

1. DER ANFANG VOM ENDE: URSPRÜNGE UND FORMEN DES MILLENNIALISMUS

Beginning with the aftermath ...
(Williams 2001a)

... the end is in the beginning and lies far ahead.
(Ellison 2001: 6)

Das englische Wort *end* kann zweierlei bedeuten. Es kann einerseits den »Abschluss« einer Handlung oder Zeiteinheit bezeichnen: *the end of the world* wäre demnach die Zerstörung, der *terminus*, das Ende der Welt, wie wir sie kennen. Andererseits kann *end* aber auch das »Ziel« einer Handlung oder zeitlichen Entwicklung benennen – eine Bedeutung, die bis ins achtzehnte Jahrhundert auch noch im deutschen Wort *Ende* enthalten war. *The end of the world* könnte also auch der *telos*, eine angestrebte Erfüllung und Vollendung der Weltgeschichte sein. In dieser Spannung zwischen Zerstörung und Ziel, zwischen Ausgang und Anfang bewegt sich fast alle Rede vom »Ende« der Welt.

Ob nun die Menschheit als Ganzes ein gemeinsames Ziel hat, auf das sie sich zu bewegt, ist natürlich fragwürdig, auch wenn die *métarécits*, die »Großen Erzählungen« (vgl. Lyotard 1979: passim), dies immer wieder nahe gelegt haben. Aber auch ob die Zeit »an sich«, also unabhängig von der Weltgeschichte und jenseits politischer oder wirtschaftlicher Zielsetzungen, jemals zu einem Abschluss kommen wird, ist kaum zu beantworten – und wie Malcolm Bull gezeigt hat, gibt es keinen logischen Grund, der gegen die Vorstellung einer Welt ohne zeitliches Ende spricht (vgl. Bull 1995: 1). Dennoch scheint die Vorstellung einer sich grenzen- und ziellos in Richtung Ewigkeit ausdehnenden Weltgeschichte schwer vorstellbar zu sein, ja sogar tiefes moralisches Unbehagen auszulösen:

That the world should have ends, in the sense of a terminus and a telos, is not self-evident. But although the idea of a world without end or purpose is logically coherent, infinite duration is difficult to conceive, and the notion of eter-

nal aimlessness repugnant to the moral imagination. In practice, therefore, most are inclined to attribute at least one end to the world. (ebd.)

Ähnlich argumentiert Frank Kermode, der selbst in der Tatsache, dass das Ticken einer Uhr im Englischen onomatopoetisch als *tick-tock* (und nicht als *tick-tick*, also als beliebig fortführbare Wiederholung des immer gleichen Wortes) wiedergegeben wird, eine Sehnsucht nach Anfang und Ende zu erkennen meint: »[O]ur interest in endings – endings of fictional plots, of epochs – may derive from a common desire to defeat chronicity, the intolerable idea that we live within an order of events between which there is no relation, pattern, mutuality, or intelligible progression« (Kermode 1995: 250). In der Tat scheinen die Gesellschaften fast aller Kulturen und historischen Epochen nicht nur Mythen des Ursprungs zu kennen, in welchen sie versuchen, ihre Herkunft zu erklären und damit ihre Position in der Gegenwart zu legitimieren, sondern auch Geschichten vom Ende – als Ziel und/oder als Abschluss.

Die biblischen Wurzeln des Millennialismus

Der früheste überlieferte Text, der von einer Vollendung der Zeit spricht, stammt vermutlich aus dem 15. Jahrhundert vor Christus, aus dem Mund des persischen Propheten Zoroaster (dem späteren »Zarathustra« Friedrich Nietzsches). Eschatologische Visionen, also Ausblicke auf die »Letzten Dinge« (griechisch *ta éschata*), finden sich auch in zahlreichen anderen antiken und vorantiken Literaturen, unter anderem in der Ugartischen, Akkadischen, Babylonischen, Ägyptischen, Kanaanitischen, Griechischen und der Römischen Schriftkultur (vgl. Cohn 1995: 21-37). Da diese Texte, als Voraus-Schauen eines transzendenten Planes, für sich in Anspruch nehmen, ein Wissen zu vermitteln, das den Zuhörer/innen oder Leser/innen bis dato verborgen war, bezeichnet man sie auch als Apokalypsen, als »Enthüllungen« der Zukunft – zu griechisch *apokályptein*, »enthüllen, offenbaren«.

Ihren ersten Höhepunkt erfuhr das Genre der Apokalypse in der Jüdischen Kultur, weshalb der amerikanische Historiker Paul D. Hanson die Zeit zwischen 587 v. Chr. und der Makkabäischen Ära als apokalyptische Morgendämmerung, als »Dawn of Apocalyptic« bezeichnet hat (Hanson ²1979). So erwähnt eine jüdische Quelle aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. das Vorhandensein von nicht weniger als siebenzig verschiedenen Apokalypsen (vgl. Boyer 1992: 22) – allerdings sind von diesen nur die wenigsten kanonisiert worden und so in das Alte Testament eingegangen. Oft beschreiben die in diesen apokalyptischen Schriften

festgehaltenen Visionen einen Konflikt zwischen einander entgegengesetzten kosmischen Kräften, zwischen Gut und Böse, Licht und Dunkel, Ordnung und Chaos, welcher schließlich in einen Endkampf mündet. Und wie es bei fast allen binären Strukturen der Fall ist, legt ein solcher Konflikt zwischen zwei Parteien eine Hierarchisierung nahe: Die Apokalypsen erzählen in der Regel nicht von einem gleichgültigen, wertneutralen Ende, sondern neigen dazu, eine der beteiligten Parteien in erheblichem Maße zu favorisieren. So fallen ›Ende‹ und ›Ende‹, *terminus* und *telos* zusammen – im Abschluss der Welt entfaltet sich auch ihr Ziel. Die meisten Offenbarungen verheißen die bevorstehende Bestrafung des ›Bösen‹ bei gleichzeitiger Belohnung der Tugendhaften, und ein darauf folgendes paradiesisches Zeitalter; entweder, bei zyklischen Geschichtsvorstellungen, als Rückkehr zu einem primordialen Urzustand, oder, bei linearen Geschichtsvorstellungen, als finales Erreichen einer Epoche der Glückseligkeit.

Diese frühen Apokalypsen erfüllten also in gewisser Hinsicht die Rolle einer ›symbolischen Theodizee‹: einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Auseinanderklaffens von ideal möglicher beziehungsweise utopisch entworfener und real existierender Welt. Sie konnten (und können) zwar nicht beantworten, warum unter einem wohlmeinenden, allwissenden und allmächtigen Gott – einem Gott also, dem alles Leid in der von ihm geliebten Welt bekannt ist, und der es auch beheben könnte – eben dieses Leid möglich ist. Aber sie entwarfen das Bild einer unmittelbar bevorstehenden Bestrafung jener innerweltlichen Kräfte, die das Leid (in der Regel als Agenten böser kosmischer Mächte) verursachten, und einer auf diese Bestrafung folgende Epoche der Glückseligkeit, in der die Theodizee-Frage letztlich obsolet wäre.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die meisten Apokalypsen in geschichtlichen Momenten entstanden, als das Leid besonders groß war und die geschichtliche Erfahrung daher in eklatantem Widerspruch zum Glauben an einen wohlmeinenden, allwissenden und allmächtigen Gott stehen musste. In den Worten von Paul D. Hanson (er spricht konkret von der Situation des Volkes Juda im 6. Jahrhundert v. Chr.):

[T]he harsh realities of this world made discernment of divine intention amid historical events increasingly difficult for persons taking their directions from a vision of divine drama. [...] At the point where the disappointments of history lead a group to embrace [the perspective of apocalyptic eschatology] as an ideology, using it moreover to resolve the contradictions between traditional hopes and frustrating historical realities [...], we can speak of the birth of an apocalyptic movement. (Hanson ²1979: 432)

Die meisten biblischen Apokalypsen entstanden unter solchen Rahmenbedingungen, zu historischen Momenten, als diejenigen, an welche sich die Texte richteten, von Exil, kultureller und religiöser Verfolgung oder Tod bedroht waren. Bernard McGinn merkt zwar an, dass dies nicht für alle apokalyptischen Schriften gelte – es gilt aber für alle, die heute noch rezipiert werden und kulturell produktiv sind; mit Paul Boyer: »these are the ones who survive as living texts« (Boyer 1992: 22).

Das Buch Hesekeiel (in neueren Übertragungen auch: Ezechiel) beispielsweise wird auf die Zeit der Babylonischen Gefangenschaft von König Jojachin und seiner Gefolgschaft datiert – einer Gefangenschaft, die im Jahr 597 vor unserer Zeitrechnung begann und sechzig Jahre andauern sollte. Unter dem Eindruck des Exils und vor dem Hintergrund der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch die Assyrer unter König Nebukadnezar im Jahr 587 entstand eine Vision von göttlicher Strafe, aber auch von Hoffnung. Das erste Kapitel datiert die Apokalypse, die Enthüllung des göttlichen Willens vor Hesekeiel, einem Priester am Hofe Jojachins, auf das Jahr 592: »Im dreißigsten Jahr am fünften Tage des vierten Monats, als ich unter den Weggeführten am Fluß Kebar war, tat sich der Himmel auf, und Gott zeigte mir Gesichte. [...] Es war das fünfte Jahr, nachdem der König Jojachin gefangen weggeführt war [...]« (Hes 1: 1-2).

Die Ursache für diese Katastrophe ist laut dem Propheten im Verhalten der Israeliten selbst zu suchen. Die folgenden Kapitel beschreiben in immer neuen Bildern die Schuld der Völker Israel und Juda, welche, so Hesekeiel, »harte Stirnen und verstockte Herzen« hätten (Hes 3: 7) und vom Glauben an ihren Herrn abgefallen seien: »Die Missetat des Hauses Israel und Juda ist allzu groß [...]. Denn sie sprechen: Der HERR hat das Land verlassen, der HERR sieht uns nicht. Darum soll mein Auge ohne Mitleid auf sie blicken, ich will auch nicht gnädig sein, sondern will ihr Tun auf ihren Kopf kommen lassen« (Hes 9: 9-10). Nachdem in dieser Prophezeiung – welche zur Zeit der Abfassung des Buches Hesekeiel durch das Babylonische Exil und die Zerstörung des Tempels historisch bereits erfüllt war – also der Grund für die harte Bestrafung geliefert worden ist, verheißt die Kapitel 37 bis 39 schließlich das Ende des Leidens und der Verbannung, den Sieg über den Fürsten Gog aus dem Lande Magog, und die Rückkehr des Volkes Israel in das Land der Väter:

Am Ende der Zeit wird das geschehen. [...] Und das Haus Israel soll erfahren, daß ich, der HERR, ihr Gott bin, [...] und die Heiden sollen erkennen, daß das Haus Israel um seiner Missetat willen weggeführt worden ist. Weil sie sich an

mir versündigt hatten, darum habe ich mein Angesicht vor ihnen verborgen und habe sie übergeben in die Hände ihrer Widersacher [...]. (Hes 38: 16-39: 23)

Diese doppelte Geste, welche es erlaubt, den Zorn Gottes und die daraus resultierende Bestrafung letzten Endes als Zeichen besonderer Fürsorge zu deuten – wenn zwischen Gott und dem Volk Israel kein besonderer Bund bestünde, müsste er sein erwähltes Volk nicht so außerordentlich hart strafen – wird uns weiter unten wieder begegnen: Im Genre der so genannten »jeremiad« wurde diese Denkfigur im nordamerikanischen Puritanismus äußerst wirkungsmächtig und populär, und durch die Christianisierung der Sklaven wurde sie schließlich auch in die afro-amerikanische *orature* weitergegeben (vgl. Miller 1953: 28-39).

Das Buch Daniel, die bekannteste der jüdischen Apokalypsen, wurde vermutlich um das Jahr 186 v. Chr., während der Besatzung Jerusalems durch die griechischen Seleukiden, verfasst. Der Herrscher Antiochus IV (auch Antiochus Epiphanes, »der Sichtbare«, eigentlich ein Beiname antiker Götter) benannte Jerusalem in Antiochia um, entweihte den Tempel, indem er anstelle des Altars eine Zeusstatue errichtete, verbot den Juden das Feiern des Sabbats und den Ritus der Beschneidung und zwang sie zum Essen von Schweinefleisch. Wie das Buch Hesekiel wurde auch das Buch Daniel vordatiert, und zwar um ungefähr vierhundert Jahre: Es gibt vor, zur Zeit der Babylonischen Gefangenschaft verfasst worden zu sein und kann so, ähnlich dem Buch Hesekiel, bereits bekannte Ereignisse als Prophezeiungen präsentieren; zudem etabliert der Text so eine Parallele zwischen der historischen Situation der Babylonischen Gefangenschaft und der gegenwärtigen Lage kultureller Bedrohung.

Das Buch Daniel enthält einige der bekanntesten Episoden des Alten Testaments: die Geschichte von den drei jüdischen Männern, die aufgrund ihrer Weigerung, ein von Nebukadnezar aufgestelltes Götzenbild anzubeten, in einen Ofen geworfen werden, das Feuer aber unbeschadet überstehen; jene vom Fest des Königs Belsazer und dem von ihm ignorierten, sprichwörtlich gewordenen Menetekel an der Wand seines Festsaals (in Deutschland vor allem durch die Versassung Heinrich Heines bekannt); die Geschichte von Daniel in der Löwengrube. Daneben enthält es zwei wichtige apokalyptische Passagen. Die erste und bekanntere der beiden handelt von einem Traum des Babylonischen Königs Nebukadnezar. Der König ist durch diesen Traum sehr »erschreckt«, kann sich aber am nächsten Morgen nicht mehr an seinen Inhalt erinnern und fordert daher die Gelehrten seines Landes unter Androhung der Todesstrafe auf, ihm den Traum ins Gedächtnis zurückzurufen und zu interpretieren (Dan 2: 3). Dank einer nächtlichen Offenbarung ist Daniel in der Lage, dieser scheinbar unlösbaren Aufgabe nachzukommen. Nebukadnezar,

sagt Daniel, habe von einer Statue, einem »Bild«, geträumt, das aus verschiedenen Materialien bestand:

Das Haupt dieses Bildes war von feinem Gold, seine Brust und seine Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Kupfer, seine Schenkel waren von Eisen, seine Füße waren teils von Eisen und teils von Ton. Das sahst du, bis ein Stein herunterkam, ohne Zutun von Menschenhänden; der traf das Bild an seinen Füßen, die von Eisen und Ton waren, und zermalmte sie. (Dan 2: 32-34)

Die Deutung des Traums, so Daniel, betreffe die Zukunft von Nebukadnezars Königreich: Er, der jetzige König, sei das goldene Haupt. Auf dieses glänzende Reich würden jedoch drei weitere und zunehmend »geringere« Reiche folgen, deren letztes, jenes aus Ton und Eisen, ein »zerteiltes Königreich« sein werde, »zum Teil [...] ein starkes und zum Teil ein schwaches Reich«, welches daher leicht zu zerstören sei (Dan 2: 41-42): »Aber zur Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird [...]. Es wird alle diese Königreiche zermahlen und zerstören; aber es selbst wird ewig bleiben« (Dan 2: 44). Der Stein ohne Hände, welcher die Statue zerschmettert, so Daniel, sei demnach die Macht Gottes.

Indem es die Geschichte als einen Prozess des zunehmenden Verfalls beschreibt und sich dazu metallurgischer Metaphern bedient, greift das Buch Daniel ein Bild auf, das in ähnlicher Form bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. der griechische Dichter Hesiod gebraucht hatte: Dieser beschrieb die Menschheitsgeschichte als Aufeinanderfolge eines Goldenen, eines Silbernen, eines Bronzenen und eines Eisernen Zeitalters, an dessen Ende die Zerstörung der Menschheit durch den Gott Zeus steht. Bemerkenswert ist aber auch die Metaphorik der »Miszegeation«, die Daniel verwendet: Die zwei ungleichen und vergänglichen Reiche »werden sich zwar durch Heiraten miteinander vermischen, aber sie werden doch nicht aneinander festhalten, so wie sich Eisen mit Ton nicht mengen läßt« (Dan 2: 43). Die dieser Formulierung zugrunde liegende Annahme, dass die Vermischung verschiedener »Mischgeblüte« (wie Luther übersetzt) zu Schwäche und letztendlichem Verfall führt, wird uns noch häufiger begegnen – im Zusammenhang mit der afrikanischen Kolonisationsbewegung sowie im siebten Kapitel, in meiner Interpretation von Public Enemy's »Fear of a Black Planet«.

Die zweite apokalyptische Passage des Buches Daniel spiegelt in gewisser Weise die erste, gerade geschilderte wider. Noch einmal geht es um Träume oder »Gesichte«, die es zu interpretieren gilt, nur ist diesmal Daniel selbst der Träumende, und der herrschende König ist inzwischen

Nebukadnezars Sohn Belsazer. Vier große Tiere, träumt Daniel, steigen aus dem Meer, und wie die Füße der von Nebukadnezar erträumten Statue setzen sie sich aus verschiedenen, inkompatiblen Elementen zusammen: Das erste Tier sieht aus wie ein Löwe, hat aber die Flügel eines Adlers und ein menschliches Herz. Das zweite gleicht einem Bären und hat zwischen den Zähnen drei Rippen stecken. Das dritte hat den Körper eines Panthers, Vogelflügel und vier Köpfe. Das vierte Tier schließlich hat eiserne Zähne, zehn Hörner, von denen drei ausgerissen werden, um einem elften, kleinen Horn Platz zu machen, und dieses Horn besitzt »Augen wie Menschaugen und ein Maul; das redete große Dinge« (Dan 7: 8). Eine geheimnisvolle Figur – »einer, der uralt war« – erscheint und vernichtet diese vier apokalyptischen Wolpertinger, woraufhin einer »wie eines Menschen Sohn« aus den Wolken herabkommt, vor den, der uralt ist, gebracht wird und von ihm »Macht, Ehre und Reich [erhält], daß ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und sein Reich hat kein Ende« (Dan 7: 14-15).

Daniel bittet um eine Deutung dieses Traumes und erfährt, dass die vier Tiere, ähnlich wie die Elemente der Statue, für vier aufeinander folgende Königreiche stehen, die auf Erden kommen werden. Das vierte wird von all diesen das schrecklichste sein, und das kleine Horn steht für einen besonders gottlosen König. Er wird »den Höchsten lästern und die Heiligen des Höchsten vernichten und wird sich unterstehen, Festzeiten und Gesetz zu ändern« (Dan 7: 25) – vermutlich eine Anspielung auf die Herrschaft des Antiochus Epiphanes und seine Versuche, das Judentum und seine Rituale zu zerstören. Seine Herrschaft wird andauern, bis schließlich »das Gericht« gehalten wird: »[D]ann wird ihm seine Macht genommen und ganz und gar vernichtet werden« (Dan 7: 26).

In weiteren Gesichten wird im Folgenden wiederholt die Frage aufgeworfen, wann mit diesem Ende der gottlosen Herrschaft und dem großen Strafgericht am Ende der Zeit zu rechnen sei: Dauert die Herrschaft des Bösen noch »eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit« (Dan 7: 25)? »Bis zweitausenddreihundert Abende und Morgen vergangen sind« (Dan 8: 14)? »[T]ausenddreihundertfünfunddreißig Tage« (Dan 12: 12)? Oder 70 Wochen, wie der Erzengel Gabriel prophezeit (Dan 9: 24)? Und stehen diese 70 Wochen, wie das Buch Jeremia nahe legt, in Wirklichkeit für 490 Jahre? Die »Verständigen« werden verstehen, wann mit dem Ende zu rechnen sei, die Gottlosen hingegen nicht – mit dieser tröstlichen, aber auch tautologischen Erklärung wird Daniel am Schluss des Buches entlassen und aufgefordert, bis zum »Ende der Tage« zu ruhen (Dan 12: 10-13). Im Umkehrschluss ließe sich sagen, dass jeder, dem es gelingt, das Kommen der Apokalypse korrekt zu datieren, zu den »Ver-

ständigen« und ergo nicht zu den Gottlosen gehört – wie wir sehen werden, hat diese Prämisse, zusammen mit der Unbestimmtheit der gemachten Zeitangaben, seit über zweitausend Jahren nicht nur den Propheten Daniel, sondern immer neue Interpretatoren herausgefordert, den Beginn des Gottesreiches zu errechnen.

Der apokalyptische Modus wurde von den frühen Christen übernommen und fand seinen Niederschlag in apokryphen Texten wie der Apokalypse des Petrus, aber auch in zahlreichen kanonisch gewordenen Texten wie den Thessalonicherbriefen des Paulus, dem ersten Korintherbrief sowie dem ersten Brief des Johannes, welcher den einzigen expliziten Verweis auf die berüchtigte Figur des »Antichristen« enthält:

Kinder, es ist die letzte Stunde! Und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind nun schon viele Antichristen gekommen; daran erkennen wir, daß es die letzte Stunde ist. [...] Wer ist ein Lügner, wenn nicht der, der leugnet, daß Jesus der Christus ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet. (1Joh 2: 18-22)

Auch die Evangelien enthalten Verweise auf das Ende der Zeit, etwa die so genannte »Kleine Apokalypse« aus dem 13. Kapitel des Markusevangeliums, deren Echo sich auch in Matthäus 24-25 und Lukas 2 wiederfindet. Die bekannteste und wirkungsreichste Apokalypse des Neuen Testaments ist jedoch die Offenbarung des Johannes. Ihre Abfassung wird auf die späteren Jahre der Regierungszeit Domitians datiert, der von 81 bis 96 n. Chr. herrschte: Sie entstand also zu einer Zeit, in der sich Rom bemühte, seine Macht in der Provinz Asien durch Kaiserkult zu konsolidieren. Domitian forderte für sich unter anderem das Epitheton *Dominus et Deus*, »Herrscher und Gott«, und die Weigerung vieler Christen, dem Kaiser gottgleiche Reverenz zu erweisen, konnte mit dem Tod bestraft werden.¹

Die Johannes-Offenbarung ist das letzte Buch des Neuen Testaments und steht somit, nach christlicher Auffassung, in typologischer Analogie zu den prophetischen Büchern des Alten Testaments, auf welche sie in ihrer Bildhaftigkeit immer wieder Bezug nimmt. Aber anders als die jüdischen Apokalypsen hat die Offenbarung die Form eines Sendschreibens: Ihre expliziten Adressaten sind die »sieben Gemeinden in der Provinz Asien« (Apk 1: 4). Ihr Autor nennt sich »euer Bruder« Johannes,

1 Kurz zuvor, unter dem Eindruck der Zerstörung des Tempels durch eine von Domitians Vorgänger Titus geführte römische Armee im Jahre 70 n. Chr., waren die apokryphen jüdischen Bücher Henoch und Baruch sowie das Buch Esra entstanden, welche ebenfalls apokalyptische Passagen enthalten.

vermutlich handelte es sich bei dem historischen Autor jedoch um eine Persönlichkeit von hoher Autorität (Apk 1: 9). Johannes berichtet den sieben Gemeinden von mehreren Visionen und Auditionen, die er auf der Insel Patmos im Ägäischen Meer empfangen haben will – bezeichnenderweise richten sich die in der Apokalypse geschilderten Begebenheiten fast ausschließlich an die Fernsinne Auge und Ohr. Die zukünftigen Ereignisse sind also bereits erkennbar, aber noch nicht fühl- oder riechbar nahe: »Danach *sah* ich, und *siehe*, eine Tür war aufgetan im Himmel, und die erste Stimme, die ich mit mir hatte reden *hören* wie eine Posaune, die sprach: Steig herauf, ich will dir *zeigen*, was nach diesem geschehen soll« (Apk 4: 1, meine Hervorhebungen).

Was folgt, ist eine Reihe kryptischer, immer wieder durch die magische Zahl Sieben strukturierter Offenbarungen. Eine mit sieben Siegeln verschlossene Buchrolle wird geöffnet, und mit jedem Siegel, das erbrochen wird, widerfährt der sündigen Menschheit neues Leid: Die Reiter der Apokalypse bringen politische und soziale Katastrophen, Völker- und Bürgerkrieg, Teuerung, Hungersnot, Pest und Massensterben; hinzu kommen ominöse kosmische Verwerfungen, Erdbeben, Meteoriten, eine Sonnenfinsternis (Apk 6). Sieben Engel erhalten sieben Posaunen, und jeder Fanfarenstoß läutet weitere übernatürliche Katastrophen ein: Ein Drittel des Meeres wird zu Blut, ein Drittel der Sonne, des Mondes und der Sterne erlischt, und die ungläubigen Menschen, jene, die nicht das Zeichen Gottes auf der Stirn haben, werden von Plagen ägyptischen Ausmaßes heimgesucht und schließlich getötet. In Analogie zu Daniel 7 entsteht ein Tier mit zehn Hörnern, sieben Köpfen und dem Körper eines Panthers dem Meer, und ebenfalls wie in Daniel 7 wird die Zeit seiner Herrschaft auf zweiundvierzig Monate, also dreieinhalb Jahre begrenzt (»eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit«). Begleitet wird es von einem zweiten Tier, das später als »falscher Prophet« bezeichnet wird, einer Art Stellvertreter Satans auf Erden. Dieses Tier wird deutlich mit sowohl religiösen als auch ökonomischen Machtstrukturen in Verbindung gebracht, es zwingt die Menschen, das erste Tier anzubeten, und wer Handel treiben möchte, muss die Zahl des Tiers auf der rechten Hand oder der Stirn tragen: »Hier ist Weisheit! Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Tieres; denn es ist die Zahl eines Menschen, und seine Zahl ist sechshundertundsechszig« (Apk 13: 18).

Wieder kommt siebenfaches Leid über die Menschheit, diesmal aus sieben goldenen Schalen, welche den Zorn Gottes enthalten und von sieben Engeln über der Erde ausgegossen werden: Jene Menschen, die das Zeichen der Bestie angenommen haben, bekommen Geschwüre, das Wasser der Meere und Flüsse wird in Blut verwandelt, die Strahlen der Sonne werden heiß wie Feuer. Beim Ausgießen der siebten Schale ertönt

schließlich eine Stimme vom Himmel und sagt: »Es ist geschehen« (Apk 16: 17). Diese Offenbarung läutet die letzte, wechselhafte Phase des Kampfes zwischen den Mächten Gottes und jenen des Antichristen ein. Die Stadt Babylon, welche durch eine reich geschmückte und betrunkene Prostituierte personifiziert wird (»die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden« [Apk 17: 5]) und als Inbegriff für alle eitlen irdischen Begierden steht, wird binnen kurzem zerstört: »Weh, weh, du große Stadt Babylon, du starke Stadt, in einer Stunde ist dein Gericht gekommen!« (Apk 18: 10).² Der Himmel wird aufgetan und Christus kehrt wieder, um das Tier und seine Anhänger mittels eines Schwertes, das »aus seinem Munde« geht, zu richten (Apk 19: 15) – ein faszinierendes Bild von der Wirkungsmacht des gesprochenen Wortes, welches uns in den Selbsteinschätzungen zahlreicher Rapper wieder begegnen wird.

Das Tier und der falsche Prophet werden in den »feurigen Pfuhl [...], der mit Schwefel brannte« geworfen, der Teufel wird gefesselt und in den Abgrund gestürzt (Apk 19: 20) – doch damit ist seine Herrschaft noch nicht vorbei. Aus Gründen, die nicht genannt werden, wird er nach einer Frist von tausend Jahren (dem eigentlichen Millennium) noch einmal für kurze Zeit befreit, um die letzten verbliebenen Heiden um sich zu sammeln und mit den uns bereits aus dem Buch Hesekiel bekannten Mächten von Gog und Magog in die finale Schlacht zu ziehen. Die Beschreibung dieser Schlacht ist sehr kurz: »Und sie stiegen herauf auf die Ebene der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie« (Apk 20: 9). Die Gräber werden aufgetan, die Toten stehen aus ihren Gräbern auf, das Jüngste Gericht wird abgehalten. Tod und Hölle verlieren ihre Macht, und die Welt, wie wir sie kennen, vergeht: »Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde [...]. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann« (Apk 21: 1-2). Es folgt die wiederholte Bezeugung, dass das Beschriebene »gewiß und wahrhaftig« sei und seine Erfüllung unmittelbar bevorstehe (Apk 22: 6): »Es spricht, der dies bezeugt: Ja, ich komme bald. – Amen, ja, komm, Herr Jesus!« (Apk 22: 20).

2 Für die frühchristlichen Adressaten der Apokalypse figurierte »Babylon« freilich Rom und dessen religiöse Verderbnis.

Formen und Konjunkturen des Millennialismus

Die Struktur der hier vorgestellten apokalyptischen Texte zeichnet sich durch einen radikalen Dualismus aus, der keine bequeme Zwischenposition zulässt: Aus offensichtlichen Gründen kann man nur entweder Gott *oder* dem Antichristen dienen, niemals beiden zugleich. Da der jeweilige Sprecher oder der als Identifikationsfigur in der dritten Person angebotene Prophet (Hesekiel, Daniel, Johannes) immer die Position der unterdrückten Partei einnimmt – und dies ist natürlich stets die Partei Gottes – ist eines der wichtigsten Themen der Apokalypsen der Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Autoritäten: zwischen der vorherrschenden weltlichen und der zukünftigen göttlichen. In den Worten von Stephen D. O’Leary: »[T]he Apocalypse is (among other things) a mythic narrative about power and authority, an affirmation of divine and spiritual power over and against the idolatrous claims of state authority« (O’Leary 1994: 55-56).

So wird dem siebenköpfigen Tier in der Johannes-Offenbarung (welches häufig als analoge Figur zu dem zehnhörnigen Tier aus Daniel 7 und dem im ersten Johannes-Brief erwähnten Antichristen interpretiert wird) zwar »Macht [...] über alle Stämme und Völker und Sprachen und Nationen« gegeben (Apk 13: 7) – doch diese irdische Autorität des Bösen, die zum Zeitpunkt des Sprechens noch vorherrscht, ist zeitlich beschränkt: Die Offenbarung nennt die Dauer von 42 Monaten, welche dem Tier gegeben ist, bevor es mitsamt seinen Anhängern vernichtet wird. Wann diese 42 Monate begonnen haben könnten (zum Beispiel mit dem Fall Roms im Jahr 456, oder mit der Absetzung des letzten römischen Kaisers Romulus durch den Hunnen Odoaker im Jahr 476, wie der englische Theologe Joseph Mede [1586-1638] spekulierte [vgl. Smolinski 1999: 40]), und ob diese Zeitangabe wörtlich zu verstehen sei oder nur allegorisch (ob also beispielsweise, wie das Buch Hesekiel nahe legt, ein Tag als ein Jahr zu interpretieren ist),³ hat viele Exegeten der Apokalypse

3 Die Gleichung »1 Tag = 1 Jahr« leitet sich aus Hesekiel 4: 4-6 her, wo jeder Tag, an dem der Prophet Qualen erdulden muss, ein Jahr des Leidens für Israel bedeutet. Es ist interessant, dass sich die meisten mathematischen Auslegungen der Apokalypse dieser Gleichung bedienen, wenn die Bibel doch an mehreren anderen Stellen nahe legt, einen Tag mit 1000 Jahren gleichzusetzen – vermutlich hätte eine solche Art der Berechnung die apokalyptischen Ereignisse denn doch in zu weite Ferne gerückt. Vgl. 2Pet 3: 8: »[E]in Tag vor dem Herrn [ist] wie tausend Jahre [...] und tausend Jahre wie ein Tag«; Ps 90: 4: »Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache«. Diese Stellen wurden gerne zitiert, um die »Große Woche«, also die Zeit zwischen der Schöpfung

beschäftigt – denn wer diese beiden Zahlen kennt, müsste den genauen Anbruch des Millenniums errechnen können. Doch bei allen divergierenden (und gescheiterten) Berechnungsversuchen: Entscheidend ist, dass die Macht des Bösen als zeitlich begrenzt entlarvt wird. Sie ist eine reine Scheinherrschaft, die »wahre«, dauerhafte, göttliche Autorität hingegen harrt noch ihrer Durchsetzung.

Ebenfalls entscheidend für die Dramaturgie der Apokalypsen ist, dass die Zuhörer- beziehungsweise Leserschaft des jeweiligen apokalyptischen Propheten um diese Diskrepanz zwischen Schein und Sein weiß – der momentan Überlegene hingegen nicht, er wähnt sich sicher. Diese Spannung zwischen dem Vorauswissen des apokalyptischen »Publikums« einerseits und der arroganten Hybris und Unwissenheit jener Partei, die in dem apokalyptischen Drama letztlich unterlegen sein wird, andererseits schafft eine Art dramatischer Ironie, welche die Zuhörer- beziehungsweise Leserschaft mit den Unterdrückten des apokalyptischen Dramas verbündet und ihr Leiden erträglicher macht: Wer sich sicher sein kann, dass sein Widersacher letztendlich scheitern wird, kann dessen gegenwärtige Triumphe besser ertragen, ja diese Triumphe können angesichts einer Kraft, die von diesem Gegner unbemerkt »hinter den Kulissen« waltet, beinahe absurd-komisch erscheinen.

Wenn die Grundstruktur der genannten Texte sich durch einen basalen Konflikt zwischen zwei unvereinbaren Mächte auszeichnet – vereinfachend gesagt: zwischen Gut und Böse, und analog dazu zwischen Sein und Schein –, so sind ihre sprachlichen »Oberflächen« ausgesprochen differenziert gestaltet und warten mit einem Fundus psychedelisch anmutender Bildhaftigkeiten auf. In der Terminologie Roland Barthes' könnte man sagen, dass es sich bei den Apokalypsen um in höchstem Maß »skriptible« Texte handelt, um Texte, deren Bedeutung erst im Akt des Lesens (oder Zuhörens) konstituiert wird: »[L]e texte scriptible, c'est nous en train d'écrire« (Barthes 1970: 10).⁴ In der Begrifflichkeit des Semiotikers gesprochen: Die schiere Masse kryptischer Zeichen, wie sie besonders in der Offenbarung des Johannes zu finden sind, und welche sich der problemlosen Zuordnung zu einem Referenten in der Erfahrungswelt ihrer Leser/Hörerschaft entziehen, fungiert als »Initialsignal« (Zymner 1991: 92-96), das Geschilderte als Allegorie zu lesen und für sich selbst neu zu deuten – wer hat schon jemals ein Tier mit sieben

und dem Ende der Welt zu berechnen – dieser Rechnung zufolge würde die Welt, wie wir sie kennen, ihren 7000. Geburtstag nicht überleben.

- 4 Man könnte einwenden, dass dies bei *allen* Texten der Fall ist, dass sich Bedeutung immer erst im Akt des Lesens erschließt, da sie nicht im Text als solchem inhärent sein kann. Ich möchte das Attribut der Skriptibilität, wie ich es hier verwende, daher nur als graduelle, nicht als qualitative Unterscheidung verstanden wissen.

Häuptern, zehn Hörnern und dem Mund eines Löwen gesehen? Die offensichtliche Uneigentlichkeit der genannten Texte hat zahllose Generationen von Interpretatoren dazu ermuntert und es ihnen ermöglicht, die apokalyptischen Bücher der Bibel zu ihren eigenen zu machen. So konnten sie die Vorzeichen des drohenden Endkampfes zwischen Gut und Böse immer wieder neu – ihrer historischen Situation sowie ideologischen oder religiösen Überzeugung gemäß – deuten, konnten die Identität des Antichristen immer neu bestimmen: Kandidaten für diese Rolle waren in den letzten 2000 Jahren so unterschiedliche Anwärter wie Nero, Martin Luther, Napoleon, Adolf Hitler und Henry Kissinger (vgl. Thompson 1996: 21).

Aufgrund der überwältigenden Anzahl uneigentlicher, skriptibler Symbole, die in ihm auftauchen, ist die Offenbarung des Johannes denn auch das »produktivste« apokalyptische Buch der Bibel: Wohl keine andere Apokalypse hat so viele Aneignungen und Weiterschreibungen in der religiösen und politischen Rhetorik, in der Bildenden Kunst (vgl. Halter/Müller 1999; Déceneux 1999), in der Literatur und Musik angeregt. Bernard McGinn hat daher erklärt, dass das literaturwissenschaftliche Interesse an der Johannesoffenbarung sich inzwischen fast vollständig vom eigentlichen Text abgewandt habe und sich beinahe ausschließlich auf dessen Rezeption beziehe (angesichts der oben formulierten These, dass der Text der Apokalypse mit jeder Rezeption neu geschrieben wird, muss dies nur folgerichtig erscheinen):

In itself arcane and full of secret allegories at whose original reference we can only guess, [the Book of Revelation] has offered all the more opportunity to researchers who can with impunity discover in its pages the message they themselves put there out of a sense that so menacing a document [...] can have application only to the unprecedented world-historical crisis of their own moment in time. Consequently the meaning of the book is, almost uniquely, identical with its various applications. (McGinn 1987: 523-524)

Beispiele für solche Aktualisierungen finden sich in fast allen Epochen der christlichen Geschichte.

Tatsächlich durchlief der Glaube an ein kommendes Reich Gottes auf Erden zahlreiche grundlegende Veränderungen, bis er schließlich mit den puritanischen Pilgervätern in die »Neue Welt« (ein Begriff, der durch den Bezug auf Offenbarung 21: 1 bereits ein millennialistisches Versprechen enthält) exportiert wurde. Bei allen Gefahren, die solche Schematisierungen bergen, lässt sich der Millennialismus doch wesentlich in drei Strömungen unterteilen (innerhalb derer es wiederum erhebliche Variationen geben kann). Der so genannte »Prämillennialismus« geht von einer plötz-

lichen sowie in der Regel von Gewalt und Katastrophen begleiteten Wiederkehr Christi *vor* dem Millennium aus. Der ›Amillennialismus‹ plädiert für eine tropologische Interpretation der Johannes-Apokalypse und verzichtet auf eine realistische Auslegung des ›apokalyptischen Fahrplans‹. Der ›Postmillennialismus‹ schließlich argumentiert, dass die Wiederkehr Christi erst *nach* dem tausendjährigen Reich zu erwarten sei, gleichsam als Schlusspunkt und Erfüllung einer langen, graduellen Meliorisationsbewegung, welche Katastrophen prämillennialistischer Prägung unnötig macht. Ich möchte diese drei Strömungen in der Abfolge ihres historischen Entstehens beschreiben.

Prämillennialismus

Der Prämillennialismus ist die älteste und gleichzeitig radikalste Form eschatologischen Denkens – eine Vorstellung von verheerender Vergeltung und Rache, wie sie aus den oben beschriebenen Apokalypsen der exilierten und verfolgten Juden des Alten Testaments sowie jenen der frühchristlichen Gemeinden spricht. Wie J.C. Davis bemerkt, konzentrieren sich prämillennialistisch geprägte Bewegungen eher auf die dem Millennium vorangehende Katastrophe denn auf das daraus resultierende Reich Gottes: »[B]y and large, the millenarians [i.e. Prämillennialisten, F.W.] concentrate on the process of solution, the second coming, and pay little detailed attention to what will emerge from the cataclysm« (Davis 1981: 31).

Angesichts dieser Konzentration auf das zerstörerische Moment der endzeitlichen Ereignisse wird das Millennium von Prämillennialisten am ehesten *ex negativo*, als Verneinung und Umkehrung der vorherrschenden Verhältnisse begriffen: Das Reich Gottes wird all das sein, was jetzt nicht ist. Es ist nicht überraschend, dass prämillennialistische Bewegungen – angefangen mit den jüdischen und christlichen Apokalypsen – zu meist in Situationen der Unterdrückung entstanden, zu Zeiten, in welchen die Betroffenen ihren Hass auf das dominante System nicht in politischen Aktivismus umsetzen konnten, sondern ihre Hoffnungen auf einen von göttlichen Kräften beförderten innerweltlichen Wandel setzen mussten. Es ist diese Form, welche für die meisten der unten verhandelten Texte aus der afro-amerikanischen *orature* prägend ist.

Amillennialismus

Während sich frühe Christen wie Irenaeus, Tertullian und Lactantius angesichts der Christenverfolgungen des dritten und frühen vierten Jahrhunderts n. Chr. noch nach der apokalyptischen Zerstörung des heidni-

schen römischen Imperiums und dem Anbruch des Millenniums sehnten, setzte sich unter anderen Kirchenvätern, beispielsweise bei Origines und Tyconius, bereits eine allegorische Lesart der Johannes-Apokalypse durch. Mit der zunehmenden Bekehrung römischer Bürger zum Christentum und der schließlichen Akzeptanz des Christentums als Staatsreligion wurde auch die ›revolutionäre‹, gegen die herrschenden Hierarchien gerichtete prämillennialistische Lesart der Apokalypse obsolet. Wie Frank Kermode es ausdrückt: »It is not easy for an institution, having moved out of its charismatic phase, to proclaim the imminence of its own demise« (Kermode 1995: 254). Der Hauptpunkt der apokalyptischen Prophezeiung, der Sieg des (aus christlicher Sicht) ›wahren Glaubens‹, war erfüllt worden. Hinzu kamen weitere Gründe, die zu einem Rückgang prämillennialistischen Denkens führten: Durch seine Assoziation mit dem Häretiker Montanus, der sich im Jahr 156 n. Chr. zum Propheten eines Dritten Testaments erklärt hatte, war der Prämillennialismus in Misskredit geraten; die konkrete apokalyptische Naherwartung der ersten Generationen von Christen war enttäuscht worden; zudem wurden im Christentum wieder zunehmend neoplatonische Einflüsse spürbar, welche sich gegen die Vorstellung eines diesseitigen, körperlichen Himmelreiches wandten und stattdessen eine Erlösung durch die Befreiung des Geistes aus den Fesseln des Fleisches propagierten (vgl. Edsman et al. ³1958: 677; Tuveson 1949: 15; Cohn ³1970: 29-36).

Dieser Einfluss ist auch bei Aurelius Augustinus spürbar, der in seiner Schrift *Der Gottesstaat* jene Doktrin der ›realisierten Eschatologie‹ formulierte, die auf dem Konzil von Ephesus im Jahr 431 zur Orthodoxie erhoben werden sollte. Denn dass die auferstandenen Heiligen sich dereinst während des Millenniums unmäßigen fleischlichen Genüssen (»inmoderatissimis carnalibus epulis vacaturos«) hingeben würden, das, so Augustinus, sei für ihn gänzlich unvorstellbar (Augustinus 1969: VI, 284) – er plädierte stattdessen für eine tropologische Interpretation der Johannes-Apokalypse. Das Millennium, argumentierte er, stehe nicht mehr bevor, sondern sei bereits angebrochen, und zwar an Pfingsten mit der Verleihung der *charismata* (der Gaben des Heiligen Geistes) an die Jünger Jesu. Die eschatologische Erwartung wurde also von Augustinus aus der Zukunft in die Gegenwart geholt und – im Sinne von Lukas 17: 20-21 – aus der kosmischen Sphäre in die individuelle verlagert: »Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's beobachten kann; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier ist es! Oder: Da ist es! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.«

Das millennialistische Paradigma wurde so aus dem Bereich des Politischen in die Sphäre des Persönlichen überführt: Die katastrophalen Auseinandersetzungen der Apokalypse deutete Augustinus nicht mehr als

Kämpfe zwischen verschiedenen Völkern oder Glaubensrichtungen, sondern als individuell zu bewältigende Probleme des oder der Einzelnen. Wie Meyer H. Abrams argumentiert, begründete er durch diese Internalisierung des dualistischen Konfliktes zwischen Gut und Böse jene Tradition der Selbstbefragung und inneren Zerrissenheit, die kennzeichnend für das Christentum besonders puritanischer Prägung ist: »By completing the process of psycho-historical parallelism, Augustine established the distinctive Christian paradigm of the interior life as one of polar self-division, internecine self-conflict, crisis, abrupt rebirth, and the consequent renovation of the way we experience the world« (Abrams 1984: 354). Die meisten mittelalterlichen Kommentatoren der Apokalypse – Beatus von Liébana, Alcuin, Haimo – folgten dieser amillennialistischen, allegorischen Lesart des Heiligen Augustinus.

Es ist jedoch wichtig festzustellen, dass es sich bei den unterschiedlichen Formen des Millennialismus nicht um »monolithische Blöcke« handelt, welche als ausschließliche Auslegung der Apokalypse einer bestimmten Epoche zuzuordnen wären. So erneuerten etwa die Schriften des Joachim von Fiore (1135-1202) das Interesse an einer literalistischen, prämillennialistischen Interpretation und führten die Idee des Millennialismus zurück in die Sphäre der politischen, ja sogar der militanten Auseinandersetzung: Joachim wurde beispielsweise von Richard Löwenherz um eschatologischen Rat befragt, bevor dieser sich 1190 mit seinen Kreuzrittern aufmachte, um das Heilige Land zurückzuerobern.⁵ Und im 13. Jahrhundert waren es Dolcino und seine apostolischen Brüder, welche sich wieder der Persuasionskraft der apokalyptischen Metaphern und des millennialistischen Geschichtsbildes bedienten.

Die Dolcinisten waren die ersten, welche die Schwelle vom rein literarischen zum angewandten Apokalyptizismus überschritten und so die millennialistische Tradition in den Dienst politischer, sozialer und ökonomischer Umwälzungen stellten. Indem sie, wie zahlreiche Millenaristen nach ihnen, ihre Anliegen und Aktionen in einen kosmischen und endzeitlichen Zusammenhang stellten, gaben sie ihnen herausragendes religiöses Gewicht. Zugleich half ihnen die apokalyptische Rhetorik – durch die Macht der in ihr sedimentierten religiösen Tradition, durch die Skriptibilität der apokalyptischen Metaphern, durch den Charakter der Dringlichkeit, welcher der Rede vom nahenden Weltende notwendigerweise innewohnt – bei deren Durchsetzung. Von dieser exhortativen Funktion des apokalyptischen Diskurses schreibt Bernard McGinn:

5 Nach der Joachimitischen Interpretation folgt die Kirchengeschichte den Figuren der Dreifaltigkeit. Demnach folgt auf das Zeitalter des Alten Testaments (als Zeitalter des Vaters) und des Neuen Testaments (als Zeitalter des Sohnes) das Millennium: das Reich des Heiligen Geistes.

»Apocalypticism [...] could be used for a variety of purposes, not only in criticism of the powers of this world, but also in their behalf. The message of the apocalypticists was one of consolation and promise of reward, but there were other dimensions [...] such as those of historical illumination and martial exhortation« (McGinn 1979: 11-12).

Der Millennialismus kann also durchaus von Personen und Gruppen aus unterschiedlichen sozialen Strata sowie mit radikal divergierenden Standpunkten verwendet werden. Denn auch wenn die biblischen Apokalypsen unter Bedingungen der Unterdrückung, Verfolgung oder kulturellen Deprivation entstanden, so kann ihre Rezeption und produktive Weiterverarbeitung doch ebenso von Seiten der Unterdrücker oder Verfolger stattfinden – sei es aus strategischen Gründen, sei es aus Gründen der subjektiven Wahrnehmung, welche nie letztgültig zu verifizieren oder widerlegen sind. Wie Damian Thompson schreibt: »[M]illennarianism often arises from *feelings* of deprivation in matters of status, wealth, security or self-esteem. Furthermore, it will tend to spring up during periods of crisis [...]. In other words, it can occur at almost any time, anywhere« (Thompson 1996: xiv, meine Hervorhebung).

Postmillennialismus

Die von der Reformation bewirkte Übersetzung und Verbreitung der Bibel und die damit einhergehende Demokratisierung der Bibelauslegung – die Deutung der Heiligen Schrift war nun nicht mehr ausschließlich den Priestern vorbehalten – führte zu einer massenhaften Produktion von Apokalypse-Auslegungen im 16. und 17. Jahrhundert: Mehrere tausend Kommentare belegen die ungeheure Popularität, welche die apokalyptischen Bücher in dieser Epoche genossen (vgl. Engler/Fichte/Scheiding 2002: 12). Einer dieser Kommentare, *Apocalypsis Apocalypseos* (»die Offenbarung der Offenbarung«) aus dem Jahr 1609, stammte von dem protestantischen Theologen Thomas Brightman; und dieser kehrte zum ersten Mal die Reihenfolge von Wiederkehr Christi und Anbruch des Millenniums um. Brightman formulierte nämlich die vorsichtige Hoffnung, dass die Menschheit noch *vor* der Wiederkehr des Messias ein Goldenes Zeitalter würde erleben dürfen, ein »golden age, and highest top of holy felicity and happinesse, which mortall men may expect, yea, or thinke of, in this earthly and base habitation« (Brightman 1644: 325). Die Parousie sollte demnach erst *post millennium*, also »nach dem Gottesreich« stattfinden – der Postmillennialist bereitet in gewisser Weise den Boden für das Kommen Christi.

Anders als in prämillennialistischen Spielarten eschatologischen Denkens, welche grundsätzlich von einem negativen Menschenbild und

einem katastrophalen Verlauf der Geschichte ausgehen – einer Geschichte, die nur durch radikales göttliches Eingreifen zu einem guten Ende gebracht werden kann –, offenbart sich im Postmillennialismus, was den Charakter, die Fähigkeiten sowie die Rolle des Menschen innerhalb der Geschichte anbelangt, ein behutsamer Optimismus. Die Naturwissenschaften, Mathematik und Technik wurden nun als Werkzeuge gedeutet, mittels derer die Menschheit ihr Schicksal zwar noch nicht gänzlich selbst in die Hand nehmen konnte, welche ihr aber immerhin von Gott gegeben waren, um den Weg zum irdischen Himmelreich zu finden beziehungsweise dieses mitgestalten zu können. In seinem Glauben an die Kraft der menschlichen Erfindungsgabe hat der postmillennialistische Glaube daher eine starke Ähnlichkeit mit der modernen Idee des Fortschritts, welche sich – so Ernest Lee Tuveson – zumindest teilweise dem Einfluss des Millennialismus verdankt: »[P]rogress [...] resulted in part from the transformation of a religious idea – the great millennial expectation, which became one of the most firmly established ideas in the Protestant mind« (Tuveson 1949: ix-x).⁶

So berechnete der Kommentator Joseph Bellamy exakt das Verhältnis der Seelen, die am Jüngsten Tag gerettet, zu jenen, welche verdammt würden: Für jede verlorene Seele, frohlockte er, würden 17 476¼ erlöst (vgl. Bellamy 1987 [1758]: 457). Bellamys Freund und Kollege Samuel Hopkins (der uns in Kapitel 4, im Zusammenhang mit der afrikanischen Kolonisationsbewegung, wieder begegnen wird) mutmaßte, das Millennium werde eine Zeit des landwirtschaftlichen und technischen Fortschritts sein:

[A]t that time, [...] men will have skill to cultivate and manure the earth, in a much better and more easy way, than ever before; so that the same land will then produce much more than it does now, twenty, thirty, sixty, and perhaps an hundred fold more. [...] And in this way, the curse which has hitherto been upon the ground, for the rebellion of man, will be in a great measure removed. (Hopkins 1971: 49-50)

Und Jonathan Edwards, der Mentor von Bellamy und Hopkins, pries die Erfindung des magnetischen Kompasses als ein Zeichen der göttlichen Vorhersehung (»preparation of providence«), da ohne ihn die Entde-

6 Wie Tuveson zeigt, lassen sich viele Geschichtstheorien der Neuzeit als säkulare Fortschreibungen des christlichen Millennialismus-Gedankens verstehen – nicht zuletzt der historische Materialismus, bei dem Tuveson ebenfalls eine apokalyptisch-dualistische Struktur als treibende Kraft der geschichtlichen Entwicklung erkennt (vgl. Tuveson 1984).

ckung Amerikas und damit die Errichtung des Gottesreiches in der Neuen Welt nicht möglich gewesen wäre (vgl. Edwards 1989: 434-435).

Tatsächlich war die Besiedelung des nordamerikanischen Kontinents durch die englischen Kolonisten immer wieder von millennialistischen Erwartungen und Ängsten geprägt, und die Rhetorik der religiösen und politischen Führer von der Sprache der Apokalypsen getränkt – die ›Neue Welt‹, so ein Ende des 17. Jahrhunderts aufkommender Gedanke, könnte auch die zukünftige Heimat des Neuen Jerusalems sein. Nicht zuletzt wurden die apokalyptischen Bücher der Bibel von den Kolonisten aber auch zur heilsgeschichtlichen Legitimation der Sklaverei herangezogen. Von dieser allmählichen ›Amerikanisierung‹ des Millenniumgedankens sowie von der Christianisierung der afrikanischen Sklaven handelt das folgende Kapitel.

