

Weniger plakativ, aber dafür facettenreicher dürfte hier z.B. die Prepper*innen-Szene sein, deren Organisation und Tätigkeit ja als direkter Ausdruck eines endzeitlichen Bewusstseins bzw. einer modernen Naherwartung gelten können (siehe Kap. 8). In der Tat war es genau diese Verbindung aus apokalyptischer Weltdeutung und Handlungsbezug (etwa die Bewaffnung und Aneignung von Fähigkeiten zur Selbstverteidigung für den »Ernstfall« eines Bürgerkriegs), der den Prepper*innen die Aufmerksamkeit der Sicherheitsbehörden beschert hat. Damit bieten sich Prepper*innen geradezu exemplarisch für eine nuancierte Analyse des gegenwärtigen apokalyptischen Aktivismus an. Anders als anderen modernen Apokalyptikern geht es ihnen nicht darum, die Krise zu beschwören, um sie abzuwenden (s.o.), sondern um das Überleben. Der Schlüssel zum Überleben aber liegt in der Sicherung der Handlungsfähigkeit. Die apokalyptische Handlungslogik der Prepper*innen-Bewegung ist dabei eine zutiefst moderne: Anders als in der klassischen Apokalyptik geht es nicht um das Handeln Gottes in der Welt. Vielmehr wird der Mensch zum*zur Urheber*in und Bewältiger*in der Katastrophe.

2.5 Religionswissenschaftliche Überlegungen zur angewandten Endzeitforschung

In der Prepper*innen-Szene verbinden sich auf exemplarische Weise endzeitliche Deutungsmuster und apokalyptischer Aktivismus. Allerdings gibt ihre radikal immanente Orientierung doch Anlass zu der Frage, die man mit Fug und Recht als Gretchenfrage der angewandten Religionsforschung bezeichnen kann: Hat das alles noch etwas mit Religion zu tun? Oder genauer: Steht die Apokalyptik der Prepper*innen noch hinlänglich in der Kontinuität der religiösen Deutungstradition, um sie sachgemäß in deren Lichte analysieren zu können?

Man kann die Frage auch positiv wenden: Was verstehen wir unter endzeitlicher Deutung und wie verhält sich der Endzeitgeist unserer Tage zu den anerkannt apokalyptischen religiösen Quellen? Diese Fragen reichen tief in das disziplinäre Selbstverständnis der deutschsprachigen Religionswissenschaft hinein. Wir haben gelernt, Religionswissenschaft »diskursiv« zu betreiben, also nicht von einem positiven Religionsbegriff auszugehen, sondern die jeweilige Zuschreibungspraxis zu untersuchen (Kippenberg 1983). Dieses Vorhaben ist ungefähr genauso schwierig, wie es klingt, und bringt für die

angewandte Endzeitforschung einige Herausforderungen mit sich. Bis jetzt habe ich die Begriffe Endzeit, Eschatologie und Apokalypse quasi austauschbar gebraucht, der unausgesprochene gemeinsame Nenner war: Es handelt sich um Vorstellungen vom baldigen Ende oder Untergang der Welt, wie wir sie kennen. Ein solches pragmatisches Grundverständnis ist für die empirische Arbeit überaus hilfreich, es verschleiert allerdings den unterschiedlichen analytischen Status, den die drei Begriffe haben können. Während »Endzeit« ein Begriff aus der Alltagssprache ist (was nicht bedeuten muss, dass man ständig davon spricht), gilt das für »Apokalypse« und »Eschatologie« nur in eingeschränktem Maße: Das Wort Eschatologie ist vermutlich den wenigsten Bundesbürger*innen überhaupt geläufig, es handelt sich um einen theologischen Gattungsbegriff, mit dem bestimmte religiöse Erscheinungen bezeichnet werden sollen und der so im untersuchten Feld nicht vorkommt.

Noch komplizierter ist es mit der Apokalypse: Anders als bei der Eschatologie ist die alltagssprachliche Rede von der Apokalypse durchaus verbreitet, anders als bei der Endzeit handelt es sich aber auch um einen wissenschaftlichen Gattungsbegriff. Diese Gemengelage bringt die Schwierigkeit einer angewandten diskursiven Religionswissenschaft auf den Punkt: Für den sprichwörtlichen »Mann auf der Straße« (Berger/Luckmann 1989, 1) ist Apokalypse gleichbedeutend mit Weltuntergang oder Katastrophe, für den*die Theolog*in ist damit eine spezifische Gattung biblischer Texte gemeint, die in epischen Bildern den Untergang der Welt ausmalen, die vergehen muss, um »eine[m] neuen Himmel und eine[r] neuen Erde« (Offb. 21, 1) Raum zu geben, wie es in der namensgebenden Offenbarung des Johannes heißt (Schipper 2008). Das Dilemma ist offenkundig: Entweder man geht von dem strengen Gattungsbegriff aus, findet nichts und kommt zu dem Ergebnis, in »unserer säkularisierten Welt« würden religiöse Endzeitvorstellungen keine Rolle mehr spielen. Oder man geht vom Selbstverständnis der Befragten aus und findet eine Menge »apokalyptischer« Ideen, die allerdings bis auf die Bezeichnung nichts mit religiösen Vorstellungen von Endzeit und Heil zu tun haben. Ein dritter Weg besteht darin, von dem Gattungsbegriff auszugehen, ihn aber generös auszulegen und sozusagen zu »modernisieren«. Dieser Mittelweg ruft naturgemäß die Purist*innen auf den Plan: Die Einen monieren eine unzulässige Ausweitung des Apokalypse-Begriffes zulasten seiner analytischen Trag-

kraft, die Anderen beklagen den imperialistischen Umgang mit dem Feld, das im schlimmsten Fall zur bloßen Projektionsfläche des Forschers wird.³

Wie ist also zu verfahren? So stichhaltig die o.a. Bedenken auf einer allgemein erkenntnistheoretischen Ebene auch sein mögen, für die angewandte Religionsforschung benötigen wir ein pragmatisches Arbeitsverständnis moderner Apokalyptik. In Anknüpfung an die symboltheoretische Herangehensweise von Klaus Vondung und ihre anthropologische Rahmung liegt es nahe, die angewandte Endzeitforschung mit einer apokalyptischen Semiotik zu verbinden, welche der Bedeutung apokalyptischer Zeichen (Semantik), ihrer Beziehung zueinander (Syntaktik) und der spezifischen Kommunikationssituation Rechnung trägt (Pragmatik). In Kapitel 3 erarbeite ich die Grundzüge eines solchen Modells vor dem Hintergrund des bestehenden Forschungsstandes zu moderner Apokalyptik. An dieser Stelle mag eine etwas hemdsärmelige Anwendung auf die Prepper*innen-Szene für eine erste Veranschaulichung der Forschungslogik genügen:

Die Prepper*innen greifen auf die *Semantik* klassischer Apokalypsen zurück, etwa Naturkatastrophen und das Bild des Völkerkampfes. Hinzu kommen moderne Varianten wie ein Chemieunfall oder ein flächendeckender Ausfall der Stromversorgung. Die *Syntax* der Prepper*innen folgt ebenfalls dem Schema der klassischen Apokalypse, wobei die Heilszeit durch einen dystopischen Zustand unbekannter Dauer ersetzt wird. Sie ist geprägt durch eine mehr oder weniger drängende Naherwartung und eine katastrophensorientierte Hermeneutik gesellschaftlicher Krisenerscheinungen. Die Parusieverzögerung des*der Prepper*in ist dabei, pointiert gesagt, das abgelaufene Haltbarkeitsdatum der Dosenravioli in seinem*ihrem Keller. Die *Pragmatik* der Prepper*innen-Apokalypse ist, typisch für moderne

3 Eine ganz ähnliche Debatte wird seit mehr als zwei Jahrzehnten auch im Bereich der sogenannten Diaspora-Studies geführt. Auch hier geht es um die Frage, wie weit man sich bei der metasprachlichen Verwendung des Diaspora-Begriffes von der Ebene der objektsprachlichen religionsgeschichtlichen Erfahrung der Israelit*innen im babylonischen Exil entfernen darf. Schon früh warnte Brubaker vor einer »diaspora« Diaspora und meinte damit eine Zerfaserung des Konzepts bis zur Bedeutungslosigkeit (Brubaker 2005). Auch der Religionssoziologe Manuel Vasquez hat sich vor einiger Zeit für eine restriktivere Verwendungsweise ausgesprochen (Vasquez 2008, 160f.). Demgegenüber hat etwa Robin Cohen sich immer wieder um eine Katalogisierung gattungsbildender Kriterien bemüht und dabei teilweise auch ganz gezielt die religionsgeschichtlichen Erfahrungen gegen den Strich gelesen (Cohen 2008, 21ff.).

apokalyptische Erzählungen, durch einen klaren und planvollen Aktivismus gekennzeichnet, der allerdings nicht (konsultativ) auf die Abwendung des katastrophalen Szenarios zielt, sondern (resultativ) auf das Überleben danach.

2.6 Fallstudien zur zeitgenössischen Apokalyptik

Ich möchte an dieser Stelle das lediglich illustrativ ausgewählte Beispiel der Prepper*innen-Szene verlassen und das Unterkapitel mit einigen empirischen Einblicken in die angewandte Endzeitforschung beschließen, um die Vielfalt denkbarer Fragestellungen und Operationalisierungen aufzuzeigen. Es handelt sich um studentische Fallstudien, die im Rahmen eines mehrsemestrigen Lehrforschungsprojekts zu modernen Endzeitvorstellungen an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführt worden sind.⁴

Die meisten Fallstudien beschäftigten sich mit der Ausprägung und *Internalisierung* eschatologischer Vorstellungen in unterschiedlichen Kontexten. So untersuchte *Albert Selmke*, wie Mitglieder einer christlichen Pfadfindergruppe religiöse und medial vermittelte Vorstellungen vom Ende der Welt miteinander in Beziehung setzen. Seine Vermutung lautete, dass apokalyptische Vorstellungen mit einem wissenschaftlichen Hintergrund ältere, christliche Vorstellungen überschreiben können oder mindestens mit ihnen auf dem Gebiet des Weltendes konkurrieren können. Am Schluss fand er die Annahme einer wissenschaftlichen Deutungshoheit über das Weltende zwar bestätigt, wies aber auch auf Schnittstellen zwischen religiösen und wissenschaftlichen Diskursen hin, wenn etwa Umweltkatastrophen wie das Erdbeben auf Haiti als »Zeichen« im Rahmen einer eschatologischen Gesamterzählung interpretiert wurden (Selmke 2013).

Die Studie von *Marion Schulte* nahm die Frage nach medialen Inszenierungen des Weltuntergangs auf und verband sie mit der sozialen Situation der Akteur*innen. Sie ging davon aus, dass junge Erwachsene mit schlechteren beruflichen Perspektiven empfänglicher für Weltuntergangsszenarien in den Medien sind. Um diese Vermutung zu überprüfen, verglich sie Schüler*innen im Abschlussjahrgang einer Privatschule mit vergleichsweise guten Zukunftsaussichten mit langzeitarbeitslosen Jugendlichen. Dabei sind zwei

4 Für eine ausführliche Dokumentation der Lehrforschung und ihrer Durchführung siehe Neumaier/Nagel 2013.