

Erlösung durch Vernichtung

Versuch über den Ursprung völkischer Untergangsfantasien

Jennifer Stevens

Anfang 2020 griff eine Praxis um sich, die vormals nur der kleinen Szene sogenannter Prepper vorbehalten schien. Angesichts des damals noch unbekannten Coronavirus gingen breite Schichten der Gesellschaft dazu über, Lebens- und Hygienemittel zu horten. Es bleibt ein Rätsel, welche Gründe zur spezifischen Produktwahl drängten. Rational im schlichten Sinne der Selbsterhaltung können sie jedenfalls nicht ganz gewesen sein; die Überlebenschancen mögen durch schnell verderbliche Hefe und Toilettenpapier nicht signifikant steigen. Doch hier ging es nicht um verstandesmäßige Entscheidungen, sondern um die panische Vorbereitung auf einen Ausnahmezustand. Im Zeichen der Krise stellte sich einmal mehr eine Naherwartung des Untergangs, des Zusammenbruchs der sozialen Ordnung ein. An dieser Krisenreaktion wird deutlich, wie bestimmend sich Untergangsvorstellungen auf das soziale Handeln auswirken können. Während das als Hamstern verniedlichte Phänomen noch Anlass zum Amüsement geben mag, stellen sich Untergangsfantasien in der autoritären Revolte als ernstzunehmendes Problem dar, weil sie nicht selten in Gewalt münden. Wie in einem der bekanntesten Fälle eines apokalyptisch geprägten Rechtsterrorismus der letzten Jahre: das Attentat auf der norwegischen Insel Utøya 2011 durch Anders Behring Breivik. Dieser wähnte sich als Kreuzritter in einem Heiligen Krieg, beauftragt, Europa vor einer ›Islamisierung‹ und ›multikulturellen Zersetzung‹ zu retten, indem er 77 Menschen ermordete (vgl. Flannery 2016: 50f.; Quent 2019: 28).

Will man den Stellenwert und die verschiedenen Spielarten apokalyptischer Fantasien im zeitgenössischen Rechtsradikalismus begreifen, so sind sie aber nicht nur in diesen augenfällig gewordenen Gewaltexzessen, sondern als allgemeine gesellschaftliche Tendenz historisch wie sozialpsychologisch zu reflektieren. Dies bedeutet auch, sich der Grenzen von Erklärungsansätzen bewusst zu werden, die für die gesellschaftlichen Bedingungen blind werden, wo sie beginnen, die rechtsradikal ausgerichteten Untergangsfantasien rein aus einem religiösen Deutungshorizont zu begreifen. Dagegen soll die These entwickelt werden, dass die Wurzeln der sich psychologisch umsetzenden apokalyptischen Bilder und Fantasien weniger in einer christlichen Tradition als vielmehr in der modernen Gesellschaft

zu suchen sind. Hieraus ergibt sich die Schwierigkeit, aber auch die Notwendigkeit, das vorwiegend diskursanalytisch geprägte Diskussionsfeld rund um theologische Motivlagen und Religionsbezüge zu verlassen und sich einer kritischen Theorie der Gesellschaft zuzuwenden.

1. Apokalyptik im Rechtsradikalismus heute

Rechtsextremismusforscher:innen wie Matthias Quent (2019) und Volker Weiß (2017) haben unlängst darauf hingewiesen, dass apokalyptische Fantasien die autoritäre Revolte – im Rechtsterrorismus, der Neuen Rechten, wie auch im Islamismus – prägen (vgl. Marsen 2020). Die in ihrer konkreten Gestalt variierenden Untergangsfantasien teilen dabei die Vorstellung, dass Modernisierung und Liberalisierung »Beschleuniger eines gesellschaftlichen Niederganges« (Quent 2019: 27) seien. Dabei dient die Rede vom *Untergang des Abendlandes* dem Kulturpessimismus bis heute als eine wichtige Chiffre. Hierzu gehört auch die in weiten Teilen des rechten Milieus verbreitete Überzeugung des Zerfalls einer organisch gewachsenen Kultur sowie die völkisch-rassistische und sozialdarwinistische Vorstellung, Aufklärung und Demokratie seien Widersacherinnen einer natürlich gegebenen Ordnung unter den Menschen (vgl. ebd.).

Quent weist in den Untergangsfantasien rechtsradikaler Provenienz auf zwei scheinbar gegenläufige Tendenzen in der Rezeption eines kommenden Tag X hin: Auf der einen Seite wird ein Zusammenbruch des gegenwärtigen verfassungsmäßigen Rechtsstaats *gefürchtet* und ihn gilt es unter allen Umständen zu *verhindern*. Diese apokalyptische Rhetorik ist gerade in einer rechtspopulistischen Haltung üblich. Auf der anderen Seite wird der Zusammenbruch der bestehenden Ordnung *ersehnt* und soll *befördert* werden (vgl. ebd.: 27). Letztere Form der Apokalyptik macht sich eher in extremistischen Gruppen, wie im Rechtsterrorismus und Islamismus geltend (vgl. ebd.: 28ff.). Obwohl die Bewertungen der Gegenwart und Krise hier diametral auseinanderlaufen, teilen sie doch ein grundlegendes Merkmal: Die Apokalyptik fungiert in beiden Fällen handlungsanleitend und richtet sich vorwiegend gegen Minderheiten und Staatsrepräsentant:innen (vgl. ebd.: 28). Im Vergleich zum tröstenden, quietistischen Charakter jüdischer und christlicher Apokalyptik, hat sie hier eine radikalisierte, heißt aktivistische Funktion: Sie soll aufrütteln und ruft zur Tat auf (vgl. Nagel 2021: 42f.; Betz/Bosančić 2021: 16).

Eine rechtspopulistische Untergangsvorstellung geht etwa von der sich als Hüterin der Verfassung gerierenden Identitären Bewegung aus, die sich im Gewand eines Vielfalt befürwortenden Ethnopluralismus dem Erhalt von rassistisch konstruierten, europäischen Völkern verschreibt (vgl. Quent 2019: 28). Ihre Untergangserzählung folgt der Konstruktionslogik einer »regressiven Apokalyptik« (Nagel 2021: 45). Es handelt sich um eine Erzählung, die konservativ ausgerichtet ist, indem sie

die Vergangenheit und (Noch-)Gegenwart als erhaltenswert erachtet und eine Krise abzuwenden sucht. Hierzu wird eine kontinuierliche Verfallsgeschichte der Moderne gezeichnet, die einem Fall aus einem vormals paradiesischen Zustand naturwüchsiger Volksidentitäten gleichkommt. Selbstinszeniert als letzte Generation, die noch in der Lage ist, sich gegen die »Heterogenisierung von Gesellschaften durch fremdkulturelle Einwanderung« (Identitäre Bewegung 2022) zur Wehr zu setzen, gilt es ihr, den »Großen Austausch« (ebd.) zu verhindern (vgl. Quent 2019: 28). Leo Roepert (2021: 52f.) stellt an diesem neu-rechten Untergangsmythos nicht nur den konstitutiv werdenden, rassistischen Selbstbild-Fremdbild-Dualismus heraus, in dem eine eigene, zivilisierte Kultur gegen eine scheinbar fremde, »barbarische« Gemeinschaft ausgespielt wird: Das Eigene wird durch das Fremde unterminiert und drohe daher unterzugehen. Auch ist mit Roepert auf den strukturellen Antisemitismus dieser rechtspopulistischen Untergangsfantasie des »Großen Austauschs« zu verweisen. Denn die Ursache für den Niedergang des Eigenen wird dabei einer kosmopolitischen Eliten-Verschwörung zugerechnet, die einen »Bevölkerungsaustausch« (Alternative für Deutschland 2017) plane und ihr »globalistisches Programm der Nationenauflösung, der ethnisch kulturellen Vereinheitlichung und der Traditionsvernichtung als die Menschlichkeit und Güte selbst verkauft.« (Gauland, zit.n. Roepert 2021: 51)

Im Rechtsterrorismus sticht diese Verquickung von antisemitischen Verschwörungsmithen und antimuslimischem Rassismus ins Auge, wie in einem der Drohbriefe der Terrorgruppe »Atomwaffen Division« zur Gedenkveranstaltung zum NSU-Nagelbombenanschlag deutlich wird: »Moslems in Deutschland! Eure Invasion in unser Land wird scheitern. [...] Ihr seid das willfähige Werkzeug der Juden, um Deutschland und Europa zu zerstören.« (zit.n. Bundesamt für Verfassungsschutz 2019: 68; vgl. Quent 2019: 27) Hier wird eine andere Konstruktionslogik der Untergangserzählung deutlich. Mit Nagel (2021: 41) ließe diese sich formal als »progressive Apokalypse« bestimmen, da eine Erlösung nach dem Untergang, heißt durch die Vernichtung der demokratischen Ordnung, konstruiert wird (vgl. ebd.: 30; Quent 2019: 30). Der Untergang stellt hier nicht mehr eine Bedrohung dar, die kulturpessimistisch als Verlust der völkischen Identität ausgelegt wird, sondern wird als Möglichkeit zur Restitution einer vordemokratischen Ordnung begriffen, die ersehnt wird und befördert werden soll (vgl. Quent 2019: 29). Dabei handelt es sich um eine Vorstellung, wie sie etwa in der Reichsbürger:innenszene verbreitet ist (vgl. ebd.: 31). Letztlich sollten die Unterschiede in der rechtsradikalen Apokalyptik nicht überschätzt werden und auf keinen Fall zur Gefahreinschätzung dienen. Denn beide Fantasien vom Untergang leiten zum Handeln an, was zur realen Gewalt gegen Menschen führt. Die Übergänge von regressiv-rechtspopulistischer und progressiv-rechtsterroristischer Apokalyptik sind fließend und überlagern sich, was nicht zuletzt in der Beziehung der verschwörungstheoretischen QAnon-

Bewegung und dem Sturm aufs Kapitol deutlich wurde. Eine tiefgreifende Analyse dieses Zusammenhangs steht bislang noch aus.

2. Apokalyptik als gesellschaftliches Problem

Ihrem Gegenstand nach wäre es eigentlich an der Soziologie, die Apokalyptik des Rechtsradikalismus zunächst als soziales Phänomen und nicht als Psychopathologie einzelner Extremist:innen zu begreifen. Doch die Probleme, die mit dem Begriff der Apokalyptik einhergehen, sowie ein verbreiteter und zumeist unreflektierter apokalyptischer Ton in der sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnostik selbst, scheinen Gründe dafür zu sein, warum es in der Soziologie, abgesehen von wenigen wissenschaftssoziologischen Ansätzen, relativ still um die Apokalyptik geblieben ist.

Zunächst einmal schleppt die Apokalyptik ein so traditionsreiches wie komplexes mystisches Erbe mit sich, das bis heute ihre Definition erschwert. Ihrer altgriechischen Begriffsprägung nach bedeutet Apokalypse zunächst Enthüllung, jüdisch-christlich geprägt auch Offenbarung. Diese Bedeutung, die mit der Offenbarung eines Heils am Ende der Zeit verbunden ist, kollidiert aber mit der alltagsweltlichen Auffassung von Apokalypse als aussichtslose Weltvernichtung oder Untergang der Zivilisation. Hieran entzünden sich immer wieder säkularisierungstheoretische und geschichtsphilosophische Debatten um die Frage, wie zentral religiöse Weltdeutungen (in) der Moderne im Allgemeinen und für das apokalyptische Denken im Besonderen sind (vgl. Gerhards 1999; Nagel 2008; Vondung 1988). Deutlich wird, dass ein Großteil der Apokalyptik-Forschung zur Hypostasierung einer religiösen Qualität tendiert, weil sie vor allem auf den vormodernen Ursprung der Apokalyptik rekurriert. Im Erklärungsmodell von Eric Voegelin, an das die Forschung von Klaus Vondung anschließt, werden dann auch Marxismus und Nationalsozialismus als *politische Religionen* verstanden (vgl. Vondung 2013: 23ff.). Durch ihren Totalitarismus, der das Aufgehen des Einzelnen in der Volksgemeinschaft oder der Klasse fordere, fungierten sie als säkulare Religionen. Hierzu gäben sie Antworten auf eine aus einer kreatürlichen Mangelerfahrung hervorgehenden Sehnsucht des Menschen, »die Bedingtheit menschlicher Existenz zu überschreiten und in einem dem einzelnen Menschen Jenseitigen, Größeren und Ganzen aufgehoben und erlöst zu werden.« (Ebd.: 27) Damit wird ein religiöses Bedürfnis behauptet, das in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Existenzweise begründet ist; hierdurch erhält die Religiosität eine anthropologische Grundierung. In letzter Konsequenz befördert dieser essentialistisch-anthropologische Kern ein Erklärungsmodell, durch das etwa der Massenmord an den europäischen Juden im Nationalsozialismus zur reinen Glaubensfrage gemacht wird: »Dieses apokalyptische Weltbild war die extreme Manifestation nationalsozialistischer Religiosität – oder eben der ›politischen Religion‹ des Nationalsozialismus – und ist im Grunde genommen die *einzig plausible Erklärung*

runge für die dem Holocaust zugrundeliegende Intention, die Juden zu vernichten.« (Vondung 2013: 119; Herv. J. S.) Die anthropologisierende Ausflucht in ein religiöses Bedürfnis als Erklärungsgrund ist durchaus symptomatisch für eine gesellschaftsvergessene Wissenschaft, die, weil sie ihre eigene historische Gebundenheit nicht reflektiert, die gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungen in eine *conditio humana* verlagert. Dagegen gilt es für die kritische Theorie – damals wie heute – über die strukturellen und historischen Bedingungen von Ideologien aufzuklären. Natürlich ist es keine Seltenheit, dass religiöse Motive in den verschiedensten ideologischen Verarbeitungsformen der gesellschaftlichen Widersprüche übernommen werden. Diese Tatsache sollte allerdings nicht dazu verführen, ein religiöses Bedürfnis zur *prima causa* dieser Erscheinung zu erklären. Vielmehr gilt es, die Kontinuität von scheinbar religiösen Bedürfnissen sowie deren Form- und Funktionswandlungen aus den besonderen gesellschaftlichen Bedingungen zu erklären. So stellt auch Matthias Quent (2019: 27; Herv. J. S.), der empirisch an seinem Gegenstand orientiert und daher weniger mit der religiösen Tradition als mit der rechtsradikalen Übersetzung der Apokalyptik befasst ist, fest: »Die apokalyptische Substanz dieses Glaubens ist jedoch *ausschließlich* in Kategorien des rassistischen Denkens begründet – was sich etwa in der Rede vom ›Volkstod‹ zeigt.« Der Rechtsterrorist Breivik bekannte sich zwar zum Christentum, es habe für ihn aber keine religiöse, sondern eine kulturelle Bedeutung (vgl. ebd.).

Doch auch bei einem Forschungsinteresse, das sich der Apokalyptik im Rechtsradikalismus als kulturelle Praxis zuwendet, lässt sich ein blinder Fleck feststellen. Er ist vermutlich der Tatsache geschuldet, dass der Kunstbegriff *Apokalyptik* erst im 19. Jahrhundert als literarische Gattungsbezeichnung in der Theologie entwickelt wurde, um darunter antike jüdische und christliche *Schriften* zu subsumieren (vgl. Tilly 2012a: 11). Seither hat sich die Überzeugung gehalten, dass es sich bei der Apokalypse in erster Linie um einen Text handelt, den es zu entschlüsseln gilt (vgl. Vondung 1988: 46). Im mittlerweile verbbenden Trend des *linguistic turns* eröffnete diese Vertextlichung einen großen Spielraum für diskursanalytische Zugänge, in denen apokalyptische Reaktionen zu Texten und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu hegemonialen Diskursen geglättet werden. Als Archäologin mag eine Diskursanalyse nicht nur die Verdichtung und Kontinuität religiöser Motivik in den apokalyptischen Narrativen des Rechtsradikalismus ausgraben. Sie kann hierdurch auch ein ausdifferenziertes Kategoriensystem zur Einordnung apokalyptischer Krisenrhetorik bereitstellen. Doch, um in linguistischer Terminologie zu sprechen, verliert ein solcher Ansatz mit seinem Fokus auf das pragmatische und syntaktische Inventar von apokalyptischen Texten den Blick für die Semantik. In anderen Worten: Eine rein diskursive Untersuchung der rechtsradikalen Apokalyptik verharret in einer deskriptiv-funktionalistischen Darstellung, weiß sie aber in ihrer gesellschaftlichen wie psychologischen Bedingtheit und Funktion nicht zu reflektieren. Damit ist ein gesellschaftstheoretisches Anliegen – wie es die Wissenssoziologie Karl Mannheims

(2015 [1929]: 225) mit ihrem Insistieren auf die »Seinsverbundenheit« des Wissens« immerhin noch formulierte – passé. Doch auch auf Ebene der subjektiven Verarbeitung des gesellschaftlichen Seins weist ein solcher Ansatz Leerstellen auf. Diesbezüglich behält Vondung (1988: 293) recht, wenn er auch auf die subjektive Seite der Apokalyptik als Reaktionsweise (»Erfahrungsauslegung«) auf Defizienzerfahrungen abstellt. Diese These muss aber nicht zwangsläufig in der Anthropologisierung eines religiösen Bedürfnisses münden, sondern zeigt sich auch für sozialpsychologische Überlegungen anschlussfähig, die Untergangsfantasien an der Schnittstelle zwischen Bedürfnissen und Gesellschaft begreifen.

Daher schlage ich vor, die Apokalypse als ein Medium aufzufassen, das von verschiedenen ideologischen Verarbeitungen der gesellschaftlichen Verhältnisse in den Dienst genommen wird. Der Rechtsradikalismus stellt eine spezifische ideologische Reaktion auf die Entwicklung der liberal-bürgerlichen Gesellschaft dar, indem er sich neben vieler anderer Sujets auch Untergangsfantasien bedient. Bevor ich mich an einer Ergänzung ihrer psychischen Funktion und künstlerischen Übersetzung versuche, werde ich zunächst – in Anschluss an Vondungs *Apokalypse in Deutschland* (1988) – auf die romantischen Wurzeln völkischer Apokalyptik eingehen, um sie nicht nur als Reaktionsweise auf die Moderne, sondern auch als deren Produkt zu begreifen.

3. Auferstehung des Abendlandes: völkische Apokalyptik als romantische Reaktion

Alexander Nagels Anregung, die Apokalypse nicht vom Ende (von ihrer Heilsvorstellung) aus zu denken, erweist sich für ein differenziertes Verständnis der Apokalypse als fruchtbar. Die begriffliche Verstrickung von Utopie und Apokalypse lässt sich auflösen, indem sie nicht durch die Stellung des Heils, sondern durch die der Krise voneinander geschieden werden. Während in der Utopie stets ein Heilszustand ausgemalt wird und der Bezug zur Krise, sofern überhaupt vorhanden, marginal bleibt, bildet ein krisenhafter Prozess des Übergangs oder Untergangs das Zentrum apokalyptischer Vorstellungswelten (vgl. Nagel 2008: 1016). Die Apokalypse bringt allerdings nicht nur in fiktiv zugespitzter Übertreibung einen krisenhaften Zusammenbruch zur Darstellung. Die Apokalyptik ist selbst immer schon Reaktion auf eine realweltliche Krisenerfahrung, eine Antwort auf gesellschaftliche Verhältnisse, in der sich der Konflikt zwischen fremder Macht und eigener Ohnmacht artikuliert. So fällt schon die Entstehung der jüdischen Apokalyptik mit der hellenistischen Kolonisation im östlichen Mittelmeerraum Ende des 4. Jh. v. u. Z. zusammen (vgl. Tilly 2012b: 19).

»Die apokalyptische Botschaft richtet sich also ursprünglich an Menschen, die nach Erlösung verlangten, weil sie verfolgt und unterdrückt wurden, weil sie unter den Bedingungen ihrer Existenz in einem Maß litten, dass eine Wendung zum Besseren nicht mehr möglich erschien. Die Apokalypse versprach nicht eine bloße Verbesserung der Verhältnisse, sondern eine radikale Verwandlung der Wirklichkeit, sie versprach Erlösung durch Vernichtung der alten, unvollkommenen und verdorbenen Welt.« (Vondung 2013: 121)

Hier hat die religiöse Apokalyptik eine quietistische Ausrichtung. Die diesseitige Leidensgeschichte kann nur durch das Eingreifen Gottes beendet werden (vgl. Tilly 2012a: 22f.). Diese Apokalyptik ist religiös, weil sie die Krise – das Leiden an der sozialen Ordnung, die realen Erfahrungen von Entfremdung, Verfolgung und Unterdrückung – religiös auslegt. Sie kann nicht weltlich gelöst, sondern es kann nur von ihr erlöst werden; auf diese göttliche Erlösung gilt es in der religiösen Apokalyptik zu hoffen.

Der religiöse Bann des Geschichtsdenkens wird mit der Entdeckung Amerikas, der Reformation und Renaissance ganz allmählich aufgesprengt und mit der »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Lukács 1971 [1913]: 32) ein neuzeitliches Bewusstsein eingeleitet, in dem es die Menschen selbst sind, die *die* Geschichte machen (vgl. Schauer 2023: 62, 133f.). Karl Löwith (1983 [1949]: 11) steht für die sich hartnäckig haltende These, auch dies moderne Geschichtsdenken sei »ganz und gar abhängig von der Theologie, d.h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens«. Nach Blumenberg ist es aber gerade das Ausbleiben des erwarteten heilsgeschichtlichen Endzwecks, das zunehmend erklärungsbedürftig wird und der Erfahrung des Fortbestands der Geschichte angepasst werden muss. Anstatt wie Löwith von einer Verweltlichung der Eschatologie müsse von einer »Verweltlichung durch Eschatologie« (Blumenberg 1996 [1966]: 55; Herv. J. S.) gesprochen werden, die in letzter Konsequenz nichts anderes bedeutet als eine »Verweltlichung durch Enteschatologisierung« (Buch 2012: 344). Das sich gegen einen religiösen Deutungshorizont herausbildende moderne Geschichtsbewusstsein entsteht allerdings nicht übergangslos und ohne Kompromissbildungen, wie in der Täuferbewegung und ihrer Vorstellung, ein »Neues Jerusalem« auf Erden zu errichten, zum Ausdruck kommt (vgl. Tilly 2012a: 124). Auch wenn die revolutionären Umbrüche in Frankreich 1789/90 ähnliche chiliastische Deutungen hervorrufen, bedeutet der sich auf die Selbstbehauptung des Menschen begründende Fortschrittsoptimismus der Aufklärung tendenziell eine Verdrängung der Apokalyptik bis Ende des 18. Jahrhunderts (vgl. Paley 2003: 49 ff.; Tilly 2012b: 24). Als aber die Fortschrittsaussichten zunehmend in die Krise geraten, erwacht eine Form der aktivistischen Apokalyptik, die als Ausdruck der Dialektik der Aufklärung verstanden werden kann. Mit dem Umschlagen der Französischen Revolution in den Terreur tritt eine Krisenerfahrung hinzu, die neue und durchaus vielfältige apokalyptische Reaktionen in der Epoche der europäischen

Romantik auslöst. Ich werde mich an dieser Stelle auf die völkisch-deutsche Reaktion beschränken.

Die politische Romantik reagiert nicht nur auf die Revolution in Frankreich, sondern auch auf die nachrevolutionären Umbrüche der »Sattelzeit« (Koselleck 2004: XV): die napoleonischen Kriege, die französische Annexion der linksrheinischen Gebiete, die Niederlage Preußens und die damit verbundene Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation sowie die Gründung des Rheinbundes. Auf der einen Seite bedeutet dies einen politischen wie ökonomischen »Modernisierungsschub« (Winkler 2000: 51) durch die Aufspaltung feudaler Strukturen, etwa durch die (in den Rheinbundstaaten zumindest teilweise) Einführung des ersten Bürgerlichen Gesetzbuchs (Code civil). Auf der anderen Seite werden auch die Kritiken am politischen Liberalismus lauter. Der politischen Verfassung Frankreichs wird die nationalistische Vorstellung einer kulturell einheitlichen Volksgemeinschaft der Deutschen gegenübergestellt. Hierbei spielt die Apokalyptik eine beträchtliche Rolle, wie Klaus Vondung in seiner Studie zur *Apokalypse in Deutschland* herausstellt. Vondung (1988: 152ff.) spricht gar von einer »Geburt des Nationalismus aus dem Geist der Apokalypse«. Durch eine solche Vereinseitigung wird jedoch leicht übersehen, dass der frühe deutsche Nationalismus – wenn auch nur in beschränkter Weise – im Zeichen bürgerlichen Emanzipationstrebens steht, das sich gegen die Feudalherrschaft als Stütze der Vielstaaterei, ihre erstickenden Traditionen und die überkommenen ständischen Ungleichheiten richtet (vgl. Wehler 1987: 511; Winkler 2000: 70). Dies verbindet den deutschen mit dem französischen Nationalismus, gegen den er sich mit der ausbreitenden napoleonischen Fremdherrschaft immer vehementer abzugrenzen beginnt, was auch zur Wiederbelebung monarchistischer Versöhnungsvorstellungen führt (vgl. Winkler 2000: 70). Besonders nach 1806 wird die Abgrenzung von Frankreich für den deutschen Nationalismus immer zentraler. Hierbei greift die politische Propaganda zur Dämonisierung Napoleons als blutiges Ungeheuer und Antichristen und bei der Denunziation von Paris als Hure Babylon auf das Motivrepertoire christlicher Apokalyptik zurück (vgl. Vondung 1988: 156). Diese apokalyptischen Motive und Bilder figurieren im deutschen Nationalismus in einem frankophoben, identitären Freund-Feind-Schema. In Ernst Moritz Arndts Aufruf *An die Preußen* (1813) heißt es etwa: »Nur ein blutiger Franzosenhaß kann die deutsche Kraft vereinigen, die deutsche Herrlichkeit wieder herstellen, alle edelsten Triebe des Volkes hervortreiben und alle niedrigsten versenken.« (Arndt 1916 [1813]: 12). Als »heiliger und schützender Wahn im Volke« (Arndt 1994 [1813]: 159) solle der »Haß, [...] der aus angeborenen Verschiedenheiten der Völker entspringt« als sichere »Grenze[] auch ohne künstliche Wehren« (ebd.: 158) dienen.

Die bis in die Gegenwart wirkmächtige Schimäre des Abendlandes ist Ausdruck dieser romantischen Reaktion des beginnenden 19. Jahrhunderts (vgl. Weiß 2017: 161f.). Sie fungiert als religiöser Gegenmythos zum säkularen bürgerlichen Staat

(vgl. ebd.: 161f.). Neben der Beschwörung eines Abendlandes, das seine »Erlösung durch Vernichtung« (Vondung 2013: 134) des Feindes finden soll, wird hier ein Antisemitismus konstitutiv, der das Judentum als Bedrohung für die deutsche Volksidentität fantasiert. Ernst Moritz Arndt leugnet kurzerhand seine ehemalige weltbürgerliche Haltung, wenn er behauptet, dass ihm die »Allerweltphilosophie und Allerweltliebe, welche die Leute mit blanken Namen auch Liberalität und Humanität der Ansichten und Besinnungen nennen, [...] immer ein Gräul gewesen« (Arndt 1814: 180f.) sei (vgl. Vondung 1988: 153f.). An die Stelle von Liberalismus und Humanismus tritt die völkische Reinheitsfantasie, die ihn auf einen rassistischen Antisemitismus abheben lässt:

»Die Juden als Juden passen nicht in diese Welt und in diese Staaten hinein, und darum will ich nicht, daß sie auf eine ungebührliche Weise in Deutschland vermehrt werden. Ich will es aber auch deswegen nicht, weil sie ein durchaus fremdes Volk sind und weil ich den germanischen Stamm so sehr als möglich von fremdartigen Bestandteilen rein zu erhalten wünsche.« (Arndt 1814: 188)

Ähnlich organizistisch gestaltet sich Fichtes Apologie der Deutschen als »Urvolk« (Fichte 2021 [1808]: 161) in seinen *Reden an die Deutsche Nation* (1808), die aus seiner Bewertung der Französischen Revolution hervorgehen. »Nach Fichtes *Reden* sind die *Deutschen* allem Kosmopolitismus, aller weltbürgerlichen Vernunft, entgegengesetzt« (Stapelfeldt 2021: 377; Herv. i. O.). Fichtes Kritik am Liberalismus und Kosmopolitismus richtet sich grundsätzlich gegen die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden. Hierzu bedient er sich der modernen antisemitischen Figur des »Staates im Staate« (Fichte 1971 [1795]: 148). Das Judentum erscheint bei Fichte als »mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt« (ebd.: 149). Juden müssten zwar Menschenrechte zugesprochen werden, »[a]ber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschlagen und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey.« (Ebd.: 150) In dieser Fichte'schen Gewaltfantasie schimmert ein Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft durch, der sich in der Scheidung zwischen Menschenrechten und Bürgerrechten artikuliert. Es handelt sich um den Widerspruch zwischen dem revolutionären Ideal eines staatsbürgerlich-politischen Universalismus (citoyen) einerseits und der realen ökonomischen Existenz des seine partikularen Privatinteressen verfolgenden Bürgers (bourgeois) andererseits. An ihm zeigt Marx die für die liberal-bürgerliche Gesellschaft konstitutive politische Emanzipation des Staates von der Religion. Hierunter ist nicht die unmittelbare Auflösung der Religion zu verstehen, sondern die Verlagerung der Religiosität in die Privatsphäre des Einzelnen, die dem areligiösen modernen Staat gegenübersteht.

»In Zeiten, wo der politische Staat als politischer Staat gewaltsam aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus geboren wird, wo die menschliche Selbstbefreiung unter der Form der politischen Selbstbefreiung sich zu vollziehen strebt, kann und muß der Staat bis zur *Aufhebung der Religion*, bis zur *Vernichtung* der Religion fortgehen, aber nur so, wie er zur Aufhebung des Privateigentums, [...] wie er zur Aufhebung des Lebens, zur *Guillotine* fortgeht. In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente zu erdrücken [...]. Es vermag dies nur durch *gewaltsamen* Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen [...] und das politische Drama endet daher ebenso notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft« (Marx 1981 [1844]: 357; Herv. i. O.).

Fichte aber zielt nicht auf die Reflexion einer verkürzten Verstandesaufklärung, auf die Gründe des Scheiterns der revolutionären Verwirklichung eines universellen menschlichen Gattungszusammenhangs, wie sie in Zeiten der Französischen Revolution über den bürgerlichen Horizont hinauswies (vgl. Lukács 1962 [1954]: 115). Dem deutschen Nationalismus geht es nicht um die Bewusstwerdung der inneren Widersprüche von Universalismus und Partikularismus in der bürgerlichen Gesellschaft, die nach Marx nur durch die Überwindung ihrer ökonomischen Grundlage und den Fortgang von der politischen zur menschlichen Emanzipation aufgehoben werden können. Ihm liegt vielmehr eine gegenaufklärerische Staatsvorstellung zugrunde, die die politische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft zurückzunehmen trachtet. Als Gegenaufklärung zielt sie auf die *Auflösung* der Widersprüche durch die Zurücknahme der politischen Emanzipation. Der völkisch-romantische Nationalismus fordert die Annullierung der revolutionären »Spaltung des Menschen in den öffentlichen [citoyen] und in den Privatmenschen [bourgeois], [...] [der] Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft« (Marx 1981 [1844]: 356) und sucht das Individuum in der christlichen Volksgemeinschaft aufzulösen. So wird das Judentum im »religiösen Gegensatz zum Staat, der das Christentum als seine Grundlage bekennt« (ebd.: 351) verachtet, weil es mit dem bourgeois, als die einheitliche Volksgemeinschaft zersetzende Drohung identifiziert wird.

Die romantische Reaktion kann damit als frühe Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer »Allgemeinheit der Entfremdung des Individuums von sich und von andren« (Marx 1983 [1857f.]: 95) verstanden werden. Hier aber ist sie auch eine völkische Reaktion, die unbeachtet lassen muss, dass diese historische Form der Vergesellschaftung die »Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner [des Individuums; J. S.] Beziehungen und Fähigkeiten erst produziert.« (Ebd.: 95) Die Volksgemeinschaft erscheint dagegen als Erlösung vom widersprüchlichen Entwicklungsprozess von Vereinzelung und Vergesellschaftung. Dies übersetzt sich auch in die von Friedrich List weitergeführten politökonomischen Vorschläge Fichtes, in denen er eine autar-

ke, vom Weltmarkt entkoppelte Volkswirtschaft entwirft (vgl. Stapelfeldt 2021: 376). So wird der politische Anspruch des Liberalismus, der im Weltmarkt seine ökonomisch verwirklichte Grundlage findet, zu einem nationalen gestutzt, der nur die politische Ökonomie einer einheitlichen Volksgemeinschaft kennt: Tradition, Blut und Boden sollen an die Stelle der Allgemeinheit der Vernunft, des Privateigentums und des Weltmarktes treten (vgl. Fichte 2021 [1808]: 135; Stapelfeldt 2021: 135). Die Freiheit von der Entfremdung, die sich die deutschen Ideologen von Arndt bis Fichte ausmalen, entspricht einer »autoritäre[n] Freiheit des ›freiwilligen Konformismus‹ der Volksgemeinschaft« (Stapelfeldt 2021: 15), die auf einer mystifizierten Eigentümlichkeit beruht:

»Der Glaube des edlen Menschen an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auch auf dieser Erde, gründet sich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volks, aus dem er selber sich entwickelt hat, und der *Eigentümlichkeit desselben, nach jenem verborgenen Gesetze*; ohne Einmischung und Verderbung durch irgend ein fremdes, und das Ganze dieser Gesetzgebung nicht gehöriges. *Diese Eigentümlichkeit ist das ewige, dem er die Ewigkeit seiner selbst und seines Fortwirkens anvertraut, die ewige Ordnung der Dinge, in die er sein ewiges legt*; ihre Fortdauer muß er wollen, denn sie allein ist ihm das entbindende Mittel, wodurch die kurze Spanne seines Lebens hienieden zu fortdauerndem Leben hienieden ausgedehnt wird. Sein Glaube, und sein Streben, unvergängliches zu pflanzen, sein Begriff, in welchem er sein eigenes Leben als ein ewiges Leben erfaßt, ist das Band, welches zunächst seine Nation und vermittelt ihrer das ganze Menschengeschlecht innigst mit ihm selber verknüpft, und ihrer aller Bedürfnisse, bis ans Ende der Tage einführt in sein erweitertes Herz.« (Fichte 2021 [1808]: 197; Herv. J. S.)

In dieser politischen Ideologie Fichtes macht sich der säkulare Zug der völkischen Apokalyptik geltend, indem »ein ›Stück Transzendenz‹ in die innerweltliche Geschichte hinein[gezogen]« (Vondung 1988: 56) wird, da an die Stelle eines jenseitigen, religiösen Heils die Erlösung in einer diesseitigen, völkischen Einheit der Nation treten soll. Dieses Aufgehen in der völkischen Einheit als »ewiger Ordnung der Dinge« bedeutet auch einen Abschied von der Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Seins. Im Pathos der Ewigkeit, der ewigen Fortdauer des Volkes, liegt das entscheidende apokalyptische Moment. Der krisenhafte Ausgangspunkt der völkischen Apokalyptik ist nicht nur in einer außenpolitischen Untergangsdrohung zu suchen; mit der bürgerlichen Emanzipation, dem historischen Auseinandertreten von Individuum und Gesellschaft, geht auch eine innere Bedrohung der vermeintlichen Volksidentität einher. Die völkische Apokalyptik findet ihre Erlösung daher nur in einem Ende der Geschichte, in der Teleologie von der volkstümlichen Ewigkeit. Die Volksgemeinschaft kennt keine Geschichte im Bewusstsein der Freiheit, denn diese stellt ihre größte Bedrohung dar. Sie kennt nur das ewig Ursprüngliche, das sich teleologisch zu verwirklichen hat. Die Volksgemeinschaft als imaginierte,

organisch gewachsene Einheit gilt es – so das politische Diktum – als natürlichen, heißt unbewussten Zusammenhang zu reproduzieren. Die revolutionäre Einsicht in den durch geschichtliche Subjekte gemachten gesellschaftlichen Zusammenhang soll in einem Ende der Geschichte zurückgenommen werden: Der Einzelne, dessen »Freiheit des Willens gänzlich vernichtet[...]<« (Fichte 2021 [1808]: 37) wurde, hat die alleinige Pflicht, die imaginierte Volksidentität immer wieder herzustellen und sie von fremden Einflüssen rein zu halten.

Dieses Telos der Ungeschichtlichkeit stellt ebenso wie die Krise einen Kern der Apokalyptik dar, die in ihrer romantischen Prägung auf die Entfremdung und Atomisierung moderner Vergesellschaftung eine Antwort zu geben versucht. Als aktivistische Apokalyptik ist sie damit immer schon Produkt des Geschichtsbewusstseins der Aufklärung und nimmt gleichzeitig Anlauf zu seiner Revision – zur »Zerstörung der Vernunft« (Lukács 1962 [1954]). In dieser revisionistischen Ausrichtung ist die Romantik aber nicht allein. Als ewiger Schatten begleitet sie die bürgerliche Haltung, die hinter ihr geschichtliches (Selbst-)Bewusstsein zurückfällt, indem sie die bestehende Ordnung – und damit die Vereinzelung und Entfremdung – zur Notwendigkeit, zur zweiten Natur verklärt (vgl. Stevens 2024):

»So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen, so lächerlich ist der Glaube, bei jener vollen Entleerung stehnableiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie herausgekommen, und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten.« (Marx 1983 [1857f.]: 95f.)

Damit ist die Apokalyptik nicht nur eine rein religiöse, gar eine rein vormoderne Erscheinung. Als Reaktion auf die bürgerliche Gesellschaft ist sie selbst Produkt der Moderne. In ihrer völkischen Spielart ist sie von einer Sehnsucht nach »ursprünglicher Fülle« getrieben, die eine Erlösung von der Geschichte durch die Auflösung der Individualität sucht. Dies scheint durchaus auf eine widersprüchliche Bewegung innerhalb der Romantik zu verweisen; immerhin steht vor allem die Frühromantik für die Erhebung einer verabsolutierten Subjektivität, die sich von allen Bindungen freimacht und ein Ich entwirft, »das triumphierend über den Trümmern der Welt schwebt« (Jaeschke 2015: 163). Doch schon Hegel verwies darauf, dass dieses scheinbar befreite Ich »seines Triumphs nicht mehr froh« (ebd.) wird, weil es durch den Verlust an Objektivität, dem anderen, mit dem es sich vermittelt, letztlich sich selbst verliert (vgl. ebd.: 163). Dabei sind es selbst immer Individuen, die sich als Apokalyptiker:innen gegen die (Entwicklungsgrundlage der) Individualität richten. Über die subjektiven Motive dieser Hinwendung zum Irrationalismus vermag allerdings nur ein sozialpsychologischer Zugang aufzuklären.

4. Apokalyptik als Symptom

Bisher war wie selbstverständlich von der imaginären Qualität der Apokalyptik die Rede, die in erster Linie nicht als Text, sondern als *Fantasie* vom erlösenden Ende der Geschichte aufgefasst wurde. Doch was regt Fantasiebildungen an? Wie oben bereits erwähnt, versteht Vondung (1988: 293; Herv. i. O.) die Apokalyptik als »spezifische Auslegung von Erfahrungen [...], die zumindest teilweise[!] in der *conditio humana* wurzeln, nämlich in der Grundspannung menschlicher Existenz zwischen Defizienz und Fülle«. Fülle wird hier nun als Ausdruck körperlichen und psychischen Wohlbefindens verstanden (vgl. ebd.: 66). Er würde von Erfahrungen des Mangels abgelöst, die sich etwa im Nichtgelingen im Alltagsleben bis zu Verlust, Altern, Vergänglichkeit, Krankheit und Tod äußern (vgl. ebd.: 65). Demnach sei von einem Grundbedürfnis auszugehen, Krisensituationen symbolisch zu fassen und in Form von apokalyptischen Deutungen zu bearbeiten (vgl. Nagel 2021: 39). Bei all diesen Beispielen handelt es sich um Erfahrungen, die jeder Mensch in jedem denkbaren gesellschaftlichen Zusammenhang macht, sodass die oben bereits skizzierte Gefahr besteht, die Apokalyptik im Sinne eines religiösen Bedürfnisses als ahistorische Universalie zu setzen. Ich schlage dagegen eine religionskritische Betrachtung dieser existenziellen Grundspannung vor, die sie sozialpsychologisch nach ihrer Funktion befragt. Das bedeutet, die subjekttheoretische Grundannahme nicht dekonstruktivistisch zu verwerfen, sondern sie psychoanalytisch zu modifizieren, sodass sie von einer gesellschaftlich vermittelten Triebspannung ausgeht.

Daher wird auch hier von einer anthropologischen Grundlage ausgegangen, die den Menschen seiner ersten Natur nach als bedürftiges Wesen begreift. Als ein Wesen, das aber stets in einen gesellschaftlichen Zusammenhang hineingeboren wird und damit gezwungen ist, seine Bedürfnisse durch die historisch konkrete gesellschaftliche Organisation der Arbeit und ihre spezifischen kulturellen Normvorstellungen zu vermitteln und zu entwickeln. Was Vondung als Grundspannung bezeichnet, ließe sich im Sinne des Lustprinzips als Bedürfnisspannung verstehen. Defizienz würde hier die Steigerung der Spannung bedeuten – also Unlust. Der Begriff der Fülle verliert dadurch seine mystische Grundierung, indem er nicht mit einer Sehnsucht nach einem (mehr oder weniger transzendenten) Aufgehen, gar einem ozeanischen Gefühl gleichgesetzt wird, das als Grundlage aller Erklärungen dient. Wird Fülle als Herabsetzung der Triebspannung durch die Befriedigung der Bedürfnisse verstanden, so bedeutet sie nichts anderes als Lust. Die triebökonomische Lesart erlaubt, Untergangsfantasien als Ausbruch einer unerträglichen Bedürfnisspannung in Folge einer drastischen und fortwährend unbewusst gehaltenen Triebunterdrückung zu verstehen. In welcher Form diese Unterdrückung der Triebe erfolgt und in welche Bahnen die »Explosion von Libido« (Marcuse 1957: 199) gelenkt wird, ist immer konkret historisch zu prüfen und stellt sich als komplexes Zusammenspiel von Soziogenese und Psychogenese dar. Apokalyptische Fantasien

sind als eine spezifische und facettenreiche Ausbruchsform – unter vielen anderen – zu verstehen. Anders formuliert, *die Apokalyptik kann als Reaktionsweise auf ein krisenhaftes Verhältnis zwischen Triebansprüchen, gesellschaftlicher Außenwelt sowie introjizierter Innenwelt verstanden werden*. Solange die Unterdrückung der inneren Natur gesellschaftlich notwendig bleibt, bleibt auch die Apokalyptik ein mögliches Instrument zur psychischen Stabilisierung und Selbsterhaltung, weil in ihr die aus den verdrängten Triebwünschen hervorgehende Bedürfnisspannung in paranoid-fantastischer Weise eine Abfuhr erfährt. Eine solche psychoanalytische Betrachtung der Fantasien vom Untergang erlaubt, eine reine Anthropologisierung oder Psychologisierung der Apokalyptik, wie sie auch in ihrer Herleitung durch eine »Todesangst als Kern aller menschlichen Ängste« oder dem »Bewusstsein der Begrenztheit des eigenen Daseins« (Rost 2012: 45) immer wieder auftaucht, zu vermeiden. Sie kann auch zeigen, dass der Psychodynamik apokalyptischer Erlösungsvorstellungen kein menschlicher, sondern ein gesellschaftlicher Mangel zugrunde liegt.

5. Romantische Verdichtung völkischer Untergangsfantasien

Der unbewussten Bedeutung der romantisch-völkischen Untergangsfantasien soll nun nachgegangen werden, indem der Blick von den politischen Theoriebildungen zu den künstlerischen Produktionen gewendet wird. Kunstwerke haben den Vorteil, dass sie sich für psychoanalytische Deutungen offener zeigen, weil sie durch ihre fiktiv-illusorische Eigenart in einem engeren Verweisungszusammenhang mit dem Unbewussten stehen. So kann das Unbewusste als Triebfeder für fantastische Illusionen verstanden werden. Illusion meint hier im psychoanalytischen Sinne nicht einfach Wahn oder Irrtum. Anders als letztere muss die künstlerische Illusion »nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität sein« (Freud 1955 [1927]: 353). Für Freud besteht die Besonderheit der künstlerischen Illusion gerade in ihrem Verhältnis zur Realität, weil die Künstlerin »Phantasien zu einer neuen Art von Wirklichkeiten gestaltet, die von den Menschen als wertvolle Abbilder der Realität zur Geltung zugelassen werden.« (Freud 1955 [1911]: 236f.) Ein solcher Zugang zum Kunstwerk erlaubt es, über individualpsychologische und pathologisierende Deutungen hinauszugehen. So geht es nicht darum, Künstler:innen als Paranoiker:innen oder Neurotiker:innen zu denunzieren, sondern ihr Werk als Ausdruck eines kollektiv geteilten und gehaltenen Unbewussten zu deuten.¹

1 Indem ich mich auf diese psychoanalytische Frage beschränke, konzentriere ich mich ausschließlich auf die inhaltlichen Aspekte. Von formalistischen und ästhetischen Fragen und Bezügen sehe ich ab.

Betrachten wir daher Kleists Ode *Germanias Aufruf an ihre Kinder* (1809)² näher, die zunächst viele klassische apokalyptische Motive bespielt. So wird die Auferstehung der Germania am dies irae, dem »Tag der Rache« (V. 12), vor einer apokalyptischen Landschaft beschworen (»Katarakten stürzen nieder,/Es ersäuft der Wetterhahn,/Donnernd hallt der Himmel wider« [V. 29ff.]). Die Deutschen werden aus allen Himmelsrichtungen herbeigerufen, um, verschmelzend mit dem voranschreitenden »Retter« (V. 33), über die Franzosen wie ein schäumendes, »uferloses Meer« (V. 35) herzufallen. Als politisches Pamphlet ruft es dazu auf, sich »[e]ines Höllensohnes [Napoleons, J. S.] Rechte« (V. 75), des Code Civils, zu entledigen und sich »[u]nsrer Fürsten heilgem Blut« (V. 78) zu unterwerfen. Psychoanalytisch betrachtet verweist die apokalyptische Dichtung dabei auf die autoritäre Lösungsform psychischer Konflikte: Ihr liegt eine fundamentale Spaltung von Sakralem und Profanem zugrunde, die sich auf der einen Seite in Verschmelzungs- und auf der anderen Seite in Vernichtungsfantasien umsetzt.

»Deutsche, meiner Kinder Reigen,
Die, mit Schmerz und Lust geküßt,
In den Schoß mir kletternd steigen,
Die mein Mutterarm umschließt,
Meines Busens Schutz und Schirmer,
Unbesiegt Marsenblut,
Enkel der Kohortenstürmer,
Römerüberwinderbrut!« (V. 13ff.)

Hieran wird deutlich, dass die sich im Gedicht entfaltende Vernichtungsfantasie zunächst durch eine Verschmelzungsfantasie eingeleitet wird. So figuriert die Nationalallegorie Germania als der Sehnsuchtsort eines mystischen Ursprungs, in deren Schoß das deutsche Volk zu seiner Vollendung zurückkehren soll – diese Vorstellung begegnet uns auch in Fichtes »Urvolk« und Arndts Wiederherstellungsforderungen einer ursprünglichen Herrlichkeit wieder. Die völkische Rückkehr in den mütterlichen Schoß kann als Sinnbild des Unbewussten gefasst werden, das auf den primären Narzissmus rekurriert. Damit ist in der psychosexuellen Entwicklung vor der Entstehung einer Objektlibido ein erotischer »Füllezustand« gemeint, der die Funktion hat, über die eigentlich drastische Abhängigkeit von der Außenwelt hinwegzutäuschen (vgl. Freud 1955 [1940]: 72f.). Auch in Kleists Dichtung lässt sich die Täuschung, die Verkehrung von eigentlicher Ohnmacht in grandiose Potenz beobach-

2 Die Ode *Germania an ihre Kinder* liegt in mehreren Fassungen vor. Der Artikel bezieht sich auf die 7. Fassung mit dem leicht veränderten Titel *Germanias Aufruf an ihre Kinder*. Alle Versangaben beziehen sich auf die Variante aus der Ausgabe des Carl Hanser Verlags (Kleist 1993 [1809]).

ten, die, wie gezeigt werden soll, aus der bedingungslosen Identifikation mit dem Vater herrührt.

So wird in der Dichtung auch in den Armen der Mutter nichts Sinnliches erfahren – weder die Bedürftigkeit nach mütterlicher Wärme, die eigenen inzestuösen Wünsche ihr gegenüber, geschweige denn das Gefühl, von ihr (materiell) als Ernährerin abhängig zu sein. Vielmehr muss die sakralisierte Mutterbrust von einer äußeren feindlichen, sündhaften Bedrohung kriegerisch abgeschirmt werden – als drohe sonst eine Verunreinigung der mythisch aufgeladenen germanischen Abstammung. Wie es schon Klaus Theweleit (2020 [1977]: 138) als ein typisches Merkmal der faschistischen Literatur des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts herausstellt, muss auch hier die Beziehung des Kindes zur Mutter gegen jeden erotischen Verdacht entsinnlicht werden. Es ist die konstitutiv werdende Scheidung zwischen Heiliger und Hure, die die Mutterimago der Germania hier grundlegend bestimmt. Im Gegensatz zur französischen, weltlichen Nationalallegorie Marianne, soll die sakralisierte Germania über jeden Hurenverdacht erhaben sein. Schon Freud (1955 [1912]: 82) thematisiert die in der Literatur so häufig verarbeitete Trennung zwischen himmlischer und irdischer Liebe, indem er die Liebesspaltung als Lösungsversuch des ödipalen Konflikts versteht: »Wo sie lieben, begehren sie nicht, und wo sie begehren, können sie nicht lieben. Sie suchen nach Objekten, die sie nicht zu lieben brauchen, um ihre Sinnlichkeit von ihren geliebten Objekten fernzuhalten«.

Die für das autoritäre Syndrom so wichtige projektive Spaltung in eine reine, gute Eigengruppe und sündhaft, schlechte Fremdgruppe hat so ausgesprochen großen Erfolg, weil sie zur psychischen Kanalisierung von ungeheuren Mengen an unterdrückter Triebenergie dient, die abgespalten und auf die Fremdgruppe projiziert wird (vgl. Adorno 2020 [1950]: 323). So kann das eigene Begehren am anderen gehasst und vernichtet werden. In den *Studien zum autoritären Charakter* (1950) wurde bereits auf diese Tendenz in einer »somasochistischen Triebstruktur« (ebd.) hingewiesen. Gerade dieses In-Berührung-Kommen mit der eigenen Bedürftigkeit macht die umfassende, existenzielle Bedrohung durch den Anderen aus. In Kleists Darstellung kommt der gestählte Germane erst durch die als sündhaft abgewehrte Außenwelt mit Schmerz und Lust in Kontakt: Der Deutsche, sich passiv haltend, wird (von Marianne?) sogar geküsst. An dieser Stelle schlägt die Verschmelzungsfantasie nun endgültig in eine Vernichtungsfantasie um. Denn was, wenn die unterdrückten Triebregungen, die mit dem Fremden identifiziert werden, losbrechen? Dann droht der Untergang des projektiv Reingehaltenen durch die ›Durchmischung‹, die von Arndt bis zu den Identitären gefürchtet wird. In Kleists Ode trifft der Vernichtungswunsch die Franzosen. Je nach historisch-ideologischer Konstellation kann diese grundlegende Dynamik des Rassismus aber jede als fremd identifizierte Gruppe treffen. Von diesem Spaltungsmechanismus her rührt auch Kleists brutales Bild des Weiß-Färbens eines betretenen (beschmutzten) Bodens

sowie das der Grenze durch einen Damm aus Leichen, der die psychische Funktion erfüllt, vom strömenden Begehren abzudichten:

»Alles, was ihr Fuß betreten,
Färbt mit ihren Knochen weiß,
Welchen Rab und Fuchs verschmähten,
Gebet ihn den Fischen preis,
Dämmt den Rhein mit ihren Leichen,
Laßt, gestäuft von ihrem Bein,
Ihn um Pfalz und Trier weichen,
Und ihn dann die Grenze sein!« (V. 49ff.)

So wie das zärtliche Gefühl zur Mutter im autoritären Syndrom als Schwächlichkeit abgewehrt werden muss, wird die aus dem ödipalen Konflikt gespeiste Aggression masochistisch gegen das eigene Ich und auf Fremdgruppen umgelenkt, um die idealisierte väterliche Autorität heilig zu halten (vgl. Adorno 2020 [1950]: 323f.). Denn die völkische Verschmelzungsfantasie zielt letztlich nicht, wie man zunächst annehmen könnte, auf eine Symbiose mit der Mutter, sondern auf eine Verschmelzung mit der väterlichen Autorität, die eine vermeintliche Erlösung von den eigenen Triebansprüchen verspricht.

»Also schmelzt, voran der Retter,³
Rings herab im Freiheitswetter!
Schäumt, ein uferloses Meer,
Über diese Franken her!« (V. 33ff.)

Hierin wird die Sehnsucht nach einem klärenden Vollstrecker deutlich, der einerseits die Angst vom Begehren überflutet zu werden, zurückdrängen soll: »Der Vater soll mal ein Machtwort sprechen, dann weiß der Sohn, woran er ist: er weiß dann auch, daß er sich der Mutter nicht mehr hilflos ausgeliefert fühlen muß.« (Henseler 1989: 34) Andererseits soll im »Freiheitswetter« das Begehren in besondere Weise gestattet werden. Dies klingt in der auffälligen Meeresmetaphorik an. Anstatt vom Begehren überflutet zu werden, soll es selbst, als uferloses Meer über den Anderen »herschäumen« – die Aggressionsabfuhr wird hier autorisiert. Denn auch der Repräsentation des Vaters liegt eine wirkmächtige Spaltung zugrunde, die ebenso wie bei der Mutterimago zwischen Heiligem und Ungeheurem scheidet. Am ungeheuren Vater werden die eigenen Bedürfnisse als rücksichtslose Kälte und unmoralische Herrschsucht identifiziert und verurteilt⁴ (vgl. Adorno 2020 [1950]: 326). Napoleon, der immer wieder zum teuflischen Gegenspieler eines heiligen Vaters stilisiert wird,

3 In einer anderen Fassung wird dieser Retter noch explizit als »Kaiser« ausgewiesen.

4 Über die dann laut der sechsten Fassung noch ein Richter messen wird.

übernimmt daher die Rolle der beneideten wie ungerechten Autorität, der nicht nur das ›Mutterland‹ schände, sondern auch zu unheilbaren Kränkungen führe (»Wer in unheilbaren Wunden/Dieser Fremden Hohn empfunden,/Brüder, wer ein deutscher Mann,/Schließe diesem Kampf sich an!« [V. 45ff.]). Im Namen des heiligen Vaters wird der Brüderhorde daher nicht nur die sadistische Triebabfuhr in Form der ›Jagdlust‹⁵ gestattet, sondern zum halben Vatermord angestiftet – ganz ohne Reue, ganz ohne eine Rechtfertigung gegenüber dem Weltgericht fürchten zu müssen:

»Eine Jagdlust, wie wenn Schützen
Auf die Spur dem Wolfe sitzen!
Schlagt ihn tot! Das Weltgericht
Fragt euch nach den Gründen nicht!

[...]

Seht die Flur dort, die zertreten
Unter ihren Rossen sinkt,
Seht den Mondstrahl in den Städten,
Der aus Tür und Fenster blinkt,
Seht das Weib, das mit Gewimmer
Ihrem Todeskuß erliegt,
Und zum Lohn, beim Morgenschimmer,
Auf den Schutt der Vorstadt fliegt!« (V. 57ff.)

Eine Gemeinsamkeit von bestimmten religiösen und völkischen Erlösungsfantasien lässt sich daher nicht in den Bedürfnissen selbst, sondern in der spezifischen Form ihrer Unterdrückung ausmachen. Es handelt sich dabei um eine Beherrschung der inneren Natur, die in der im Über-Ich manifestierten Beziehung zum sakralisierten Vater fußt und eine vermeintlich höhere Erlösung als die irdische Triebbefriedigung verspricht.⁶ Die in der völkischen Apokalyptik immer wieder heraufbeschworene Befreiung bedeutet daher nicht die Emanzipation von der autoritären Last, sondern die Suspendierung des Ichs und damit die Befreiung von der Bürde des selbstständigen Denkens (vgl. Henseler 1989: 38). Oder wie es bei Leo Löwenthal (2017 [1949]: 51) so treffend heißt: »Das Evangelium des Untergangs enthebt das Individuum der Verantwortung für die und der Auseinandersetzung mit den eigenen Problemen; wer könnte einem ausbrechenden Vulkan widerstehen?« Die völkischen

5 Auch Kleist schien der Begriff nicht geheuer zu sein, worauf die ständigen Überarbeitungen hinweisen. So ist in anderen Fassungen noch treffender von »Lustjagd« oder auch »Treibjagd« die Rede.

6 So heißt es in der sechsten Strophe der sechsten Fassung: »Das Geschehne sei vergessen; Droben wird ein Richter messen./Keinem nichtgen Erdengut/Flammt, an diesem Tag, das Blut!« (V. 69ff.)

Untergangsfantasien finden keine Erlösung von der Unterdrückung, sondern sind ihr ohnmächtiger Ausdruck. Sie kennen keinen Ausweg aus der Ohnmacht, ihnen bleibt nichts anderes übrig, als sie in alle Ewigkeit fortzuschreiben. Denn der völkischen Apokalyptik liegt die Sakralisierung der Herrschaft zugrunde, die Gehorsamkeit bis in den vaterländischen Opfertod fordert. Es ist nicht die Freiheit, sondern die »Furcht vor der Freiheit« (Fromm 1999 [1941]), die die völkischen Untergangsfantasien so anziehend macht und sich damals wie heute in den politischen Forderungen, Individualität und freien Willen auszutreiben, artikuliert:

»Rettung von dem Joch der Knechte,
Das, aus Eisenerz geprägt,
Eines Höllensohnes Rechte
Über unsern Nacken legt;
Schutz den Tempeln vor Verheerung,
Unsrer Fürsten heilgem Blut
Unterwerfung und Verehrung,
Gift und Dolch der Afterbrut!

[...]

Frei auf deutschem Boden walten,
Laßt uns, nach dem Brauch der Alten,
Seines Segens selbst uns freun,
Oder unser Grab ihn sein!« (V. 73ff.)

6. Ohnmacht vor der Geschichte

Die verschiedenen, widersprüchlich anmutenden Untergangsvorstellungen, die sich im Rechtspopulismus und im Rechtsterrorismus finden, sind nicht nur ein ernstzunehmendes gegenwärtiges Problem. Die Vorstellung vom aktiv herzustellenden oder zu verhindernden Untergang der sozialen Ordnung ist so alt wie die moderne Gesellschaft selbst und muss daher auf deren innere Verfasstheit bezogen werden. Einerseits hat die völkische Apokalyptik das moderne Geschichtsbewusstsein mit der Einsicht, dass es die Menschen sind, die *ihre* Geschichte machen, zur Voraussetzung; andererseits bringt sie gerade das Scheitern des Geschichtsbewusstseins, die Ohnmacht vor *der* Geschichte zum Ausdruck. Ihre Wurzeln führen dabei zurück in die historische Romantik, weil diese auf die Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft reagiert. Weil die politische Romantik in ihr das Problem der Vereinzelung erkennt und nach einem Ausweg aus der Entfremdung sucht, diesen jedoch allein in deren regressiver Aufhebung finden kann. Die völkische Erlösung ist daher nicht in der, sondern nur gegen die Geschichte zu machen. Denn sie wird in einem mystifizierten Ursprünglichen gefunden, hinter dem sich

nichts anderes als die bedingungslose Unterwerfung unter die Herrschaft, die Verewigung der menschlichen Vorgeschichte offenbart. Solange sich die Geschichte als Naturgeschichte gegen die Menschen verselbständigt, solange wird sie aber auch den psychischen Nährboden für völkische und andere Untergangsfantasien bereitstellen, die »die Menschen Idee und Wirklichkeit der eigenen Freiheit vergessen mach[en].« (Adorno 2018 [1950]: 56)

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2018 [1950]): Spengler nach dem Untergang. Gesellschaft. In: Ders.: Gesammelte Schriften 10.1, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 47–71.
- Adorno, Theodor W. (2020 [1950]): Studien zum autoritären Charakter. Berlin: Suhrkamp.
- Alternative für Deutschland (2017): Alexander Gauland: Erschreckende Zahlen – der Bevölkerungsaustausch läuft. <http://www.afd.de/alexander-gauland-erschreckende-zahlen-der-bevoelkerungsaustausch-laeuft/> (Abfrage: 04.10.2022).
- Arndt, Ernst Moritz (1814): Blick aus der Zeit auf die Zeit. Frankfurt a.M.: Eichenberg.
- Arndt, Ernst Moritz (1916 [1813]): Zur Befreiung Deutschlands. Leipzig: Karl Fr. Pfau.
- Arndt, Ernst Moritz (1994 [1813]): Über Volkshaß. In: Alter, Peter (Hg.): Nationalismus. Dokumente zur Geschichte und Gegenwart eines Phänomens. München: Piper, S. 157–159.
- Betz, Georg J./Bosančić, Saša (2021): Einleitung. In: Dies.: Apokalyptische Zeiten. Endzeit- und Katastrophenwissen gesellschaftlicher Zukünfte. Weinheim: Juventa, S. 7–26.
- Blumenberg, Hans (1996 [1966]): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Buch, Robert (2012): Umbuchung. Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 64, 4, S. 338–358.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2019): Verfassungsschutzbericht. Berlin.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971 [1795]): Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Berlin: De Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (2021 [1808]): Reden an die deutsche Nation. Berlin: De Gruyter.
- Flannery, Frances L. (2016): Understanding Apocalyptic Terrorism. Countering the Radical Mindset. London: Routledge.

- Freud, Sigmund (1955 [1911]): Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 8, hg. v. Anna Freud. London: Imago. S. 230–238.
- Freud, Sigmund (1955 [1912]): Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens II). In: Ders.: *Gesammelte Werke* 8, hg. v. Anna Freud. London: Imago, S. 78–91.
- Freud, Sigmund (1955 [1927]): Die Zukunft einer Illusion. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 14, hg. v. Anna Freud. London: Imago, S. 325–380.
- Freud, Sigmund (1955 [1940]): Abriss der Psychoanalyse. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 17, hg. v. Anna Freud. London: Imago, S. 63–140.
- Fromm, Erich (1999 [1941]): Furcht vor der Freiheit. In: Ders.: *Gesammelte Werke* 1, hg. v. Rainer Funk. Stuttgart: dtv, S. 215–392.
- Gerhards, Claudia (1999): Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins »Die andere Seite« und Ernst Jüngers Frühwerk. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Henseler, Heinz (1989): Untergangsfantasien. Psychoanalytische Überlegungen. In: Cremerius, Johannes/Mauser, Wolfram/Pietzcker, Carl/Wyatt, Frederick (Hg.): *Untergangsfantasien* (Freiburger literaturpsychologische Gespräche 8). Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 27–40.
- Identitäre Bewegung (2022): Forderungen – Identitäre Bewegung Deutschland e.V. www.identitaere-bewegung.de/forderungen/ (Abfrage: 10.8.2022).
- Jaeschke, Walter (2015): Hegels Kritik an der Romantik. In: Hühn. Helmut/Schiedermair, Joachim (Hg.): *Europäische Romantik*. Berlin: De Gruyter, S. 157–170.
- Kleist, Heinrich von (1993 [1809]): Germanias Aufruf an ihre Kinder. In: Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe* 1, hg. v. Sembdner, Helmut. München: Hanser, S. 716–719.
- Koselleck, Reinhart (2004): Einleitung. In: Brunner. Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart/Walther, Rudolf (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. XIII–XXVII.
- Löwenthal, Leo (2017 [1949]): *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1983 [1949]): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Lukács, Georg (1962 [1954]): *Die Zerstörung der Vernunft*. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, Georg (1971 [1913]): *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Neuwied: Luchterhand.
- Mannheim, Karl (2015 [1929]): *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Marcuse, Herbert (1957): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Marsen, Thies (2020): *Apocalypse Now?! Untergangsszenarien in der extremen Rechten*. Interview mit Matthias Quent und Volker Weiß. <http://www.bpb.de/mediathek/audio/311744/apocalypse-now/> (Abfrage: 22.6.2023.)
- Marx, Karl (1981 [1844]): *Zur Judenfrage*. In: Ders./Engels, Friedrich: *Werke* 1, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin: Dietz, S. 347–377.
- Marx, Karl (1983 [1857f.]): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Marx-Engels-Werke 42, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED). Berlin: Dietz.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2008): *End-Zeit-Geist? Moderne Apokalypsen als Krisenhermeneutik*. In: Rehberg, Karl-Siebert (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 1013–1029.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2021): *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Paley, Morton D. (2003): *Apocalypse and Millennium in English Romantic Poetry*. Oxford: Clarendon.
- Quent, Matthias (2019): (Nicht Mehr) Warten auf den »Tag X«. Ziele und Gefahrenpotenzial des Rechtsterrorismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69, 49–50, S. 27–32.
- Roepert, Leo (2021): *Der Mythos vom Großen Austausch*. In: Betz, Gregor J./Bosančić, Saša (Hg.): *Apokalyptische Zeiten. Endzeit- und Katastrophwissen gesellschaftlicher Zukünfte*. Weinheim: Juventa, S. 44–61.
- Rost, Wolf-Detlef (2012): *Die Apokalypse aus psychologischer Sicht – Angst und Faszination*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 44–50, S. 17–25.
- Schauer, Alexandra (2023): *Mensch ohne Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Stapelfeldt, Gerhard (2021): *Der Geist des Widerspruchs* (Studien zur Dialektik 3). Freiburg: ça ira.
- Stevens, Jennifer (2024): *Die Romantik vom Ende der Welt zwischen Aufklärung und Verklärung der Naturgeschichte*. In: Forstenhäusler, Robin/Hoffmann, Jakob/Post, Helena/Rickermann, Jan/Rossmann, Ronja/Zunke, Christine (Hg.): *Klimawandel und Gesellschaftskritik*. Berlin: Verbrecher (im Erscheinen).
- Theweleit, Klaus (2020 [1977]): *Männerfantasien*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Tilly, Michael (2012a): *Apokalyptik*. Stuttgart: UTB.
- Tilly, Michael (2012b): *Kurze Geschichte der Apokalyptik*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 51–52, S. 17–25.
- Vondung, Klaus (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*. München: dtv.
- Vondung, Klaus (2013): *Deutsche Wege zur Erlösung. Formen des Religiösen im Nationalsozialismus*. Boston: Brill.
- Wehler, Hans-Ulrich (1987): *Vom Feudalismus des alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära, 1700–1815*. München: C.H. Beck.

Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.

Winkler, Heinrich August (2000): Der lange Weg nach Westen. München: C.H. Beck.

