

9. Apokalypse und was nun?

Eine Art Schlusswort

Leben wir in apokalyptischen Zeiten? Diese zeitdiagnostische Frage sollte der vorliegende Band gerade nicht beantworten. Stattdessen war das Ziel, ausgehend von der Beobachtung, dass globale gesellschaftliche Krisen im 21. Jahrhundert vermehrt als »apokalyptisch« verhandelt werden, ausgewählte Krisendiskurse mit Blick auf ihre apokalyptische Grundierung zu analysieren. Dahinter stand die Annahme, dass auch in modernen Gesellschaften ein eigenständiges *Genre apokalyptischer Krisenhermeneutik* wirksam ist, welches nicht unbedingt inhaltlich, aber doch strukturell in der Tradition der biblischen Apokalyptik steht. Zu den Kennzeichen dieses Genres gehören u.a. die Vorstellung einer weltweiten Katastrophe, ein ausgeprägter Gestus der Offenbarung, die Vorstellung, sich an einem historischen Wendepunkt zu befinden sowie eine akute Naherwartung.

Im wissenssoziologischen Selbstverständnis des Bandes dient die apokalyptische Perspektive daher einerseits als *heuristisches Instrument*, um bestimmte Facetten moderner Krisenrhetorik besonders ins Licht zu rücken, und andererseits als *hermeneutischer Schlüssel*, um die komplexe Zeichengestalt von Krisennarrativen zwischen apokalyptischer Semantik, Syntaktik und Pragmatik besser zu verstehen. Vor diesem Hintergrund habe ich drei Krisenszenarien genauer analysiert, welche die Welt in den letzten Jahren in Atem gehalten haben: Die *Corona-Krise*, also die Erfahrung der Pandemie und ihrer unmittelbaren Folgen (»Lockdown«), die *ökologische Krise* in den Ausprägungen »Grenzen des Wachstums«, nukleare Selbstzerstörung und der aktuellen Rede vom »Klimanotstand« sowie die *Krise des Nationalismus* und die damit einhergehenden Versuche einer identitären Renationalisierung, etwa im Kontext der Neuen Rechten oder durch terroristische Aktionen gegen vermeintliche »Invasor*innen«.

Nachdem die Kapitel 4, 5 und 6 den jeweiligen Krisenszenarien und ihren diskursiven Verästelungen gewidmet waren, möchte ich nun abschließend einige *vergleichende Erwägungen* anstellen. Als Ausgangspunkt dafür dient der apokalyptische Deutungsvektor aus Kapitel 3, der in allen Fällen die Grundlage der Analyse bildete.

Auf der Ebene der *apokalyptischen Semantik* unterscheiden sich die drei Szenarien auf den ersten Blick, insoweit sie unterschiedliche *Krisenphänomene* akzentuieren. Im Fall von Corona ist dies das Virus als unsichtbarer Feind und »Anti-Form des Lebens«, im Fall ökologischer Krisen die Auslöschung oder Auszehrung der natürlichen Lebensgrundlagen und im Fall der Krise des Nationalismus der umfassende Niedergang der Nationalstaaten bzw. der »westlichen Welt«. Diesen phänotypischen Besonderheiten stehen aber auch einige Gemeinsamkeiten gegenüber: In allen Fällen wird das primäre Motiv der Krise (Virus, Umwelt, Nation) mit dem Motiv der sozialen Anomie verbunden, seien es Hamsterkäufe und Plünderungen (Corona-Krise), soziale Unruhen im Angesicht von Hungersnöten (ökologische Krise) oder bürgerkriegsartige Zustände zwischen Immigrant*innen und »Autochthonen« (Krise des Nationalismus). Darüber hinaus wird die Krise in der Regel als *global und* (im Fall ihrer Vollendung) *unumkehrbar* imaginiert. Auch *dualistische Zuspitzungen* finden sich in vielen Fällen, häufig in der Gestalt von Freund*in-Feind*in-Konstruktionen (»Normalos« vs. Eliten, Europäer*innen vs. »Invasor*innen«).

Auf der Ebene der *apokalyptischen Syntax* weisen alle Szenarien einen ausgeprägten *Offenbarungsgestus* auf, der z.B. im Anspruch der Verkündigung der »Wahrheit« (etwa gegenüber einem massenmedial induzierten Verblendungszusammenhang) bzw. in einer aufklärerischen Absicht Gestalt annimmt. Besonders dramatisch zeigt sich dies bei der QAnon-Bewegung mit ihrem ausgeprägten Hang zur Hermetik und Entschlüsselung, deutlich subtiler hingegen in der feuilletonistischen Debatte zu Corona, wenn die Corona-Krise als Ausdruck tiefergehender Krisenerscheinungen herausgearbeitet wird. Anders als in der klassischen Apokalyptik wird die Evidenz der Offenbarung in den allermeisten Fällen durch wissenschaftliche Bezüge hergestellt. Besonders augenfällig ist dies in der Programmschrift von Extinction Rebellion mit ihrem Fußnotenapparat oder in der Regierungserklärung von Angela Merkel zur Corona-Krise.¹ Andere Geltungsgründe der Offenbarung

1 Im Kontext der ökologischen Krise spielen darüber hinaus kybernetische Modelle des »Weltsystems« eine wichtige Rolle. Als Erkenntnisquelle kommen im Übrigen fast aus-

(teils auch in direkter Frontstellung zur Wissenschaft) sind Alltagsevidenz und »gesunder Menschenverstand« (etwa zum Mythos des »Großen Austauschs«) oder auch klassisch mediale oder spiritualistische Formen der Inspiration (in einigen Strömungen von QAnon). Ein weiteres Kennzeichen apokalyptischer Syntax, das in allen drei Szenarien zum Ausdruck kommt, ist die ausgeprägte *Naherwartung des Krisengeschehens*. In einzelnen Fällen geht dies mit einer konkreten Datierung endzeitlicher Ereignisse einher, in anderen Zusammenhängen (z.B. bei den Prepper*innen) mit einem ausgeprägten Krisenmonitoring. Dabei handelt es sich in der Regel um »kupierte« Apokalypsen, insoweit das finale Heilsziel wegfällt oder aber immanent gewendet wird (Vondung 1988, 106). Während einige Strömungen das Heil eher in Konsolidierung oder Rückbau suchen (wie etwa identitäre Fantasien von der »Rückeroberung« Europas), zielen andere auf eine grundsätzliche und fundamentale Transformation des Menschen und der gesellschaftlichen Ordnung ab (z.B. Bahro mit seinem ORDINE NUOVO).

Auf der Ebene der *apokalyptischen Pragmatik* unterscheiden sich die untersuchten Szenarien von der klassischen Apokalyptik durch ihre ausgeprägte *aktivistische Stoßrichtung*. Während klassische apokalyptische Zeugnisse wie die Offenbarung des Johannes den Ohnmächtigen Trost und Durchhaltevermögen zusprechen wollen, mündet die apokalyptische Krisenrhetorik unserer Tage zumeist in einen (mehr oder minder konkreten) Aufruf zur Tat. In manchen Fällen richtet sich die Rede direkt an die Situationsmächtigen, etwa im Fall des Club of Rome und Samuel Huntingtons, die sich in der Rolle von Politikberater*innen sehen. Meistens ist freilich auch hier eine »kleine Schar« der Bedrängten angesprochen. Damit eng verbunden sind die rhetorische Bewirtschaftung eines avantgardistischen Bewusstseins, zu einer Art Vorhut der Wissenden zu gehören, sowie eine teils ausgeprägte Kritik an bestehenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Eliten. Besonders augenfällig ist dies in der QAnon-Bewegung, aber auch bei Bahro, Extinction Rebellion und der Kritik der Identitären an einem »linksgrünen Mainstream« scheint diese Haltung durch. Die *Agenda* dieser Aufrufe unterscheidet sich naturgemäß zwischen und auch innerhalb der einzelnen Szenarien. So präsentiert Extinction Rebellion nicht weniger als ein kleines Handbuch zur Klimarevolution,

schließlich naturwissenschaftliche Ansätze in Betracht. Die seltenen ausführlicheren Bezugnahmen auf sozialwissenschaftliche Konzepte und Ideen (bei Bahro und Extinction Rebellion) sind demgegenüber eher sozialtechnologisch orientiert.

das sehr detaillierte Handreichungen zur revolutionären Mobilisierung sowie staatsorganisatorische Überlegungen für den *Status post* beinhaltet. Demgegenüber verlegen sich QAnon und die Anhänger*innen des »Großen Austauschs« auf agitatorisches Geraune, das neben dem Ansporn zur Verkündigung auch politische Intervention miteinschließt. Dass derlei Aufrufe durchaus einen Resonanzraum haben, verdeutlichen die terroristischen Anschläge von Christchurch und Halle auf dramatische Weise. Ein weiteres Merkmal der apokalyptischen Pragmatik, das sich in mehreren Szenarien zeigt, ist ihre *millenaristische Prägung*. Besonders deutlich ist dies in Bahros Vorstellung, dass es zunächst einer kurzfristigen »Rettungsregierung« bedürfe, um die akute Gefahr der Selbstzerstörung abzuwenden und Zeit für eine langfristige und nachhaltige »Rettungsbewegung« zu schaffen. Ähnliche Figuren finden sich bei Extinction Rebellion, aber auch in der Strategie der Abflachung der Corona-Infektionen sowie in den zwei Zeithorizonten des Attentäters von Christchurch (»Invasor*innen« eliminieren, Bevölkerung »regenerieren«). Schließlich finden sich auch viele der *rhetorischen Strategien* klassischer Apokalypsen in den modernen Varianten apokalyptischer Rede wieder, etwa der Hang zu Übertreibungen und Aneinanderreihungen (*hyperbolische inventio*) sowie die Verortung von Sprecher*in und Adressat*innen in der gleichen Situation (*Quaestio status*). Darüber hinaus nutzen einige der modernen Szenarien Gedankenexperimente und rhetorische Fragen.

Die vergleichende Betrachtung ließe sich fortsetzen. Ich möchte mich aber stattdessen einer weiterführenden Frage zuwenden, die auch in Gesprächen mit Studierenden immer wieder auftaucht, nämlich: »Was fangen wir nun mit diesem Befund an?« Bedeuten die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den Krisenszenarien von Extinction Rebellion und dem Attentäter von Christchurch, dass sie gewissermaßen »auf einer Stufe stehen«, dass Klimaprotest gar in gleicher Weise verwerflich ist wie ein zutiefst menschen- und fremdenfeindlicher Anschlag? Die Antwort liegt auf der Hand: Natürlich hat ein Aufruf zum gewaltlosen Protest für eine Sache, die im Grundsatz von vielen geteilt wird, eine ganz andere Qualität als das Auslöschen von Menschenleben. Allerdings kann diese Art von Bewertung aus meiner Sicht nicht Gegenstand einer wissenssoziologischen Analyse sein.² Gerade weil das Label

2 Ich schließe mich insoweit einer Lesart an, welche die »impliziten Anlagen ideologiekritischen Denkens« der deutschen Wissenssoziologie betont (Tuma/Wilke 2016, 13; Nagel/Schipper/Weymann 2008a, 306).

»apokalyptisch« (ähnlich übrigens wie »utopisch«) geeignet ist, ein Wissenssystem pauschal zu diskreditieren, muss sich die wissenssoziologische Untersuchung apokalyptischer Diskurse zunächst von aller Ideologiekritik freimachen und die strukturellen Dimensionen apokalyptischer Deutung so klar wie möglich unterscheiden.³ Dieser *methodologische Relativismus* bedeutet aber nicht, dass man die Erkenntnisse der apokalyptischen Analyse nicht auch für eine Versachlichung der entsprechenden Debatten, etwa im Rahmen nicht-populistischer Anschlusskommunikation nutzen könnte und sollte.

Zugleich sollte sich die wissenssoziologische Analyse apokalyptischer Krisendiskurse auch aller *zeitdiagnostischen Schlussfolgerungen* enthalten. Kurz gesagt: Die Tatsache, dass man Strukturmerkmale der klassischen Apokalyptik in modernen Krisennarrativen wiederfindet, ist für sich genommen kein Beleg für die anhaltende Wirksamkeit christlicher Ideen in modernen Gesellschaften. Dennoch stellt sich die Frage nach der anhaltenden Faszination der Apokalyptik. Wissenssoziologisch gewendet: Welches sind die internen und externen Faktoren, die apokalyptische Krisenhermeneutik plausibel machen?

In unserem Sammelband von 2008 glaubten wir, die Antwort zu kennen: »Fühlen sich Gemeinschaften und Gesellschaften existenziell bedroht, greifen sie zur Deutung dieser Bedrohung oft auf Apokalypsen zurück« (Nagel/Schipper/Weymann 2008b). Die Apokalypse als *Antwort auf Krisen und Prekarität*, diese Begründung verlängert die bibelwissenschaftliche Einordnung der Johannes-Offenbarung als Trostbuch in die Moderne (Vondung 2008, 177). Kirchengeschichtlich formuliert: »Politische Nöte, erweckliche Strömungen, Ängste und Unsicherheiten und vieles andere können Endzeiterwartungen erwecken und nähren« (Valentin 1997, 30). Dabei können die Ursachen der Prekarität in äußerer Bedrängnis ebenso liegen wie in einer Erfahrung sozialer Umwälzungen. Zwar betonen klassische Säkularisierungstheorien, dass die gesellschaftliche Modernisierung mit einem Abbau von Unsicherheit einherging (Pickel 2010, 221), doch zugleich eröffnet die funktionale Differenzierung einen neuen Möglichkeitsraum für Erfahrungen der Kontingenz. Dem-

3 Ein besonders drastisches Beispiel für den ideologiekritischen Gebrauch ist das Buch von Trimondi und Trimondi (2006), die den »apokalyptischen Wahn« als globale Gefahr anprangern. Dass eine solche diagnostische Verwendungsweise der Apokalypse als Vorwurf apologetische Gegenreaktionen nach sich zieht, verdeutlicht der Beitrag von Lothar Peter, der sich dagegen wehrt, »die Theorie von Karl Marx mit apokalyptischen Untergangsszenarien in Verbindung zu bringen und damit offen oder zwischen den Zeilen Rationalität, wissenschaftliche Validität und Realitätshaltigkeit seines Denkens in Zweifel zu ziehen« (Peter 2008, 125).

entsprechend lässt sich »der apokalyptische Diskurs als ein Sinn- und Orientierungsangebot lesen, der in Zeiten epochaler Fragmentarität ordnungsstiftende Funktion für sich beansprucht« (Gerhards 1999, 31). Im Kontrast zur Drangsal und Unübersichtlichkeit der Welt, so der gemeinsame Tenor dieser Perspektiven, zeichnet sich die Apokalyptik durch Klarheit und das Versprechen einer grundstürzenden Veränderung aus.

Im Unterschied zu diesen eher soziologischen und funktionalistischen Erwägungen führen kulturwissenschaftliche und psychologische Ansätze zu einer anderen Begründung für die anhaltende Faszination des Apokalyptischen, die sich im Leitsatz eines bekannten Märchens auf den Punkt bringen lässt: »Wenn's mich nur gruselte!« Aus literaturwissenschaftlicher Sicht hat Klaus Vondung auf das »angenehme Grauen« hingewiesen, das die Rezipient*innen apokalyptischer Geschichten erfasst: »Die Vergegenwärtigung des Grauens kann aber auch wie ein Antidot wirken: Indem das Entsetzliche ausgesprochen wird, ist es zugleich dingfest gemacht und gebannt« (Vondung 2008, 194). Dieses Argument erinnert an das psychoanalytische Konzept der »Angstlust«, nach dem eine überstandene Angst eine Lusterfahrung eigener Art nach sich zieht, die sich aus dem Kontrast zu der angstbesetzten Gefühlslage speist (Balint 2009). In diesen Fällen ist das apokalyptische Rasonieren weniger eine Reaktion auf Erfahrungen von Prekarität und Bedrängnis als eine präventive Maßnahme, gewissermaßen eine Angststimpfung. Der gesellschaftliche Kontext wäre dabei vermutlich nicht durch Umbrüche, sondern eher durch eine gewisse *Statik und Saturiertheit* gekennzeichnet.

Für die *Religionswissenschaft* liegt ein möglicher Ertrag dieses Buches in dem Versuch, eine Verbindung zwischen religiöser Objektsprache und wissenschaftlicher Metasprache herzustellen, indem strukturelle Charakteristika apokalyptischer Deutung ausgehend von den gattungsbildenden Texten identifiziert und entlang der semiotischen Trias Semantik-Syntaktik-Pragmatik dimensioniert werden.⁴ Weiterführend könnte in diesem Zusammenhang insbesondere Vondungs Überlegung zur Apokalyptik als »Symbolik einer Erfahrungsauslegung« (Vondung 1988, 82) sein. Demnach dienen apokalyptische Erzählungen dazu, die menschliche »Existenzspannung« zwischen Erfahrungen des Mangels und der Fülle zu bewältigen (ebd., 68ff.). Für Vondung ist diese Spannung eine anthropologische Konstante (vgl. Kap. 2.4.1),

4 Für einen Literaturüberblick zur Semiotik in der Religionsforschung und eine deutlich tiefgründigere Auseinandersetzung siehe Krech 2018.

woraus sich ein universeller Anwendungsbereich für die Analyse apokalyptischer Zeugnisse ergibt. Auch wenn man diese weitreichende Annahme nicht teilt, verweist die Figur der »Symbolik einer Erfahrungsauslegung« auf Symbole als vermittelnde Instanzen zwischen individuell-konkreten Erfahrungen und abstrakt-allgemeinen Deutungsmustern und ermöglicht dadurch die Identifikation und Inventarisierung gattungsbildender Strukturmerkmale.

Eine ganz ähnliche Debatte wird seit mehr als zwei Jahrzehnten auch im Bereich der *Diaspora Studies* geführt. Auch hier geht es um die Frage, wie weit man sich bei der metasprachlichen Verwendung des Diaspora-Begriffes von der Ebene der objektsprachlichen religionsgeschichtlichen Erfahrung der Israelit*innen im babylonischen Exil entfernen darf. Schon früh warnte Brubaker vor einer unzulässigen Ausweitung und Verallgemeinerung von »Diaspora« als Analysekonzept für Minderheitskonstellationen jeder Art (Brubaker 2005). Auch der Religionssoziologe Manuel Vasquez hat sich vor einiger Zeit für eine restriktivere Verwendungsweise ausgesprochen (Vasquez 2008, 160f.). Demgegenüber hat sich etwa Robin Cohen immer wieder um eine Katalogisierung gattungsbildender Kriterien bemüht und dabei teilweise auch ganz gezielt die religionsgeschichtlichen Erfahrungen gegen den Strich gelesen (Cohen 2008, 21ff.). Zur Veranschaulichung der Chancen eines aus einer bestimmten religiösen Textgattung destillierten mehrdimensionalen Analysemodells greift er auf Wittgensteins *Metapher des Seils* zurück. Dieses erhalte seine Stärke nicht durch eine bestimmte Faser, die es vollständig durchzieht, sondern durch die Überlappung vieler verschiedener Fasern (ebd., 160).

Für die Analyse religiöser Symboliken der Erfahrungsauslegung (hier: »Apokalyptik« bzw. »Diaspora«) folgt daraus, dass es nicht um ein schlichtes *Box-Ticking* in dem Sinne gehen kann, dass eine »apokalyptische« oder »diasporische« Deutung vorliegt, wenn eine bestimmte Anzahl von Kennzeichen erfüllt sind. Wie bereits erwähnt, dient die Untersuchung aktueller Krisenszenarien gerade nicht dazu, ihnen das Prädikat »apokalyptisch« anzuheften. Um den oben formulierten heuristischen und hermeneutischen Anspruch einzulösen, sollte der Fokus stattdessen auf den Schnittstellen verschiedener »Fasern« liegen, etwa der Verknüpfung von Zeithorizont und aktivistischer Rhetorik.

Die *Grenzen* des vorliegenden Buches liegen v.a. darin begründet, dass nur einige der aktuellen Krisenszenarien genauer betrachtet werden konnten. Die Auswahl der Szenarien »Corona«, »Klimanotstand« und »Nationalismus« ergab sich nicht aus komparatistischen Überlegungen, sondern aus indivi-

duellen Präferenzen und Interessen im Rahmen der langen Entstehungszeit dieses Buches. Dennoch deuten aktuelle Entwicklungen, etwa die Querfront aus Neuen Rechten, ökologisch bewegten Impfgegner*innen und Corona-Leugner*innen, auf ideologische und personelle Überschneidungen hin, die der genaueren Analyse bedürfen. Eine weitere Beschränkung dieses Buches besteht in seinem Fokus auf Krisendiskurse und ihre intellektuellen Protagonist*innen. Für weitere Aufschlüsse zur Relevanz apokalyptischer Krisenhermeneutik für die Situationsdefinition und das Handeln im Alltag wäre nun empirische Forschung angezeigt, z.B. ausführliche narrative Interviews oder die ethnographische Erschließung einzelner Communities wie etwa der Prepper*innen.

Darüber hinaus bestehen *Ansatzpunkte für künftige Forschung* in der Einbeziehung *anderer Krisenszenarien* wie die jüngeren Finanz- und Wirtschaftskrisen oder die Gefahren Künstlicher Intelligenz. Ein weiteres interessantes Feld, das Aufschlüsse zur apokalyptischen Pragmatik verspricht, ist der Zusammenhang von *Apokalyptik und Performanz*. Bereits im Mittelalter wurden mit dem Ludus de Antichristo apokalyptische Inhalte zum Gegenstand von einer Art Mysterienspiel. Heute erfreuen sich Endzeit-LARPS (Live-Rollenspiel-Events) einiger Beliebtheit, aber auch Zombie-Flashmobs und ähnliche Formen der (post-)apokalyptischen Inszenierung. Diese Phänomene bieten eine Gelegenheit, um der anhaltenden Faszination der Apokalyptik zwischen Prekarität und Saturiertheit weiter nachzugehen. Schließlich, aber nicht zuletzt, deuten die Szenarien in diesem Band auf eine gewisse *Männerdominanz* innerhalb des apokalyptischen Genres hin. Nicht nur scheinen Männer häufiger als Frauen die herausgehobene Position des Offenbarungsredners anzustreben, sondern sie scheinen sich auch als heroische Avantgarde der Entschlüsselung sowie der konkreten Krisenvorbereitung zu gefallen.