den Heiligen Geist.

Ich möchte nun behaupten, dass mit dem gerade analysierten Begriff von der »Faulheit im Geiste« der Befund geklärt werden kann, warum der Erzähler seinen Figuren ein als problematisch gekennzeichnetes apokalyptisches Verständnis der Wirklichkeit unterstellen, ihr Anliegen zugleich aber in Form von beinahe wörtlichen Anleihen bei seiner Schlussanalyse aufnehmen kann. Alle drei Protagonisten, so soll gezeigt werden, leiden in unterschiedlichen Spielarten an der Ur-Sünde einer »Faulheit im Geist«, die wie gesagt darin besteht, einen »persönlich erlösenden Heilsbringer« annehmen zu müssen. Was Huguenuau anbetrifft, bezieht sich seine Faulheit darauf, dass er seine Erlösungshoffnung, wenn man bei ihm überhaupt noch von einer Hoffnung sprechen kann, nur auf die reine Tat selbst richtet, sodass der gesamte intellektuelle Überbau verloren geht, was ihm nur in unbeobachteten Momenten und auch nur aperçuhaft zu Bewusstsein kommt. Und anscheinend wird sich diese Tendenz zur Tat, das deutet der Erzähler zumindest an, ab den späten Zwanzigerjahren auf den Helden und NSDAP-Führer Adolf Hitler richten.

Pasenow und Esch hingegen kann der Erzähler nicht vorwerfen, dass sie ihre Hoffnung auf Erlösung nicht theoretisch formulieren könnten und nur äußerlich ausleben würden. Da sie diese intellektuelle Arbeit allerdings nur im Bereich des Religiösen verrichten – einem Totalsystem, das die Partialität der Moderne nicht sehen und damit auch nicht überwinden kann –, bleiben sie letztlich im Ansatz stecken. Sichtbar wird dies an der gleichen Tendenz, die schon an Huguenuau aufgewiesen wurde, nämlich der zur Übertragung der Hoffnung auf Erlösung an einen »persönlich erlösenden Heilsbringer«. Wie ich gezeigt habe, können sich Pasenow und Esch, aufgrund ihrer Verhaftung im Christlich-Religiösen, die Erlösung nicht anders vorstellen, als dass es einen Erlöser und einen Antichrist gibt und diese miteinander einen endzeitlichen Kampf kämpfen. Und diese Rollen bzw. Figuren übertragen sie, wie gezeigt, aufeinander bzw. teilen sie untereinander auf. Mit dieser Verhaftung im Personalen und Figuralen kommen sie ihrer vom Erzähler Müller und Philosophen Broch auferlegten Pflicht zum erlösenden Denken, zu verstehen als ein rein abstrakt-intellektueller Akt jenseits figuraler Formationen, gerade nicht oder eben nur sehr ansatzweise nach.

Am besten lässt sich diese Pflicht zum erlösenden Denken mit dem für Broch wie gesagt wichtigen Stichwortgeber Hegel erklären. Das oben genannte Hegel-Zitat aus dem ›Zerfall der Werte‹ über die geistige Freiheit findet sich bekanntlich im dritten Teil der *Enzyklopädie*, welche die Philosophie des Geistes

zum Gegenstand hat, die in den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist unterteilt wird. In Bezug auf den absoluten Geist unterscheidet Hegel die Kunst (1), die geoffenbarte Religion (2) und die Philosophie (3). Letzterer schreibt Hegel bekanntlich allein zu, den »denkend erkannte[n] Begriff der Kunst und Religion« zu erfassen, weil sie »die der Form nach äußerliche Anschauungsweise« der Kunst und die »Totalität« der Religion zu einer »Einheit« verbinden und somit eine »absolute[] Vermittlung des Geistes mit sich selbst« herstellen kann.³⁸

Es sollte deutlich geworden sein, dass der Erzähler Müller, der am Ende eines *literarischen* Kunstwerks mit *philosophischen* Mitteln von *endzeitlichen* Vorstellungen handelt, die gleichen drei Größen des absoluten Geistes im Blick hat wie Hegel, allerdings in einer anderen Reihenfolge und Anordnung, nämlich in der, dass das religiös-apokalyptische Denken (1) seiner Figuren gleichermaßen in der ästhetisch-narrativen Beschreibung *und* in der philosophischen Analyse des Erzählers im ›Zerfall der Werte‹³⁹ (2/3) aufgehoben wird. Dieses Aufnehmen und Korrigieren des defizitären, aber grundsätzlich berechtigten Anliegens des theologisch-apokalyptischen Denkens – nämlich das, wie Broch an anderer Stelle schreibt, »mystische[n] Erleben[s]« (I, 726) als Grundform der Hoffnung auf Erlösung – wird in Erzählung und Analyse des letzten Teils der *Schlafwandler* zu leisten behauptet.

Das ist also der Grund, warum Müller nach dem Verwerfen der Hoffnung auf einen irdischen und himmlischen »Führer« zur Erlösung mit einem »und trotzdem«⁴⁰ in sein quasi-apokalyptisches Ende einmünden kann: Weil es eine – trotz ihrer häufigen Verfehlung berechnete – »Messias Hoffnung der Annäherung« (I, 715), allerdings nur einer Annäherung im Geiste, gibt, die er propagiert und zugleich auch vorführt.

38 Hegel (Anm. 14), 377f. (§ 571f.)

39 Vgl. zum Verhältnis von philosophischer und literarischer Erkenntnis in den *Schlafwandlern* Thomas Borgard: Art. Philosophische Schriften, in: Michael Kessler und Paul Michael Lützeler (Hrsg.): Hermann-Broch-Handbuch, Berlin 2015, 359–400, hier: 362f.; Stephen D. Dowden: Art. *Die Schlafwandler*, in: Michael Kessler und Paul Michael Lützeler (Hrsg.): Hermann-Broch-Handbuch, Berlin 2015, 91–114, hier: 92–96. Zum Konzept des polyhistorischen Romans als einer Einheit von Literatur und Philosophie und somit Überwindung einer verwissenschaftlichen Philosophie vgl. Grabowsky-Hotamanidis (Anm. 13), 39–134.

40 Zu dieser Formulierung vgl. Stašková, Nächte (Anm. 31), 189f.

VI. Verführerische Selbststilisierung

Angesichts der Tatsache, dass der Erzähler durch die Zitation der theologischen und quasitheologischen Ideen seiner geistfaulen Protagonisten bewusst in das von ihm selbst gezeichnete Risiko geht, die Fehler apokalyptischen Denkens seiner Figuren zu wiederholen, scheint er sich seiner Sache sehr sicher zu sein. Er kann deswegen zur »Stimme des Trostes und der Hoffnung« werden, weil er (implizit) von sich behauptet, über die »Faulheit im Geiste« erhaben zu sein und deswegen das gleiche apokalyptische Projekt wie Pasenow und Esch im Bereich der Religion und Huguenau im Bereich der Tat betreiben kann, er aber im Sinne einer – durch die Schule Hegels gegangenen – philosophisch-künstlerischen Erlösung.

Soweit der konsistente Teil der aus ›Leben ohne platonische Idee‹ entnommenen Lesart. Aus besagtem Aufsatz lässt sich jedoch auch eine Position isolieren, die das Hegelsche Selbstvertrauen Müllers und sogar des philosophischen Autors Brochs korrigiert und Fragezeichen an der glatt aufgehenden Rechnung von der Aufhebung theologischen und tatorientierten Denkens in der durch Analyse vervollständigten künstlerischen Narration anbringt.

Das Pikante an dem Vorwurf der »Faulheit im Geiste« besteht nämlich – ich kehre noch einmal zu dem 32er Aufsatz zurück – darin, dass sogar der Intellektuelle ihr anheimfallen kann, obwohl er es als Verwalter des »Geistige[n]« in Bezug auf die »Erlösung« und das »Erlöserwerk« besser wissen müsste. Doch auch er ist – wegen der oben genannten Skepsis gegenüber der Tat, die er von sich gewiesen hat – von der »unauslöschliche[n] Hoffnung« beseelt, »daß der heroische Diktator doch der künftige platonische Heilsbringer oder zumindest dessen unmittelbarer Vorläufer sei«. Auch er hat also an der »irrationale[n] Ratio« teil (X/1, 51).

Nun sind Müller und Broch weitgehend unverdächtig, das Fehlen des Platonisch-Rationalen der zwischen den Reichstagswahlen von 1930 und 1932 stark reüssierenden NSDAP bzw. deren elsässischen und österreichischen Ablegern zu übersehen und mithin deren ›Führer‹ als Vertreter eines irdischen oder wie auch immer gearteten Heils zu akzeptieren.⁴¹ Aber vielleicht machen sie sich insofern einer Geistfaulheit schuldig, als sie ihr eigenes apokalyptisches

41 Vgl. zu Brochs philosophischer Auseinandersetzung mit dem frühen Nationalsozialismus Klaus Amann: Hermann Brochs Auseinandersetzung mit dem Faschismus, in: Michael Kessler und Paul Michael Lützeler (Hrsg.): Hermann Broch. Das dichterische Werk. Neue Interpretationen. Akten des internationalen, interdisziplinären Hermann-Broch-Symposiums, 30. Okt.–2. Nov. 1986, Stuttgart 1987, 159–172.

Denken in die figurale Form eines »persönlich erlösenden Heilands« abgleiten lassen. Immerhin vertrauen auch sie einer Figur mehr, als er sie das nach ihrem Programm sollten, nämlich dem Intellektuellen Dr. Bertrand Müller bzw. dem Autor Broch als Verfasser des genannten Aufsatzes. Denn wenn man das Projekt von der unendlich zu wiederholenden abstrakt-intellektuellen Erlösung wirklich ernst meint, dann darf es eigentlich überhaupt keine Figuren geben, an die es geheftet wird: weder den heroischen Diktator noch den sich selbst inszenierenden Erzähler und Intellektuellen, der in seiner Schreibweise den Zerfall der Werte aufhebt. Erlösung ist ja, wie Broch und Müller schreiben, ein intellektueller *Prozess*, ein denkerischer *Akt*, der »immer nur wieder *im Geiste* erarbeitet werden kann«. Ein solcher Prozess kann durch einen Erzähler und Denker vielleicht initiiert, aber eben gerade nicht vollzogen werden, so attraktiv die Vorstellung auch sein mag, die verlorene »*Führer*stelle in diesem Spiel« (s.o.) – dieser Ausdruck ist an dieser Stelle alles andere als ein Zufall – von demjenigen, der sich bereits in Deutschland so nennt, zurückzuholen. Versuchte der »intellektuelle Mensch« dies dennoch – und der Schluss des Romans schließt diese Interpretation zumindest nicht aus –, liefe er in die Gefahr, im Geistigen zu dem zum Diktatorischen neigenden Held zu werden, den er auf der Seite der Tat so sehr bekämpft.

Endzeiten

Apokalypse – Eschatologie – Risiko

Herausgegeben von
Urs Büttner und Steffen Richter

Wehrhahn Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

SPP 1688

DFG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2021

Wehrhahn Verlag

www.wehrhahn-verlag.de

Layout: Wehrhahn Verlag

Umschlaggestaltung: Wehrhahn Verlag

Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Europe

© by Wehrhahn Verlag, Hannover

ISBN 978-3-86525-838-0

Inhaltsverzeichnis

Urs Büttner, Steffen Richter

Endzeiten

Apokalypse – Eschatologie – Risiko

7

I Theorien des Endens

Alexander Loichinger

Vom Sinn der Geschichte

Mythos, Moderne, Posthumanismus, Apokalyptik

47

Bruno Latour

Über eine klare Umkehrung des Endzeitschemas

(Aus dem Französischen von Esther von der Osten)

69

Simon Probst

Staying with the Ends of the World

Irdische Eschatologie

87

Clive Hamilton

Die neue große Erzählung: das Anthropozän

Eine Kritik des Posthumanismus

(Aus dem Englischen von Christophe Fricker)

109

Johannes Rohbeck

Fristen der Verantwortung für zukünftige Generationen

139

II Bildliches, literarisches und filmisches Erzählen von Ende

Oliver Jehle	
Unter Bibliophagen	
Dürers heimliche Offenbarung	161
Tanja van Hoorn	
Land-Zerstörung und Text-Aufbau	
Ästhetische Flurbereinigung bei Wilhelm Raabe (<i>Pfisters Mühle</i>)	181
Elmar Schenkel	
Das Gespenst an der Schwelle	
Szenarien des Übertritts und der Endzeit in der viktorianischen Literatur	199
Steffen Richter	
Die Enteisung Grönlands	
Alfred Döblins <i>Berge Meere und Giganten</i> (1924)	
– Moderne und/oder Anthropozän	213
Maximilian Bergengruen	
»Faulheit im Geiste«	
Zur Kritik apokalyptischen Denkens in	
Hermann Brochs <i>Die Schlafwandler</i>	233
Rune Delfs und Mirjam Gebauer	
Neuinterpretationen des Katastrophischen in	
Lars von Triers <i>Melancholia</i> und Julian Pölslers <i>Die Wand</i>	257
Mira Shah	
Ape-pocalypse Now	
(Post-)apokalyptische Eigenzeiten auf dem Planeten der Affen	281
Autorinnen und Autoren	303