

Einleitung – Die Krise der Zukunft

Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken

1. Krisen – und die Krisenanfälligkeit der Beobachtung von Krisen

Die Moderne ist eine Zeit der Krisen (Kaufmann/Lessenich 2015). In unterschiedlichsten Kontexten und Umständen und zu unterschiedlichsten Zeiten werden Krisen diagnostiziert. Seien es, wie jüngst, Krisen der Finanzmärkte (Schäfer 2009; Roubini/Mihm 2010) oder des Weltklimas (Brand/Wissen 2011), Krisen im Zusammenhang mit Migrationsphänomenen (Hess u. a. 2016), die Krise der europäischen Identität (Tibi 1998), Krisen der demokratischen Verfasstheit moderner Nationalstaaten angesichts populistischer Massenbewegungen (Michelsen/Walter 2013) – seien es Wertkrisen oder Krisen des Bildungssystems (Fees 2000). All diesen Krisen ist gemein, dass mit ihnen nur in einem begrenzten Mass Fakten korrespondieren. «Krise» ist keine empirische Beobachtung, keine Diagnose anhand festgelegter und überprüfbarer Kriterien. «Krise» ist nicht messbar. Vielmehr stellt die Bezeichnung von etwas als «Krise» bereits einen Interpretationsvorgang dar (Neumaier 2013).

Dadurch gewinnt die moderne und gegenwärtige Krisensemantik eine eigentümliche Ambivalenz. Als Diagnose soll «Krise» *etwas* bezeichnen, einen Zustand oder Vorgang, der offenbar einen ergebnisoffenen Übergangsprozess bedeutet. Allerdings ist auch nicht jeder Übergang eine Krise (Neumaier 2013, 59f.). Die Krise kann sich zum Guten oder zum Schlechten wenden. Sie ist indifferent gegenüber Niedergang oder Fortschritt. Die Krise ist flüchtig, nicht greifbar. Daher wird bei genauerem Hinsehen schnell deutlich, dass die Krise selbst nicht sichtbar ist. Einzelne Phänomene werden als Zeichen oder Anzeichen einer Krise gedeutet. Festmachbar ist eine Krise nur an diesen.

Krise ist, als Vorgang, ein zeitliches Phänomen, das eine Erstreckung, wenngleich nicht unbedingt einen fixen Anfang oder ein genau bestimmbares Ende hat. Zudem beansprucht eine Krise ein Gebiet: Krisen sind räumliche Phänomene, die Bestimmtes erfassen, anderes aber auch nicht. In temporaler wie in spatialer Hinsicht sind die Grenzen einer Krise unscharf.

Neben diese Unklarheiten (Nichtabgrenzbarkeit in zeitlicher und räumlicher Hinsicht, Ergebnisoffenheit, Flüchtigkeit), die spezifische *Unsichtbarkeit* von Krisen, tritt ihre spezifische *Sichtbarkeit*. Deren Wahrnehmung ist aber zu- meist auf wenige Experten beschränkt. Warnend schaltet sich der Intellek- tuelle ein, um die Allgemeinheit über eine drohende Krise aufzuklären. Mah- nend spricht die Ministerin zum Volk über krisenhafte Entwicklungen. Die Sichtbarkeit von Krisen für nur wenige impliziert eine Pflicht zur Verkündi- gung. Krisenwissen ist strukturell esoterisch, Offenbarungswissen, das öf- fentlich gedeutet werden will. Krisen werden diagnostiziert, verkündet – und entwickeln, bei hinreichend guten Umständen, ein Eigenleben, wenn sie eine Gemeinde finden. «Krise» ist ein Deutungsbegriff, der der Plausibilität und Kommunikation innerhalb einer spezifischen Gemeinschaft bedarf – sonst ist keine Krise.

Wenn auf die Unsichtbarkeit, Flüchtigkeit, Nichtabgrenzbarkeit und Er- gebnisoffenheit, die esoterische Sichtbarkeit und den Deutungscharakter von «Krise» hingewiesen wird, soll damit natürlich keinesfalls gesagt sein, dass es keine Krisen bzw. die unter diesem Begriff zusammengefassten Phänomene gebe. Der Zweck des Hinweises ist vielmehr methodischer Natur. Wird von Krisen *gesprochen*, zumal in einer wissenschaftlichen Abhandlung, dann kann die spezifische Ambivalenz der Krisen*semantik* kaum unterlaufen werden. Der Fokus wechselt zwischen der Thematisierung von etwas *als* Krise und dem Vorkommen *realer* Krisen, zwischen Meta- und Objektsprache. Einmal wird über das Sprechen gesprochen – zugleich aber soll der Begriff eine Re- ferenz haben, nicht nur einen Sitz im Leben, sondern zur Beschreibung von Wirklichkeit dienen. Die wissenschaftliche Beobachtung von «Krisen» hat die Schwierigkeit, ihre eigene Verwicklung in den als Krise verstandenen Vorgang mit zu bedenken (Luhmann 1991). Denn als Deutung der Deutung und des Gedeuteten zugleich ist sie an der Konstruktion ihres Gegenstandes zumindest beteiligt.

Wird dies zugestanden, dann stellt sich die Frage umso dringlicher, wie es um das Krisenwissen bestellt ist. Enthüllt ein krisenhafter Zustand oder ein Krisenphänomen eine unter der Oberfläche eingefahrener Strukturen ver- borgene (soziale) Wahrheit? Oder wird mit der Thematisierung einer Krise eine solche Wahrheit allererst konstituiert? (Folkers/Lim 2014, 50) Konstru- iert etwa eine Thematisierung, die eine Krise verkündet, allererst das damit Gemeinte als einheitliches Phänomen? Oder enthüllt sich die Krise als solche überhaupt nur Ausgewählten? Zeigen, in historischer Perspektive, Krisen den Verlauf gesellschaftlicher Entwicklungsrichtungen in besonders deutli- cher Weise? Lässt sich auf diese Weise Aufschluss über deren subkutane

Struktur gewinnen? Oder sind historische Krisen ihrerseits Konstrukte ihrer Beobachter, durch historische und mediale Distanz in ihrer Unsichtbarkeit nur verstärkt, ihrer Flüchtigkeit aber ein für alle Mal beraubt? Wächst möglicherweise der esoterische Charakter des Krisenwissens mit zunehmender historischer Distanz? Und wie verhält sich dies, wenn wir, statt «zurück» in die Vergangenheit, «nach vorn» in die Zukunft blicken? Gerade dies Letztere wird uns im Folgenden beschäftigen.

Vor dem Hintergrund solcher Fragen ist es alles andere als Zufall, wenn ausgerechnet ein theologischer Beitrag das vorliegende Buch eröffnet. Denn erstens treffen die genannten Strukturmerkmale von Krisen (Unsichtbarkeit, esoterische Sichtbarkeit, Pflicht zur Verkündigung und die Existenz von Deutungsgemeinschaften) wenn nicht auf alle, so doch auf viele theologische Gegenstände ebenfalls zu. Zweitens will dieses Buch «nach vorne schauen», in die Zukunft, auch dort, wo es zurückblickt. Thema dieses Bandes ist «die Krise der Zukunft», in ihren historischen Erscheinungsformen wie in ihrer gegenwärtigen Verbreitung. Das Christentum, wohl genuiner Gegenstand der Theologen, ist diejenige Religion, die in weltweit einzigartiger Weise die Zukunft als Krise in 2000-jähriger Tradition verkündet. Damit ist dieses Buch nicht zur theologischen Fachpublikation gestempelt. Gleichwohl, was hier aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen als «Krise der Zukunft» zum Thema wird, hat, drittens, eine ganz spezifische Geschichte. «Die Moderne», die eingangs als «Zeit der Krisen» eingeführt wurde, unsere «westliche» Moderne, ist in der Weise ihres Umgangs mit Krisen, aber auch in den spezifischen Formen der Zukunftsantizipation zutiefst durch christliche Denkfiguren und Motivwelten geprägt. Andere Kulturen als die «westlichen» hätten die «Krise der Zukunft» möglicherweise gar nicht in der hier beschäftigenden Form produziert. (Fried 2016)

«Krise der Zukunft» – damit ist im Folgenden zumeist ganz allgemein gemeint, dass Debatten über die Zukunft von «Krisen» imprägniert und kolonisiert werden. Wo von der Zukunft die Rede ist, da wird sie häufig in katastrophischen Bildern ausgemalt, mit Motiven ausgeschmückt, die nicht selten direkt den apokalyptischen Erzählungen der Bibel entsprungen scheinen. Die Zukunft des Klimas? Weltuntergang! Die Zukunft der Weltgesellschaft? Kampf der Kulturen! Solche Rede und solches Denken sind typisch für «den Westen». So denken nicht alle Kulturen – an anderem Ort wären solche Bilder vielleicht gar nicht plausibel, wenn es um die Zukunft geht.

Die Vereinnahmung möglicher Zukünfte für die Diagnose eines gegenwärtigen Zustands als «Krise» erfolgt zumeist in der Absicht, gegenwärtiges Handeln zu orientieren bzw. auf bestimmte Handlungen hinzuwirken. Dafür

eignen sich insbesondere *negative* Zukunftsvisionen. Die Negativität der antizipierten Zukunft steht dabei in direkter Korrelation mit der gegenwärtigen Krise. Die Krise, der Umbruch, führt, wenn nicht eingeschritten wird, in eine unerträgliche Zukunft. Erwartete katastrophische Zustände lassen gegenwärtige Handlungsoptionen fatal erscheinen: Sie sind schicksalsentscheidend. Wenn nicht auf die eine oder andere Weise gehandelt wird, dann sieht es düster aus. Gerade die Flüchtigkeit des Augenblicks, der Übergangscharakter der Krise und ihre ureigene Indifferenz lassen ein Einschreiten unvermeidlich erscheinen.

Der Krisenrhetorik eignet eine spezifische Pragmatik. Die Sprache der Krise verweist auf die Dringlichkeit von Handlungen angesichts unerwünschter Zustände oder Entwicklungen, sie hat Appellcharakter: Etwas muss getan oder unterlassen werden. Analytisch bedeutet das, dass die Dialektik von Diskursivität und Phänomenalität, von meta- und objektsprachlicher Thematisierung von «Krisen», auch hinsichtlich dieser praktischen oder ethischen Dimension berücksichtigt werden muss. Wer nimmt in welcher Hinsicht welche Wahrheit für welche Zwecke rhetorisch in Anspruch? (Derrida 2000)

Krisen setzen Zukunftshandeln frei. Der Handlungsappell einer Krisendiagnose zielt auf die Vergegenwärtigung möglicher Zukünfte, ja eigentlich auf ihre Hervorbringung. Krisen sind Zukunftsgeneratoren, umso mehr, wenn die Diagnose ihrerseits zukünftige Krisen vergegenwärtigt. Hier wird die Zukunft selbst zur Krise der Gegenwart. Sie erscheint mitunter kaum mehr als Zusammenhang gestaltbarer Prozesse, sondern entwickelt mitsamt ihren negativen Konnotationen eine Eigendynamik als diskursives Phänomen. Fast scheint es, als wäre die Zukunft selbst Akteurin, der begegnet werden muss.

Im Folgenden möchte ich den Wurzeln dieses Denkens nachgehen, seiner Entwicklung und seiner Verflochtenheit mit Gedankenfiguren, die ihren Ursprung im Christentum haben. Dabei liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung auf der westlichen Moderne, näherhin der späten Moderne; und die Absicht ist, einige systematische Frageperspektiven bereitzustellen, die den Umgang mit der Thematik verkomplizieren – und damit erleichtern. Es geht um die Entfaltung eines Themas, das sich als verwickeltes gibt und in symbolischem Gewand präsentiert, in düsteren Bildern, die das Gefühl ansprechen und die mit begrifflicher Schärfe allein nicht gebannt werden können. Gleichwohl will der zweite Abschnitt zunächst historisch den Begriff der Krise näher eingrenzen und nach seiner Verbindung zur Zukunft befragen. Der dritte beleuchtet den Zusammenhang von Krise und Apokalyptik, der

heute so selbstverständlich scheint. Im vierten Abschnitt geht es um die Frage, wie innerhalb der Theologie mit Themen umgegangen wird, die offenbar untergründig den grösseren Teil westlichen Zukunftsdenkens prägen. Der fünfte und abschliessende Teil bietet einige zusammenfassende Überlegungen zur «Krise der Zukunft», die zugleich als Deutungsvorschlag für die weiteren Beiträge wie auch als theologische Metakritik allzu hastiger Krisendeutungen gemeint sind. Dabei suche ich mir als Sparringpartner durchgehend die Stimmen meiner Kolleginnen und Kollegen des Forschungskollegs, denen an dieser Stelle aufs Herzlichste dafür gedankt sei, dass sie für solchen Geistesport meist leicht zu begeistern waren.

Um die beschriebene Verbindung von Krise und Apokalyptik zu erhellen, muss allerdings der Begriff der Krise genauer bestimmt werden. Es handelt sich nicht allein um einen gegenwartsdiagnostischen, sondern zugleich um einen Geschichte strukturierenden Terminus. Seine offensichtliche Verbindung mit Zukunftsdiskursen wird im Anschluss daran auf ihre Hintergründe befragt. Es wird sich zeigen, dass die apokalyptische Aufladung moderner Zukünfte nicht zufälliger Natur ist. Alle drei semantischen Felder, Zukunft, Krise und Apokalypse, verweisen auf einen gemeinsamen diskursiven Referenzrahmen, der mit soziostrukturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen sowie deren medialer Repräsentation zusammenhängt.

2. Die Zukunft der Krise – historisch-systematische Perspektiven

«Krise» als diskursives Phänomen lässt sich durch einen begriffsgeschichtlichen Zugriff zunächst eingrenzen. Denn die gegenwärtige Begriffsverwendung ist alles andere als eindeutig. Fast könnte man sagen, dass eigentlich alles als «Krise» bezeichnet werden kann (Neumaier 2013). In verschiedenen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Zusammenhängen wird in jeweils sehr unterschiedlicher Weise von «Krisen» gesprochen. Sowohl in den populären Medien, in der Politik, im Finanzsektor, in der Ökologie, im Bildungssystem wie in der Medizin und Psychologie ist der Begriff en vogue, wie auch in der Theologie, Philosophie, Soziologie, Geschichts-, Politik- und Wirtschaftswissenschaft. Dabei werden unterschiedlichste Kontexte bemüht: von der Existenzkrise bis hin zur Systemkrise. Typologien unterscheiden Mikro-, Meso- und Makrokrise, System-, Struktur- und Konjunkturkrise, Überproduktions-, Überinvestitions-, Überakkumulations- und Unterkonsumptionskrise. Darüber hinaus gibt es unzählige weitere Wortverbindun-

gen, von Lebenskrise über Beziehungskrise bis hin zur «Krise der Geschichtswissenschaft». Ein Blick auf die historische Statistik des Wortgebrauchs zeugt von der Konjunktur der «Krise» (Tanner 2014, 157f.). Die Soziologie hat sich eine Zeit lang selbst geradezu als «Krisenwissenschaft» verstanden und dieser Thematik bis heute unterschiedlichste Beiträge gewidmet (vgl. etwa Nassehi 2012). Ähnlich wie «Fortschritt», «Niedergang» und «Revolution» gehört «Krise» zu den typisch modern-neuzeitlichen «Bewegungsbegriffen» (Koselleck, pass.). Diese haben die Tendenz, diskursiv selber als Akteure, als «transpersonales Handlungssubjekt» (Koselleck 1980, 160) zu fungieren. Allerdings ist «Krise» nicht – wie die anderen genannten Termini – ein Begriff, der von einer ursprünglich räumlichen zu einer temporalen Metapher umbesetzt wird. Vielmehr stammt der Begriff aus dem semantischen Kontext von «wählen» und «unterscheiden». Krisis ist ein Entscheidungsbegriff, er betrifft «potenziell alle Entscheidungslagen des inneren und des äusseren Lebens, des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaft» (Koselleck, 1986, 204). Trotzdem kann auch die «Krise» akteurhafte Züge zugeschrieben bekommen.

Diese Feststellung steht in einer gewissen Spannung dazu, dass in der Moderne «Krise» ein Begriff ist, der vornehmlich mit anthropogenen Phänomenen in Verbindung gebracht wird. Schwerwiegende Naturereignisse bzw. -katastrophen werden üblicherweise nicht als «Krisen» bezeichnet, sondern nur die unmittelbaren oder mittelbaren Konsequenzen menschlicher (individueller wie kollektiver) Handlungen. Auch Krisen im Bereich der Natur – etwa der Klimawandel – werden grundsätzlich als Resultate menschlichen Einwirkens auf ein bestehendes, vormals mehr oder minder harmonisches System interpretiert. Damit spiegelt sich im Begriff der Krise zugleich der begriffliche Gegensatz von Natur und Kultur, den sie überbrückt. Dort nämlich, wo eine Krise eine gewisse Eigendynamik erlangt, kommt ihr neben der Transpersonalität und Akteurhaftigkeit ein nahezu dämonischer Zug zu. «Krise» – das sind auch in gewisser Weise «die Geister, die ich rief». Mit diesem Schwanken zwischen Personalität und Apersonalität, Akteurhaftigkeit und Fatalität, Progression und Destruktion, Katharsis und Trauma ist «Krise» eindeutig ein schillerndes Phänomen diskursiver und lebensweltlicher Natur zugleich: Beide Ebenen sind bisweilen kaum zu unterscheiden und das scheint in der Natur der Sache zu liegen. Offensichtlich können «Krisen» auftreten, die den Betroffenen nicht als solche bewusst oder von ihnen nicht in dieser Weise gedeutet werden. Krisen

sind gerade in ihrer spezifischen Unsichtbarkeit, Flüchtigkeit und Unbegrenzbarkeit ihrerseits eine anthropogene Naturgewalt, die beständig die Illusion des Dualismus von Natur und Kultur unterläuft.

Die Feststellung, das Sichtbarmachen einer Krise ist nicht nur eine Frage des Standpunktes, des esoterischen Krisenwissens, sondern auch eine des Ertrags: *Lohnt* es sich, von einer «Krise» zu sprechen? Ganz offenbar nicht für alle, manche profitieren, manche verlieren in Krisen. Denn «Krise» ist der Marker dafür, dass Aktionen legitimiert, ja sogar gefordert werden. Manche handeln, manche leiden. Das Sprechen von einer «Krise» ist dann Symptom und Diagnose zugleich, ein Türöffner, der einen Standpunkt suggeriert, von dem aus das Ganze in den Blick genommen werden kann – und dennoch bleibt Krisensemantik unverkennbar perspektivisch. Auch Krisenwissen unterliegt der spezifischen, internen Widersprüchlichkeit der Krisensemantik.

Wie ist es zur Ausprägung dieses Begriffs gekommen – und wie hat er eine solche polyvalente Gestalt annehmen können? Die ausführlichste überblickende begriffsgeschichtliche Bearbeitung für den deutschsprachigen Bereich stammt von Reinhart Koselleck. In jüngerer Zeit wird sie auch im englischen Sprachraum verstärkt rezipiert. Sie ist nicht nur wegen ihres fächerübergreifenden Charakters und ihrer Wirkmächtigkeit von besonderem Interesse, sondern auch, weil sie die für unseren Kontext grundlegende Frage nach möglichen *religiösen* oder *theologischen* Subtexten bestimmter Denkmodelle einem Beantwortungsversuch zuführt.

Koselleck, dessen Werk unter anderem von der Auseinandersetzung mit Karl Löwith und Carl Schmitt geprägt ist, geht davon aus, dass die modernen Bedeutungsvarianten von «Krise» in der «Sattelzeit» zwischen 1750 und 1850 ihre bis heute gültige Ausprägung erhalten haben, also in einem ähnlichen Zeitraum, in dem auch die «Zukunft» ihr spezifisch modernes Gepräge erhielt. Die «Krise», mitsamt ihrem heutigen Spektrum von Konnotationen, stammt aus dem semantischen Umfeld der «Revolution», des «Fortschritts» und des «Niedergangs», also derjenigen neuzeitlich-modernen «Bewegungsbegriffe», die aus der Umbesetzung ursprünglich topologischer aristotelischer Begrifflichkeiten resultierten. Diese Begriffe hatten nicht nur allesamt eine politisch-juridische Komponente, sondern sie haben zugleich eine weitere Gemeinsamkeit darin, dass es sich bei ihnen nunmehr um «geschichtliche[] Zeitbegriff[e], [... und] Erwartungsbegriff[e]» (Koselleck 1972, xvi) handelt, die selber an der Erzeugung geschichtlicher Zeit beteiligt sind, indem sie Verlaufsvorstellungen und Zukünfte eröffnen. Funktional unterscheiden sie sich damit in ihrer spezifisch modernen Verwendung von ihrem

Eschatologie ist «Krise» ein reiner Zukunftsbegriff und zielt auf eine Letztentscheidung. Diese Krise ist total und stellt einen Abbruch dar, dem entweder etwas radikal Anderes folgt – oder gar nichts (Koselleck 1986, 207f.).

Bereits diese Differenzierung zeigt nicht nur, wie historisch vielfältig die Begriffsverwendung in der Moderne sein kann, sondern sie zeigt auch, dass «Krise» ein Begriff ist, der ein bestimmtes Verlaufsmodell von Geschichte impliziert – auch dort, wo dieses nicht offengelegt wird. Wo von «Krise» gesprochen wird, ist kaum einmal nur ein bestimmtes Phänomen gemeint. Vielmehr kann eine Krise allererst dort diagnostiziert werden, wo Geschichte geschrieben wird.

Entscheidend ist für dieses Konglomerat dreier Bedeutungsvarianten von «Krise», dass die Pragmatik der Krisenrhetorik, gerade im letzteren Fall, Entscheidungssituationen evoziert und Handlungsdruck erzeugt. Der Krisenbegriff hat nicht allein beschreibende Wirkung, sondern setzt unmittelbar Handlungsappelle frei. Es ist insbesondere dieser Aspekt der Dringlichkeit, den Koselleck mit der (freilich säkularisierten) theologischen Bedeutungskomponente in Verbindung bringt. Diese zehre von einer «Vergeschichtlichung» der christlichen Apokalyptik, die den Gedanken des letzten Gerichts in die geschichtlichen Abläufe hineinzeichnet. Ist also eine Deutung der Vergangenheit oder Gegenwart, die mit Krisen rechnet, *eo ipso* eine Form subkutaner Heils- oder Unheilsgeschichte? Wird damit der Krisendiagnostiker zu einem verkappten Propheten? Der esoterische Charakter des Krisenwissens jedenfalls mag dies nahelegen.

Folgt man Koselleck, so zeichnet die gängige Krisenrhetorik häufig ein religiöser Subtext aus. Nicht nur das deutlich religiös grundierte dritte Modell impliziert die Bezugnahme auf Letztgültiges; auch die anderen beiden Modelle nehmen einen Standpunkt in Anspruch, der in gewisser Weise *über* der Geschichte steht, der für die jeweils implizierte Geschichtskonstruktion Geltung beansprucht und dergestalt seinen konstruktiven Charakter in gewissen Situationen auch verschleiern kann. Gerade beim dritten infrage stehenden Modell aber handelt es sich um die direkte «Umbesetzung eines theologischen Glaubenssatzes». Allerdings wird dieser Glaubenssatz «der weltimmanenten Geschichte selbst zugemutet» (Koselleck 1986, 212). Es ist nicht eine transzendente Ordnungsmacht, die eine radikale Neusituierung aller geschichtlichen Zusammenhänge herbeiführt, sondern es ist die Geschichte selbst, es sind geschichtliche Institutionen und Ereignisse, die das Ende des Bisherigen einläuten. Durch den Verweis auf das Letztgültige, das geschehen

soll, und auf die Dringlichkeit, die allem Handeln, sei es reaktiv oder proaktiv, geboten ist, entsteht eine immanente «apokalyptische Zeitverkürzung» (Koselleck 1986, 215). In der Welt findet Letztgültiges statt, aber nicht am Ende der Zeiten, sondern das Ende der Zeit wird zum Implikat des Zeitverlaufs. Und auch nicht irgendwann, sondern es steht unmittelbar bevor. Wer in diesem Sinn von «Krise» spricht, nimmt «Endzeitwissen» in Anspruch und scheint den «Weltuntergang» (Fried 2016) zu beschwören.

Diese Säkularisierung oder «Umbesetzung» des Apokalyptischen zur letztentscheidenden «Krise» fand nach Koselleck im Zuge der Französischen und der Amerikanischen Revolution statt. Hier wurden erstmals in der Moderne Implikationen des apokalyptischen Geschichtsdenkens auf einen säkularen, näherhin politischen Zusammenhang übertragen. Diese Verbindung legt sich auch nahe. Denn das Politische ist tief in die Genealogie des apokalyptischen Denkens selbst eingelassen, wie im nächsten Abschnitt deutlicher werden wird. Allerdings lässt sich durchaus fragen, ob so etwas wie ein säkulares Geschichtsdenken überhaupt jemals existiert hat – oder ob nicht der moderne Begriff der Geschichte selbst einen nicht wegzudenkenden jüdisch-christlichen Unterton mitführt. Immerhin scheint die Angst vor dem Ende ein sehr spezifisches und kontinuierliches Motiv der «westlichen» Kulturgeschichte zu sein (Fried 2016).

Unzweifelhaft ist allerdings, dass parallel zur säkular-apokalyptischen Umdeutung des politischen Geschehens die «Krise» in der Moderne auch in das Bewusstsein der einzelnen Menschen verlagert wird: Durch die Antizipation des Zukünftigen findet es gegenwärtig bereits statt. Der Untergangsdiskurs wird popularisiert. In jedem einzelnen Bewusstsein ist das Zukünftige als Kritik der Gegenwart präsent. Hierin besteht die gemeinsame Genealogie von «Krise» und «Kritik» im modernen Sinn. Dieses Phänomen steht nur vordergründig in einer gewissen Spannung zum elitären Charakter von Krisenwissen: Allererst durch ihre Verkündigung (und deren mediale Reproduktion) wird die Krise zum individuellen Glaubenssatz.

Die «Krise» wird so zur eigentlichen Produzentin historischer Zeit, denn sie ist es, die durch die kritische Inanspruchnahme von «Zukunft» beständig «Neues» hervorbringt (Roitman 2014, 18). Auch der Gedanke des schlechthin Neuen in der Geschichte gehört zum christlich grundierten Subtext moderner Anthropologien – zumal dann, wenn man den anthropogenen Charakter der Krisen in Betracht zieht: Menschen als Produzenten dessen, was traditionell der göttlichen Macht vorbehalten war, unterstützt nur von jener halb dämonischen, halb engelischen Macht der Krise. In dieser schöpferischen Funktion wird die Krise zur strukturellen Signatur der Moderne.

«If we take the frequency of its use as indicating the actuality of a crisis, then the modern period since the turn of the nineteenth century can be called the age of crisis. [...] Once «crisis» had become a commonly employed expression, its use became an indicator of both the intensity of a crisis and the perception of it as such.» (Koselleck/Richter 2006, 381,383).

Die Moderne kann geradezu selbst als «Krise» verstanden werden (Hardt/Negri 2002) – was sich auch theoretisch, im Rahmen der frühmodernen Geschichtsphilosophie, als «Krise des Optimismus» (Marquard 2007) darstellt. Tatsächlich sind aber in all diesen Beschreibungen selbst Diagnostiken am Werk, denen eine gewisse Faszination von der kreativ-destruktiven Macht des Krisenhaften nicht abgesprochen werden kann.

Folgt man dieser Argumentation, dann eignet den Selbstbeschreibungen der westlich-modernen Gesellschaften per se ein krisenhaftes Moment. Die Krise ist als institutionalisierte Kritik in die politischen Systeme der demokratischen Rechtsstaaten eingeschrieben. Und nicht nur dies: Gesellschaftliche Ordnung steht hier nicht nur punktuell, sondern prinzipiell zur Verhandlung, jedenfalls soweit es «wehrhafte» Demokratien zulassen. Denn es gibt auch Grenzbereiche dieser institutionalisierten Krise. Diese finden sich genau dort, wo die demokratisch «geordnete» Krise selbst unter Druck gerät und zu zerfallen droht. Dann stehen in der Tat nicht nur die jeweils aktuelle Ordnung, sondern auch die mit dieser Ordnung verbundenen Neujustierungsmechanismen, die etablierten Verfahrensweisen demokratischer Veränderung, in der «Krise». Eine solche «totale» Krise ist der «Ausnahmestand», in dem nicht nur gesellschaftliche Ordnungsstrukturen, sondern auch die sie regulierende diskursive Rationalität (die kritische Vernunft) infrage gestellt wird. Dies sind die *loci* der Geburt politischer Macht: «Souverän ist, wer über den Ausnahmestand entscheidet» (Carl Schmitt) – «vernünftig» hingegen, «wer den Ausnahmestand vermeidet» (Marquard 1996, 20). Solche totalen Krisen, Ausnahmestände, wären in dieser Perspektive Situationen, in denen Regelmäßigkeit allererst erzeugt bzw. gesetzt wird. Gleichwohl kann gefragt werden, ob es auch hier noch regelhafte Strukturen gibt – ob Ausnahmestände periodisch wiederkehren oder ob der Ausnahmestand selbst bzw. die Erzeugung von Regelmäßigkeit überhaupt einer rational rekonstruierbaren Logik folgt.

Genau diese Fragen stellen sich etwa, wenn die Entwicklungslogik der Finanzmärkte betrachtet wird (vgl. den Beitrag von Ekaterina Svetlova in diesem Band). Für dieses System gehören Krisen gleichsam zum Geschäft, es könnte geradezu von einer Konjunktur der Krisen gesprochen werden.

Krisen der Finanzmärkte sind Prozesse, die nicht sofort als den Markt als ganzen gefährdend eingestuft werden müssen. Vielmehr sind krisenhafte Entwicklungen (also in diesem Fall solche, die die Marktstabilität zumindest temporär stören) zugleich Generatoren von Innovationen, die auf die anderen Gesellschaftsbereiche zurückwirken. Innovation kann, ganz ähnlich wie die Krise, als Generator sozialen Sinns betrachtet werden (vgl. auch Svetlova 2008). Auch hier findet sich wieder die Inanspruchnahme von «Neuem», das geradezu als Epiphänomen krisenhafter Vorgänge erscheint – denn unklar bleibt, wer genau Subjekt der Hervorbringung des Neuen ist. Abgesehen aber von ihren konjunkturellen Aspekten gibt es auch Krisen, die die Marktstabilität – und damit auch die soziale Ordnung – insgesamt gefährden oder zu gefährden scheinen. Auch der Markt kennt seinen «Ausnahmestand».

Anhand dieses Phänomens zeigt sich, dass es für die Rede von der «Krise» entscheidend ist, ob Systemstabilität, nicht nur in der Wirtschaft, sondern alle sozialen Systeme betreffend, als Normalzustand angesehen wird. Ist die Rede von einer «Krise» anderes als nur Beiprodukt der Vorstellung einer ursprünglichen, vielleicht prästabilisierten Harmonie? Sind Krisen, ganz besonders «totale» Krisen, Aspekte gross angelegter Normalisierungsbemühungen? (Link 2013) Sind es exogene Faktoren, die eine Krise herbeiführen – oder sind Krisen endogene Bestandteile des Systems? In diesem Fall wäre auch der Ausnahmestand nur ein Anwendungsfall einer Regel, das emergent Innovative kein *novum*, sondern «lediglich» Epiphänomen eines regelhaften Prozesses. Wird eine Konjunktur von «Krisen» konstatiert, dann ist auf der Ebene der Deutung das Narrativ der «unsichtbaren Hand» (im Markt) oder des «Fortschritts» (gesamtgesellschaftlich) nicht vollständig verlassen. Die «letzte» Krise (Koselleck) wäre dann tatsächlich ein reines Konstrukt.

Damit stellt sich allerdings erneut die Frage nach «objektiven» Kriterien für die Diagnose einer Krise. Gibt es Möglichkeiten, den esoterischen Charakter des Krisenwissens aufzubrechen, eine Demokratisierung der Diagnostik zu erzeugen? Dies wäre immerhin Aufklärung. Anhand welcher «ordentlichen» Merkmale kann mit einiger Sicherheit ausgesagt werden, dass tatsächlich ein «ausserordentlichen» Zustand vorliegt? Diese Frage ist allerdings selbst nicht «objektiver» Natur: Die Diagnose einer Krise ist, wenn sie auf diskursive Anschlussfähigkeit stösst, auch das Resultat entweder eines Einigungsprozesses oder aber einer (intendierten oder nicht intendierten) Manipulation. Ob Einigung oder Manipulation: Krisensemantik bedarf der Akzeptanz, damit eine Krise als solche allererst «sichtbar» wird. Die Frage nach «objektiven» Kriterien setzt dabei das Vorhandensein einer öffentlichen Rationalität voraus, die auch die gesellschaftliche Selbstbeschreibung zum

Gegenstand von Aushandlungsprozessen macht. Gerade dies wird aber durch den Gedanken totaler Krisen infrage gestellt. Wird hingegen behauptet, «Krisen» seien rein diskursive Phänomene, Konstrukte, die auf die Erzeugung von Handlungsdruck abzielten, sich gewissermassen «verselbstständigten» (und damit selbst fortschrieben), dann ist die Frage nach dem Zusammenhang von Krisendiagnose und Krisenphänomenen letztlich obsolet.

Dem letztgenannten Weg soll hier nicht gefolgt werden. Zwar ist es hilfreich zu sehen, dass eine deutliche Wechselbeziehung zwischen diskursiver und phänomenaler Ebene besteht: «Krisen» werden immer auch Resultate von Krisenerwartungen und/oder Krisendiagnosen sein bzw. man wird – wie objektiv auch immer – auszumachende Krisen nicht von dieser Deutungsebene abkoppeln können. Etwa könnte gefragt werden, inwiefern die Zunahme der Entwicklung von Krisenszenarien (vgl. Patrick Kupperts Beitrag in diesem Band) möglicherweise auch ursächlich mit krisenhaften Entwicklungen politischer bzw. gesellschaftlich-struktureller Natur in Verbindung steht. Abgesehen von dieser Umkehr der Perspektive bzw. der unumgänglichen Verflochtenheit von Diagnose, Deutung und Phänomenen soll hier davon ausgegangen werden, dass es «Krisen» auch real «gibt» oder dass sie ein «reales» soziostrukturelles, politisches, ökologisches oder ökonomisches Substrat aufweisen – wenngleich dieses nur an «Zeichen» und «Merkmalen» erkenntlich wird und in der ihm eigenen Unschärfe verbleibt, die zugleich seine Eigenmächtigkeit konstituiert.

Ungeachtet dieser Zielrichtung weist die angezeigte Problematik darauf hin, dass im Umgang mit «Krisen» grosse methodische Vorsicht geboten ist. Dieser müsste wenigstens dadurch Rechnung getragen werden, dass dort, wo analytisch auf Krisenphänomene – oder solche, die dafür gehalten werden, – zugegriffen wird, die Reflexion auf den Konstruktionscharakter auch der eigenen Thematisierung des Gegenstands mitgeführt wird. Illustriert wird diese Schwierigkeit dadurch, dass selbst der Pionier historisch-semantischer Krisenforschung nicht vor den Fallstricken und Tücken dieses Phänomen- und Sprachbereichs gefeit war. Die bereits oben zitierte Aussage verdeutlicht dies: «Once «crisis» had become a commonly employed expression, its use became an indicator of both the intensity of a crisis and the perception of it as such.» (Koselleck/Richter 2006, 383) Die Häufung von Krisensemantik weist auf die Intensität von Krisenphänomenen hin. Zwar mag ein solcher Zusammenhang bestehen, die Art und Weise seines Zustandekommens bleibt aber bei Koselleck weitgehend unhinterfragt. Zwar nahm Koselleck den zeitdiagnostischen Anspruch in späteren Publikationen zurück (Im-

briano 2013). Dennoch zeigt sich, wie schnell die Untersuchung der Krisenrhetorik in eine Deutung umschlagen kann, die selbst von der Pragmatik der «Krise» zehrt. In eine solche Deutung kann eine normative Zukunftsprognose (Fortschritt oder Dekadenz) eingelassen sein, die ihrerseits die Indifferenz des Krisenhaften in eine Richtung lenken, eine Entscheidung treffen will über die hier verhandelte Zukunft.

Bedeutend ist, dass die Konjunktur der Krisenrhetorik in der Moderne Hand in Hand geht mit zunehmend negativen, ja katastrophischen Zukunftsvisionen. Dieser Trend hatte im 19. Jahrhundert einen Vorlauf (Horn 2014), verstärkte sich im 20. Jahrhundert und prägt besonders das 21. Jahrhundert (Elmer/Opel 2006; Tellmann/Opitz 2010). Die «Krise des Optimismus» (Marquard) ist zugleich die Geburtsstunde eines neuen Pessimismus. Dieses Ende des Fortschrittsparadigmas wurde eingeleitet durch das steigende Problembewusstsein für die Gefahren menschlicher Technologie, zunächst im militärischen Bereich (nach dem Ersten Weltkrieg), dann aber auch verstärkt in biologisch-biotechnischem und in ökologischem Zusammenhang. Parallel konnten im deutschen Sprachraum spätestens seit dem mit der Hochindustrialisierung einhergehenden Pauperismus im 19. Jahrhundert auch wirtschaftliche Entwicklungen mehr und mehr als krisenhaft wahrgenommen werden – eine Entwicklung, die im 20. Jahrhundert an Dynamik zunahm (Tanner 2014). Ob es allerdings stimmt, dass «moderne, westliche Gesellschaften spezifische Formen von Krise ausgebildet haben, die sich von vor-modernen oder von nichtwestlichen Krisen unterscheiden» (Mergel 2012, 10), ob es «Krisen» in diesem Sinne «gibt» oder ob sie nach feststehenden Kriterien diagnostiziert werden können, ist durch diese Wahrnehmungen noch nicht ausgemacht.

Wenn schlicht vorausgesetzt wird, dass der Begriff der Krise «zu einem Beschreibungsmodus für Beschleunigungsgesellschaften geworden» ist (Mergel 2012, 14), die die westlich-modernen nun einmal seien, dann wird es schwierig, die diskursive von der phänomenalen Ebene zu trennen. Keinesfalls soll damit gesagt sein, Krisen- und Beschleunigungsdiagnosen hätten keinen Anhalt in der Wirklichkeit. Die Beiträge zu dieser Thematik (z. B. Virilio 1989; 1997; 1999; Lübke 1996; Rosa 2005; 2010) spiegeln deutlich jedenfalls ein Beschleunigungserleben ihrer Verfasser, das in jüngster Zeit (Rosa 2005; 2010) vor allem in der Zunahme personaler und kommunikativer Mobilität ein deutliches empirisches Widerlager hat. Es «gibt» Beschleunigung. Ob aber die westlich-modernen Gesellschaften umfassend durch diese charakterisiert werden können – und in welcher Weise «Beschleunigung» notwendig mit «Krisen» in Verbindung steht –, wäre erläuterungsbedürftig.

Bleibt eine Erklärung aus, trägt dies zur Verschleierung der normativen Implikationen beider Begriffe bei, die eben nicht rein deskriptiv oder analytisch verwendet werden können. Deutlich wird dies etwa dort, wo Lübke (1996) der «Gegenwartsschrumpfung» als Heilmittel die Archivierung und Kontemplation spezifischer Kulturleistungen (das Museum als *locus amoenus* besinnlicher Temporalität) gegenüberstellt. Genauso könnten die beständigen Selbstzitationen der Popkultur als Musealisierung der Gegenwart gefeiert werden. Nicht die Aufforderung zum Genuss spezifischer Kulturgüter, sondern die Annahme, «beschleunigte» Gesellschaften litten per se an einem Kulturverlust, hat eine deutlich konservative Schlagseite. Darin trifft sich Lübke mit Rosa (2010, 122ff.), der die «Beschleunigung» für das Übel der Zerrüttung symmetrischer sozialer Strukturen, der Beziehungen des Menschen zur Welt der Dinge wie auch für die Zerstörung stabiler Selbstverhältnisse verantwortlich macht. Das Resultat seien Burnout und Depression (a. a. O., 143). Der Gegenvorschlag, «das zu tun, was wir wirklich wollen» (a. a. O., 133, pass.), enthält dabei ganz ähnliche kulturkonservative Vorstellungen von Eigentlichkeit, wie sie bei Lübke anzutreffen sind: «Geige spielen, wandern, Freunde besuchen oder eine Wagner-Oper hören» (ebd.), «die *Brüder Karamasow* [...] lesen» (a. a. O., 134) usw. Wiederum gilt, dass nicht dieser Vorschlag als solcher, wohl aber die damit implizit verbundene Vorstellung von «Eigentlichkeit» deutlich den Umschlag eines analytisch «gemeinten» in einen normativ-diagnostischen Begriff illustriert. Zudem ist auch das Beschleunigungswissen vor jenem prophetisch-aufklärerischen Pathos nicht gefeit, das eine Demokratisierung dieses Wissens durch seine Verkündigung gerade zu verhindern scheint. Ob man den jüngeren und jüngsten Beschleunigungsdiskurs als Epiphänomen radikaler Veränderungsprozesse deuten möchte oder als Symptom gesellschaftlicher Selbstverständigungsversuche, ist letztlich unerheblich. Deutlich ist, dass diese Debatte einer ganz ähnlichen Dynamik unterliegt wie der Krisendiskurs. Den Begriff der Beschleunigung prägen dieselbe Unschärfe, dasselbe Oszillieren zwischen objekt- und metasprachlicher Verwendung sowie dieselbe deutliche Verbindung von Kritik und moralischem Appell. Der Beschleunigungsdiskurs ist damit letztlich ein Teil des umfassenderen Krisendiskurses.

Offenbar eignet es den meisten im weiteren Sinne sozialwissenschaftlichen Ansätzen, dass «ihr theoretischer Krisenbegriff diffus bleib» (Weiss 2012, 26). Wie aber kann der «Krise» als diskursivem Phänomen analytisch beigegeben werden, ohne dabei das offenbar inhärente Problem, den Umschlag von Wahrnehmung, Beschreibung und Deutung in Diagnose, Verkündigung und Appell, zu reproduzieren? Auch poststrukturalistische Diskussionen über die

Funktion der Krise als Konstitutionszusammenhang des Subjekts von Kritik zeigen die Schwierigkeit eines solchen Unterfangens. Zwar hat, wie gesagt, bereits Koselleck die Verbindung von «Kritik» und «Krise» hergestellt. Dennoch ist es bei ihm das «bürgerliche» Vernunftwesen, das als Subjekt der Kritik fungiert. Wird aber dessen Genese mitsamt der ihm eigenen Rationalitätsform selbst als unhintergebar verwoben in ein bürgerliches Dispositiv verstanden, bekommt die «Krise» den Status eines epistemologischen Grenzbegriffs im wahrsten Sinne des Wortes. Eine «Krise» ist dann genau derjenige Zusammenhang, innerhalb dessen die Grenzen der Vernunft und die sie bedingenden Faktoren erkannt werden. Allerdings werden diese Grenzen nunmehr nicht transzendentalphilosophisch ausgelotet, sondern als Resultat diskursiver Praktiken und Epiphänomene eines spezifischen Wissensdispositivs betrachtet. Eine «Krise» ist dann gleichsam der Indikator des Reflexivwerdens eben dieses Dispositivs (Roitman 2014, 34f., unter Verweis auf Judith Butler und Michel Foucault). Die Krise hat damit gerade in einem solchen Gebrauch einen gewissen Offenbarungscharakter: In einer solchen epistemischen Krise wird Wahrheit als Strukturmoment diskursiver Praxis gleichsam enthüllt und zugleich als Gegenstand der Kritik konstituiert. Auch noch hierin zeigt sich der kryptochristliche Gehalt dieses Begriffs. Selbst die Kritik der Krise produziert noch im Wortsinn apokalyptisches Wissen. Zudem eignet auch der poststrukturalistischen Wendung des Krisenbegriffs eine gewisse Unschärfe. Denn letztlich hinterfragt sie den Begriff selber nicht mehr auf seine Relation zu realen Phänomenen.

«The imperative to critique or even to sustain a critical relation to normativity ironically risks ontologizing the category of crisis. This is curious: Why should crisis, as a category, be so self-evident?» (Roitman 2014, 35)

In der Tat ist mit dieser Frage ein Problem bezeichnet, das nicht nur die epistemische Dimension betrifft, sondern die Art und Weise der gedanklichen Repräsentation des Individuellen und des Sozialen. Hat «Krise» eine Referenz in der Realstruktur der sozialen Wirklichkeit? Oder ist «Krise» vielmehr ein Begriff, der das Problem der Diastase von Deutung und Wirklichkeit allererst bewusst macht? In Roitmans metakritischen Ausführungen wird «Krise» zu einer Unterscheidung,

«that transcends oppositions between knowledge and experience, or subject and object; it is a distinction that generates meaning precisely because it contains its own self-reference. [...] Crisis is a means to externalize self-reference. This ex-

ternal reference for judgement in a necessarily self-referential system – or a distinction that generates and refers to an inviolate level of order (not crisis) – is seen to be contingent (historical crises) and yet is likewise posited as beyond the play of contingency, being a logical necessity that is affirmed in paradox (the formal possibility of crisis).» (Roitman 2014, 38)

Allerdings ist die Notwendigkeit der Paradoxalität jeglicher Aussagen über die Struktur der phänomenalen Welt wiederum nur dann gegeben, wenn die Voraussetzung geteilt wird, diesen wohne ein selbstreferenzielles Moment inne, das nicht nur deren Relativität bedinge, sondern zugleich jeglicher individueller Substantialität entbehre. Weder in der Individualität noch in irgendeinem Prinzip der Einheit der Totalität der Erscheinungen könne folglich ein begründender Referenzpunkt für nichtparadoxe Aussagen liegen.

Der *skopos* dieser Argumentation liegt deutlich in der kritischen Einstellung gegenüber normativen diagnostischen Aussagen. Die Beschreibung sozialer Phänomene soll weitgehend wertfrei vor sich gehen – anderenfalls würde jegliche als «Krise» beschriebene Entwicklung zugleich als anomal und defizient erscheinen. Dennoch lässt sich fragen, ob mit diesem ausschliesslich metatheoretischen und metakritischen Gebrauch des Begriffs der Krise dessen eigener Genealogie Genüge getan wird. Darauf ist später noch einmal zurückzukommen. Wichtig an diesem Zugriff auf den Krisenbegriff ist jedoch die Freisetzung von erheblichem analytischem Potenzial. Sozialwissenschaftliche Beschreibungen werden nun selbst als Narrative mit deutlich normativen Implikationen verständlich, die auf einen vorausgesetzten «secular prime mover» (Roitmann 2014, 49) verweisen, auf einen «transcendental placeholder» (a. a. O., 69), der als unhintergehbare Referent zum Bezugspunkt einer Geschichtserzählung wird.

«[C]risis is not a diagnostic of history as such. Under the sign of crisis, «events» are distinguished and signified; they achieve empirical status as «history» and hence become legible to us. Crisis partakes of a metaphysics of history.» (Roitman 2014, 93)

Eine Geschichtserzählung, die solcherart auf einer Metaphysik der Geschichte aufbaut, und das ist die weitere für die vorliegenden Studien wichtige Pointe, entwirft eben zugleich auch ein Bild der Zukunft: «As an a priori, crisis is the place from which to posit a future.» (Roitman 2014, 70) Dieses Bild aber ist immer aufgebaut auf einer «post hoc denunciation» (a. a. O., 73),

dem Vorwurf «of human error and ethical failure» (71). «[C]risis is not intrinsic to a system or the result of a teleology, but is rather a distinction that produces meaning.» (A. a. O., 93)

Wird der Krisenbegriff in dieser Weise als analytisches Tiefenlot positioniert, das die Erzeugung von Sinn und Anschlusskommunikationen markiert, lässt sich das Verwischen der Grenzen zwischen Deutung und Beschreibung auch in Darstellungen beobachten, die dem Anspruch nach wissenschaftlicher Natur sind. Die Analyse von Krisendiskursen in medialer Öffentlichkeit wie wissenschaftlichem Diskurs wird auf diese Weise gleichermaßen ermöglicht.

3. Zum apokalyptischen Subtext moderner Zukunfts- und Krisensemantik

«[C]risis is the place from which to posit a future.» (Roitman 2014, 70) Folgt man dieser Aussage und nimmt zugleich ernst, dass «Krise» der semantische Marker für Sinnverständigungsdebatten ist, dann ist es umso auffällender, dass explizite Zukunftsdiskurse in jüngerer Zeit von einer Krisensemantik besonderer Art geprägt werden. Häufig wird die semantische Markierung von Krisen durch die Mobilisierung von Bildmaterial der apokalyptischen Tradition untermauert (Link 2013; Lickhardt/Werber 2013; vgl. besonders auch den Beitrag von Regina Betz in diesem Band). Folgt man Koselleck – und nimmt man zusätzlich den Hinweis Roitmans auf die geschichtsmeta-physischen Implikationen des Krisenbegriffs ernst –, dann verstärkt sich die Vermutung, dass in dieser Anreicherung der Krisendiskurse mit apokalyptischem Material oder auch nur dem Begriff der «Apokalypse» das nur unvollständig «säkularisierte» religiöse Erbe des Krisenbegriffs zum Vorschein kommt. Der «apriorische» Charakter der Krise wird dadurch zugleich verschleiert wie betont und der appellative Gehalt der Diagnose unterstrichen. Die neue Apokalypsik passt sich ein in den neuen Pessimismus.

Aber worin genau besteht die intrinsische Verbindung von Krise und Apokalypsik? Und welche Materialien, in welcher spezifischen Form, können überhaupt sinnvoll als «apokalyptisch» ausgewiesen werden? So allgegenwärtig die Apokalypse zu sein scheint, so unbekannt ist sie zugleich und so unscharf ist auch ihr Begriff. Ein Blick in die Geschichte verspricht hier Aufklärung. Dabei ist es nicht allein von Wichtigkeit, die historische Rezeptionsarchitektur apokalyptischer Motivik und Denkmodelle zu sichten, sondern zugleich diese in die Geschichte des spezifisch modernen Zeit- bzw. Zukunftsbewusstseins einzubetten. Beide stehen mit der Genese der modernen

Krisensemantik und mit der eigentümlichen Formatierung ihres Gegenstandes in einem kaum entflechtbaren Zusammenhang. Dies soll im Folgenden in einem ersten Schritt entfaltet werden.

3.1 *Zur Geschichte moderner Zukünfte und ihrer Wissenstechnologien*

Die skizzierte inhärente Verbindung von Zukunft und Krise bzw. die Krisenanfälligkeit moderner Zukünfte hat selbst eine Geschichte. Die neuzeitlich-moderne «Entdeckung der Zukunft» datiert, folgt man den Analysen des Historikers Lucian Hölscher (2016), um die «Sattelzeit» zwischen 1770 und 1830. Zwar hat auch die Konstitution des modernen Zeitbewusstseins eine Vorgeschichte, die bis in die Frühe Neuzeit zurückreicht (ebd.; Kosleck 1995). Dennoch unterscheidet sich ihre spezifisch moderne Thematisierung, die «Vorstellung von der Zukunft als einem einheitlichen geschichtlichen Zeitraum» (Hölscher 2016, 12), deutlich von ihren historischen Vorläufern. In der Konstitutionsphase der modernen europäischen Nationalstaaten um die Wende zum 19. Jahrhundert fielen nicht nur die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die nationalmythische Vereinnahmung der Zukunft häufig zusammen (a.a.O., Teil II: «Die Periode der Entdeckung»). Vielmehr begann zeitgleich eine erste intensive philosophische Thematisierung der Zukunft.

Es ist genau dieser Entstehungskontext, der den modernen Begriff der Zukunft in seiner spezifischen Ambivalenz geprägt hat: Er hat seitdem

«zwei äusserst heterogene, ja geradezu widersprüchliche Vorstellungen miteinander verknüpft: einerseits die Vorstellung, dass sich die Dinge, die wir erwarten, aus der Vergangenheit und Gegenwart ableiten lassen, andererseits die gerade umgekehrte Vorstellung, dass diese, wie schon das Wort selbst sagt, aus der Zukunft auf uns «zukommen». Seit ihrer Entdeckung ist die Zukunft deshalb sowohl programmatisch von einem angestrebten Ziel bzw. prophetisch von einem vorausgesetzten Ende der Geschichte her als auch prognostisch von der Vergangenheit und Gegenwart aus entworfen worden.» (Hölscher 2016, 16)

Tatsächlich scheint aber beiden Vorstellungen gemeinsam zu sein, dass sie mit dem Gedanken eines «Endes» der Geschichte mitsamt einem vorherigen «Weltuntergang» verknüpft auftreten. Ob prognostizierbare Entwicklung oder Wille eines unkalkulierbaren Schicksals (oder Gottes): In «westlichen» Zukünften scheint der Untergang unausweichlich zu sein (Fried 2016).

Auf diese Ambivalenz kann unterschiedlich reagiert werden. Die Pragmatik der Zukunft setzt die Erzeugung von Zukunftswissen voraus. Umso

mehr, wenn das Zukunftswissen dem «Endzeitwissen» beikommen soll. Dafür bedarf es «futurische[r] Technologien» (Hölscher 2009, 136), wenn dieses Wissen als methodisch gesichert (also weder als «blosse» Prophetie noch als «blosse» Programmatik) gelten soll. Je nach angewandter Technologie werden verschiedene Arten von Wissen mit variierenden Graden an Gewissheit erzeugt, die jeweils unterschiedliche Motivationspotenziale für teilweise unterschiedliches Publikum bereitstellen. Insbesondere Prognosetechniken erfreuen sich seit spätestens dem 19. Jahrhundert grosser Beliebtheit. Die «Tendenzprognose», die «Analogieprognose», die «dialektische Prognose» und die «Gesetzesprognose» (a. a. O., 136f.) sind nur einige von ihnen. Gerade angesichts der drohenden Katastrophe scheint die Verstärkung solcher Bemühungen unausweichlich. Die Verwissenschaftlichung der Zukunft und ihre Einhegung durch Futurologien können als Konsequenz der Angst vor dem Ende gedeutet werden (Fried 2016).

Allerdings bewegen sich auch Prognosetechniken entlang einer nicht immer trennscharf zu ziehenden Grenze zur Prophetie – und damit auch epistemologisch in grosser Nähe zu «religiösem» Zukunftswissen. Prophetische Visionen etwa können philosophisch als «middle knowledge» (Davison 1991, 2014) beschrieben werden; damit eignet ihnen ein durchaus rational zu nennender Zug. Andererseits ist aber auch die methodisch geleitete Prognose nicht frei von «irrationalen» Elementen, denn erstens erhält «auch das methodisch reflektierteste Zukunftswissen [...] seine eigentliche Wirkungsweise aus der Vorwegnahme dieser Zukunft im Hier und Jetzt der Äusserung», und zweitens bedarf die Prognose (wie die Prophetie) der Berufung auf eine übergeordnete Autorität, des Sprechens «im Namen von» etwas» (Weidner/Willer 2013, 9).

Der Prognose muss ebenfalls «geglaubt» werden und daher sind nicht nur ihre «Wissenschaftlichkeit», sondern auch ihre Deckung durch eine Autorität sowie ihre Inszenierung von Wichtigkeit für die Wirkungskraft ihrer Pragmatik. Der Unterschied zwischen beiden Formen der Zukunftsantizipation kann nicht einfach als «Verlust von Gewissheit» (Weidner/Willer 2013, 11) oder als Gewissheitsgefälle interpretiert werden. Vielmehr leben auch in den «säkularen» Technologien des Futurs religiöide Momente fort, die nicht einfach auf das zur Legitimation von Wissen notwendige (höchstinstanzliche) Autoritätsmoment reduziert werden können. Als solche Momente können die unmittelbare Dringlichkeit des geforderten Handelns, der Totalanspruch des in Geltung stehenden Szenarios wie auch der Verheissungscharakter

(nicht nur) utopischer Modelle gelten. Es sind genau diese Momente, die zugleich die Verbindung zwischen Zukunfts- und Krisendiskursen in der Moderne prägen – und die die Zukunft zum Apokalyptischen geöffnet halten.

3.2 *Sichtbar machen: Zum Konnotationsraum moderner Zukunftskrisen*

Apokalyptik kann als die spezifisch «westliche» Form der Sag- und Sichtbarmachung des immanent Krisenhaften der Zukunft verstanden werden. Hierin findet die spezifische Unsichtbarkeit des Zukünftig-Krisenhaften eine Äusserungsform, die bild- und sprachgewaltig zudem auf eine lange Tradition ihrer Iterationen zurückblicken kann. Die Technologin der Zukunft wird, wo apokalyptische Motivik ins Spiel kommt, durchaus zur Prophetin. Nicht jede Prognose ist eine Prophezeiung – aber was sich als Szenario gibt, kann Elemente esoterischen Zukunftswissens enthalten, die dann bemüht werden, wenn die Unschärfen gegenwärtiger Krisen im Modus der Zukunft verhandelt werden.

Der «Westen» kennt eine lange Tradition negativer Zukunftsantizipation. Die Bilder der jüdisch-christlichen Tradition der Apokalyptik (für einen Überblick: Tilly 2012) sehen das Weltende von katastrophischen Zuständen eingeleitet heraufziehen. Bezeichnend für diese Tradition ist die unmittelbare Nähe des erwarteten Endes zusammen mit einer negativen Gegenwartsdiagnose (vgl. auch Fried 2016). Zum Thema wissenschaftlicher Forschung und als eigenständiger Gegenstand konstituiert wurde die «Apokalyptik» allererst in der Mitte des 19. Jahrhunderts – etwa zeitgleich mit der Konsolidierung der historisch-kritischen Biblexegese als eigenständiger Methode. Kein Begriff des Apokalyptischen könnte sinnvoll unabhängig von jener Tradition und diesem Entstehungszusammenhang gebildet werden (vgl. auch Vondung 1988, 21). Gottfried Christian Friedrich Lücke, ein Schüler Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers, verwendete das Kunstwort «Apokalyptik» als Gattungsbezeichnung 1832 erstmals in der Einleitung seines Kommentars zur Johannesoffenbarung. Der griechischen Wortbedeutung nach handelt es sich bei dem Verb *apokalyptein* um die Offenlegung von vorher Verborgenen, um eine «Offenbarung». Bereits hier wird allerdings deutlich, was für den Begriff insgesamt gilt: Als *terminus technicus* des wissenschaftlichen Diskurses stammt er, ganz ähnlich wie der Religionsbegriff, aus einer spezifischen literarischen Tradition, die innerhalb eines zeitlichen Rahmens entstanden ist, der viele Jahrhunderte umfasst. Ungeachtet der relativen Konstanz bestimmter «apokalyptischer» Motive ist daher mit einer gewissen Inhomogenität und Pluralität dieses «Gegenstandes» zu rechnen. Entsprechend ist auch die Be-

griffsverwendung häufig unklar: «Apokalyptik» ist keine einheitliche Textgattung und enthält sehr unterschiedliche Vorstellungen, Motive und Denkmotive. Zudem ist die Abgrenzung des Begriffs von U- bzw. Dystopie, von «Eschatologie» u. a. stellenweise kaum möglich. Allerdings lassen sich bestimmte wiederkehrende Aspekte apokalyptischer Texte ausmachen, deren Fokussierung dabei hilft, wenigstens einen heuristischen Begriff des Apokalyptischen zu bestimmen:

- der Widerspruch zwischen einer als ungerecht und gottlos wahrgenommenen Gegenwart und der aus der Tradition überkommenen Hoffnung auf die Gerechtigkeit und Güte Gottes;
- die Deutung von persönlichem Leid und kollektiver Not als Teil eines Heilsplans;
- die Auseinandersetzung mit dem individuellen (und kollektiven) Tod und dessen sinnstiftende Deutung;
- die Vorstellung eines göttlichen Straf- und Gerichtshandelns;
- das Motiv eines radikalen Abbruchs der geschichtlichen Zeit und einer ebenso radikalen Erneuerung der Welt nach Massgabe eines (auch räumlich) transzendenten Modells.

Hinzu kommt die Inanspruchnahme einer besonderen (göttlichen) Autorität, die das geoffenbarte Geheimwissen verbürgt. Zugleich geht mit solchen Motivkomplexen ein spezifisches Geschichtsverständnis einher, das lineare heilsgeschichtliche Modelle (wie etwa auch den «Fortschritt») infrage stellt. Die Welt kann nur durch ihren Untergang erlöst werden, es ist keine Besserung aus dem Bestehenden heraus möglich. Die gegenwärtige Zeit steht unmittelbar vor dem Ende eines Äons, nach dem eine neue Zeitordnung anbrechen wird, die dem eigentlichen Willen Gottes entspricht. Daher erhofft der Apokalyptiker den Untergang. Dessen katastrophische Umstände sind der unumgängliche Vorlauf einer neuen, besseren und gerechteren Zeit. Allerdings gibt es hier zwei unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten. Einem «positiven und progressiven Verständnis des Geschichtsverlaufs entspricht der Dreischritt «Krise-Katharsis-Heil» (Tilly 2012, 18). Dies ist das Grundmodell der antiken jüdischen und christlichen Apokalyptik. Beinahe verdrängt wird es in der Moderne aber von einer Vorstellung, die allein das Katastrophische und den Untergang beschwört, jedoch keinen daran anschliessenden Heilszustand erwartet. Dieses eher pessimistische Denken herrscht in vielen mit apokalyptischer Semantik angereicherten Diskursen des 20. Jahrhunderts vor. Sie sind nur in eingeschränktem Sinn als «apokalyptisch» zu bezeichnen, da ihnen das «gute Ende» fehlt. Klaus Vondung

spricht in seiner grundlegenden und beinahe schon klassischen, ganz unter dem Eindruck des Kalten Kriegs und des ökologischen Krisenbewusstseins geschriebenen kulturhistorischen Untersuchung *Apokalypse in Deutschland*, die vor allem auf die Weimarer Republik eingeht, daher auch von «kupierten» Apokalypsen (Vondung 1988, 612; Vgl. Vondung 1987, 615; Briese 1995). Mit dieser Wortwahl soll die Frage «Kann man die Apokalypse säkularisieren?» (Vondung 1988, 49) gewissermassen umgangen werden: «Einen genealogischen Zusammenhang zwischen chiliasitischen Geschichtsspekulationen und modernem Fortschrittsdenken regelrecht zu beweisen, ist [...] schwierig» (A. a. O., 57) Und zudem sei bereits die Frage «wenig sinnvoll» (65), da sie zum Verständnis des Phänomens wenig beitrage.

Allerdings kann sie auch nicht vollständig umgangen werden. Denn besonders im 20. Jahrhundert besteht eine deutliche Verbindung von krisenhaften Zukunftsdiskursen und apokalyptischer Semantik. Diese Verbindung könnte zumindest versuchsweise als Umschlag oder Hervortreten eines impliziten kritischen Moments des Fortschrittsdenkens selber gewertet werden. Dort, wo apokalyptische Semantik verstärkt auftritt, wird gewissermassen das *Ende der Geschichte* (Fukuyama 1992) behauptet – allerdings nicht in dem Sinne, dass nun das westlich-demokratische System sich global durchgesetzt hätte und daher der treibende Motor der Geschichte, die Systemkämpfe, an ihr Ende gekommen wären. Vielmehr bedeutet «Ende der Geschichte» in diesem Zusammenhang die Verhandlung der Struktur des Geschichtlichen selbst. Die moderne Apokalyptik signalisiert die mangelnde Akzeptanz eines optimistischen Konstruktionsprinzips des Geschichtlichen, wie es auch die «Krise» sein könnte. Die totale Krise, der Ausnahmezustand, das Ende, der Abbruch treten an die Stelle des Sinns und der Bedeutsamkeit, die mit dem Krisenbegriff eigentlich signalisiert werden.

Die Konjunktur des Apokalyptischen – die einem allgemeinen Trend zur Zukunftsorientierung in den Geistes- und Sozialwissenschaften (Hölscher, pass.; Fried 2016; für einen Überblick über die Genese dieses Trends: Graf/Herzog 2016; Steinmüller 2013) entspricht – hat in der jüngeren soziologischen und kulturwissenschaftlichen Forschung ein breites Echo gefunden – und zudem eine intensive Methodendebatte hervorgerufen (u. a. Wieser u. a. 2013; Nagel u. a. 2008; Schipper/Plasger 2007). Die unterschiedlichen historischen und gegenwärtigen Gestaltungen des Apokalyptischen sind dabei ebenso Thema, wie dessen theologische, geschichtsphilosophische und politische Implikationen.

Eine zentrale methodische Frage der kulturwissenschaftlichen Apokalyptikdebatten ist, inwiefern und ob das Apokalyptische unabhängig von seiner

Geschichte und den damit verbundenen spezifischen Inhalten und Bildwelten erklärt werden kann. Die Antwort muss so deutlich negativ ausfallen wie etwa auch der Versuch, «Religion» unabhängig von den historischen Religionen bzw. der Geschichte dieses Begriffs zu definieren, scheitern muss. Ja das Anliegen, das Apokalyptische «[g]egen die trügerische Kontingenz einer auf Genuitt und transhistorische Konstanz abzielenden Definitionsgewalt» in den Schutz zu nehmen und daher «spezifische, unter ganz konkreten Prämissen spezifizierbare apokalyptische Phänomene in Stellung zu bringen» (Wieser u. a. 2013, 21), ist bereits von dieser Formulierung her als gescheitert zu verstehen – zumal, wenn dann die Suchmaske mit den Filtern «Vorstellungen vom Ende der Welt und der Zeit, [...] Verfallssymptome, Zerstrungspotentiale, Krisenerscheinungen oder Erlsungsphantasien» (22), «Naherwartungen» (20), «Endzeitvorstellungen» (18) u. a. bestückt wird. Es ist vielmehr tatsächlich nur dort sinnvoll vom «Apokalyptischen» zu sprechen, wo es auch um diese «traditionellen» Inhalte geht. Ebenso ist der Versuch, eine «Systematik apokalyptischer Deutung» (Nagel u. a., 2008) auf der Grundlage inhaltsunabhngiger syntaktischer Strukturen aufzubauen, deswegen von zumindest grosser Schwierigkeit, weil ja auch diese ihren Aussagegehalt allererst von den in ihnen thematisierten Inhalten her gewinnen.

Zudem gerät bei solchen Vorhaben leicht aus dem Blick, dass apokalyptisches Denken zunächst und insbesondere ein Spezifikum der vom Christentum geprägten Kulturen ist. Dies zeigt in jüngster Zeit ganz besonders die historische Untersuchung *Dies Irae* des Mediävisten Johannes Fried (2016; vgl. aber auch Gray 2007). Der Weltuntergang, in der besonderen Weise, wie er im Christentum und in der westlich-abendländischen Kultur thematisiert wird, findet sich weder in anderen Religionen noch in religiös anders geprägten Kulturen. Wo hingegen Ähnlichkeiten auftreten, sind diese auf christliche Einflüsse zurückzuführen bzw. legen sich solche wenigstens nahe (Fried 2016, 15–21, pass.). Endzeitvorstellungen oder zyklische Verlaufsentwrfe wiederkehrender Auf- und Niedergnge finden sich zwar in sehr unterschiedlichen (Religions-)Kulturtraditionen. Die Vorstellung eines definitiven Weltendes ist nach Fried jedoch ein Spezifikum des Christentums. In grosser Nähe dazu bewegen sich allein gnostische Traditionen, die jedoch in den «westlichen» Gesellschaften keine eigenständige (institutionelle) Wirkung entfalten konnten. Allein untergründig beeinflussten sie immer wieder im Verlauf der Geschichte nicht zuletzt das christliche Denken (Markschies 2006).

Diese Spezifizität hängt eng mit der Geschichte der (jüdisch-)christlichen Apokalyptik zusammen. Der historische Ort der Entstehung des altisraelischen apokalyptischen Diskurses ist das babylonische Exil. Die Beobachtung

politischer Ordnungswechsel ging einher mit der Aufrechterhaltung eines religiösen Systems ausserhalb einer staatlichen Struktur. Das Religiöse übernahm in gewisser Weise die Funktion der Staatlichkeit: Der juridische Charakter religiöser Weisungen diente der Aufstellung einer ideellen Ordnung, welche die Eigenständigkeit der exilierten Volksgruppe sicherte und zugleich eine überzeitliche Stabilität aufwies, die nicht den gleichen Veränderungen ausgesetzt war wie die fragilen staatlichen Gebilde. Die Exilszeit ist damit die Geburtsstunde einer spezifischen Form politischer Theologie. Zugleich wird in der Exilszeit die Prophetie aufgewertet, da ihre Legitimität anerkannt wird: Das (politische) Übel des Exils wird als direktes Resultat der Abweichung vom Gesetz interpretiert – und zugleich als Eintreffen der (Unheils-)Prophezeiungen. Die Aufwertung des religiösen Gesetzes zur Beurteilung politischer Gebilde und der Aufstieg der Prophetie gehen hier Hand in Hand. Die Prophetie wiederum ist die Brunnenstube der Apokalyptik. In der nachexilischen und hellenistischen Zeit wird die Legitimität der neuen staatlichen Gebilde direkt anhand des Gesetzes bewertet. Im Wandel der Weltreiche, die jeweils Theokratien sind, entsteht allererst die Apokalyptik. Apokalyptik ist erfahrungsgesättigte politische Theologie.

Einschneidend in dieser Entwicklung ist schliesslich die Zerstörung des Zweiten Tempels (Fried 2016, 60, pass.) im jüdisch-römischen Krieg im Jahr 70. Hier erhält die bislang *geschichtlich* orientierte Apokalyptik eine Wendung, die letztlich das gesamte Christentum prägen sollte. Erst die spätjüdische Apokalyptik weist jenen Ton des Untergangs auf, der in der christlichen Apokalyptik dann ins Definitive gewendet wird: «Die Zerstörung des Tempels und Jerusalems wurden so zum Urbild eines endzeitlichen Untergangs im Feuer.» (A. a. O., 63) Das Christentum ist, seinem Ursprung nach, eine Endzeitreligion, in der die Erwartung des Endes zwar mit der (dauerhaften) Verzögerung seines Eintretens einhergeht, die aber dennoch das gesamte Geschichtsverständnis prägt. Als auf Dauer gestellte Apokalyptik haftet dem christlichen Denken von Anfang an ein politisch-theologischer Zug an: Die Erwartung des Endes setzte zu allen Zeiten seiner Geschichte moralische Energien frei, die mit der prinzipiellen Bereitschaft zur Neuverhandlung gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen einhergingen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass apokalyptische Semantik ursprünglich im Rahmen eines religiösen Krisendiskurses verortet ist, der konflikthafte Entwicklungen oder Verhältnisse der menschlichen Realität auf eine transpersonale Ordnungsmacht bezieht: Die «Unordnung» der Welt wird mit einer imaginativen Ordnung höherer Art konfrontiert, die die prinzipielle Verhandelbarkeit der Ordnung allererst ermöglicht. Apokalyptische

Diskurse sind ihrem Ursprung nach Diskurse zweiter Ordnung: Erst durch den Bezug auf jene imaginäre Ordnung, die als erwarteter Eingang in die Geschichte findet, kann über Geschichte prinzipiell gesprochen werden. Man könnte tatsächlich fragen, ob nicht die Apokalyptik das Urmodell einer «imaginalen Politik» (Bottici 2014) ist.

Das Auftauchen apokalyptischer Semantik in gegenwärtigen Krisendiskursen verweist folglich nicht allein darauf, dass Ordnungs- oder Sinnstrukturen verhandelt werden. Vielmehr sind apokalyptische Diskurse genau solche, in denen jene Aushandlungen prinzipialisiert werden: Entweder kommt etwas *total* Neues – oder *das ganze* Alte geht zu Ende. Wie aber ist von Apokalyptik sinnvoll und im Zusammenhang mit dieser Geschichte zu sprechen – zumal, wenn Werkzeuge zur Deutung gegenwärtiger apokalyptischer Diskurse bereitgestellt werden sollen? Ein vielversprechender Weg und eine Alternative zu freihändigen Gehversuchen ist eine Annäherung über die Geschichte. Dabei allerdings wird schnell deutlich, dass die Apokalyptik längst eine ureigene Reflexionskultur hervorgebracht hat, namentlich die christliche Theologie – sowohl in ihren historischen Disziplinen als auch systematisch (in der Eschatologie). Selbst wer «der» Theologie in ihren sehr unterschiedlichen Erscheinungsformen ablehnend gegenübersteht – sei es aus ideologischen Vorurteilen, Angst vor religiöser Kolonisierung oder schlicht aus disziplinpolitischen Gründen –, wird bei diesem Thema kaum umhinkommen, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Im Folgeabschnitt wird es um systematisch-theologische Fragen gehen. Diese werden traditionell im Rahmen der Eschatologie verhandelt, der Lehre von «den letzten Dingen», den *eschata*. Dabei wird deutlich werden, dass die spezifisch moderne Form der Eschatologie ihrerseits ihre Fundierung in der Kritik des Apokalyptischen findet.

4. Die Geburt der modernen Eschatologie aus dem Geist der Apokalyptikkritik

Die moderne protestantische Eschatologie nimmt ihren Ausgang bei Friedrich Schleiermacher. Die vorherige aufklärerische Kritik biblischer Wundererzählungen und sein Anspruch, eine Theologie zu entwickeln, die die traditionellen dogmatischen Stoffe im Rahmen einer Theorie der Kultur und des menschlichen Bewusstseins zu reformulieren erlaubt, führten zu einer Devaluierung der eschatologischen Lehrstücke. Diese verhandelten traditionell biblisch-realistisch Themen wie Tod, Auferstehung, Jüngstes Gericht, Ewiges Leben und das kommende Reich Gottes. Im Vordergrund standen für

Schleiermacher allerdings die Gegenwart und die Geschichte, die menschliche Frömmigkeitspraxis hier und jetzt. Das «Ewige», das «Letzte» betrifft die geschichtliche Gegenwart. Demgegenüber tritt das Ende der Geschichte in den Hintergrund (Schleiermacher 1821/22, II, 319, §175).

Emil Brunner unterstellte Schleiermacher später, er habe in die nachfolgende Theologie des 19. Jahrhunderts dadurch ein «eschatologische[s] Loch» (Brunner 1924, 268) gerissen. Tatsächlich kann Schleiermacher aus heutiger Perspektive in zwei Hinsichten als Schlüsselgestalt für das Verständnis der modernen Eschatologie gelten. Denn in seinem Werk materialisiert sich das «Säurebad» (Fried 2016, 192–214), dem das traditionelle Endzeitwissen in der Aufklärung ausgesetzt war, als genuiner Beitrag zu seiner Fortschreibung. Ein Seitenblick auf Kosellecks begriffsgeschichtliche Untersuchung zur «Krise» zeigt Analogien auf: Die «letzte» Krise wird hier auch theologisch in das individuelle Bewusstsein verlagert. Auch in der Eschatologie Schleiermachers geht es um das «Gebiet des inneren Lebens» (Schleiermacher 1830/31, II, § 159). Zwar kann nach Schleiermacher den traditionellen Lehrstücken «*von den letzten Dingen* [...] der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht [...] beigelegt werden» (ebd.; Hervorhebung im Original). Gleichwohl bilden diese «prophetischen Lehrstücke» für ihn Grenzbegriffe, normative Vorstellungen, die beschreiben, was *in der Geschichte sein soll*.

Nicht nur ist damit einer Vergeschichtlichung der Eschatologie Vorarbeit geleistet und einer symbolischen Deutung der letzten Dinge. Vielmehr wird auch der Zusammenhang von Eschatologie und Ethik innerhalb der Theologie selbst transparent. Dem appellativen Drang der Endzeitbotschaft ist damit ihre Spitze genommen, während der Handlungsimpuls grundsätzlich beibehalten und der diskursiven Verständigung geöffnet wird. Damit schliesslich ist auch aus theologischer Perspektive der Boden bereitet für eine kritische Erforschung der Apokalyptik. Die Theologie produziert, wo sie dieser Weichenstellung folgt, nicht mehr in erster Linie Endzeitwissen, sondern macht sich dieses selbst zum Gegenstand. Die Eschatologie wird zur Disziplin der Reflexion der normativen Implikationen apokalyptischen Zukunftswissens.

Nicht alle protestantischen Theologen sind diesem Vorbild gefolgt. Auch im 19. Jahrhundert konnten geschichtsrealistische oder mit einem starken Dualismus von Diesseits und Jenseits agierende heilsgeschichtliche Eschatologien entstehen (Asendorf 1982; Hjelde 1987, v. a. 97–215). Geschichtliche Ereignisse konnten von Theologen wie von ihren Zeitgenossen in apokalyptischen Denkmustern gedeutet werden. Gleichwohl konnte sich ein symbo-

lisches Verständnis der *eschata* nicht zuletzt im Gefolge des theologisch epochalen *Leben Jesu* (1835/36) von David Friedrich Strauss Bahn brechen. Wenn in seinem späteren Werk *Der alte und der neue Glaube* (1872) das alte Christentum in eine *neue* monistische Religion der Humanität überführt werden sollte, spiegelte dies so gut wie der Zerfall des Hegelianismus um das Ende des Vormärz die Krise des christlich geprägten Geschichtsdenkens. Theologen partizipierten an den zahlreichen apokalyptischen Strömungen, die insbesondere den europäischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts (aber auch den französischen Katholizismus) zutiefst prägten (Zimdars-Swartz/Zimdars-Swartz 2000). Die Französische Revolution und die Napoleonischen Kriege konnten als endzeitliche Kampfhandlungen des Antichristen gedeutet werden – ebenso wie die weiteren europäischen Revolutionen. Millenaristische Kalkulationen faszinierten Intellektuelle jeglicher Couleur. Die zahlreichen Marienerscheinungen in Frankreich wurden als Zeichen der Endzeit verstanden. Und nicht zuletzt der Sozialismus kann als eine apokalyptische Bewegung interpretiert werden (vgl. nur Peter 2008; Ley 1995; Zimdars-Swartz/Zimdars-Swartz 2000, 286ff.). Das deutsche Kaiserreich wurde nach dem Sieg Preussens über Frankreich 1871 zum «Heiligen protestantischen Reich deutscher Nation» (Frank 1928; Nowak 1995, 158) stilisiert – ein endzeitliches Friedensreich, in dem der Antichrist nur noch als ultramontaner Katholik sein unfehlbares Unwesen trieb. Im März desselben Jahres wurde Kaiser Wilhelm in messianischen Tönen als der «Anfänger einer neuen Geschichte» gefeiert – der Beginn des neuen Äons, verkündet von der *Evangelischen Kirchenzeitung* (Winkler 2000, 214). Eine traurige Begleiterscheinung dieser apokalyptischen Zeitdiagnosen war ein europaweiter Antisemitismus, der mittlerweile auch ganz ohne christlichen Hintergrund auskommen konnte und seine eigenen, säkular-apokalyptischen «Theologen» fand, etwa in Heinrich von Treitschke, der 1879 in den *Preussischen Jahrbüchern* statuierte: «Die Juden sind unser Unglück!» (Treitschke 2004).

Nur langsam und nach und nach klärte sich innerhalb solcher Stimmungen das Bewusstsein für die apokalyptische Prägung der eigenen Mentalitäten – und auch deren genealogischen Ursprungs. Dass das Gründungsdokument des Christentums von zutiefst apokalyptischem Geist geprägt ist und zwei Jahrtausende «westlicher» Kultur auf den «Untergang» einstimmte – dieses Wissen konnte sich nur mühevoll Raum schaffen. Nach Schleiermachers und Friedrich Lückes Vorlagen mussten mehrere Jahrzehnte vergehen, bis deutlicher wurde, dass nicht nur die Apokalyptik eine eigenständige Textgattung war, sondern dass auch die Botschaft Jesu und insbesondere die Gedan-

kenwelt des Paulus nicht verständlich würden, wenn ihr endzeitlicher Realismus nicht berücksichtigt werde. Diese «Entdeckung» wird gemeinhin Johannes Weiss zugeschrieben. Dessen Buch *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Weiss 1892), das 1892 in erster Auflage erschien, stellte die realistisch-kosmologische Naherwartung Jesu und den damit verbundenen eschatologischen Charakter seiner Reich-Gottes-Predigt in den Vordergrund. Eine Theologie, die auf eine geschichtliche Realisierung des Gottesreichs abziele, könne sich jedenfalls nicht auf Jesus berufen.

In gewisser Weise ist Weiss damit Wegbereiter einer reflexiven Moderne, die um die historischen Konstitutionsbedingungen ihrer grundlegenden Denk- und Überzeugungsmuster weiss (ähnlich Altizer 2000). Ohne Einsicht in die christlich-theologischen Strukturen abendländischen Denkens wäre keine «Postmoderne» – dem Namen nach selbst eine endzeitliche Strömung – möglich gewesen. Die von Weiss in der Folge ausgehende «konsequente Eschatologie» radikalisiert ein religionsgeschichtliches Verständnis des Christentums. In seiner Erwartung eines nahenden, allein durch göttliches Handeln herbeigeführten Gottesreichs habe sich Jesus eben getäuscht. Interessant ist die Konsequenz, die daraus gezogen wird: Gerade weil das endzeitliche Reich nicht von Menschen aufgerichtet werden könne, sei ein sittliches Leben gefordert. Hier vermischen sich biblischer Impuls und modern-aufklärerische Motive.

Weiss' Argument traf in eine Zeit, in der die Untergangsprophetien fröhliche Urständ feierten. Die Jahre zwischen 1910 und 1920, von denen der Expressionismus allein der bekannteste kulturelle Zeuge ist, waren Jahre einer lange in diesem Ausmass nicht dagewesenen Hochkonjunktur des Untergangs. Nicht zuletzt durch die zivilisatorische Katastrophe des Ersten Weltkriegs prägte die Erwartung eines nahen Endes die intellektuelle Öffentlichkeit Europas. Nur zu verständlich ist, dass auch Theologen gern wieder zu den Posaunen des Gerichts griffen (Christophersen 2007). Gerade der apokalyptische Kern der christlichen Ideenwelt schien nun auch breiteren Massen plausibilisierbar zu sein. Paul Tillich, eng verflochten mit der späteren Entstehung der Frankfurter Schule, schrieb von seinem Posten als Feldprediger im November 1916: «[I]ch bin reinster Eschatolog, nicht, dass ich kindliche Weltuntergangsphantasien hätte, sondern, dass ich den tatsächlichen Weltuntergang dieser Zeit miterlebe. Fast ausschliesslich predige ich das «Ende».» (Tillich 1916) Karl Barths *Römerbrief* ist sicherlich das markanteste und auch weit über die Theologie hinaus rezipierte Zeugnis jener Zeit. «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.» (Barth 1922, 298) Hier wird

die Eschatologie geradezu prinzipialisiert und zum normativen Etikett eines Christentums, das sich als gesellschaftliche Gegenelite auch theologisch neu auszurichten habe.

Allenthalben wurde das «Jahrhundert der Eschatologie» (Schwöbel 2002) eingeläutet – interessanterweise mit einer terminologischen Neujustierung. Als Apokalyptiker wollte unter Theologen niemand gelten. Das Label «Eschatologie» versprach vielmehr die kritische Wiederaneignung und kreative Umformung apokalyptischer Denkfiguren. Der «eschatologische Durchbruch» (Asendorf 1982, 327) jener Jahre kann geradezu als theologische Gegenreaktion auf die sich selbst als säkular betrachtende Apokalyptik verstanden werden – und ist doch unverkennbar von der allgemeinen Beschwörung des Untergangs geprägt. Was hier aber untergeht, ist zunächst nicht mehr die «Welt» – sondern vielmehr das (temporalisierte) «Jenseits», dessen Besiedlung mit unterschiedlichsten Ereignissen gerade nicht mehr Aufgabe der Theologie sein soll: eine «Krise der Zukunft», auch innerhalb der Theologie. Die Wiederentdeckung der Eschatologie führt nun, ironischerweise, zur radikalen Hinwendung zur Gegenwart, zur Zeitdiagnostik (Wenz 1999). Damit ist, durch die «dialektische Theologie» des frühen 20. Jahrhunderts, die auch «Theologie der Krise» hieß, letztlich der Vorstoss Schleiermachers eingeholt. Hier führt die Befreiung der religiösen Bildsprache von jeglichem Anspruch auf immanent-rationale Vermittlung zu einer eigentümlichen Verquickung von religiöser Rede und Theologie, die sich ganz und gar *biblisch* und *prophetisch* geben kann und den Gedanken einer «absoluten» Krise zu ihrem Zentrum hat.¹

Auf der anderen Seite steht der Philosoph und Theologe Paul Tillich, der nicht nur klarstellt, dass es die Eschatologie ganz allein mit der Gegenwart zu tun habe, sondern auch, dass sie vollständig symbolisch zu verstehen sei (Matern 2017). Zwar ist auch hier «Krise» einer der theologischen Schlüsselbegriffe, der auch zur Interpretation der Eschatologie herangezogen wird (etwa in der Wendung, die Eschatologie habe es mit einer «Krise der Zeit» zu tun). Doch die Diagnostik der Krise ist dergestalt mehrfach gebrochen, dass der Handlungsappell am Ende seinerseits auf Kritik hinausläuft. So radikal ist hier die Wiederaneignung der Eschatologie, dass Tillich selbst, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, auf seine eigene Weise den «Tod Gottes» verkünden kann: «A new element has come into the picture, the experience

1 Ob der Vorwurf eines latenten Antimodernismus an die Adresse der Revitalisierung der Eschatologie gerichtet werden muss, ist an dieser Stelle nicht zu diskutieren, vgl. aber: Graf 1987, 555–566; Gundlach 1992, 209–226.

of the «end.» (Tillich 1946, 82) Nur Leere bleibt. «A present theology of culture is, above all, a theology of the end of culture, not in general terms, but in a concrete analysis of the inner void of most of our cultural expressions.» (A. a. O., 83) Zwar soll auch diese Leere noch «heilig» sein. Gleichwohl bedeutet sie das Ende der Möglichkeit traditioneller religiöser Rede. Das Ende der Religion ist hier wie dort die Befreiung des Denkens zur Welt – und die Weltlichkeit der Theologie ein gewissermassen apokalyptisch-postapokalyptischer Gestus.

Die Reanimation der Eschatologie seit dem frühen 20. Jahrhundert geht Hand in Hand mit einer theologischen Rückeroberung – oder Wiederverzauberung – der Welt. Anhalt findet diese Beobachtung etwa im Werk eines der weltweit wirkmächtigsten Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* bildet gleichsam den zweiten Auftakt zur Renaissance der Eschatologie in der deutschsprachigen protestantischen Theologie. Hier wird der Grundmodus theologischer Rede umgestellt: «Die Weise also, wie die christliche Theologie über Christus spricht, kann nicht die Weise des griechischen Logos oder der Lehrsätze aus Erfahrung sein, sondern nur die Weise der Hoffnungssätze und der Zukunftsverheissungen» (Moltmann 1964, 13) – in dieser Formel kam die Prinzipialisierung der Eschatologie, die in der dialektischen Theologie begonnen hatte, zu einem vorläufigen Abschluss. Denn die Betonung, dass theologische Aussagen Ausdruck einer bestimmten Glaubenshoffnung sind (und damit auch in gewisser Weise vorläufig, «Vorgriffe[]»; a. a. O., 30), ermöglichte es, in einer rhetorisch-gegenständlichen Weise etwa die Welt als «Schöpfung» anzusprechen – ohne dadurch in Konflikt mit einer naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung zu geraten.² Zudem wendet sich die Hoffnungstheologie ganz deutlich gegen jede Beschwörung oder Kultivierung der Angst. Künftigen Krisennarrativen konnten nun theologische Gegenerzählungen beigegeben werden. Die Eschatologie bzw. die Eschatologisierung der Theologie erlaubt gewissermassen deren Transformation in eine kritische Kulturhermeneutik.

Ein gutes Beispiel hierfür ist der theologische Umgang mit dem ökologischen Krisendiskurs seit den 1970er-Jahren. Nicht nur kam es zu einer starken «Ethisierung» der Schöpfungstheologie (prägnant in der inflationär gebrauchten Rede von der «Bewahrung der Schöpfung») – vielmehr wurde

2 Grosse Ähnlichkeit hat dieses Denkmodell mit dem von Wolfhart Pannenberg bereits 1961 veröffentlichten Programm der «Offenbarung als Geschichte». Die Ähnlichkeit in systematischer Hinsicht ist so gross, dass Pannenberg nicht zu Unrecht einen gewissen Plagiatsverdacht gegenüber Moltmann nicht verhehlen konnte.

eine ähnliche Ambivalenz wie anderen Mitstreitern. Wo immer die spezifische Funktion von Krisennarrativen nicht mitbedacht wird – nämlich die Verhandlung fundamentaler normativer Fragen gesellschaftlicher, politischer, kultureller und ökologischer Ordnungen –, entfällt die Möglichkeit, die kritischen Potenziale gerade der Theologie auch vollumfänglich auszuschöpfen. Dann entstehen vielmehr Situationen des Wettstreits, prophetische Antagonismen, die in hohem Masse manipulationsanfällig sind.

Tatsächlich nämlich bekommen die «Religionsprofessionellen» Konkurrenz, wenn es um Gegen- und Metanarrative in Krisenzeiten geht. Dies wird überaus deutlich beim Blick auf eine gegenwärtig intensiv geführte Endzeitdebatte. Die Lust am Untergang hat ein neues Zeitalter geschaffen: das Anthropozän (vgl. aus der Fülle der Literatur nur Bonneuil/Fressoz 2016; Crutzen 2002). Dieses ist gegenwärtig das bevorzugte Medium für die Diskussionen um die Zukunft der Welt und ihres Untergangs. Hier waren allerdings die Theologinnen und Theologen etwas zu langsam (vgl. aber Simmons 2014; Roberts 2018). Das säkular-apokalyptische Narrativ des Zeitalters des Menschen hat bereits seinen eigenen, philosophischen Eschatologen gefunden. In seinem auf die Gifford-Lectures von 2013⁴ zurückgehenden Buch *Kampf um Gaia* hat der französische Stardenker Bruno Latour (2017) eine neue, ganz eigenständige und seltsam wirre Religion konstruiert – selbstverständlich wiederum mit dem Ziel der Abwendung des drohenden Untergangs. Mit seiner Vorstellung vielfältig vernetzter Akteure und Aktanten ist Latour strukturell gar nicht weit von Jürgen Moltmann entfernt. Es bleibt abzuwarten, ob er vom Religionsbeschwörer (Latour 2011) zum Religionsstifter avancieren kann. Die Freie Universität Amsterdam jedenfalls hat (für 2018/19) pünktlich einen Theologen zum «Senior Fellow in the Ethics of the Anthropocene» bestellt – bezeichnenderweise mit einem apokalyptik-kritischen Forschungsprojekt unter dem Titel «Whose Anthropocene – What Diagnosis?». ⁵ Theologische Kritik könnte etwa fragen, wie viel Apokalyptik in dieser jüngsten «Krise der Zukunft» steckt – oder auch, wie sehr der Gedanke eines Zeitalters des Menschen nicht selbst von traditionellen christlichen Geschichtsbildern zehrt. Seine eigenen Zeichendeuter hat dies «neue Äon» jedenfalls bereits gefunden (vgl. etwa Lewis/ Maslin 2015).

4 Abstracts der einzelnen Vorlesungen finden sich unter: www.giffordlectures.org/lectures/facing-gaia-new-enquiry-natural-religion (10.4.2018).

5 www.godgeleerdheid.vu.nl/en/news-agenda/news-archive/2018/jan-mrt/180124-senior-fellow-in-ethics-of-the-anthropocene-2018.aspx (10.4.2018).

5. Die Krise der Zukunft: Zusammenfassende Bemerkungen im Blick auf die Beiträge dieses Bandes

Die beschriebene «Krise der Zukunft» mag in der Tat ein Spezifikum der vom Christentum bzw. von seinen Säkularisaten geprägten «westlichen» Gesellschaften sein. Diejenigen Formen des Christentums, die den Modernisierungsprozess der westlichen Gesellschaften mitvollzogen haben, gewinnen aber ihre Plausibilität im Rahmen der Gesamtgesellschaft nunmehr aus der kritischen Reflexion der apokalyptischen Perspektive. Plausibel oder «anschlussfähig» sind apokalyptische Diskurse in der Gegenwart grösstenteils folglich nicht aus «religiösen» Gründen. Vielmehr scheint es ein allgemeines Unbehagen an der modernen Kultur, scheinen es spezifische Formen der Angst oder aber auch besondere wissenschaftliche Szenarien zu sein, die die Grösse einer (vermuteten) Bedrohung in «apokalyptischen» Dimensionen darstellen lassen. Währenddessen ist die Reflexionskultur der Religion (die Theologie) eher damit beschäftigt, die Untergangsszenarien aus ihren Reihen zu verbannen oder Gegennarrative zu entwickeln.

Moderne Religion und moderne Theologie sind apokalyptikkritisch⁶ – worin besteht aber dann, über den genealogischen und geltungstheoretischen Rahmen hinaus die «religiöse» Dimension apokalyptischer Semantik auch in vordergründig nichtreligiösen Diskursen? Ähnlich wie die Krisensemantik darauf verweist, dass offenbar Sinnstrukturen in temporalen Dimensionen (Zukunft) normativ verhandelt werden, sind apokalyptische Denkfiguren oder auch blosse apokalyptische Semantiken diskursiv zugleich als «empty signifiers» zu betrachten. Über den beschriebenen genealogischen Referenzrahmen hinaus haben sie mit der Krisensemantik funktional eine Gemeinsamkeit, die sie als in einem weiteren Sinne «religiös» zu bewerten erlaubt. Die Rhetorik des Untergangs, des Endes, der Katastrophe, der totalen Vernichtung spielt, in ihrem überkommenen metaphorischen Gewand, in gewisser Weise ins Leere: Der Imagination sind, wenn es um das Ende geht, keine Grenzen gesetzt. Gerade diese Grenzenlosigkeit aber entleert sie jeder konkreten Referenz. Das Ende, das es gibt – gibt es nicht. Apokalyptische Bilder und Denkfiguren sind in gegenwärtigen Diskursen Leerstellen, die auf eine metadiskursive Dimension verweisen. Pragmatisch bedeutet dies die Schaffung von Leerräumen für Handlungen, die nahezu beliebig gefüllt werden

⁶ Dies gilt jedenfalls für das der Aufklärung im weiteren Sinne verpflichtete und gross-institutionell repräsentierte Christentum, nicht aber für Teile der boomenden pentekostalen und im weitesten Sinne evangelikalen Christentümer.

können – analytisch wird dadurch die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs gerade mit solchen semantischen Versatzstücken überdeutlich. Solange der Verweis auf wesenhaft Abwesendes nicht für beliebige Zwecke missbraucht werden soll, muss die diskursive Öffnung, die durch ihn erzeugt wird, konstruktiv ausgefüllt, selber wiederum diskursiv besetzt werden. Zu einer solchen Rückeroberung lädt dieser Band ein.

Gleichwohl sind apokalyptische Narrative, die sich um Krisendiagnosen ansiedeln, nicht vollständig referenzlos. Neben dem Handlungsappell und der Imagination des Zukünftigen steht immer auch die deutliche Referenz auf «Faktisches». Apokalyptische Krisendiskurse haben auch eine deskriptive Dimension. Nicht jedes Ereignis, nicht jeder Zusammenhang lässt sich als «apokalyptisch» oder «krisenhaft» auch anschlussfähig deuten. Auch wenn die Grenzen fließend sind und keine genauen Kriterien dafür angegeben werden können, welche Art von Phänomenen legitimerweise innerhalb solcher Sprachbilder dargestellt werden darf – und schon gar nicht, wer darüber zu entscheiden hätte –, scheint es doch so zu sein, dass auch in den subkutan apokalyptisch imprägnierten westlichen Gesellschaften nicht schlichtweg jegliche Veränderung als Vorzeichen des Untergangs interpretiert werden kann. Zumindest dann nicht, wenn nicht der Verdacht des Sektierens erzeugt werden soll, das seine eigenen Reize haben mag, sich aber jedenfalls bislang noch nicht als plausible Weltdeutung hat öffentlich durchsetzen können.

Gerade diese deskriptive Dimension bedingt aber, und damit kehren wir zu Feststellungen zurück, die eingangs getätigt wurden, die seltsame Ambivalenz (apokalyptischer) Krisendiskurse, ihr Oszillieren zwischen Aussagen objekt- und metasprachlicher Natur, den esoterischen Charakter des Krisenwissens, das Pathos der Verkündigung, den Zwang, Krisen sichtbar zu machen. Auch der intendiert analytische Zugriff ist davon nicht frei, wie sich in nahezu allen in diesem Band versammelten Beiträgen zeigt: Wenn *Mario Kaiser* eine Genealogie moderner Zukunftsangst zeichnet, geht die Diagnostik dieser Angst mit ihrer Analyse Hand in Hand. Dabei bewegt er sich in mancher Hinsicht nicht unweit bestimmter Theologien (vgl. etwa Körtner 1988). Und wenn *Regina Betz* nach den religiösen Implikationen von Klimadeutungsdiskursen forscht, fragt sie zugleich nach dem durch Religionsgemeinschaften erschliessbaren Handlungspotenzial, um das perhorreszierte Szenario abzuwenden. Wo *Ekaterina Svetlova* die Möglichkeit eines vollständigen Zusammenbruchs der Märkte erforscht, wird auch ihre Präferenz für stabilisierende Interventionen erkennbar. In *Manfred Brockers* minutiöser Aufarbeitung der Bedrohungsszenarien für die globale Zukunft der Menschheit und

seiner Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten einer «Flucht von der Erde» wird nicht nur seine Faszination von diesem Diskurs deutlich, sondern auch seine durchaus affirmative Grundhaltung gegenüber einer solchen Möglichkeit. Wenn schliesslich der *Autor dieser Einleitung* die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts und die eschatologische Transformation der Theologie der Schöpfung als kritische Aufarbeitung gesellschaftsweiter apokalyptischer Diskurse interpretiert und sie als Versuch eines eigenständigen konstruktiven Beitrags zu gegenwärtigen Krisendiskursen in Stellung bringt, wird die neuerliche «Theologie der Krise» auch als Aufarbeitung einer «Krise der Theologie» sichtbar. Am wenigsten erkennbar wird die Unmöglichkeit der Einhaltung «vollständiger» Objektivität auch im Rahmen der Wissenschaft möglicherweise in der Arbeit des Historikers. In *Patrick Koppers* genealogischer Analyse des modernen Begriffs des Szenarios wird das Interesse an einer genuinen Antizipationstechnologie sowie dessen Beteiligung an der Diagnose wie auch der Reproduktion von «Krisen» sichtbar. Gleichwohl ist auch Kopper der Meinung, dass das methodische Instrument des Szenarios tatsächlich auch ein legitimes Mittel zur Prävention realer Krisen sei.

Liest man die in diesem Band versammelten Resultate der zweijährigen gemeinsamen Forschungstätigkeit, wird klar, dass «die Krise der Zukunft» tatsächlich ein verbindendes Element aller Beiträge ist. Zwar sind die thematisierten Krisen ganz unterschiedlicher Natur: Ist die Krise ein Dauerzustand oder handelt es sich um konjunkturelle, sozusagen systemregulierende Krisen? Handelt es sich um «totale» oder schon ihrer Anlage nach «vorübergehende» Krisen? Unabhängig von dieser auch bei Koselleck behandelten Frage wird in den Texten dieses Bandes deutlich, dass Krisenkommunikation in den verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen auf unterschiedliche Weise codiert wird. Dies muss nicht zwangsläufig eine unterschiedliche Krisenaffinität der Subsysteme implizieren, wohl aber eine solche ihrer Kommunikation. Während Krisenrhetorik für die einen prämiert werden mag (als Handlungsermächtigung in Politik und Wirtschaft, vgl. Patrick Koppers und Ekaterina Svetlovas Beiträge), könnte sie in anderen Zusammenhängen bestraft werden (als Entmächtigung oder Meidung wie im Zusammenhang bestimmter unliebsamer ökologischer «Wahrheiten», vgl. den Beitrag von Regina Betz). Ähnlich mag es um religiöse Sittenbeobachter stehen – oder auch um Astrophysiker, die zur Vorbereitung auf die Evakuierung der Erde drängen (vgl. Manfred Brockers Beitrag). Deutlich ist jedenfalls, dass die Kolonisierung der Zukunft durch die «Krise» – oder aber die Okkupation der Gegenwart durch die als «Krise» imaginierte Zukunft einen entscheidenden Umschlag gegenüber den tendenziell optimistischen Prognosen im Gefolge der

Aufklärung darstellt. Eine solche Konjunktur negativer Zukunftsantizipationen muss aber gar nicht als Wende oder Rückschritt gegenüber einem Fortschrittsmodell der Geschichte verstanden werden. Vielmehr könnte sie mit guten Gründen auch als Reflexivwerden des in das abendländische Geschichtsdenken, wie oben angedeutet, schon immer eingezeichneten apokalyptischen Moments verstanden werden – zumindest dann, wenn die Konjunktur der «Krise» auch in den Deutungssystemen unserer Gesellschaften mitbedacht wird: Auch in der Wissenschaft ist die «Krise» allgegenwärtig und auch sie partizipiert dennoch an der beschriebenen Ambivalenz. Krisenwissenschaft ist keine reine Reflexionskultur.

Mario Kaiser thematisiert in seinem grundlegenden Beitrag die Angst, genauer die Zukunftsangst, als ein prägendes Phänomen der Mentalitätsgeschichte der abendländischen Moderne. Dabei beschränkt er sich nicht allein auf die literarischen Spuren, die jene Angst in Werken bedeutender Denker der Moderne hinterlassen hat, sondern macht jene Spuren zugleich als Anfang der diskursiven Existenz jener spezifischen Form der Angst aus. Gleichzeitig reichen seine Analysen bis in die Gegenwart. Minutiös zeichnet er nach, wie die Angst über die verschiedenen Dimensionen sozialer Selbstverständigung wandert, bis sie, als temporale Angst, die Sinndimension besiedelt. Damit ist die Entstehung einer spezifischen Form der Zukunftsangst im Wesentlichen als diskursiver Prozess beschrieben, der nun aber, vice versa, eine Entsprechung in der psychischen Wirklichkeit von Menschen findet – das pathologische Phänomen der Generalisierten Angststörung ist demnach das konkrete Abbild jener, wie Kaiser schreibt, «ontologischen» Genese.

Ist es jene Angst, die in den von *Patrick Kupper* beschriebenen Prozessen der Entstehung der modernen Szenarientechnik einen Widerhall findet? Sind die um den Kalten Krieg und im Zuge der Bewusstwerdung der ökologischen Krise im Zusammenhang mit dem Bericht des Club of Rome entstehenden Antizipationstechniken Ausdruck einer Form der Angst, die als (pathologische oder existenzielle) Spätform der in der christlichen Apokalyptik ihren Ausgang nehmenden Untergangsversessenheit der «westlichen» Welt gelten müsste? Jedenfalls wird in den von Kupper beschriebenen Vorgängen eine als krisenhaft empfundene Zukunft zugleich bewältigt wie auch erst produziert. Und die in den jeweiligen Szenarien niedergelegten epistemischen Einheiten können ihrerseits nur schwerlich unabhängig von ihren (militärisch-technischen) institutionellen Entstehungskontexten betrachtet werden. Unabhängig davon, ob Kaisers Ausführungen auf Koppers Studien deckungsgleich abbildbar sind (schon aufgrund der Verschiedenheit der untersuchten

Quellen ist dies unwahrscheinlich), könnten jene Techniken und die aus ihnen stammenden Wissensformen auch als Strategien der Bewältigung konkreter Zukunftsängste gelesen werden. Ihre existenzielle Dimension spiegelt sich jeweils darin, dass die hier verhandelten Zukünfte tatsächlich auch Imaginationen totaler Vernichtung sind. Damit wird deutlich, dass parallel zu der stärker an der gegenständlichen Realität orientierten konkreten Entwicklung der Szenarientechnik anhand ebendieser ein Metadiskurs lesbar wird: Im Wandel des Verständnisses des Szenarios wird eine Auseinandersetzung mit der Krisenhaftigkeit der Moderne insgesamt sichtbar.

Findet sich diese Auseinandersetzung auch dort, wo es nicht um die Deutungs-, sondern um die Bewältigungstechniken konkreter Krisenphänomene geht? Diese Frage stellt sich mit Blick auf die Beiträge von Regina Betz und Ekaterina Svetlova und in ganz anderer Weise noch einmal in den Untersuchungen von Manfred Bocker. Die Aufarbeitung der Debatten um die Klimapolitik und den Klimawandel, die *Regina Betz* in ihrem Beitrag präsentiert, zeigt ein mehrschichtiges Bild: Einerseits wird die Auseinandersetzung um die Deutung klimatischer Veränderung zunehmend von Untergangsszenarien bestimmt, die sich aus dem Fundus apokalyptischer Bildsprache bedienen. Andererseits sind es religiöse Gruppierungen, die sich ihrerseits mehr und mehr an diesen Debatten beteiligen. Nicht nur wandert also «religiöse» Semantik in die (mediale) Deutung und Auseinandersetzung mit klimatischen Phänomenen ein – sondern religiöse Gruppierungen werden durch ihre Beteiligung an klimapolitischen Auseinandersetzungen als genuin politische Akteure sichtbar. Betz' Anliegen ist es, dieses spannungsreiche Verhältnis dadurch produktiv zu wenden, dass sie die religiösen Traditionen selbst auf ihre Möglichkeiten hin befragt, ihre symbolischen Ressourcen für einen konstruktiven Umgang mit der Klimathematik zu mobilisieren. Wenn, so lautet implizit die These, ganz offenbar diese Thematik religiös anschlussfähig ist, dann sollten ihrerseits die Religionen selber bzw. die diese (mehr oder minder) repräsentierenden Gruppierungen dafür sorgen, dass die Inanspruchnahme religiöser Semantik nicht zum Defätismus führt (vgl. ihre Darstellung millenaristischer Gruppierungen in den USA), sondern zu einem Engagement für den Klimaschutz und die Stabilisierung der Ökosysteme. Im Hintergrund steht hier folglich die Frage nach der Funktion religiöser Sprache und/oder institutioneller Religion im Rahmen einer aktuellen gesamtgesellschaftlichen Debatte. Dabei ist die interessante Frage nicht, ob das Votum für den Klimaschutz den religiösen Gruppierungen letztlich äusserlich oder innerlich ist, sondern vielmehr, inwiefern – und durch wen – die Verantwor-

tung für den Umgang mit religiöser Semantik in nicht genuin religiösen Kontexten an die institutionellen Religionen bzw. deren Reflexionskulturen (die Theologien) zurückzuspielen ist.

Allerdings zeigen sich weitere Aspekte der Problematik des Verhältnisses von Krisendiskurs und Metadiskursivität zunächst im Beitrag *Ekaterina Svetlova*. Im systematischen Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit jüngeren und jüngsten Entwicklungen an den Finanzmärkten steht die Frage nach den diese steuernden Akteuren: Sind es Menschen, die letztlich das Funktionieren (die langfristige Stabilität) der Finanzmärkte bedingen – oder sind es Faktoren, die sich ausserhalb menschlichen Zugriffs befinden? Es geht folglich um die Frage nach dem Verhältnis von humaner Subjektivität und autonomer Systemrationalität. Kann es angesichts der relativ geschlossenen Eigenlogik des Finanzmarkts überhaupt so etwas wie einen Beitrag oder eine kritische Funktion menschlicher Akteure geben? Oder ist der Finanzmarkt selbst so etwas wie ein autopoietisches Supersubjekt? Im Hintergrund steht natürlich die Frage nach der «unsichtbaren Hand» in neuer Gestalt: Gibt es endogene Steuerungsmechanismen «des Marktes», die Stabilität gleichsam aus sich heraus erzeugen? Virulent wird diese Frage speziell dort, wo das Verhältnis von menschlicher Subjektivität und systemischer Eigenrationalität durch den Einsatz computerbasierter Handelstechniken (HFT) zugleich vermittelt wie auch gebrochen wird. Denn genau dann, wenn eine systemische Eigenrationalität auf diese Weise gleichsam «künstlich» reproduziert wird und die Steuerung der Marktmechanismen den beteiligten humanen Akteuren sichtbar entzogen wird, wächst zugleich die (mutmassliche) Gefahr eines «totalen» Zusammenbruchs, einer Apokalypse (hier im «kuptierten» Sinn verstanden) des Marktes. Hier stellt sich nun erneut die Frage nach dem Verhältnis von Deutungs- und Phänomenebene: Führt (apokalyptische) Krisenrhetorik letztlich zu einem krisenhaften Verhalten der Märkte, aus dem diejenigen, die diese Semantiken führen, möglicherweise Gewinn ziehen? Oder sind Krisen vielmehr Epiphänomene der Selbstregulierung der Märkte? Offensichtlich wird ganz besonders im Blick auf die Märkte die «Krisenhaftigkeit» humaner Interaktion sichtbar. Svetlova selbst votiert in ihrem Beitrag letztlich für eine stärkere Berücksichtigung des *human factor*: Zwar können klassische Kategorien der Verantwortungsethik oder des Risikoassessments im Rahmen der Konstellation Mensch–Maschine–Markt nicht mehr in der gewohnten Weise Anwendung finden. Gleichwohl wird gerade hier die Instrumentalisierbarkeit der *empty signifiers* des Krisendiskurses unübersehbar – zumal auch die *Handlungsmechanismen* der zur Anwendung kommenden Algorithmen selbst Produkte humaner *agency* sind.

In einer ganz anderen Weise wird die Frage nach dem Verhältnis von Deutungs- und Phänomenebene sowie nach der «Krise der Zukunft» im Beitrag *Manfred Brockers* thematisch. Hier treten – ganz ähnlich wie auch bei Regina Betz – wissenschaftliche Katastrophenszenarien an die Funktionsstelle der apokalyptischen Imagination in der Religion. Die katastrophische Zukunft ist hier Bestandteil eines wissenschaftlichen Narrativs – eines «Szenarios» im Sinne Koppers. Allerdings liegt ein Teil der von Brocker detailliert dargestellten Untergangsgefahren in einer derart fernen Zukunft, dass mit ihrem Eintreten in vorstellbaren Zeiträumen nicht gerechnet werden kann. Dadurch geht von ihnen auch keine ähnliche moralische Strahlkraft aus wie von den Diskursen um den Klimawandel.

Brockers Gedankenexperiment beschäftigt sich explizit mit der Frage danach, was geschieht, wenn diese Szenarien als gegenwartsbedeutsam eingestuft werden. Ähnlich wie bei Ekaterina Svetlova rückt dadurch die Frage nach dem *humanum* in den Mittelpunkt, allerdings nicht in erster Linie im Blick auf die Frage, was der Mensch tun und inwiefern er Subjekt sein kann, sondern auch und zunächst als Blick auf die Infragestellung der Menschheit als ganzer. Angesichts einer als tatsächlich existierend angenommenen Bedrohung der Existenz der gesamten Menschheit wird einerseits fraglich, ob eigentlich die Rettung der Menschheit in der Rettung des Erbguts bestehen kann – oder ob nicht, wie es letztlich auch in den zahlreichen populärkulturellen Beispielen, die Brocker zitiert, der Fall ist, die eigentlich drängende Frage darin besteht, ob das *humanum* ohne seine kulturellen und moralischen Errungenschaften, die den Kern unseres Denkens der «Menschheit» ausmachen, sinnvoll vorstellbar ist – beziehungsweise ob es dann überhaupt noch als erhaltenswert erscheint.

Weiter wird ersichtlich, dass demokratische Systeme offenbar keine politischen Institutionen aufweisen, die für die Beschäftigung spezifisch mit dieser Fragestellung geeignet wären: Wo hier auf Stabilität und Bewahrung hingearbeitet wird, ist der nächste Horizont die Wahlperiode, der äußerste Rahmen vielleicht die Dauer von einer bis zwei Generationen. Auch in politischen Systemen, die von einer «Aufdauerstellung der Krise» leben, kann eine zukünftig vorgestellte «totale» Krise ausserhalb der wissenschaftlichen Reflexion kaum verarbeitet werden – wie nicht zuletzt auch in Regina Betz' Beitrag deutlich wird. Andererseits lässt sich aber auch erkennen, dass der zeitliche Rahmen, in dem jene katastrophische Auslöschung der Menschheit vorgestellt werden muss, sie zu tatsächlichen «letzten Dingen» geraten lässt. Die immense Zeitspanne, die von keiner Naherwartung gebrochen wird, öffnet den Raum für Imaginationen jeglicher Art. Diese Öffnung des rationalen

Diskurses zur Phantasie lässt aber wiederum fragen, ob nicht doch auch in diesen scheinbar vollständig rationalen Szenarien ein mythischer Kern existiert. Ist der Gedanke der Rettung der Menschheit mithilfe des Baus einer «Arche» nicht selber ein eher religiös-kulturelles denn ein wissenschaftlich-rationales Motiv? Man könnte, wiederum zurückkehrend zu den Ausführungen Mario Kaisers sowie den allgemeineren Hinweisen zur spezifischen «Westlichkeit» der Apokalyptik, fragen, ob nicht genau die von Brocker verhandelten Themen eine spezifisch «westliche», «wissenschaftlich-rationale» Form der Bewältigung einer «Angst», die sich als Untergangsbesessenheit äussert, darstellen. Träfe dies zu, dann wäre, mit Blick auf Kupper, Betz und Svetlova kritisch anzufragen, ob nicht drängendere, zeitlich «nähere» Gefahren für das *humanum* bestehen, wie der Zusammenbruch der wirtschaftlichen Ordnung, die radikale Transformation der Ökosysteme oder schliesslich auch und immer die atomare Selbstvernichtung der Menschheit, deren Möglichkeit immerhin einer der Anstösse für die Ausarbeitung dieser Art der Prognostik zu einer Technologie der Zukunft darstellt. Ungeachtet dieser möglichen Kritiken ist aber abschliessend deutlich, dass diese Diskurse letztlich nicht ohne jenen, «fernsten», geführt werden könnten. Denn erst in der (zeitlichen) Abstraktion, die das bei Brocker philosophisch geführte Argument in die Nähe der Eschatologie rückt, wird genau diese Form kritischer Diskursivität ermöglicht, die die genannten Anfragen auch an die anderen zitierten Beiträge richten lässt.

Dass diese Form der Diskursivität nicht allein der kritischen Öffentlichkeit oder der Philosophie vorbehalten ist, sondern, gerade im Blick auf die hier bearbeitete Themenstellung, einen eigenen disziplinären Ort im Rahmen der Theologie besitzt, ist die oben entfaltete These. Binnentheologisch ist die moderne Eschatologie genau zu jenem Rahmen geworden, in dem jene Kritik Institution geworden ist. Der ideengeschichtliche Hintergrund ist zunächst die Apokalyptikkritik nach der Aufklärung. Darauf folgen Stationen der Wiederaneignung des Apokalyptischen, die zur kritischen Reflexion seiner symbolischen Gehalte führen. Im 20. Jahrhundert wird die Eschatologie schliesslich zur kritischen Grundlagendisziplin einer Theologie, die gerade in der Zukunfts- bzw. Endzeitorientierung eine Möglichkeit der Wiederaneignung der «Welt» sieht. Was am Beispiel der «Eschatologisierung» der Schöpfungstheologie in der Auseinandersetzung mit dem ökologischen Krisenbewusstsein durchgespielt wurde, ist einerseits ein Gegenstück zu Regina Betz' Überlegungen zur Rolle religiöser Semantik und religiöser Gruppen im Zusammenhang mit den klimapolitischen Debatten. Andererseits wird auch deutlich, dass die Rolle, die hier der theologischen Eschatologie zugewiesen

wird, selbst eine Art Normbestimmung dieser (Sub-)Disziplin darstellt, die ihre kritisch-konstruktiven Potenziale nur im Durchgang durch und in Auseinandersetzung mit weiteren geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten entfalten kann, wie es exemplarisch in diesem Band geschieht. Insofern partizipiert auch dieser Beitrag auf seine Weise gleichermassen an Krisenanalyse und -diagnostik, sowohl auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Deutungsdiskurse als auch im Rahmen einer Reflexion des Status und des Beitrags der Religion sowie ihrer theologischen Reflexionskultur zur wissenschaftlichen Erschliessung eben jener Diskurse.

Literatur

- Altizer, Thomas J. (2000): Modern Thought and Apocalypticism, in: Stein, Stephen J. (Hg.): The Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. 3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York, 325–359.
- Anselm, Reiner (2012): Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit, in: Schmid, Konrad (Hg.): Schöpfung, Bd. 4, Tübingen, 225–294.
- Asendorf, Ulrich (1982): Art. Eschatologie, VII. Reformations-und Neuzeit, in: Theologische Realenzyklopädie 10, 310–334.
- Bonneuil, Christophe / Fressoz, Jean-Baptiste (2016): The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us, translated by David Fernbach, London / New York.
- Bottici, Chiara (2014): Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary, New York.
- Brand, Ulrich / Wissen, Markus (2011): Die Regulation der ökologischen Krise, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 36, 12–34.
- Briese, Olaf (1995): Einstimmung auf den Untergang. Zum Stellenwert «kupierter» Apokalypsen im geschichtsphilosophischen Diskurs, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 20, 145–156.
- Brunner, Emil (1924): Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen.
- Christophersen, Alf (2007): «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits». Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Hölscher, Lucian (Hg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen, 152–178.
- Crutzen, Paul J. (2002): Geology of Mankind, in: Nature 415, 23.

- Elmer, Greg / Opel, Andy (2006): Surviving the Inevitable Future. Preemption in an Age of Faulty Intelligence, in: Cultural Studies 20, 477–492.
- Davison, Scott A. (1991): Foreknowledge, Middle Knowledge, and «Nearby» Worlds, in: International Journal for Philosophy of Religion 30, 29–44.
- Davison, Scott A. (2014): Art. Prophecy, in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/prophecy>.
- Derrida, Jacques (2000): Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. No Apocalypse, not now, Wien 2000.
- Fees, Konrad (2000): Werte und Bildung. Wertorientierung im Pluralismus als Problem für Erziehung und Unterricht.
- Folkers, Andreas / Lim, Il-Tschung (2014): Irrtum und Irritation. Für eine kleine Soziologie der Krise nach Foucault und Luhmann, in: Behemoth – A Journal on Civilisation 7, 48–69.
- Frank, Walter (1928): Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung. Mit 4 Bildbeilagen in Kupfertiefdruck, Berlin 1928.
- Fried, Johannes (2016): Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs, München.
- Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man, New York 1992.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1987): Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?, in: EvTh 47 (1987), 555–566.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1990): Von der creatio ex nihilo zur «Bewahrung der Schöpfung». Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der Schöpfungslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87 (2), 206–223.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin (2016): Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 42, 497–515.
- Gray, John (2007): Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia, London.
- Gundlach, Thies (1992): Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie, Frankfurt a.M.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio (2002): Empire, Cambridge.
- Hess, Sabine u. a. (2016): Der lange Sommer der Migration. Krise, Rekonstitution und ungewisse Zukunft des europäischen Grenzregimes, in: dies. u. a. (Hg.): Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III, 6–24.

- Hjelde, Sigurd (1987): *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie zu Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, München.
- Hölscher, Lucian (2009): *Historische Zukunftsforschung. Zur Einführung in ein neues Forschungsfeld* (2004), in: ders.: *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen, 131–156.
- Hölscher, Lucian (2016): *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen.
- Horn, Eva (2014): *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt a. M.
- Imbriano, Gennaro (2013): «Kritik» und «Pathogenese» in Reinhart Kosellecks Diagnose über die moderne Welt, in: *FIB* 2, 38–48.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Lessenich, Stephan (2015): Die Moderne ist das fortgesetzte Stolpern von Krise zu Krise, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 61, 129–146.
- Körtner, Ulrich H. J. (1988): *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen.
- Koselleck, Reinhart (1968): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a. M.
- Koselleck, Reinhart (1972): Einleitung, in: ders. / Conze, Werner / Brunner, Otto (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart, XIII–XXVII.
- Koselleck, Reinhart (1982): «Krise», in: ders. / Conze, Werner / Brunner, Otto (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart, 617–650.
- Koselleck, Reinhart (1986): Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von «Krise», in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Über die Krise. Castalgandolfo-Gespräche 1985*, Stuttgart, 64–77.
- Koselleck, Reinhart (1995): *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 17–37.
- Koselleck, Reinhart / Richter, Michaela W. (2006): Crisis, in: *Journal of the History of Ideas* 67 (2), 357–400.
- Latour, Bruno (2011): *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Neue Klimaregime*. Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs, Berlin.
- Lewis, Simon L. / Maslin, Mark A. (2015): Defining the Anthropocene, in: *Nature* 519, 171–180.
- Ley, Michael (1995): Der Antichrist in der Moderne, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47, 145–159.

- Lickhardt, Maren / Werber, Niels (2013): Pest, Atomkrieg, Klimawandel – Apokalypse-Visionen und Krisen-Stimmungen, in: Fenske, Uta (Hg.): Die Krise als Erzählung. Transdisziplinäre Perspektiven auf ein Narrativ der Moderne, Bielefeld, 345–357.
- Link, Jürgen (2013): Zum Anteil apokalyptischer Szenarien an der Normalisierung der Krise, in: Fenske, Uta (Hg.): Die Krise als Erzählung. Transdisziplinäre Perspektiven auf ein Narrativ der Moderne, Bielefeld, 33–48.
- Lörke, Tim (2010): Die Verteidigung der Kultur. Mythos und Musik als Medien der Gegenmoderne, Würzburg.
- Luhmann, Niklas (1991): Am Ende der kritischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie 20, 147–152.
- Lübbe, Hermann (1996): Schrumpft die Zeit? Zivilisationsdynamik und Zeitumgangsmoral. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, in: Weis, Kurt (Hg.): Was ist die Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion, München, 53–79.
- Markschies, Christoph (2006): Die Gnosis, München.
- Marquard, Odo (1996): Apologie der Bürgerlichkeit (Vortrag am Institut für Philosophie der Universität Leipzig am 19.10.1994), in: Luckner, Andreas (Hg.): Dissens und Freiheit – Kolloquium politische Philosophie, Leipzig, 13–20.
- Marquard, Odo (2007): Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie (Öffentlicher Vortrag der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts am 6. Oktober 2005 in der Pauliner-Kirche in Göttingen) (2005), in: ders.: Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien, Stuttgart, 93–108.
- Matern, Harald (2017): Das Reich Gottes innerhalb der Geschichte und als Ziel der Geschichte, in: Danz, Christian (Hg.): Paul Tillichs «Systematische Theologie». Ein werk- und problemgeschichtlicher Kommentar, Berlin/Boston, 277–304.
- Mergel, Thomas (Hg.) (2012): Krisen verstehen. Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen, Frankfurt a. M.
- Michelsen, Danny / Walter, Franz (2013): Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation. Frankfurt a. M.
- Moltmann, Jürgen (1964): Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München.
- Moltmann, Jürgen (1985): Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München.

- Nagel, Alexander K./ Schipper, Bernd U. / Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt a.M.
- Nagel, Alexander K. (2008): Ordnung im Chaos – Zur Systematik apokalyptischer Deutung, in: Ders. / Schipper, Bernd U. / Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt a.M., 49–72.
- Nassehi, Armin (Hg.) (2012): Krisen lieben, Kursbuch 170, Hamburg.
- Neumaier, Otto (2013): Kritik der Krise, in: Fenske, Uta (Hg.): Die Krise als Erzählung. Transdisziplinäre Perspektiven auf ein Narrativ der Moderne, Bielefeld, 49–69.
- Nowak, Kurt (1995): Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München.
- Opitz, Sven/Tellmann, Ute: (2010): Katastrophale Szenarien – Gegenwärtige Zukunft in Recht und Ökonomie, in: Leviathan Sondernummer 25 (2010): Sichtbarkeitsregime. Überwachung, Sicherheit und Privatheit im 21. Jahrhundert, S. 27–52.
- Palonen, Kari (2004): Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentins Skinner und Reinhart Koselleck, Münster.
- Peter, Lothar (2008): Marx – ein Apokalyptiker der Moderne?, in: Nagel, Alexander K. / Schipper, Bernd U. / Weymann Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt a. M., 125–149.
- Roberts, Austin J. (2018): Intersubjectivity in the Anthropocene. Toward an Earthbound Theology, in: Open Theology 4, 71–83.
- Roitman, Janet (2014): Anti-Crisis, Durham/London.
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M.
- Rosa, Harmut (2010): Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality, New York.
- Roubini, Nouriel / Mihm, Stephen (2010): Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft. Crisis Economics, Frankfurt a. M.
- Schäfer, Dorothea (2009): Finanzmärkte im Umbruch: Krise und Neugestaltung, in: Vierteljahrshefte zur Wirtschaftsforschung 78, 5–13.
- Schiller, Friedrich (1987): Resignation. Eine Phantasie, in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, Bd. 1: Gedichte/Dramen I, München, 130–133.

- Schipper, Bernd /Plasger, Georg (2007): Apokalyptik und kein Ende?, Göttingen.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1821/22): Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1830/31): Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage, Berlin.
- Schwöbel, Christoph (2002): Die letzten Dinge zuerst. Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick, in: ders.: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen, 437–468.
- Simmons, Ernest L. (2014): Theology in the Anthropocene, in: Dialog. A Journal of Theology 53 (4), 271–273.
- Steinmüller, Karlheinz (2013): Zukunftsforschung in Deutschland, in: Zeitschrift für Zukunftsforschung 2, www.zeitschrift-zukunftsforschung.de/ausgaben/jahrgang-2013/ausgabe-2/3699.
- Strauss, David Friedrich (1835/36): Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen.
- Strauss, David Friedrich (1872): Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis, Leipzig.
- Svetlova, Ekaterina (2008): Sinnstiftung in der Ökonomik. Wirtschaftliches Handeln aus sozialphilosophischer Sicher, Bielefeld.
- Tanner, Jakob (2014): Krise, in: Dejung, Christof / Dommann, Monika / Speich Chassé, Daniel (Hg.): Auf der Suche nach der Ökonomie. Historische Annäherungen, Tübingen, 153–181.
- Tibi, Bassam (1998): Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, Gütersloh.
- Tillich, Paul (1916): Brief an Maria Klein, 27. November, in: EW V, 118f.
- Tillich, Paul (1946): Religion and Secular Culture, in: The Journal of Religion 26 (2), 79–86.
- Tilly, Michael (2012): Apokalyptik, Tübingen.
- Treitschke, Heinrich von (2004): Unsere Aussichten (1879), in: Karsten Krieger (Hg.): Der «Berliner Antisemitismusstreit» 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation, Teil 1, München, 6–16.
- Virilio, Paul (1989): Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung, München/Wien.
- Virilio, Paul (1997): Rasender Stillstand, Frankfurt a. M.
- Virilio, Paul (1999): Fluchtgeschwindigkeit, Frankfurt a. M.

- Vondung, Klaus (1987): Inversion der Geschichte. Zur Struktur des apokalyptischen Geschichtsdenkens, in: Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (Hg.): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt a. M., 600–623.
- Vondung, Klaus (1988): *Die Apokalypse in Deutschland*, München.
- Weidner, Daniel / Willer, Stefan (2013): Fürsprechen und Vorwissen. Zum Zusammenhang von Prophetie und Prognostik, in: dies. (Hg.): *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaft, Religionen und Künsten*, München, 9–19.
- Weiss, Johannes (1892): *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen.
- Wenz, Gunther (1991): Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer Ära, in: Hummel, Gert (Hg.): *New Creation or Eternal Now: Is There an Eschatology in Paul Tillich's Work? / Neue Schöpfung oder ewiges Jetzt: Hat Paul Tillich eine Eschatologie? Beiträge des III. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums*, Frankfurt a. M. 1990, Berlin / New York, 57–126.
- Winkler, Heinrich August (2000): *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte*, Bd. 1: Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München.
- Wittekind, Folkart (2015): Eschatologie. Zur Diskussion in neueren Sammelbänden, in: *ThR* 80, 14–55.
- Zimdars-Swartz, Sandra L. / Zimdars-Swartz, Paul F. (2000): Apocalypticism in Modern Western Europe, in: Stein, Stephen J. (Hg.): *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York, 265–292.