

stellt und Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Herangehensweisen erörtert.

3.2 Ordnungsschemata apokalyptischer Deutung

3.2.1 Apokalyptische Semantik

Die Betrachtung der apokalyptischen Gehalte oder Bilder kann als die gegenständlichste Ebene zur Abgrenzung apokalyptischer Deutung gelten.³ Ihr Erkenntnisziel ist zunächst die phänomenologische Inventarisierung apokalyptischer Gegenstandsbereiche. So verbinden Trimondi und Trimondi mit ihrer apokalyptischen Matrix den Anspruch, »[d]as Muster, das dem apokalyptischen Denken zugrunde liegt und das sich in allen Weltreligionen wie ein Code auffinden lässt« (Trimondi/Trimondi 2006, 11) in einem Acht-Punkte-Plan zu fixieren. Als »Weltreligionen« gelten ihnen das Judentum, das Christentum und der Islam ebenso wie der Buddhismus und der Hinduismus (ebd., 21f.). Für die apokalyptische Matrix beziehen sich die Autor*innen in ihrer Bildsprache stark auf die Offenbarung des Johannes, sind aber der Auffassung, dass sie grundsätzlich in allen Glaubensrichtungen die gleichen »Inhalte, Handlungsabläufe und Zielrichtungen« (ebd., 11) aufweist. Die apokalyptische Matrix umfasst die Identifikation der Menschheitsgeschichte mit einem kosmischen Kampf zwischen Gut und Böse (i), verbunden mit einer Zeitdiagnose, nach der das Böse die Oberhand gewonnen hat (ii). Sichtbarer Ausdruck dieses Ungleichgewichts ist die Usurpation der weltlichen Macht durch Gewaltherrscher als Sachwalter »Satans« (iii). Diesem tritt in der Zeit größter Bedrängnis eine Inkarnation des Guten, ein »Militanter Messias« gegenüber (iv), der eine Armee von »Gotteskriegern« anführt (v) und die Vernichtung der Ungläubigen sowie die Erlösung der Rechtgläubigen erstreitet (vi). Sodann begründet der Messias »einen weltweiten, autoritativen Gottesstaat« (vii), der 1000 Jahre überdauert und dann mit dem gesamten Planeten Erde untergeht (viii) (ebd., 11).

Das Vorgehen von Trimondi und Trimondi unterstreicht die Notwendigkeit und die Herausforderungen einer religionswissenschaftlichen Perspektive und einer wissenssoziologisch reflektierten Charakterisierung apokalypti-

3 Als Einstieg in die theologische Debatte siehe Plasger 2007, für die Bilderwelt der Apokalypse auch Böcher 1998.

scher Deutung. Ihre apokalyptische Matrix ist christozentrisch in ihrer Bildsprache (»Satan«, »Messias«, »Millennium«), essentialistisch in ihrem globalen Anspruch und normativ durchdrungen von der religionskritischen Überzeugung, apokalyptisch motiviertes Handeln sei das zentrale Gefährdungspotential für die moderne Welt. Die nachfolgende Gesamtwürdigung der Autor*innen stellt diese Desiderate prominent heraus: »Die allgemeine Gültigkeit der apokalyptischen Matrix für alle Glaubensrichtungen zeigt die ganze Absurdität des religiösen Endzeitwahn.« (Ebd., 13) In der Folge wird der »Endzeitwahn« in einer »Psychologie des Apokalyptikers« analog zur apokalyptischen Matrix in 11 Punkten konkretisiert (ebd., 13). Die Autor*innen lassen keinen Zweifel daran, dass es Menschen mit psychopathologischen Zügen sind, die schließlich der »apokalyptischen Versuchung« erliegen (ebd., 19). Das unleugbare Verdienst der Trimondis besteht freilich darin, überhaupt ein semantisches Ordnungsschema für apokalyptische Texte gewagt und entworfen zu haben. In einer kritischen Betrachtung lassen sich am Beispiel der »apokalyptischen Matrix« die Fallstricke benennen, mit denen eine kategorienebildende Zusammenschau regelmäßig zu kämpfen hat: Ethnozentrismus, Essentialismus und normative Grundierung.

Einen anderen Weg zur Charakterisierung apokalyptischer Gehalte beschreitet Klaus Vondung. Für ihn ist die Apokalypse eine *Symbolik der Erfahrungsauslegung*. Genauer geht es um eine in der *conditio humana* angelegte Spannungserfahrung zwischen zwei Polen: Defizienz und Fülle (vgl. Kap. 2.4.1). In seiner Darstellung zur Bildwelt der Apokalypse schöpft Vondung aus dem Reichtum der textlichen und bildlichen Zeugnisse des erwachenden 20. Jahrhunderts und zeigt die Kontinuität von »Untergangsvisionen« und »Visionen der Fülle« auf (Vondung 1988, 287). Für die Bilder der Zerstörung wird vor allem auf die Vernichtung durch Naturgewalten verwiesen:

»Nach wie vor vermag mit Bildern des Feuers, der Flut und anderer Naturgewalten die Assoziation zu kosmischer Zerstörung hervorgerufen werden [...]. Die Erfahrungsanlässe, an denen sich apokalyptische Auslegungen festmachen, haben sich freilich seit Daniel und Johannes gewandelt, doch selbst Erscheinungen der modernen Zivilisation und aktuelle politische Ereignisse werden in neueren apokalyptischen Deutungen mit den ahistorischen Bildern der Naturgewalten [...] verknüpft.« (Ebd., 272)

Auch Visionen der Fülle bedienen sich der Bilderwelt der belebten und unbelebten Natur, allerdings stärker fokussiert auf den einzelnen Menschen, sein »kreatürliches Wohlbefinden und [die] unbeeinträchtigte Entfaltung der Vi-

talkräfte« (ebd., 288). Dazu gehören sinnliche Beschreibungen des Überflusses weit eher als »[d]ie kalte Pracht des mit Gold und Juwelen gepflasterten neuen Jerusalem« (ebd., 290). Dabei stellt Vondung gerade für die Fülle heraus, dass sich ihre Bedeutung erst und allein im Verhältnis zur Defizienz er-messen lässt: »Unter den Bedingungen menschlicher Existenz ist Fülle nicht ohne Spannung zum Gegenpol der Defizienz erlebbar [...] und daher als absolute Fülle auch nicht vorstellbar.« (Ebd.)

Damit wird nicht nur die Dualität von Defizienz und Fülle als typisch apokalyptisches Auslegungsangebot einer zutiefst menschlichen, existentiellen Spannungserfahrung benannt, sondern auch die dualistische Polarisierung an sich als apokalyptische Metasemantik herausgestellt: »Finsternis und Licht, Schlafen und Wachen, Verdorren und Erblühen, Erstarrung und Bewegung, Schlacke und Glut, Tod und Geburt« (ebd., 176); die semantischen Achsen, entlang derer die Polarisierung verläuft, sind mannigfaltig. Für seine eigene Studie der Apokalypse in Deutschland hebt Vondung den Dualismus von Schmutz und Reinheit besonders hervor: »Bilder des Schmutzes und der Reinheit sind auch für moderne apokalyptische Texte charakteristisch, und zwar für poetische wie nicht-fiktionale.« (Ebd., 277) Folgerichtig wird die Spannung zwischen diesen Polen in Schriften von Karl Marx, in Zeugnissen expressionistischer Lyrik und in der Rassenideologie des Nationalsozialismus nachgewiesen (ebd., 278ff.).

Im Gegensatz zu dem synoptisch-phänomenologischen Versuch bei Trimondi und Trimondi verfährt Vondung bei seinen Untersuchungen zur apokalyptischen Semantik stärker abstrahierend, indem er seine Beobachtungen symboltheoretisch anbindet. Während die Erstgenannten von einem psychopathologischen (Apokalypse als krankhafte Weltsicht) oder voluntaristischen (Apokalypse als politisches Instrument) Verständnis ausgehen, argumentiert Vondung stärker anthropologisch-funktionalistisch, wobei er jedoch der (Kultur-)Geschichte eine zentrale Rolle zuweist (ebd., 284). Er nähert sich damit dem Anspruch einer apokalyptischen »Universalsemantik« an, indem er apokalyptische Bilder als Antwort auf eine in der menschlichen Natur begründete Spannungserfahrung ansieht. Zugleich begegnet er der Gefahr einer anthropologischen Essentialisierung, indem er historische Kontingenzen ausdrücklich zulässt.

Wenn nicht nur die Apokalypse als Geschichtsmacht, sondern auch die prinzipielle Relevanz des historischen Kontextes für apokalyptische Gehalte anerkannt wird, ist der folgerichtige nächste Schritt eine *modernisierungstheoretische Betrachtung* apokalyptischer Bilder. So kreiste die bereits erwähn-

te Löwith-Blumenberg-Debatte unter anderem um die Frage einer säkularen Gerinnung religiöser Zeichen, nicht unähnlich Max Webers These vom Geist des Kapitalismus.⁴ An dieser Stelle knüpft auch Claudia Gerhards Dissertationschrift »Apokalypse und Moderne« an. Gerhards geht davon aus, dass der apokalyptische Diskurs der Moderne von ihren strukturellen Bedingungen geprägt sei, namentlich Systemdifferenzierung, Rationalisierung und Technisierung. Für die »Modernisierung« der apokalyptischen Semantik beobachtet Gerhards eine ambivalente Aneignung von Rationalisierung und Technisierung im apokalyptischen Diskurs in den Werken von Ernst Jünger (1895-1998) und Alfred Kubin (1877-1959) als literarischen Seismographen der sich entfaltenden Moderne. Nach Gerhards inkorporiert Jünger die Bedingungen der Moderne in seinen apokalyptischen Entwurf und »entwirft die desillusionierte, kalte Vision einer technisiert-rationalisierten Zukunftswelt, die nichts mehr mit traditionellen irdischen Paradiesvorstellungen teilt« (Gerhards 1999, 88). Mit dieser Epoche habe sich der Romantizismus und Individualismus des Bürgertums überlebt, der Arbeiter trete als der »Neue Mensch« hervor, eine »Kombination aus Krieger und Techniker, [...] affektreguliert, diszipliniert und schmerzresistent« (ebd., 135).

Der Einverleibung der modernen Bilderwelt bei Jünger stellt Gerhards mit Kubin die antimodernistische Apokalyptik gegenüber, die sich ausdrücklich als Gegenentwurf zu der als defizient abgelehnten Moderne versteht. An Alfred Kubins Roman »Die andere Seite« veranschaulicht sie seine umfassende Ablehnung der Moderne, verbunden mit einer emphatischen Vergangenheits-Schau: »Anders als in der industrialisierten Normalwelt, wo der Siegeszug der Technik sämtliche Lebensbereiche durchzieht, wird im Traumreich die Romantisierung eines vortechnischen natürlichen Zustands zelebriert.« (Ebd., 53)

Das Verhältnis von Apokalypse und Moderne ist demnach grundsätzlich ambivalent: Apokalyptische Erzählungen sind nicht nur »regulative Gegenprogramme« (ebd., 139), welche die kontingenten Sinnfasern der differenzierten spätmodernen Welt ordnend zusammenknüpfen, sondern sie eignen sich

4 Siehe Weber 2002a. Ein wesentlicher Unterschied besteht freilich darin, dass Weber das Verrauchen des religiösen Geistes und die mechanistische Erstarrung des anstaltsmäßigen Betriebskapitalismus als stählernes Gehäuse grundsätzlich beklagt, während Blumenberg (1966) und Habermas (1963) im Geiste der Aufklärung gerade das Eigenrecht der Moderne gegenüber der abendländischen Religionsgeschichte hervorheben.

zugleich die Strukturmerkmale der Moderne an. Für die apokalyptische Semantik lässt sich somit festhalten, dass gerade die Symbolsprache der Apokalypse nicht statisch ist, sondern, dass (struktur- und zeit-)geschichtliche Entwicklungen über die Opportunität und Plausibilität von (Be-)Deutungen entscheiden. Für die Analyse apokalyptischer Bilder als Teil des Deutungsvektors der Apokalyptik stellt sich daher die Herausforderung, die drei hier vorgestellten Strategien, die synoptisch-phänomenologische (i), die anthropologisch-symboltheoretische (ii) und die modernisierungstheoretische (iii), systematisch zu verbinden, um auf diese Weise Aussagen zur Topologie, Tiefenstruktur sowie zum Wandel der Gehalte apokalyptischer Rede machen zu können.

3.2.2 Apokalyptische Syntax

Im Unterschied zur Semantik bezieht sich die apokalyptische Syntax bzw. der apokalyptische Stil nicht auf den Inhalt, sondern auf das Arrangement von Zeichen. Ein Text kann seinem Gehalt nach nicht in der Tradition apokalyptischer Bilder stehen, sich dabei jedoch eine apokalyptische Dramaturgie zu eigen machen, wie Vondung am Frühwerk von Karl Marx illustriert (Vondung 1988, 297ff.). Bernhard McGinn erklärt die apokalyptische Syntax zu einem bedeutenden Abgrenzungskriterium und bestimmt sie, analog zum Aufbau des klassischen Dramas, durch den Dreischritt: *Krise – Gericht – Erlösung* (McGinn 1979, 6).⁵

Diesem klassischen Aufbau apokalyptischer Texte stellt Vondung die *kupierte Apokalypse* der Gegenwart gegenüber: »Die ›kupierte‹ Apokalypse unserer Zeit beschränkt sich auf die Vision des Untergangs.« (Vondung 1988, ebd. 106) Im Zeitalter der Nuklearwaffen fällt es immer schwerer, sich die Erscheinung des Neuen Jerusalems über durchseuchten Trümmern vorzustellen, die moderne Apokalypse wird also um die Heilszeit beschnitten – kupiert: »Wir können nur die erste Hälfte der herkömmlichen apokalyptischen Vision meinen; die zweite Hälfte, die Errichtung der neuen, vollkommenen Welt, die früher dem Untergang Sinn und Ziel verlieh, hat sich verflüchtigt.« (Ebd., 12)

Die apokalyptische Syntax wird hier durch eine Art Leerstellentechnik variiert, als würde man den letzten Teil eines Satzes einfach weglassen. Die

5 Diese Einteilung hat in der theologischen Diskussion zur Textgattung Apokalypse einen deutlich längeren Vorlauf, eine Zusammenstellung findet sich bei Vondung (1988, 291).

Effekte dieser Auslassung werde ich unter dem Aspekt der apokalyptischen Pragmatik weiter unten eingehender erörtern. Mit Blick auf die apokalyptische Syntax beschreibt Vondung ihre Wirkung als »Entdramatisierung der Apokalypse« (ebd., 314): mit dem Wegfall des Heilsziels fällt die soteriologische Dramatik in sich zusammen.

Wichtig ist, dass Vondung davon absieht, aus dem Wegbrechen der Erlösung eine allgemeine, kulturpessimistische Pointe zu machen. Vielmehr stellt er eine wissenssoziologisch hochrelevante Folgefrage zum Ort der Apokalypse im Alltagsbewusstsein: »Warum sprechen wir trotzdem unentwegt von der Apokalypse, wenn wir den endgültigen Untergang meinen?« (Ebd., 12) Die Antwort auf diese Frage liegt für Vondung in dem prinzipiellen Bedürfnis des Menschen, Krisensituationen symbolisch einzuhegen und damit fass- und bewältigbar zu machen. Nimmt man seine gemäßigte Anthropologie apokalyptischer Deutung hinzu, erscheint die kupierte Apokalypse als entweder den neuen Zerstörungspotenzen der modernen Welt angepasstes oder unzureichend kopiertes »Meme« (Blackmore 1999), das gleichwohl seine Funktion, die Auslegung existentieller Spannungserfahrungen zwischen Defizienz und Fülle, beibehält. Anhand der kupierten Apokalypse wird deutlich, dass (i) eine Variation (hier: Verkürzung) der apokalyptischen »Normalsyntax« möglich ist und dass (ii) eine solche Variation ihrerseits sensibel gegenüber dem historischen Kontext ist. Wenn derart also nicht nur die apokalyptischen Gehalte, sondern auch die Abläufe geschichtssensitiv sind, so verdient die inhärente Zeitkonzeption der apokalyptischen Syntax besondere Beachtung.

Hier setzen Claudia Gerhards' Überlegungen zur *inversen Apokalypse* an. Moderne Apokalypsen seien nicht kupiert, so Gerhards, sondern gewissermaßen anachronistisch arrangiert. Die klassische Trias von Defizienz, Krise und Fülle wird um die Fülle nicht beschnitten, diese werde vielmehr in einen »der als defizient erachteten Gegenwart vorangehenden Vergangenheitsbereich« (Gerhards 1999, 37) verlagert. Die Inversion der klassischen Dramaturgie der Apokalypse sieht Gerhards in der Fortschrittsskepsis einer romantischen Modernisierungskritik: »Kennzeichnend für inverse, fortschrittskritische Apokalypsen ist die rückwärtsgewandte Sehnsucht nach einem erfüllten Zustand, in dem der Fortschritt [...] und dessen Folgeprobleme noch unbekannt waren.« (Ebd., 38)

Die begriffliche Abgrenzung von Vondung geht allerdings insofern etwas fehl, als dieser die Apokalypse selbst als Inversion der Heilsgeschichte, ja der Geschichte schlechthin, ansieht: »Während das Erzählen von Geschichte sich von einem Anfang zu einem Ende bewegt, das Erzählen der Heilsgeschichte

gar von dem Anfang zu dem Ende, beginnt die apokalyptische Vision mit dem Ende und endet mit dem Anfang.« (Vondung 1988, 97)

Damit ist die inverse Apokalypse die Verkehrung der Verkehrung, mithin also die Restitution der Heilsgeschichte, moderne Soteriologie, nicht aber Soteriologie der Moderne. Dazu passt auch Gerhards Feststellung, das Ziel der inversen Apokalypse sei letztlich die Verhinderung des Untergangs (Gerhards 1999, 41). Dieser Gedanke wird unter dem Stichwort der konsultativen Apokalypse als apokalyptischer Pragmatik weiter zu betrachten sein.

Als Gegenstück zur inversen Apokalypse nennt Gerhards die *klassisch-modernisierte Apokalypse*. Wie bei den apokalyptischen Semantiken, so ist auch für die Syntax das Verhältnis von Apokalypse und Moderne ambivalent. Während bei der inversen Apokalypse gerade der Umbau der apokalyptischen Dramaturgie ihren antimodernistischen Tenor ermöglicht, folgt die klassisch-modernisierte Apokalypse dem tradierten Aufbauschema und inkorporiert dabei den Fortschrittsoptimismus der Moderne. Das Heilsreich wird damit »machbar«, nicht im Sinne eines abstrakten Tun-Ergehens-Zusammenhangs, sondern als sozialtechnologisches Projekt, wie Gerhards am Beispiel Marinettis und anderer Futuristen veranschaulicht (ebd., 32ff.).

Die Abgrenzung von inverser und klassisch-modernisierter Apokalypse beruht im Wesentlichen auf dem *Geschichtsbild*, das dem Visionsbericht zugrunde liegt.⁶ Die apokalyptische Syntax lässt sich mit Gerhards als totalitär und geschlossen beschreiben (ebd., 30). Sie bindet die Vielfalt partikularer Semantiken unter dem Primat eines historischen Bewegungsgesetzes zusammen und zwingt sie in das heuristische Spalier einer teleologischen oder epigenetischen Geschichtsphilosophie. Die »Punktzeit« wird so zu einer linearen Zeit, darin besteht für Gerhards das zentrale Ordnungsprinzip des apokalyptischen Diskurses (ebd.). In einem zyklischen Weltbild ist die Apokalypse, wenn nicht denkunmöglich, so doch versponnen und ohne Breitenwirkung, dieser Zusammenhang ist religionsgeschichtlich mit der eschatologischen Wende im Alten Orient gut belegt (Schipper 2007). Dennoch kann

6 Eine ähnlich gelagerte Unterscheidung findet sich für den Bereich sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorie bei Ansgar Weymann, der (progressive) Utopien von (regressiven) »Gegenutopien« abgrenzt (Weymann 1998, 21ff., 30). Charakteristisch für diese Verwendung ist ein konjunkturelles Geschichtsbild, in dem Geschichte im Allgemeinen und Modernisierung im Besonderen als Abfolge von Bewegung und Gegenbewegung aufgefasst wird. Vgl. auch den prominenten Beitrag von Hans van der Loo und Willem van Reijen zu den Paradoxien der Modernisierung (Loo/Reijen 1992).

die Richtung der linearen Bewegung variieren, kann Weltgeschichte sich vom Schlechten zum Besseren oder vom Guten zum Schlechten wenden. Gerhards vertritt in diesem Zusammenhang die These, »daß der moderne apokalyptische Diskurs in den Kontext von progressiver und regressiver Zeitauffassung eingespannt ist« (Gerhards 1999, 32). Der dramatische Stil regressiver Apokalypsen lässt sich wie folgt beschreiben: Ausgehend von einem Ursprung maximaler Fülle kommt es zu einer »Vertreibung aus dem Paradies«, gefolgt von einer ständigen Abstiegsgeschichte, die schließlich entweder in einer finalen Krise kulminiert (kupierte Apokalypse) oder die Defizienz als ewigen *Status quo* der menschlichen Existenz ausweist (inverse Apokalypse).

Regressive Apokalypsen sind epigenetisch, insoweit ihr Ausgangspunkt klar umgrenzt, die weitere Entwicklung jedoch relativ offen ist. Zwar wird alles immer schlimmer, aber ach, das hoffnungsvolle »Schlimm-Genug« als Vorbote eines reinigenden Richtschlusses will sich nicht einstellen. Progressive Apokalypsen, nur auf den ersten Blick ein Oxymoron, sind hingegen weniger auf den Anfang als auf das Ende hin orientiert und insofern dem Wortsinne nach eschatologisch. Sie leben dramaturgisch von einer Zuspitzung der Defizienz auf einen Fluchtpunkt zu, der dann in die Krise als erlösende Katharsis umschlägt und in einem völlig neuen, ahistorischen Zustand der Fülle gipfelt. Ob die Krise nun mit dem totalen (klassisch) oder teilweisen Untergang der bestehenden Welt (klassisch-modernisiert) einhergeht, immer ist die progressive Apokalypse teleologisch, d.h. auf den bekannten und erstrebten Zustand der Heilszeit hin gedacht.

Die apokalyptische Syntax befasst sich mit dem Arrangement apokalyptischer Zeichen und ist damit maßgeblich für den dramatischen Stil der Apokalypse. Wenn und insoweit apokalyptische Texte Geschichtsheuristiken sind, bestimmt das Geschichtsbild des*der Visionär*in ihre Konstruktionslogik. Als dramaturgische Strategien lassen sich anhand der vorgestellten Ordnungsschemata Auslassung (kupierte Apokalypse) sowie teleologische (progressive bzw. klassisch-modernisierte Apokalypse) und epigenetische (regressive bzw. inverse Apokalypse) Erzählweise benennen. Eine sozialwissenschaftliche Betrachtung kann sich freilich nicht mit einer ästhetischen Betrachtung der apokalyptischen Syntax bescheiden, sondern muss ihren Blick auf ihren Sitz im Leben und mithin die konkrete Sprechsituation richten. Dies ist die Perspektive der apokalyptischen Pragmatik.

3.2.3 Apokalyptische Pragmatik

Die Frage der apokalyptischen Pragmatik ist als Teilbereich einer allgemeinen Religionspragmatik zu sehen, wie sie Hans Kippenberg in seiner Studie zu den »vorderasiatischen Erlösungsreligionen« umrissen hat. Ihr Gegenstand ist das Verhältnis von Glaubensinhalten und sozialem Handeln bzw. die Frage, »wie und auf welche Weise Religionen für soziale Handlungen verbindlich geworden sind« (Kippenberg 1991, 21).⁷ Diese Frage darf nun keineswegs deterministisch im Sinne einer einseitigen Aufprägung der Religion auf das Handeln verstanden werden. So hatte schon Max Weber in seinen Überlegungen zu den Trägerschichten der Weltreligionen auf die Wahlverwandtschaft zwischen religiösen Weltbildern und Ideen auf der einen und sozialem Handeln auf der anderen Seite hingewiesen (Weber 2002b, 575ff.). Entsprechend steht auch die apokalyptische Rede im pragmatischen Spannungsfeld zwischen Ideen und Interessen, kann apokalyptische Deutung als plausibel oder weniger plausibel empfunden werden, je nach der Sprechsituation und der sozialen Lage des*der Rezipient*in. Dabei werden in der Regel zwei Grundmuster apokalyptischer Pragmatik unterschieden: Aktivismus und Quietismus (Nagel 2007; Vondung 1988; Weymann 1998).

Unter apokalyptischem *Quietismus* kann man »das ruhige Erdulden und Durchdauern von Krisenzeiten und als ungerecht empfundener Herrschaft mit Blick auf eine künftige Heilszeit« (Nagel 2007, 264) verstehen. Apokalypsen sind dann »Schriften in Bedrängnis« (Lapide 1985, 11) oder »Trostschriften« (Hahn 2005), um die gegenwärtige Deprivation in einen heilsgeschichtlichen Kontext zu stellen und dadurch zu mildern. Diese Erleichterung kann sowohl durch innere Emigration und das Nachleben einer mythisch verkärten Vergangenheit erstrebt werden (Weymann 1998, 30) als auch durch die unverbrüchliche im Visionsbericht garantierte Hoffnung auf ein exklusives, künftiges Heilsreich. Für die klassischen (jüdischen und frühchristlichen) Apokalypsen erklärt Vondung die quietistische Rhetorik zum Regelfall: »Es ist offenkundig, dass die apokalyptischen Texte [...] nicht zu den Reden gehören, die eine Änderung der gegebenen Situation durch pragmatische Mittel bewirken wollen.« (Vondung 1988, 323) Als historischen Erfahrungskontext dieser Verwendungsweise macht er »Situationen der Unterdrückung und Verfolgung von Minoritäten« (ebd., 74) aus.

7 Vgl. auch die Analyse von Hans Kippenberg zur heilsgeschichtlichen Pragmatik bei der Hamas (Kippenberg 2008).

Apokalyptischer *Aktivismus* nutzt im Gegensatz dazu die drastische Bildsprache und den dramatischen Stil apokalyptischer Rede, um die Adressat*innen aufzurütteln und zum tätigen Eingreifen in das (Heils-)Geschehen zu bewegen. Aus dem klaren Dualismus der apokalyptischen Semantik wird eine Entscheidungssituation modelliert, die im kategorischen »Entweder-Oder« die Komplexität des Handelns radikal reduziert. Damit hat gerade die aktivistische Rhetorik der Apokalypse den Geruch des Populistischen, was sich in den verwendeten Begrifflichkeiten der »Agitation« (ebd., 319) bzw. des »revolutionären Aktionismus« (Trimondi/Trimondi 2006, 13) widerspiegelt. Für Vondung ist der apokalyptische Aktivismus zudem ein Abgrenzungskriterium zwischen klassischen und modernen Apokalypsen: Während klassische apokalyptische Texte sich als reine Trostschriften an die Unterdrückten selbst gerichtet hätten, nicht aber an die jeweils Situationsmächtigen, tendierten moderne Apokalypsen dazu, aus der Berufung auf eine höhere Gesetzmäßigkeit (*lex potentior*) weitreichende Anweisungen zur tatkräftigen Verwirklichung des Heils abzuleiten (Vondung 1988, 336ff.).

Die Gegenüberstellung von quietistischer und aktivistischer apokalyptischer Pragmatik suggeriert, dass der rhetorische Gestus apokalyptischer Rede grundsätzlich exklusiv sei: entweder beruhigend oder aufrüttelnd. Hier steuern Trimondi und Trimondi einen vermittelnden Gedanken bei, indem sie den »apokalyptischen Wahn« (Trimondi/Trimondi 2006, 10) abschattieren und vier Trägergruppierungen unterscheiden: Die erste Gruppe zeichnet sich durch eine rein metaphorische Verwendung von »apokalyptischem Jargon« (ebd.) ohne tiefer liegende religiöse Motivation aus, die zweite Gruppe »glaubt« an die Apokalypse, allerdings weniger im Sinne eines strengen Dogmas denn als eine Art soteriologischen Baukasten. Entsprechend umfasst die dritte Gruppe die orthodoxen »Gläubigen der Apokalypse« (ebd.), die fest an die baldige Erfüllung der apokalyptischen Prophezeiungen glauben, sie aber nicht aktiv verwirklichen, während sich die vierte Gruppierung als »Akteur der Apokalypse« (ebd.) sieht, als *dramatis personae* der apokalyptischen Inszenierung. Diese Skala apokalyptischer Haltungen geht von einer selbstverständlichen Verbindung von Glauben und Handeln aus. Je mehr die apokalyptische Deutung »für bare Münze« genommen wird, so die Implikation, desto eher und umfassender wird sie das Handeln der Menschen bestimmen und sie dazu bringen, die Prophezeiung selbst ins Werk zu setzen. Dahinter steht einmal mehr die Absicht der Autor*innen, auf das Gefährdungspotential religiös motivierter Kriegstreiberei hinzuweisen. Ausdrücke wie »apokalyptisches Delirium« (ebd., 22) und »apokalyptische Falle« (ebd., 23) unterstrei-

chen diesen Anspruch. Der vielversprechende Versuch, das pragmatische Feld zwischen apokalyptischem Quietismus und Aktivismus zu erhellen, erschöpft sich damit abermals in religionskritischer Polemik.

Ein weiterer Ansatzpunkt zum Studium apokalyptischer Pragmatik jenseits der eingeführten Unterscheidungen bezieht Überlegungen zur apokalyptischen Syntax mit ein: Aktivismus und Quietismus können demnach unterschiedlich ausgestaltet sein, abhängig von der progressiven oder regressiven Konstruktion der apokalyptischen Dramatik (s.o.).

Tabelle 2: Apokalyptische Pragmatik

Apokalyptische Pragmatik/ Apokalyptische Syntax	aktivistisch	quietistisch
progressiv	Revolution (agitativ)	Fatalismus (resultativ)
regressiv	Reform (konsultativ)	Rückzug

Quelle: Eigene Darstellung

Die aktivistische Auslegung von progressiven, also auf eine künftige Heilszeit zgedachten Apokalypsen kommt den gängigen Auffassungen zu apokalyptischem Aktivismus als agitativem Projekt am nächsten. Die Akteur*innen sehen sich als revolutionäre Wegbereiter*innen der Heilsgeschichte und als Teilnehmer*innen am Endkampf zwischen Gut und Böse. Die quietistische Deutung progressiver Apokalypsen verspricht aus der resultativen Gewissheit des heilsgeschichtlichen Ablaufs Trost, d.h. sie vermindert die kognitive Dissonanz der Adressat*innen und wendet ihren Blick von der miserablen Gegenwart in die idealisierte Zukunft. Der wesentliche Unterschied zur klassischen Heilsgeschichte ist dabei die Naherwartung des Umschwunges: »Der rechte Zeitpunkt ist nahe herbeigekommen.« (Offb. 1, 3)

Für die regressiven Apokalypsen hat Gerhards bei aller Dramaturgie des Niedergangs auf eine grundsätzlich restitutive oder melioristische Pragmatik verwiesen: »Das Ziel der inversen Apokalypse ist es, den Untergang zu verhindern, dafür zu sorgen, dass er nicht stattfindet.« (Gerhards 1999, 40) Entsprechend besteht die aktivistische Rhetorik der Niedergangserzählung darin, Reformdruck zur Abwendung der Krise zu erzeugen. Die apokalyptische Pragmatik ist damit konsultativ (Nagel 2007, 261). Ein Hinweis auf die quie-

tistische Auslegung regressiver Apokalypsen findet sich bei Ansgar Weymann. Er verdeutlicht am Beispiel der Amish People in den USA, wie im Mikrokosmos der lokalen Vergemeinschaftung der Rückzug auf den idealisierten Urzustand verwirklicht wird (Weymann 1998).⁸ Der Unterschied der beiden quietistischen Alternativen besteht also darin, dass die fatalistische Option eine Art inwendiger Weltablehnung beinhaltet, wobei der*die Fatalist*in formal angepasst bleibt, gerade weil er*sie es besser weiß.⁹ Der Rückzug beinhaltet dagegen eine offenkundige Abschießung gegenüber der sozialen Umwelt und eine emphatische Identifikation mit der abgeschlossenen Wertegemeinschaft.

Das konservative Fundament der regressiven Apokalyptik ist durchaus verwunderlich und wirft die Frage nach der Grenze apokalyptischer Deutungsmuster auf. Ist denn die Apokalypse nicht gerade die totale und unbedingte Vernichtung der defizienten Mitwelt, auf deren Ruinen dann die Nachwelt der Fülle von oben herniederkommt? Gerhards hat mit ihren Konzepten der inversen und der klassisch-modernisierten Apokalypse (s.o.) erste Zweifel an dieser progressivistischen Begrenzung apokalyptischer Deutung formuliert, freilich ohne die damit verbundenen gattungstheoretischen Probleme eingehender zu diskutieren. Im Anschluss an diese Überlegungen habe ich an anderer Stelle auf die religionsgeschichtliche Kontinuität der progressiv-konservativen Doppelnatur der Apokalyptik hingewiesen (vgl. dazu Kap. 6.5). So wird der revolutionäre Furor der endzeitlichen Naherwartung als prophetischer Kern der Apokalypse von Anfang an institutionell abgebunden und eingeeht durch die priesterliche Bitte um einen »Aufschub des Endes«, die ein religiöses Geschichtsbewusstsein überhaupt erst ermöglicht (Blumenberg

8 Weymann verhandelt diesen Gedanken unter dem Oberbegriff der Gegenutopie. Darunter versteht er nicht etwa Dystopien, sondern antimodernistische Utopien. Am Beispiel des Faschismus wird deutlich, dass auch regressiv Apokalypsen eine revolutionäre Pragmatik haben können (Weymann 1998, 30ff.). Dies unterstreicht den idealtypischen Charakter der o.a. systematischen Zuordnung von apokalyptischer Syntax und Pragmatik und die Tatsache, dass zwischen Reform und Revolution, Rückzug und Fatalismus durchaus graduelle Zwischenschritte denkbar sind.

9 Auf der Ebene sozialer Integration repräsentiert dieser Typus apokalyptischer Pragmatik die sog. Deferenzintegration. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Hartmut Esser die bloße Hinnahme gesellschaftlicher Strukturen »aus der erlebten oder wahrgenommenen Aussichtslosigkeit irgendeines Versuchs zur Änderung« (Esser 2002, 276) als schwächste Form der Sozialintegration durch Identifikation.

1966; Schmitt 1950). Vom Kirchenvater Tertullian (150-230) ausgesprochen, bildet die Bitte »pro mora finis« die Schnittstelle zwischen der Zähmung der apokalyptischen Naherwartung durch Paulus und einer politischen Theologie. Paulus bedient sich in seinem Brief an die Thessalonicher der Figur eines Aufhalters des Antichristen, den Tertullian mit dem römischen Reich identifiziert (Blindow 1999; Motschenbacher 2000).

Dieses Janusgesicht der Apokalypse zwischen prophetischem Veränderungsdruck und priesterlicher Beharrungskraft spiegelt die eingangs angesprochene Wahlverwandtschaft von religiösen Weltbildern und sozialem Handeln wider: Im Äther der Ideen mag so manches »Ideal« einer besseren Welt leichthin entstehen, und nur ein radikaler Umsturz mag geeignet scheinen, die offenkundige Kluft zwischen dieser Vision und der defizienten Wirklichkeit zu schließen. Sobald aber die Idee zu sozialem Handeln »inkarniert«, wird sie notwendig an den Bedingtheiten der Machbarkeit, den Opportunitäten und Restriktionen des Handelns und der Trägheit bestehender Institutionen abgeschliffen und zugerichtet.

3.2.4 Fazit: Zur Anwendung des Deutungsvektors

In diesem Kapitel ging es mir darum, einen Ausgangspunkt für die wissenssoziologische Analyse apokalyptischer Deutungsmuster zu schaffen. Die Herausforderung bestand dabei darin, die losen Fäden der durchaus vorhandenen Debatte zum Thema unter einer zentralen Ordnungsbegrifflichkeit zusammenzuführen. Im Bild gesprochen ist der gesellschaftstheoretische Diskurs zur Apokalypse nämlich nicht nur voller Mäander, es hat sich auch so mancher Altrarm gebildet, der für eine umfassende Darstellung des Sachstandes zu berücksichtigen ist.

Der resultierende »Deutungsvektor« der Apokalyptik ist das Ergebnis einer systematischen Zusammenschau der vorhandenen Ordnungsschemata und ihrer Grundgedanken sowie grundsätzlicher Überlegungen zur Semiotik apokalyptischer Deutung. Dazwischen steht Vondungs Formenlehre der Apokalyptik als klassisch-idealtypischer Brückenschlag zwischen der Vielfalt der Erscheinungen und der allgemein-abstrakten Begriffswelt.

Dieser Deutungsvektor ist nun dezidiert nicht als fachgeschichtliche Trockenübung gedacht, sondern als Ausgangspunkt für angewandte wissenssoziologische Beschäftigung. Zum Abschluss sollen daher noch einige Anregungen zur Anwendung sowie generell zur Forschungslogik einer Soziologie der Apokalyptik folgen.

Wie eingangs erwähnt, erstreckt sich der Anwendungsbereich apokalyptischer Deutungsmusteranalyse auf das Alltagswissen der Akteur*innen und auf akademische Wissensbestände gleichermaßen (Weymann 2008; Makropoulos 2008). Als Beispiel für die Verwendungsweise des Deutungsvektors mag eine weit verbreitete Gesellschaftsdiagnose dienen: Samuel Huntingtons These vom »Kampf der Kulturen« (für eine ausführliche Diskussion und Einordnung siehe Kap. 6.2). Auf der Ebene der Semantik bedient sich Huntington mit dem Völkerkampf eines bekannten apokalyptischen Bildes. Er weist außerdem auf Erschütterungen und Veränderungen der globalen Ordnung sowie auf den wirtschaftlichen und demographischen Niedergang der westlichen Welt hin. Entsprechend inszeniert er auf der Ebene der Syntax den Abstieg des Westens und damit einen regressiven Verlauf. Statt einer mythisch verklärten Urzeit, wie für die inverse Apokalypse charakteristisch, greift Huntington auf einen klar umgrenzten Zeitraum (1920-2020) zurück und belegt seinen Verfallsbericht mit statistischen Daten (Huntington 1997, 122ff.) Dabei ist Huntingtons Geschichtsauffassung dynamisch und linear, was in seiner Kritik an Fukuyamas These vom Ende der Geschichte prominent hervortritt (ebd., 34f.). Die Richtung seines Geschichtsdenkens changiert im Verlauf der Darstellung zwischen einer epigenetischen Vorstellung der westlichen Hegemonie als Goldenem Zeitalter und einer teleologischen Vision des Kampfes der Kulturen als Fluchtpunkt der Weltgeschichte. Huntingtons Pragmatik ist derweil klar konsultativ und auf politische Reformen gerichtet. So äußert er im Vorwort seines Buches die Hoffnung, dass es »für die Macher der Politik nützlich« (ebd., 12) sein werde und beschwört – beinahe lustvoll – die Krise, um sie abzuwenden.¹⁰ In ihrer prognostischen Anlage erscheint Huntingtons Arbeit als akademischer Visionsbericht, der Faktenreichtum und die systematische Anlage verbürgen die Plausibilität seiner Zukunftsschau.

Das kursorische Beispiel veranschaulicht zugleich die Forschungslogik, die hier für eine wissenssoziologische Analyse apokalyptischer Deutung empfohlen wird. Dabei geht es ersichtlich nicht um den bloßen Beleg, dass eini-

10 In seinem Überblick über Modelle internationaler Beziehungen verhandelt Huntington unter der Überschrift »Reines Chaos« eine Perspektive, die »der Realität allzu nahe ist« (Huntington 1997, 42) und bietet emphatische Aufzählungen der Zeichen globaler Anomie: »[D]as Auseinanderbrechen von Staaten, die Intensivierung von religiösen, ethnischen und Stammeskonflikten, das Auftreten internationaler Verbrechersyndikate, den Anstieg der Flüchtlingszahlen in die Abermillionen, die Weiterverbreitung nuklearer und anderer Massenvernichtungswaffen, die Ausbreitung des Terrorismus, das Überhandnehmen von Massakern und ethnischen Säuberungen« (ebd., 41).

ge Vertreter*innen der soziologischen Klassik oder aktuelle Gesellschaftsdiagnosen in der Kontinuität apokalyptischer Weltdeutung stehen. Dementsprechend ist die Problemstellung auch keine falsifikatorische im Geiste einer Popper'schen Wissenschaftstradition: Es bedarf gewiss keiner großen geistigen Anstrengung, die apokalyptischen Züge moderner Zeugnisse in Frage zu stellen. Ebenso wenig geht es darum, aus der Rekonstruktion einer Deutung als apokalyptisch ein Qualitätsurteil herzuleiten, sei es eine Aufwertung als besonders wirkmächtig und »diskursbrechend« (Brokoff 2001, 10), oder sei es eine ideologiekritische Abwertung als fanatisch oder wahnhaft (wie bei Trimondi und Trimondi). Vielmehr ist der hier präsentierte Vektor apokalyptischer Deutung gedacht als eine Heuristik bzw. als ein hermeneutischer Schlüssel zu verstehen, um neue Aufschlüsse aus bekannten Materialien zu gewinnen. Auf einer grundlegenden Ebene mögen daraus im Sinne der Eingangsfrage allgemeine Aufschlüsse darüber hervorgehen, wie die Evidenz von Deutung hergestellt werden kann und wie sich die Opportunität von Deutungsmustern angesichts eines Wandels der »Wertideen« (Weber 2002c, 148) und »Kulturprobleme« (ebd., 149) verändert.

In der folgenden Sektion werde ich den apokalyptischen Deutungsvektor an drei verschiedenen Krisenszenarien erproben, namentlich an den apokalyptischen Diskursen zur Corona-Pandemie (Kap. 4), zur ökologischen Krise und dem »Klimanotstand« (Kap. 5) sowie zur Krise des Nationalismus (Kap. 6).

Tabelle 3: Deutungsvektor der Apokalyphtik

Semiotische Ebene	Semantik	Syntax			Pragmatik		
		Bilder		Stil	Rhetorik		
Ordnungsschemata	Apokalyptische Matrix	Defizienz und Fülle	Modernisierung	klassisch kupiert	invers klassisch-modernisiert	progressiv regressiv	aktivistisch konsultativ quietistisch

Quelle: Eigene Darstellung

