

Alexander-Kenneth Nagel
Corona und andere Weltuntergänge

Alexander-Kenneth Nagel (Dr. rer. pol.), geb. 1978, ist Professor für sozialwissenschaftliche Religionsforschung an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Religion, Migration und Flucht sowie apokalyptische Naherwartung in modernen Gesellschaften.

Alexander-Kenneth Nagel

Corona und andere Weltuntergänge

Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Alexander-Kenneth Nagel**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: sveta © stock.adobe.com

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5595-7

PDF-ISBN 978-3-8394-5595-1

EPUB-ISBN 978-3-7328-5595-7

<https://doi.org/10.14361/9783839455951>

Buchreihen-ISSN: 2703-0040

Buchreihen-eISSN: 2703-0059

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

1. Vorwort des Autors	7
2. Die Gegenwart der Apokalypse	
Interdisziplinäre Perspektiven	11
2.1 Einführung: Zur Aktualität »apokalyptischer« Deutung	11
2.2 Begriffsbestimmungen	12
2.3 Endzeitbewusstsein und Moderne	16
2.4 Endzeitforschung in wissenssoziologischer Perspektive	18
2.5 Religionswissenschaftliche Überlegungen zur angewandten Endzeitforschung..	24
2.6 Fallstudien zur zeitgenössischen Apokalypsik	27
3. Operationalisierung	
Zur Systematik apokalyptischer Deutung	31
3.1 Einführung: »Deutungsvektor« der Apokalypsik	31
3.2 Ordnungsschemata apokalyptischer Deutung	34
4. Corona: Zur Apokalypsik der Pandemie	51
4.1 Einleitung	51
4.2 Medienberichterstattung	52
4.3 Verlautbarungen der Bundesregierung	57
4.4 Verschwörungsideologische Verarbeitungen	62
4.5 Social Media: Hashtag Coronapocalypse [sic!]	74
4.6 Fazit: Zur apokalyptischen Deutung der Pandemie	76
5. Ökologische Apokalypsen der Nachkriegszeit	79
5.1 Einleitung	79
5.2 Club of Rome: Wendepunkte und die Grenzen des Wachstums	81
5.3 Bahro: Die Logik der Rettung	87

5.4	Extinction Rebellion: Klimanotstand und Revolution	96
5.5	Fazit und vergleichende Betrachtung	105
6.	Politische Apokalyptik in der Krise des Nationalismus	109
6.1	»Katechon«: Die konservative Unterströmung der Apokalypse	109
6.2	Samuel Huntington und der »Kampf der Kulturen«	111
6.3	Günter Zehm und das »Bollwerk Europa«	114
6.4	Der Mythos vom »Großen Austausch«	119
6.5	Apokalypse als Reichstheologie – Das Konzept des »Katechon«	126
6.6	Fazit: Apokalypse und institutionelle Beharrung	136
7.	Religiöse Heilsversprechen zwischen Prosperity Gospel und Endzeit-Buße ..	141
7.1	Attraktive Argumente: Heilsgüter, Marketing und Distinktion	141
7.2	Life Coaching vs. Zorn Gottes: Attraktionsstrategien zwischen Wohlbefinden und Erlösung	144
7.3	Verbraucher*innen oder Zwischenhändler*innen? Von der Eigenmächtigkeit der religiösen Kund*innen	154
7.4	Schlussbetrachtung	161
8.	Den Untergang im Blick: Prepper in Deutschland	165
8.1	Einführung: Preppen als apokalyptischer Lebensstil?	165
8.2	Preppen in apokalyptischer Perspektive	168
8.3	Exkurs: Preppen im Zeichen von Corona	180
8.4	Fazit	183
9.	Apokalypse und was nun?	
	Eine Art Schlusswort	187
10.	Literatur	195

1. Vorwort des Autors

Im Frühjahr 2020 hielt die Welt buchstäblich den Atem an. Ein neues Virus verbreitete sich rasch entlang der globalen Handels- und Verkehrswege und verursachte eine hochansteckende Lungenerkrankung, die nicht selten zum qualvollen Ersticken der Betroffenen führte. Im Angesicht dieser Bedrohung ergriffen viele Staaten teils drastische Gegenmaßnahmen, um die weitere Ausbreitung zu verhindern. Die Schließung der Grenzen und die massive Einschränkung der Freizügigkeit im Inneren brachten das öffentliche Leben fast vollständig zum Erliegen (»Lockdown«). Die Tragweite und Abruptheit dieses Ausnahmezustands bestimmte die öffentliche Diskussion und überlagerte alle anderen Krisen. An einer fehlenden Dichte und Intensität alternativer Krisenszenarien lag dies sicher nicht. Immerhin war zuvor die globale »Finanzkrise« relativ nahtlos durch die »Flüchtlingskrise« und den »Klimanotstand« abgelöst worden.¹

Leben wir also in apokalyptischen Zeiten? Diese zeitdiagnostische Frage möchte der vorliegende Band nicht beantworten. Ihm liegt vielmehr ein *wissenssoziologischer Blick auf die »apokalyptische« Krisenhermeneutik* moderner Gesellschaften zugrunde. Die Corona-Pandemie und die anderen »Weltuntergänge« stehen exemplarisch für eine Neigung, Krisen als »apokalyptisch« zu charakterisieren. Das griechische Wort ἀποκάλυψις bedeutet eigentlich »Ent-hüllung« und bezieht sich auf eine bestimmte Gattung religiöser Literatur, wie die namensgebende Offenbarung des Johannes. Kurz gesagt zeichnet sich die biblische Apokalyptik durch die prophetische Ankündigung des baldigen

1 Diese Konjunktur und Verdichtung von Krisenereignissen bildet sich auch in verschiedenen aktuellen Beiträgen zur interdisziplinären Apokalypse-Forschung ab. Als Beispiele seien hier der stärker theologisch akzentuierte Ergebnisband des Baseler Forschungskollegs »Die Krise der Zukunft« genannt (Pfleiderer/Matern/Köhrsen 2018) sowie ein wissenssoziologischer Sammelband zum zeitgenössischen Endzeit- und Katastrophenwissen (Betz/Bosančić 2021).

Weltuntergangs aus, auf den schließlich das Reich Gottes folgen wird. In der modernen Alltagssprache bezeichnet der Ausdruck »Apokalypse« hingegen die Katastrophe schlechthin; das Ende der Welt, wie wir sie kennen.

Die zentrale Annahme dieses Bandes lautet, dass auch in modernen Gesellschaften ein eigenständiges Genre »apokalyptischer« Krisenhermeneutik wirksam ist, welches nicht unbedingt inhaltlich, aber doch strukturell in der Tradition der biblischen Apokalyptik steht. Zu den Kennzeichen dieses Genres gehören die Vorstellung einer weltweiten Katastrophe durch Faktoren von A wie Atomkraft bis Z wie Zombies in Verbindung mit einem ausgeprägten Gestus der Offenbarung, der Vorstellung, sich an einem historischen Wendepunkt zu befinden und, damit verbunden, einer akuten Naherwartung (mehr in Kap. 2 und 3). Die apokalyptische Deutung kann im Alltagswissen einzelner Menschen verankert sein und ihre Situationsbestimmung und ihr Handeln prägen (ein Beispiel dafür sind die Prepper*innen, siehe Kap. 8). Sie kann aber auch in medialen Inszenierungen und politischer Mobilisierung Gestalt annehmen und sich dabei mit unterschiedlichen Aussageintentionen verbinden, etwa Trost, Ermahnung oder Agitation.

Der Band präsentiert sich als eine Mischung aus Monographie und Aufsatzsammlung. Er gründet in verschiedenen Beiträgen zur Religionssoziologie der Apokalyptik, die ich zwischen 2007 und 2019 veröffentlicht habe. Die Apokalypse ist eigentlich immer mein heimliches Lieblingsthema gewesen. Während meiner bildungssoziologischen Promotion half sie mir durch manch langweilige Durststrecke, in der Zeit meiner eher angewandten Forschung zu Religion, Migration und Flucht eröffnete sie Denkfreiräume jenseits tagesaktueller politischer Debatten. Die Corona-Krise bot nun den Anstoß, die bisherigen Arbeiten erneut zu sichten und zusammenzuführen. Je mehr Zeit ich damit zubachte, desto stärker wurde mir bewusst, dass der »Masterplan« für dieses Buch schon in den früheren Studien angelegt war. Ich betrachte den Band daher als Zwischenergebnis eines Forschungsprojekts, das über 15 Jahre gereift ist, und gewissermaßen als die Habilitation, die ich nie geschrieben habe.

Neben einer gründlichen Überarbeitung der bestehenden Beiträge habe ich an verschiedenen Stellen Ergänzungen und Aktualisierungen vorgenommen. So sind die beiden Kapitel zur *Corona-Pandemie* (Kap. 4) und zur apokalyptischen Perspektive der *Prepper*innen* (Kap. 8) neu hinzugekommen. In Abschnitt 4.4 gehe ich auch ausführlich auf die apokalyptischen Motive der *QAnon-Bewegung* ein. Ferner habe ich die früheren Ausführungen zur Apokalyptik der ökologischen Bewegung um einen ausführlichen Abschnitt zu

Extinction Rebellion ergänzt (Kap. 5.4) und die Untersuchung zur apokalyptischen Rahmung der Krise des Nationalismus um einen Abschnitt zum Mythos des »Großen Austauschs« erweitert (Kap. 6.4). Auch wenn ich mich intensiv um eine terminologische und stilistische Vereinheitlichung bemüht habe, mögen hier und da noch kleinere Brüche oder Dopplungen bestehen.

Inhaltlich ist der Band in drei thematischen Sektionen organisiert. In der *ersten* Sektion geht es um die *Hintergründe* apokalyptischer Deutung in modernen Gesellschaften. In Kapitel 2 sichte ich verschiedene Debatten zur Aktualität apokalyptischen Denkens, etwa aus der Literatur- und Medienwissenschaft, aus der Religionswissenschaft und Soziologie. Dabei ist das Ziel, eine wissenssoziologische Perspektive auf die apokalyptische Krisenhermeneutik moderner Gesellschaften zu entwickeln und Ansatzpunkte einer angewandten Endzeitforschung zu markieren. In Kapitel 3 knüpfe ich daran an und erarbeite ein *Analyseraster*, den »apokalyptischen Deutungsvektor«, das als Grundlage für die weiteren Beobachtungen in diesem Band dient. In der *zweiten* Sektion liegt das Augenmerk auf den unterschiedlichen *Formen bzw. Szenarien* apokalyptischer Deutung. Hier nutze ich das zuvor erstellte Analyseraster, um einige der apokalyptischen Diskurse rund um die Corona-Krise (Kap. 4), die ökologische Krise (Kap. 5) sowie die Krise des Nationalismus genauer zu untersuchen (Kap. 6). In der *dritten* Sektion richte ich den Fokus schließlich auf die *Folgen* apokalyptischer Krisenhermeneutik. In Kapitel 7 gehe ich auf die anhaltende Bedeutung apokalyptischer Angebote auf dem religiösen Markt ein, während ich in Kapitel 8 am Beispiel der Prepper*innen die Frage nach der Handlungsrelevanz einer apokalyptischen Situationsbestimmung vertiefe.

Die Auswahl der drei Krisenszenarien liegt im Wesentlichen in der Entstehungsgeschichte des Buches begründet und folgte keiner bestimmten komparativen Logik. Dennoch haben sich im Zuge der Analyse einige Schnittstellen sowie markante Gemeinsamkeiten und Unterschiede gezeigt, die ich im Schlusswort knapp herausarbeite (Kap. 9). Viele andere Szenarien moderner Apokalyptik hätte ich gerne noch miteinbezogen, etwa apokalyptische Diskurse zu Künstlicher Intelligenz, die globalen Wirtschafts- und Finanzkrisen zwischen 2007 und 2009, die Endzeit-»Hypes« rund um den Jahrtausendwechsel (Stichwort: »Millenium-Bug«) oder die Maya-Apokalypse am 21.12.2012. Auch eine religionsvergleichende und diachrone Betrachtungsweise wäre sicher weiterführend und aufschlussreich gewesen, etwa im Hinblick auf mögliche Konvergenzen apokalyptischer Deutung über unterschiedliche

religiöse Traditionen hinweg oder auf die Entwicklungsdynamik apokalyptischer Krisenhermeneutik.

Angesichts der langen Entstehungszeit des Bandes sind eine ganze Reihe von *Danksagungen* angebracht. Zunächst danke ich meinen religionswissenschaftlichen Mentoren Hans Kippenberg und Christoph Auffarth, die mir immer wieder die Bedeutung der Religionsgeschichte für das Verständnis aktueller Phänomene vor Augen geführt haben und mich mit ihrer Begeisterung für unser Fach bis heute anstecken. Ferner danke ich Bernd Schipper, der in seiner Zeit in Bremen in den frühen 2000er Jahren die Apokalyptik einer ganzen Generation von Studierenden nahegebracht hat. Darunter war auch Anna Neumaier, mit der ich seitdem viele Gespräche und einige gemeinsame Projekte zum modernen Endzeitbewusstsein (durch-)führen konnte. Weiterer Dank gebührt Ansgar Weymann, der mir als Vorgesetzter am Institut für Empirische und Angewandte Soziologie die Freiräume für spleenige Nebenschauplätze gelassen, sowie Volkhard Krech, der mir die Rückkehr in die Religionsforschung ermöglicht hat. Beide haben mir geholfen, meine wissenssoziologische Perspektive zu schärfen. Schließlich danke ich Lucie Gott für die gründliche Redaktion des Bandes und manchen Denkanstoß sowie den Mitarbeiter*innen von transcript für ihre Unterstützung bei der Veröffentlichung.

2. Die Gegenwart der Apokalypse

Interdisziplinäre Perspektiven

2.1 Einführung: Zur Aktualität »apokalyptischer« Deutung

In der Alltagssprache ist die »Apokalypse« erstaunlich präsent und meint dort in der Regel die schlechthinige Katastrophe und die Zerstörung der Welt, wie wir sie kennen. Eine ähnliche Verkürzung findet sich auch bei der Utopie: Die Aussage, »Das ist doch utopisch!«, stellt weniger auf die visionäre Gestalt eines Plans ab als auf seine profunde Wirklichkeitsfremdheit und prinzipielle Undurchführbarkeit (Saage 1991). Dabei ist der Apokalyptik und der Utopie gemeinsam, dass durch ihre Übernahme in alltagssprachliche Bezüge ausgeblendet wird, dass es sich ursprünglich um literarische Gattungen handelte, die an bestimmten Referenztexten (Offenbarung des Johannes und Morus' »Utopia«) geschult waren. Zugleich muss gerade die anhaltende Bedeutung derart sperriger Konzepte die soziologische Neugier herausfordern und zu der Frage Anlass geben, ob sich darin eine bestimmte, kollektiv geteilte Geisteshaltung widerspiegelt und in welchen gesellschaftlichen Eigenheiten diese Haltung gegründet ist. Im Klappentext eines früheren Sammelbandes zur Soziologie religiöser Krisenrhetorik haben wir diesen Zusammenhang pointiert wie folgt formuliert: »Fühlen sich Gemeinschaften und Gesellschaften existentiell bedroht, greifen sie bei der Deutung dieser Bedrohung oft auf Apokalypsen zurück« (Nagel/Schipper/Weymann 2008b). Die Häufung apokalyptischer (und utopischer?) Narrative wäre in diesem Verständnis Ausdruck einer gesellschaftlichen Krise, oder genauer: ihrer Wahrnehmung. Womöglich ist es aber auch genau anders herum und es sind gerade saturierte Gesellschaften mit wenigen sozialen Gräben und langer Friedenserfahrung, die endzeitliche Imaginationen hervorbringen?

Diese makrosoziologischen Mutmaßungen stehen im Schatten einer größeren geistes- bzw. ideengeschichtlichen Debatte über die Aktualität und Be-

deutung religiöser Naherwartung in modernen Gesellschaften. Dabei geht es im Kern um die Frage, ob die moderne Naherwartung lediglich einen »Wurmfortsatz« der religiösen Vorgeschichte darstellt oder aber als Reaktion gegen eine zunehmende Entzauberung der Welt zu sehen ist. Über diese Fragen ist seit der letzten Jahrtausendwende (und zuvor) einiges geschrieben worden. Dabei könnte man den Fokus dieser neuen Endzeitforschung als zeitdiagnostisch, kulturhermeneutisch oder mentalitätsgeschichtlich beschreiben: In der Regel geht es darum, Aussagen oder Texte, die nicht in einer eindeutigen Kontinuität mit religiösen Endzeitvorstellungen stehen, auf implizite Spuren eschatologischer oder apokalyptischer Bildsprache oder rhetorischer Gestaltung hin zu untersuchen. Das Ziel ist entweder, den*die Leser*in trefflich damit zu überraschen, dass Karl Marx (Löwith 1983, 38ff.; dagegen Peter 2008) oder die Grünen (Gebauer 2003) eigentlich Apostel*innen der Apokalypse seien, oder aber allgemeiner die Bedeutung von religiöser Sprache als hermeneutischen Schlüssel für die Moderne herauszuarbeiten (Nagel 2008a). Im Unterschied zu diesen ideengeschichtlich orientierten Zugängen möchte ich in diesem Band den Bogen zu einer angewandten, wissenssoziologisch inspirierten Endzeitforschung schlagen.

Dazu werde ich im folgenden Abschnitt zunächst einige allgemeine Überlegungen zur Begrifflichkeit der Apokalypse und Utopie anstellen und in Abschnitt 2.3 bestehende geschichtsphilosophische, kulturgeschichtliche, literatur- und medienwissenschaftliche Ansätze zum Verhältnis von Endzeit und Moderne sichten. In Abschnitt 2.4 ordne ich die angewandte Endzeitforschung als wissenssoziologische Problemstellung ein. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Internalisierung eines Endzeitbewusstseins im Zuge der primären und sekundären Sozialisation sowie auf der handlungsleitenden und wirklichkeitsgestaltenden Kraft apokalyptischer Vorstellungen. Ausgehend von diesen Überlegungen setze ich mich in Abschnitt 2.5 knapp mit der religionswissenschaftlichen Forschungslogik einer angewandten Endzeitforschung auseinander und illustriere sie in Abschnitt 2.6 mit einigen konkreten Fallbeispielen.

2.2 Begriffsbestimmungen

Apokalyptik, Eschatologie und Utopie, die Begrifflichkeit des Unsagbaren, der Endzeit und der Nicht-Orte, ist vielfältig, teilweise wenig trennscharf und zudem biegsam je nach disziplinärem Blickwinkel. Die theologischen und li-

teraturwissenschaftlichen Debatten zur Terminologie der letzten Dinge sind anderswo zu lesen (Koch 1970; Plasger 2007; Vondung 1988, 28ff.). Ich möchte an dieser Stelle eine spezifisch sozialwissenschaftliche Begriffsbestimmung wagen, indem ich die Konzepte von Eschatologie, Apokalyptik, Utopie und Krise einander gegenüberstelle.

Die analytische Herausforderung besteht dabei in der Ausweitung eines spezifischen Gattungsbegriffes zu einem allgemeineren Deutungsrahmen. So ist der Ausdruck »Eschatologie« aus seinem Entstehungskontext, der Theologie des 17. Jahrhunderts, herausgehoben worden und ist nunmehr ein religionswissenschaftlicher Metabegriff für verschiedene Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen über das Ende der Welt (RGG 1957, 1542). Hier liegt die Anschlussstelle zur Religionssoziologie, die Eschatologie als eine Klasse von Deutungsmustern verstehen kann, insoweit sie zeitlich oder räumlich auf Vorstellungen des Letzten oder Äußersten rekurrieren. Apokalyptik und Utopie (ebenso die sog. Dystopie) wären dann spezifische Ausformungen innerhalb dieses eschatologischen Deutungshorizontes.

Zur Abgrenzung von Utopie und Apokalyptik wurden teilweise säkularisierungstheoretische Überlegungen herangezogen: Die Utopie erscheint dann als weltliche Apokalypse, als in Krise und Heil immanente und gleichsam handgreifliche Vision (Lützenkirchen 2000). Ernst Bloch sah in der Utopie den modernen Begriff des apokalyptischen Bewusstseins und beurteilte vor diesem Hintergrund die klassischen Apokalypsen als die besseren Utopien, da sie weniger in die Bedingtheiten der Machbarkeit verstrickt seien (Bloch 1967, 547ff.). Neben der Abgrenzung über den religiösen Gehalt bzw. den Grad der Unverfügbarkeit werden Utopien auch über ihr Deutungsmedium bestimmt. So verweist Ansgar Weymann (Weymann 1998, 21) auf die Identität von Theorie und Ideologie als Wesensmerkmal der Utopie, und ein religionswissenschaftliches Verständnis begreift sie als ein »theorieförmiges oder belletristisches Konzept für die ideale Ausgestaltung bzw. Verbesserung des menschlichen Lebens nach rationalen oder rel. Grundsätzen« (RGG 1957, 861). In der Tat verdient die handlungsleitende Wirkung bei ultimativen Erzählungen besonderes Augenmerk. Fraglich bleibt indes, ob die Einheit von Deutungs- und Steuerungsmacht ein geeignetes Distinktionskriterium zwischen Utopie und Apokalyptik darstellt.

Der religiöse Gehalt und das Mischungsverhältnis von Theorie und Ideologie erscheinen als Unterscheidungsgesichtspunkte nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch problematisch. Die Herausforderung besteht also darin, inhaltliche Kriterien zur Abgrenzung von Apokalyptik und Utopie

als eschatologischen Deutungsmustern zu identifizieren. Volkhard Krech bestimmt die Apokalyptik soziologisch als »streng dualistisches Deutungsmuster, das die Gegenwart als krisenhaft und dem Untergang geweiht interpretiert und eine radikal andere, transzendente Ordnung antizipiert« (Krech 1995, 48). Im Anschluss an Krech möchte ich den Umgang mit der Krise als inhaltliches Kennzeichen der Unterscheidung hervorheben.

Im soziologischen Sprachgebrauch ist der Begriff der Krise noch immer eng mit der marxistischen Theorie verbunden. In der sinkenden Profitrate manifestiert sich die Wirtschaftskrise als potentieller Wendepunkt zu einer neuen Gesellschaftsform (Fuchs-Heinritz 1995). In der Religionswissenschaft herrscht dagegen ein individualistischeres Verständnis vor. Krisen erscheinen hier als lebensgeschichtlicher Übergang, etwa im Zusammenhang mit Konversionsentscheidungen (Klosinski 1999). Für die Betrachtung von Apokalypsen und Utopien sind beide Verständnisse bedeutsam. In beiden Deutungsmustern wird durch die polare Konzeption umfassender »Defizienz« auf der einen und umfassender »Fülle« auf der anderen Seite die Erwartung eines totalen und unbedingten Übergangs gesetzt.¹ Diese globale Entwicklung ist allerdings auf das Engste mit dem Schicksal des*der Einzelnen verknüpft. Eschatologische Deutung ist akteurszentriert, indem sie Welt- und Menschenbild verbindet, etwa, indem die Krise in einen Tun-Ergehens-Zusammenhang mit dem Handeln einzelner Personen gestellt wird (bspw. Kaiser Antiochos IV in der sog. Daniel-Apokalypse, Dan. 7). Darüber hinaus ist das persönliche Heil der individuelle soteriologische Bezugspunkt apokalyptischer Deutung. Der Erwählungsgedanke verbürgt den ethischen Anspruch der Krisenerzählung.

Apokalyptik und Utopie unterscheiden sich systematisch in ihrer Konzeption der Krise. Während in einer Apokalypse die Offenbarung der Krise im Vordergrund steht und das Szenario des globalen Umsturzes bildgewaltig in Szene gesetzt wird, ist die Krisenerfahrung in utopischen Szenarien in

1 Das Begriffspaar Defizienz und Fülle stammt von Klaus Vondung, der damit menschliche Grunderfahrungen beschreibt, an denen apokalyptische Deutung ansetzt. Defizienz bezeichnet »Erfahrungen des Nichtgelingens [...] [,] der körperlichen, intellektuellen, auch moralischen Unzulänglichkeit bis hin zu den alles durchdringenden Erfahrungen der Vergänglichkeit, des Verlusts, des Alterns, der Krankheit [und] des Todes« (Vondung 1988, 65f.). Demgegenüber sind Erfahrungen der Fülle durch körperliches und psychisches Wohlbefinden geprägt. Sie können dem Erlebnis des eigenen Einklangs mit der Natur oder anderen Menschen entspringen oder als transzendente Hoffnung aufscheinen (ebd., 66f.).

den*die Betrachter*in hineinverlagert. Apokalypsen beschreiben einen Prozess, sei es Übergang oder Untergang, der unmittelbar als krisenhaft erlebbar wird und seine Berücksichtigung in der Situationsbestimmung des*der deutenden Akteur*in vehement einklagt. Utopien hingegen entwerfen einen idealen Zustand, der zeitlich und/oder räumlich entrückt ist. Die Wahrnehmung der Krise entsteht sodann mittelbar aus der kognitiven Dissonanz zwischen dem idealen und dem aktuell wahrgenommenen Zustand. Komplementär zur Krise verhält sich die Darstellung des Heils. In der Offenbarung des Johannes spielt die Darstellung der Fülle in Gestalt des Himmlischen Jerusalems in der Textgestalt nur eine marginale Rolle, in klassischen Utopien wie Thomas Morus »Utopia« steht dagegen der Zustand des Heils im Mittelpunkt. Einen Grenzfall stellen die sog. »kupierten Apokalypsen« (Vondung 1988, 106) bzw. Dystopien dar. In beiden Fällen handelt es sich um reine Unheilsszenarien im Geiste einer antimodernistischen Aufklärungskritik. Während die kupierte Apokalypse gleichsam um den Heilszustand beschnitten wird, wird in der Dystopie ein finaler Zustand der Defizienz beschrieben. Nichtsdestotrotz steht im ersten Fall die Krise als Verfallsprozess im Vordergrund, während im zweiten Fall ein statisches Unheilsszenario in einen unverfügbaren Raum projiziert wird. Weiterhin unterscheiden sich Dystopien und kupierte Apokalypsen im Verhältnis der Betonung von defizienter Zwischenzeit (Apokalyptik) und Endzeit (Utopie). In diesem Verständnis wäre die Apokalyptik gewissermaßen eine Proto-Eschatologie, eine Lehre von den vorletzten Dingen. Tabelle 1 fasst die Unterschiede zusammen:

Tabelle 1: Apokalypse und Utopie – Inhaltliche Unterscheidungsmerkmale

	Apokalypse	Utopie
Krise	explizit äußerlich unmittelbar	implizit innerlich mittelbar
Heil	marginal	zentral
Strukturierung	temporal-dynamisch	lokal-statisch
Motivation	Situationsbestimmung	kognitive Dissonanz

Quelle: Eigene Darstellung

Wenn sich die Apokalyptik von der Utopie durch ihren Krisenbezug unterscheiden lässt, so bedeutet dies nicht, dass jede Krise auch apokalyptisch

wäre. Anders als im alltäglichen Sprachgebrauch ist die Apokalypse mehr als eine bloße quantitative Bestimmung des Ausmaßes oder der Tragweite einer Krisensituation. Sie verfügt vielmehr über eine qualitative gattungsgeschichtliche Kontinuität mit Blick auf ihr Motivinventar, ihre Dramatik und ihren polarisierenden rhetorischen Gestus. Im folgenden Abschnitt möchte ich den Wandel apokalyptischer Deutung im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung genauer betrachten.

2.3 Endzeitbewusstsein und Moderne

Das Verhältnis von Endzeitbewusstsein und Moderne lässt sich in zwei Richtungen erschließen: Man kann fragen, ob und wie sich die Moderne aus religiösen Endzeitvorstellungen heraus entwickelt hat und welche Merkmale sie mit ihnen teilt.² Und man kann nach der Modernisierung eschatologischer Ideen fragen, also danach, wie sich das Nachdenken über die Endzeit in modernen Gesellschaften verändert. Die erste Frage ist ein bedeutender Schauplatz der deutschen Geschichtsphilosophie der Zwischen- und Nachkriegszeit gewesen, die zweite Frage hat in jüngerer Zeit die literatur-, medien- und geschichtswissenschaftliche Debatte beschäftigt.

Zunächst zur ersten Frage: Ein Geschichtsphilosoph ist, zumindest von einer sozialwissenschaftlichen Warte aus gesehen, jemand, der sich über den Lauf der Zeiten Gedanken macht, um Aufschlüsse über das Woher (Ätiologie) und Wohin (Teleologie) und natürlich das Dazwischen zu erlangen (Zeitdiagnose). In diesem Punkt unterscheidet sich die Geschichtsphilosophie nicht wesentlich von religiösen Erzählungen vom Anfang oder vom Ende der Welt. Ein Unterschied besteht allerdings darin, durch Beobachtung historische Gesetzmäßigkeiten zu ermitteln und daraus Aussagen über die Zukunft abzuleiten. Bekannte Beispiele sind der Historische Materialismus von Karl Marx (1964) und Oswald Spenglers Analyse zum Untergang des Abendlandes (Spengler 1963), aber auch die universalgeschichtlichen Überlegungen des islamischen Gelehrten Ibn Haldun (1951).

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen moderner Geschichtsphilosophie und (christlicher) Eschatologie ist im Rahmen der sogenannten Löwith-Blumenberg-Debatte vor allem als Säkularisierung der Apokalyptik

2 Bei diesem und den folgenden Abschnitten handelt es sich um gekürzte und angepasste Auszüge aus einer früheren Veröffentlichung (Nagel 2018a).

diskutiert worden. Löwith hatte es sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem Band »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« zur Aufgabe gemacht, die »theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie« zu ergründen (Löwith 1983). Pointiert ausgedrückt vertritt er die These, dass in zeitgenössischen Geschichtsphilosophien, etwa dem Historischen Materialismus, christliche Heilsgeschichte bzw. Eschatologie im säkularisierten Gewand daherkämen, kurzum: die Moderne wird zum Appendix der Religionsgeschichte. Demgegenüber macht sich Hans Blumenberg zum Advokaten der »Legitimität der Neuzeit« (Blumenberg 1966). Die Moderne und ihre Selbstdeutung in der Geschichte haben danach durchaus ein Eigenrecht gegenüber geschichtstheologischen Entwürfen eschatologischer, chiliastischer oder apokalyptischer Prägung.

Zur zweiten Frage: Inwieweit kann man von einer »Modernisierung« heilsgeschichtlicher Ideen sprechen? Der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung hat diese Frage so gestellt: »Kann man die Apokalypse säkularisieren?« (Vondung 1988, 49). Er kommt zu dem Schluss, die »Trennungslinie nicht zwischen christlichem Chiliasmus einerseits und dessen Säkularisierungen andererseits« (ebd., 63) zu ziehen, sondern zwischen unterschiedlichen Arten, die menschliche Existenzspannung zwischen Defizienz und Fülle zu bewältigen, namentlich: ihre Projektion ins Transzendente oder ihre immanente Bearbeitung. Vondung geht davon aus, dass das menschliche Leben durch die Grunderfahrungen von Defizienz (Tod, Leiden, Mangel) und Fülle (Leben, Wohlgefühl) bestimmt ist, die unterschiedlich gedeutet werden können. Dabei sind klassische apokalyptische Erzählungen für ihn eine »Symbolik der Erfahrungsauslegung« (ebd., 82), die Defizienz mit Immanenz und Transzendenz mit Fülle verbindet, frei nach dem biblischen Motto: »In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.« (Joh. 16, 33) Im Unterschied dazu zeichnen sich moderne Apokalypsen dadurch aus, dass sie um das transzendente Heil beschnitten, oder in Vondungs Worten: »kupiert« werden. Eine »Säkularisierung« findet dabei insofern statt, als die Fülle gleichsam in die Welt hineingeholt werden kann: als diesseitige Verheißung auf die diesseitige Krise.

Aus Sicht der Religionsforschung geht es also weniger um die Frage einer religiösen Aushöhlung des modernen Endzeitbewusstseins als um die Kontinuität und *Transformation* apokalyptischer Bilder, Stilelemente und Rhetoriken. Einen Vorschlag zur Modernisierung apokalyptischer Deutung hat die Medienwissenschaftlerin Claudia Gerhards vorgelegt. Sie bedient sich systemtheoretischer Überlegungen, um Merkmale moderner Apokalypsen zu er-

mitteln und unterscheidet drei Prozesse, die das moderne Endzeitbewusstsein mitbestimmen: Systemdifferenzierung, Rationalisierung und Technisierung. Die *Ausdifferenzierung* eigenständiger sozialer Systeme führt dazu, dass die Gesellschaft nicht mehr in ihrer Ganzheit wahrgenommen werden kann. Moderne Apokalypsen antworten auf diese Erfahrung durch ihren räumlich und zeitlich ganzheitlichen Weltentwurf. Die *Rationalisierung* als »Zustand des Letztsinn- und Höchstwertverlusts provoziert zu Sinngebungsversuchen« (Gerhards 1999, 22). Moderne Apokalypsen können laut Gerhards sowohl als antirationalistische Gegenprogramme auftreten oder selbst einen rationalistischen Gestus aufweisen. Schließlich spricht Gerhards von »einer Technisierung und Mediatisierung des apokalyptischen Diskurses« (ebd., 25). Die Chancen und Risiken moderner *Technologien* (bspw. Kernenergie, Gentechnik oder künstliche Intelligenz) und Medien (etwa das Internet) prägen das Endzeitbewusstsein der Moderne maßgeblich und bereichern die (un-)heilsge-schichtliche Bilderwelt.

2.4 Endzeitforschung in wissenssoziologischer Perspektive

Um die systematischen Überlegungen im vorangegangenen Abschnitt für die Analyse moderner Phänomene fruchtbar zu machen, bietet sich eine wissenssoziologische Perspektive an. Eine Grundfrage der Wissenssoziologie im Kontext der Religionsforschung lautet dabei: Wie können kulturgeschichtlich tradierte und eingeübte religiöse Denkweisen modernen Weltbildern Evidenz verleihen? Aus Sicht einer empirischen Endzeitforschung gilt es, diese Frage in drei Richtungen auszudifferenzieren und zu operationalisieren: (i) Inwieweit lässt sich die anhaltende Plausibilität apokalyptischer Deutung anthropologisch begründen, (ii) wie gelangen apokalyptische Vorstellungen in die Köpfe der Menschen und (iii) wie beeinflussen sie ihre Situationsdefinition und ihr Handeln?

2.4.1 Zur Anthropologie apokalyptischer Krisenhermeneutik

Analog zur anthropologischen Fundierung der klassischen Wissenssoziologie in Gehlens Verständnis des Menschen als »Mängelwesen« hat auch der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung seine Überlegungen zur Kontinuität apokalyptischer Deutung anthropologisch angebunden. Für ihn ist die Apo-

kalypse nicht nur ein Muster der Geschichtsdeutung, eine sozial wirksame Kraft und ein ästhetisches Phänomen, sondern auch und vor allem

»ein *existentielles Phänomen*. Sie wird durch bestimmte Erfahrungen und Emotionen hervorgetrieben, z.B. durch Existenzangst, wie die apokalyptischen Deutungen unserer Zeit erkennen lassen; sie entsteht aus Fragen nach dem Sinn menschlicher Existenz und aus dem Verlangen nach einem neuen, ganz anderen Leben und gibt daher Anlaß zu philosophischen und psychologischen Überlegungen.« (Vondung 1988, 15; Hervorhebung AKN)

In einer symboltheoretischen Betrachtung verbindet Vondung eine geistesgeschichtliche mit einer philosophisch-psychologischen Analyse apokalyptischer Deutung. Im Anschluss an Cassirer wird das Verhältnis von allgemein-abstrakter Symbolik und individuell-konkreter Erfahrung wie folgt bestimmt:

»[D]a die Erfahrungen zu konkreten Personen und singulären Situationen gehören, können sie nicht miteinander identisch sein, ich kann jedoch schließen, dass sie äquivalent sind, insofern die auslegenden Symbole eine gleichartige Struktur aufweisen [...]. Die Erklärung von Symbolen als Auslegungen von Erfahrungen führt zu der Feststellung, dass sich in der Symbolisierung psychische Prozesse artikulieren.« (Ebd., 75)

Indem apokalyptische Symbole als Ausdruck und Repräsentation einer bestimmten Erfahrungswelt aufgefasst werden, rückt eine vergleichende Symbolanalyse apokalyptischer Texte in greifbare Nähe. Die Sachdienlichkeit eines solchen Vergleichs liegt für Vondung in der existentiellen Funktion apokalyptischer Deutung begründet. Im Einzelnen geht es ihm darum, »Ausdrucksformen der Apokalypse als spezifische Auslegung von Erfahrungen zu begreifen, die zumindest teilweise in der *conditio humana* wurzeln, nämlich in der Grundspannung menschlicher Existenz zwischen Defizienz und Fülle« (ebd., 293; Hervorhebung im Original).

Aus Sicht einer wissenssoziologischen Deutungsmusteranalyse wird damit die Evidenz apokalyptischer Krisendeutung durch eine universelle menschliche Spannungserfahrung verbürgt, und es ist gerade diese Universalität, welche die historische, religiöse oder lokale Bindung apokalyptischer Rede nivelliert und vom *genus proximum* zur *differentia specifica* verkehrt.

Besteht das wissenssoziologische Naturverhältnis der Religion also in der anthropologischen Grundierung apokalyptischer, religiöser oder gar jeglicher Deutung? Vondung selbst ist in diesem Punkt äußerst zurückhaltend und warnt davor, unter Berufung auf die *conditio humana* »die Spannung zwischen

Defizienz und Fülle zu verdinglichen« (ebd., 75) und apokalyptischer Symbolik pauschal eine »anthropologische Qualität« zuzuweisen (ebd., 293). Freilich ändert diese kulturanthropologische Zurückhaltung nichts an der Tragweite des Kernarguments, sondern unterstreicht im Gegenteil dessen Brisanz.

Sind Neurobiologie und Evolutionstheorie die neuen Weggefährten der Interpretativen Soziologie? In religions- und kulturwissenschaftlichen Beiträgen zur Ritualtheorie haben sich ethologische (Staal 1979) und neurobiologische Begründungen des Rituals (Michaels 1999) einen festen Platz erobert. Als stammesgeschichtliche und psychohygienische Funktion von Ritualen werden dabei »Erregungsabbau« sowie die »Abreaktion von Spannungen« genannt (ebd., 25). Die Ähnlichkeit zu den Gedanken Vondungs ist unverkennbar. Ein systematischer Vergleich von Ritualtheorien und Theorien apokalyptischer Deutung, etwa mit Blick auf Performanz und das Verhältnis von Deutung (Mythos) und Handlung (Ritus), erscheint für beide Gebiete vielversprechend und könnte zudem handlungstheoretische Aufschlüsse allgemeinerer Art erbringen, um die Soziologie in einer naturwissenschaftlich dominierten Debatte über Willensfreiheit neu zu profilieren. Mit Blick auf eine angewandte wissenssoziologische Perspektive stellt sich hingegen die Folgefrage nach der Internalisierung apokalyptischer Deutungsmuster.

2.4.2 Zur Verinnerlichung apokalyptischer Deutungen

Die erste Frage wird in der Wissenssoziologie unter der Überschrift der Internalisierung verhandelt: Der zentrale Mechanismus der Verinnerlichung von Welt- und Geschichtsbildern ist natürlich die primäre Sozialisation (Berger/Luckmann 1989). Die soziale, kulturelle und religiöse Prägung des Elternhauses beeinflusst maßgeblich, wie über die Welt und den »Gang der Dinge« nachgedacht wird und welche Plausibilität endzeitliche Vorstellungen besitzen. Ein Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte liefert der Soziologe Norbert Elias: In der Einleitung zu seinem Hauptwerk »Über den Prozess der Zivilisation« erörtert er die Standortgebundenheit des sozialwissenschaftlichen Denkens und kontrastiert zwei Denkströmungen: Die fortschrittsgläubige »Prozesssoziologie« klassischer Autoren wie Comte und Durkheim und die konservative »Zustandssoziologie« der Nachkriegszeit bei Parsons und später Luhmann. Während die Prozesssoziologie getragen sei von der Euphorie der bürgerlichen Emanzipation, sieht Elias die Zustandssoziologie seiner Zeit als Ausdruck eines nunmehr saturierten, kleinbürgerlichen Beharrungswillens (Elias 1977).

Diese Überlegungen lassen sich auch auf das moderne Endzeitbewusstsein übertragen: Je mehr man auf dieser Welt an Status und Vermögen zu verlieren hat, desto geringer die Plausibilität eschatologischer Vorstellungen. Dieser Zusammenhang war auch den biblischen Autoren schon wohlbewusst, sie warnen nicht umsonst vor dem trügerischen Gefühl von »Friede und Sicherheit« und halten die endzeitliche Spannung wach: »Darum wachet, denn ihr wisst weder Tag noch Stunde.« (Mt. 25, 13) Ist die Apokalypse im Umkehrschluss also eine Sache des »Prekariats«? Eine derart geradlinige Wendung hieße, das wissenssoziologische Programm unzulässig materialistisch zu verengen: Es geht nicht um die deterministische Zuschreibung eines wie auch immer gearteten apokalyptischen »Klassenstandpunktes«, sondern um die Wahlverwandtschaft sozialstruktureller Merkmale und religiöser Ideen als interpretative Aufgabe der empirischen Religionsforschung.

Neben der primären Sozialisation kommt dabei der sekundären Sozialisation besondere Bedeutung zu. Jenseits der sozialen Lage der Eltern und der religiösen Erziehung ist es vor allem die eschatologische Wort- und Bildsprache der Medien, die den Endzeitgeist moderner Gesellschaften nährt. Die thematische Bandbreite der apokalyptischen Bezüge ist denkbar breit: So titelte die »Mittelbayrische Zeitung« am 24. Februar 2018: »In Kapstadt droht die Wasser-Apokalypse« (Bätz 2018), um dann vor allem über die Auswirkungen der anhaltenden Dürre in Südafrika für die dortigen Weinbauern zu berichten. Eine besondere markige Überschrift findet am 26. Januar 2018 einmal mehr die »BILD Zeitung«: »Apokalypse-Uhr vorgestellt. Weltuntergang kommt näher.« (Roloff 2018) Der Beitrag bezieht sich auf die öffentlichkeitswirksame Umstellung der sogenannten »doomsday clock« des Bulletin of the Atomic Scientists, einer symbolischen Uhr, die das Risiko der globalen Auslöschung durch einen Atomkrieg anzeigt. Zur Begründung wird unter anderem auf das Säbelrasseln zwischen Donald Trump und Kim Jong-un verwiesen. Diese kursorische Auswahl aktueller Nachrichten illustriert die Faszination apokalyptischer Bezüge für manche Journalist*innen. Dabei finden sich Motive der klassischen Apokalyptik (Dürre und andere Naturkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen) ebenso wie moderne Bilder des Untergangs (atomare Auslöschung, zunehmend auch die Selbstermächtigung künstlicher Intelligenz oder die Herrschaft der Maschinen).

Über die apokalyptische Anreicherung der Tagesnachrichten hinaus stellen bspw. Spielfilme und Romane wichtige Quellen des modernen Endzeitbewusstseins dar (Busse 2000; Neumaier 2008). Postapokalyptische Szenarien sind längst eine eigenständige ästhetische Gattung geworden und seit der

Jahrtausendwende verging kaum ein Jahr, ohne mit mindestens einem Endzeitstreifen Kasse gemacht zu haben. Im Kielwasser der Erfolgsserie »The Walking Dead« hat sich zuletzt v.a. die sogenannte Zombie-Apokalypse als eigenständiger und neuartiger Topos durchgesetzt: Nachdem der Großteil der Menschheit, z.B. durch eine Infektion oder genetische Manipulation, zu Zombies mit einem unauslöschlichen Appetit auf alles Lebende geworden ist, muss sich eine kleine Schar Überlebender behaupten und der andauernden Bedrohung erwehren. Im Umfeld dieses Zombie-Hypes sind neben satirischen epidemiologischen Untersuchungen zur Ausbreitung der Zombie-Infektion auch mehr oder weniger augenzwinkernde Ratgeber wie »Der Zombie Survival Guide: Überleben unter Untoten« erschienen. In verschiedenen deutschen Städten finden seit einiger Zeit Zombie-Flashmobs (z.B. an Halloween) statt. Die Zombie-Apokalypse ist zum kollektiven Faszinosum geworden.

Im Anschluss an die systemtheoretischen Überlegungen von Gerhards liegt es nahe, zu vermuten, dass apokalyptische Deutungsmuster in der Moderne der Kontingenzbewältigung dienen, indem sie die Komplexität der unübersichtlichen, funktional bis ins Kleinste ausdifferenzierten Gesellschaft in einfache Dualismen übersetzen (s.o.). Ob der Erfolg apokalyptischer Inszenierungen in Spielfilmen und im journalistischen Bereich dieser Orientierungsleistung zu verdanken ist, muss hier offenbleiben. Ein alternatives Erklärungsangebot macht die Psychoanalyse: Die mediale Konjunktur der Endzeit könnte aus dieser Sicht als Ausdruck einer bestimmten kollektiven Gefühlslage verstanden werden, die der Psychoanalytiker Michael Balint als »Angstlust« beschrieben hat (Balint 2009). Gemeint ist das bewusste »Aufgeben und Wiedererlangen von Sicherheit« (ebd., 23), indem man sich willentlich und kontrolliert einer Gefahrensituation aussetzt. Der Kinosaal oder das heimische Wohnzimmer werden so zu therapeutischen Laboratorien, in denen Kontingenzzängste und Ohnmachtsgefühle nicht kognitiv, sondern durch eine emotionale Katharsis abgebaut werden können.

Insgesamt kann man sich die Internalisierung eschatologischer Welt- und Geschichtsbilder sicher nicht als einen schlichten Copy-and-Paste-Vorgang vorstellen, in dem gesellschaftliche Mentalitäten ungefiltert in das individuelle Bewusstsein hineinkopiert werden, sondern als eine soziale (Aneignungs-) Praxis eigener Art, die es empirisch zu analysieren gilt. Wesentliche Faktoren (und damit prädestinierte Bezugspunkte der wissenssoziologisch-empirischen Analyse) sind dabei die Erziehung, in der Plausibilitätsstrukturen angelegt und soziokulturell ausgestaltet werden, und zum anderen endzeitliche

Inszenierungen in den Medien, die den apokalyptischen Wissensvorrat moderner Gesellschaften zwischen Klimawandel und Völkerkampf verwalten. Als medienanalytischer Anknüpfungspunkt bietet sich daher das Prozessmodell von Stuart Hall an, das weniger auf den »Inhalt« einer Nachricht, als auf seine Artikulation im Rahmen eines fortlaufenden Vorganges des Kodierens und Dekodierens abstellt (Hall 2001).

Bezogen auf das eingangs eingeführte Beispiel der Prepper*innen als moderne endzeitliche Szene könnte das bedeuten, einerseits biographische Analysen zu den soziokulturellen Hintergründen der Teilnehmer*innen anzustellen und andererseits das Diskursfeld im Hinblick auf charakteristische Leitsemantiken und -themen, Immunisierungsstrategien und autoritative Sprecherpositionen hin zu kartieren.

2.4.3 Wie apokalyptische Deutungsmuster soziales Handeln gestalten

Neben der Frage, wie endzeitliche Vorstellungen in die Köpfe der Menschen hineinkommen, muss die interpretative Endzeitforschung sich auch damit auseinandersetzen, wie diese Ideen das konkrete Handeln beeinflussen und unsere Welt mitgestalten (Externalisierung). Den zentralen, sozialkonstruktivistischen Ausgangspunkt bildet hier das sogenannte Thomas-Theorem, welches die handlungsleitende Kraft von Vorstellungen und Weltbildern betont: »If men define situations as real, they *are* real in their consequences.« (Thomas/Thomas 1928, 572; Hervorhebung AKN) Die Interpretation und Definition der Situation durch die Akteur*innen ist demnach entscheidend für ihr Verhalten. Endzeitliche Weltbilder können dadurch, vermittelt über entsprechende Situationsdefinitionen, buchstäblich in die Tat umgesetzt werden.

Ein besonders drastisches Beispiel dafür, wie eine endzeitliche Naherwartung das Handeln beeinflussen kann, waren die Massenselbstmorde apokalyptischer Bewegungen wie dem Peoples Temple oder Heaven's Gate. Ob einsames Dschungelcamp oder abgeschottete Villa in Kalifornien, beide Gruppen haben sich eigene Sinnenklaven erschaffen, in denen die Außenwelt als Bedrohung oder dem Untergang geweiht und der Tod als Ausweg oder Rettung angesehen wurde (Stolz 2000). Diese »letalen Apokalypsen« (Krech 2008) machen deutlich, dass apokalyptische Weltbilder nicht nur abstrakte Gedankengebilde darstellen, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit konkret und weitreichend prägen können. Sie illustrieren aber auch, dass bestimmte soziale Konstellationen (Rückzug, charismatische Führungsstruktur) die endzeitliche Situationsbestimmung maßgeblich mitgestalten.

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 katastrophenorientierte 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.

Ergebnisse besonders hervorzuheben: Zum einen verfügten die meisten Jugendlichen über eine ausgeprägte medienkritische Kompetenz und waren in der Lage, dramatische Inszenierungen auf die dahinter liegende Sprecherabsicht zu beziehen. Zum anderen unterschieden sich die sozial benachteiligten Jugendlichen bei der Aufnahme und Verarbeitung von Weltuntergangsszenarien nicht grundsätzlich von der Vergleichsgruppe (Schulte 2013).

Darüber hinaus befassten sich eine Reihe von Projekten mit der *Externalisierung* bzw. der Handlungsrelevanz apokalyptischer Weltbilder. So untersuchte *Jens-Peter Lange* den Zusammenhang zwischen Endzeitvorstellungen und der Entscheidung für ein technisches oder naturwissenschaftliches Studienfach. Der Fokus liegt dabei auf der Handlungsebene: Werden technologische Ideen von der Gestaltbarkeit und Machbarkeit der Welt durch eschatologische Vorstellungen sozusagen »sedierte«, oder ergreifen Studierende gerade deshalb ein technisches Studium, um der drohenden Apokalypse Einhalt zu gebieten? Der Beitrag beruht auf einer standardisierten Befragung von insgesamt 234 Studierenden und einer statistischen Auswertung der Daten. Ein wesentliches Ergebnis ist, dass sich die Befragten zwar durchaus auf einer abstrakten Ebene mit der Möglichkeit eines Weltendes auseinandersetzen, daraus aber keine akute Naherwartung ableiten. Entsprechend gering ist der Einfluss endzeitlicher Weltbilder auf die Lebensplanung oder das Handeln der Befragten (Lange 2013).

In eine ähnliche Richtung wies auch die Fallstudie von *Johanna Kostrzewa* zur »Familiengründung im Angesicht der Endzeit«. Dabei war die Frage leitend, ob und inwieweit eschatologische Vorstellungen und Naherwartung die Familienplanung und die Bedeutung von Familie im Leben eines*iner Akteur*in beeinflussen. Um Antworten auf diese Frage zu finden, hat die Autorin Interviews mit Angehörigen von Glaubensrichtungen geführt, in denen religiösem Selbstverständnis die Naherwartung eine zentrale Rolle spielt, namentlich mit Mitgliedern adventistischer Gemeinden und der Zeugen Jehovas. Ihre Vermutung, dass man »im Angesicht der Endzeit« keine Familie (mehr) gründet, hat sich indes nicht bestätigt. Vielmehr ist festzustellen, dass die praktischen Fragen der Familiengründung und Kindererziehung im Bewusstsein der Akteur*innen völlig losgelöst von eventuellen eschatologischen Vorstellungen verhandelt werden (Kostrzewa 2013).

Diese Auswahl studentischer Analysen steht exemplarisch für die Bandbreite einer empirisch angelegten, wissenssoziologisch orientierten Endzeitforschung. Das zentrale Anliegen einer solchen Forschungsperspektive, das sollte deutlich geworden sein, ist nicht die zeit- oder gesellschaftsdiagnosti-

sche Qualifizierung eines sozialen Phänomens als »apokalyptisch«. Vielmehr geht es darum, die Hintergründe und Folgen eines modernen Krisenerlebens zu verstehen. Dabei zeichnet sich gleich an mehreren Stellen weiterer Forschungsbedarf ab: Aufgrund ihrer Tragweite und unabweisbaren Alltagsrelevanz hat die aktuelle Corona-Krise zu einer Ausweitung apokalyptischer Krisenhermeneutik geführt und dabei die Klimakrise bzw. den »Klimanotstand« nahtlos abgelöst. Zuvor hatte die sogenannte »Flüchtlingskrise« in ganz Europa neue und gesellschaftspolitisch mobilisierungsstarke Varianten der Krisenerzählung vom Niedergang des christlichen Abendlandes hervorgebracht.

Die Analyse apokalyptischer Zuspitzungen, z.B. in Reden oder in den Sozialen Medien, könnte ein besseres Verständnis der Plausibilitätsstrukturen Corona-skeptischer, klimaskeptischer und xenophober Diskurse und damit im besten Falle eine nicht-populistische Anschlusskommunikation ermöglichen. Aus diesem Grund werde ich in den Kapiteln 4 bis 6 die drei genannten jüngeren Krisenszenarien eingehender untersuchen. Als Grundlage dafür dient ein Vektor apokalyptischer Deutung, der die o.a. semiotische Perspektive auf apokalyptische Zeichen einlöst. Im folgenden dritten Kapitel erläutere ich dieses Modell und setze es zu bereits bestehenden Ansätzen in Beziehung.

3. Operationalisierung

Zur Systematik apokalyptischer Deutung

3.1 Einführung: »Deutungsvektor« der Apokalyptik

»Alle Deutung strebt [...] nach Evidenz.« (Weber 1984, 20) Mit diesem Grundsatz der Verstehenden Soziologie von Max Weber ist zugleich die wesentliche Problemstellung im Verhältnis von »Apokalypse und Gesellschaft« angesprochen: die Beziehung zwischen sozialen Sachverhalten, die in der Erfahrung des Mangels oder der Gefahr als krisenhaft und konfliktreich erlebt werden können, und ihrer Ausdeutung als Symptome einer sich erfüllenden (Un-)Heilsgeschichte, der Apokalypse.¹ Es ist offenkundig, dass eine soziologische, kulturgeschichtliche oder religionswissenschaftliche Betrachtung dieser Frage guten Gewissens nur die Deutung der »Zeichen an der Wand« in den Blick nehmen kann, nicht jedoch deren Evidenz, möchte sie nicht selbst zum prophetischen Unterfangen und damit zu ihrer eigenen Primärquelle werden. Die Herausforderung ist also zunächst eine wissenssoziologisch-phänomenologische, namentlich die Identifikation und Abgrenzung apokalyptischer Deutungsmuster. Diese »Beobachtung der Beobachtung« (Luhmann 1992) setzt indes nicht nur beim »Jedermann« an, den Peter Berger und Thomas Luckmann als Träger des »Allerweltswissen[s]« (Berger/Luckmann 1989, 16) herausgestellt haben, sondern auch und gerade bei der wissenschaftlichen Deutung in Gestalt klassischer und aktueller Gesellschaftsdiagnosen mit eschatologischem Gepräge (Nagel 2008b).

Die Analyse aktueller Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen unter der Maßgabe religiöser Deutungsmuster ist in der Soziologie durchaus nicht neu: Die Arbeiten von Ernst Bloch (1918) und Karl Mannheim (1969) sowie die

1 Bei diesem Kapitel handelt es sich um die gekürzte und überarbeitete Version eines früheren Beitrags (Nagel 2008a).

sog. Löwith-Blumenberg-Debatte (Löwith 1983; Blumenberg 1966 und 1974) begründen eine spezifisch wissenssoziologische Sicht auf Eschatologie und Apokalyptik, indem sie die Frage nach der religiösen Provenienz bzw. dem Eigenrecht moderner Geschichtsphilosophien aufwerfen. Zugespitzt geht es in dieser Diskussion darum, ob die Moderne letztlich nur einen Appendix der christlichen Religionsgeschichte darstellt oder ob die Religionskritik der Aufklärung eine völlig neue, einzigartige Epoche der Geistesgeschichte nach sich gezogen hat. Freilich wird in dieser Auseinandersetzung apokalyptische Deutung zu einem Schauplatz der Säkularisierungsdebatte. Angesichts der wuchtigen geschichtsphilosophischen Gretchenfrage, wie die Moderne es denn nun mit der Religion halte, tritt das Klein-Klein der konkreten Deutungsmusteranalyse in den Hintergrund. In diesem Kapitel möchte ich diese Lücke füllen, indem ich die disparaten Angebote zur Charakterisierung apokalyptischer Deutung zusammentrage und systematisch Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzeige mit dem Ziel, den »Deutungsvektor« der Apokalyptik aus wissenssoziologischer Perspektive genauer zu bestimmen. Der Begriff des Deutungsvektors ist an das Konzept der »apokalyptischen Matrix« von Victor und Victoria Trimondi angelehnt. Sie verstehen darunter »das gemeinsame verschlüsselte Skript, das den meisten religiösen Endzeittexten zugrunde liegt« (Trimondi/Trimondi 2006, 11). Dieser globale Anspruch erscheint recht heroisch angesichts der Tatsache, dass die herausgestellten acht Dimensionen der apokalyptischen Matrix letztlich nur auf einer Exegese der Johannes-Apokalypse beruhen. Auch dient die Matrix den beiden Autor*innen vor allem dazu, die Pathogenese einer »Psychologie des Apokalyptikers« (ebd., 13) darzustellen, die letztlich zum »Krieg der Religionen« (ebd., 22) führe.

Wie in der oben bezeichneten Löwith-Blumenberg-Debatte verdecken auch bei Trimondi und Trimondi normative Erwägungen zur Rolle der Religion in der modernen Welt ihren weiterführenden analytischen Anspruch, apokalyptische Deutung zu systematisieren. Wenn die Systematisierungsbemühungen im Konzept der apokalyptischen Matrix vor allem auf den Inhalt apokalyptischer Texte gerichtet sind, greift der Deutungsvektor der Apokalyptik darüber hinaus, indem er eine breitere, zeichentheoretische Perspektive auf (das) apokalyptische Deutungsmuster verkörpert.² Dabei geht es darum, Zeichenkomplexe durch ihren Gehalt (apokalyptische Semantik), ihr

2 Vgl. strukturanalog die Unterscheidung zwischen Sinnhermeneutik und Semiotik als Teile einer philosophischen Handlungstheorie von Heinrichs (Heinrichs 1980, 17f.).

Arrangement (apokalyptische Syntax) und ihren Gebrauch (apokalyptische Pragmatik) als apokalyptisch oder nicht apokalyptisch zu bestimmen. Diese Betrachtungsweise lässt sich verbinden mit einer Unterscheidung, die Klaus Vondung für das Studium der »Apokalypse in Deutschland« durchgeführt hat. In seinem gleichnamigen Buch bestimmt er Bilder, Stil und Rhetorik als »Formen« der Apokalypse. Dabei sind Bilder symbolische Ausdrucksmittel zur Auslegung von Erfahrungen im Spannungsfeld von Defizienz und Fülle und damit apokalyptische Semantiken (Vondung 1988, 266f.). Stil bezeichnet die Handlungsstruktur bzw. Dramaturgie der Apokalypse und damit das Arrangement von Zeichen im Sinne einer apokalyptischen Syntax, etwa im Dreischritt *Krise – Gericht – Erlösung* (ebd., 291f.). Rhetorik schließlich kennzeichnet die Wirkungsabsicht apokalyptischer Rede, ihren Gebrauch als Mittel des Trostes und der Agitation im Sinne einer apokalyptischen Pragmatik (ebd., 319). Die drei Teilbereiche der Semiotik und Vondungs Formenlehre der Apokalyptik bieten einen probaten heuristischen Ausgangspunkt zur Einordnung der zahlreichen Ordnungsschemata apokalyptischer Deutung, seien sie kulturtheoretischer, religionswissenschaftlicher oder soziologischer Abkunft.

Auf der Ebene der apokalyptischen Semantik bzw. Bilder lassen sich drei Zugänge unterscheiden: die bereits erwähnte apokalyptische Matrix von Trimondi und Trimondi, Vondungs These von Defizienz und Fülle als universeller Symbolik der Erfahrungsauslegung und die modernisierungstheoretische Perspektive von Claudia Gerhards zur ambivalenten Technisierung der apokalyptischen Bilderwelt. Auf der Ebene der apokalyptischen Syntax bzw. des Stils werden verschiedene, teils überlappende, dramaturgische Grundmuster diskutiert: So prägt Vondung den o.a. Ausdruck von der kupierten Apokalypse, die um die finale Heilszeit beschnitten ist und grenzt sie von der klassischen Apokalyptik ab. Im Anschluss daran unterscheidet Gerhards aufgrund ihrer Geschichtsteleologie und ihres Geltungsanspruchs zwei dramatische Richtungen moderner Apokalyptik, die klassisch-modernisierte (Gerhards 1999, 32ff.) und die inverse (ebd., 37ff.). Was die Rhetorik bzw. Pragmatik apokalyptischer Rede betrifft, so ist die Unterscheidung einer aktivistischen Umsturzerzählung und einer quietistischen Bewältigungserzählung gängig (Trimondi/Trimondi 2006, 13; Vondung 1988, 319ff.). Eine weitere rhetorische Form der Apokalyptik beschwört dagegen die Krise, um sie abzuwenden. In dieser konservativen Variante hat die apokalyptische Rede eine konsultative Funktion (Nagel 2007, 260f.). Im folgenden Abschnitt werden die genannten Ordnungsschemata apokalyptischer Formen ausführlicher darge-

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) unterstreichen

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 Apokalypitik

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

Quelle: Eigene Darstellung

4. Corona: Zur Apokalyptik der Pandemie

4.1 Einleitung

Im Frühjahr 2020 verbreitete sich ein neues Virus rasch entlang der globalen Handels- und Verkehrswege, das eine hochansteckende Lungenerkrankung verursachen konnte. Im Angesicht dieser Bedrohung ergriffen viele Staaten drastische Maßnahmen, um die weitere Ausbreitung zu verhindern. Die Schließung der Grenzen und die massive Einschränkung der Freizügigkeit brachten das öffentliche Leben fast vollständig zum Erliegen. Die Tragweite dieses Ausnahmezustands bestimmte die öffentliche Diskussion und überlagerte alle anderen Krisen.

Anders als die anderen globalen Krisenphänomene wurde die Corona-Krise im *Alltagsleben* der Menschen allerdings deutlich und umfassend spürbar: Home Office, Kontaktsperre, abgesagte Reisen, der Einkauf als logistische Herausforderung, die unsichtbare und doch universelle Bedrohung einer Ansteckung sowie die damit verbundenen Vorsorgepraktiken (Händewaschen, Mundschutz) betrafen alle und jede*n unmittelbar. Da das Virus für das menschliche Auge unsichtbar ist, waren es v.a. ikonische Darstellungen der *Vorsorgemaßnahmen*, welche die öffentliche Wahrnehmung prägten: Bilder von Personen in Ganzkörper-Schutzanzügen, Patient*innen an Beatmungsgeräten, Hamsterkäufen und leergekauften Regalen haben sich tief ins kollektive Gedächtnis eingebrannt. Zugleich hielt das tagesaktuelle *Krisen-Monitoring* im Rahmen von Life-Tickern und dynamischen Statistiken zu Infektionszahlen und Intensivbetten die Aufmerksamkeit wach und machte jede*n Einzelne*n zum* zur Protagonist*in im Kampf gegen den exponentiellen Anstieg.

Die mediale Allgegenwart und Alltagsrelevanz der Corona-Krise führte im Verbund mit der erzwungenen Immobilität und der paradoxen Einsicht, dass letztlich Rückzug die einzige Option der Intervention darstellt, zu einem be-

merkenswerten *Reflektionsschub*. Dies betraf zum einen die breite Verarbeitung des Themas in den Medien, die sich nicht auf die naturwissenschaftlichen Hintergründe beschränkte, sondern auch und in zunehmendem Maße um sozialwissenschaftliche Folgenabschätzung und geisteswissenschaftliche Kontextualisierung der Pandemie bemüht war. Es betraf aber auch das Bemühen jedes*jeder Einzelnen, Sinn aus der Krise zu machen und ihre systemischen und persönlichen Implikationen zu durchdringen. Dazu gehört die Verarbeitung von Corona-Erfahrungen in den Sozialen Medien ebenso wie der Austausch in verschwörungsideologischen Online-Zirkeln. Auch das Bestreben von Spitzenpolitiker*innen, ihre Corona-Politik zu erklären, lässt sich als Antwort auf diesen Reflektionsschub lesen.

Davon ausgehend möchte ich im Folgenden die apokalyptischen Deutungsmuster zur Corona-Krise in *vier unterschiedlichen Diskursräumen* untersuchen. Im Einzelnen analysiere ich die apokalyptische Semantik, Syntax und Pragmatik anhand (i) der *Medienberichterstattung* über Corona, (ii) der *Regierungserklärung* sowie einer Fernsehansprache von Angela Merkel zur Bewältigung der Covid-19-Pandemie in Deutschland und Europa vom 23. April 2020, (iii) *verschwörungsideologischen Verarbeitungen* im Zusammenhang mit der QAnon-Bewegung sowie (iv) ausgewählten Themen und Memes in den *Sozialen Medien*. Ähnlich wie bei den anderen apokalyptischen Szenarien ist dabei nicht das Ziel, den apokalyptischen Diskurs zu Corona in seiner Gänze zu kartieren oder die Maßnahmen im Zusammenhang mit der Pandemie durch das Attribut »apokalyptisch« zu desavouieren. Vielmehr gilt es, anhand einzelner Tiefenbohrungen die Kontinuität und den Wandel einzelner apokalyptischer Bilder, Stilelemente und Rhetoriken zu untersuchen.

4.2 Medienberichterstattung

Die Untersuchung der apokalyptischen Elemente der Medienberichterstattung zur Corona-Krise könnte leicht ein ganzes Buch füllen, bedenkt man die anhaltende Präsenz und ressortübergreifende Verarbeitung des Themas. Ich möchte mich an dieser Stelle auf einen stärker *feuilletonistischen* Strang der Debatte und beschränken, der sich *explizit* mit apokalyptischer Krisendeutung auseinandersetzt. Dazu greife ich auf Beiträge zurück, welche die Begriffe »Apokalypse« oder »apokalyptisch« im Titel führen. Die ausgewählten Darstellungen unterscheiden sich hinsichtlich Medien und Genres und reichen von nationalen Zeitungs- und Rundfunkformaten bis zu Debatten-

beitragen weltanschaulich gebundener Verbände. Ihnen ist gemein, dass sie (anders als die weiter unten verhandelten Einlassungen in den Sozialen Medien) in irgendeiner Weise redaktionell kuratiert wurden. Die Analyse ist zu Beginn flanierend im Sinne einer Presseschau unter apokalyptischen Vorzeichen angelegt, um der Eigenlogik der Beiträge gerecht zu werden, und fokussiert im weiteren Verlauf immer stärker auf die apokalyptische Semantik, Syntax und Rhetorik der Beiträge.

Verschiedene Beiträge, v.a. in überregionalen Zeitungen mit größerer Reichweite, zeichnen sich durch ein ausgeprägtes *gattungstheoretisches Interesse* aus. So betont Hannes Stein in der »WELT«: »Die Apokalypse ist nicht der Weltuntergang« (Stein 2020) und verweist auf die visionäre und im Ergebnis hoffnungsvolle Perspektive der biblischen Apokalyptik. Dieser Linie folgend würdigt er eine Reihe aktueller philosophischer Zeitdiagnosen, die in seiner Lesart v.a. die Chancen der Corona-Krise betonen. Dazu gehören eine postkapitalistische, nachhaltigere Gesellschaftsordnung, eine Entschleunigung des gesellschaftlichen Lebens jenseits der neoliberalen Akkumulations- und Optimierungslogik oder aber – weniger grundstürzend – die »Wiedergeburt der liberalen Demokratie« (ebd.) und die Überwindung ihrer reaktionären Widersacher*innen. Anders als in der klassischen Apokalyptik ist die Stoßrichtung hier nicht revolutionär, sondern reformatorisch und der*die Intellektuelle wird als neuer Deuteengel spätmoderner Gesellschaften herausgestellt.

Nur wenige Tage vorher hatte sich bereits Jörg Scheller in der »Neuen Züricher Zeitung« entschieden dagegen verwahrt, die Corona-Krise apokalyptisch zu deuten. Er hebt dabei v.a. auf die Handlungsfolgen (und mithin die apokalyptische Pragmatik) ab und geht davon aus, dass sich Apokalypsen historisch als positive Treiber des sozialen Wandels erwiesen hätten: »Prädestination führt nicht zwingend zu Prokrastination. Im Gegenteil. Gerade die Anästhetik des Unvorstellbaren, des totalen Endes der Welt, wie man sie kannte, steigert die Vorstellungskraft und beflügelt die Schaffenskraft.« (Scheller 2020)

In diesem aktivistischen Verständnis von Apokalyptik verhandelt der Autor den aktuellen Klimaaktivismus als Paradebeispiel für eine säkulare apokalyptische Bewegung: »So betrachtet, ist Fridays for Future durchaus apokalyptisch im wertneutralen Sinne, nur eben auf säkulare Weise, mit einer richtenden Natur statt einem richtenden Gott.« (Ebd.) Im Unterschied dazu lasse sich die Corona-Krise nicht als apokalyptisch qualifizieren. Statt uns jenen »erhabenen Schauer« (ebd.) über den Rücken zu jagen, der inspiriert und

neue Energien freisetzt, versande die motivationale Kraft der Corona-Krise »im tagesaktuellen Klein-Klein des Krisenmanagements« (ebd.). Dabei ist es Scheller besonders wichtig, den Gegensatz zwischen der visionären Potenz der klassischen Apokalyptik und einer (nicht näher spezifizierten) »Trivial-apokalyptik« (ebd.) herauszustellen. Im Sinne des apokalyptischen Deutungsvektors verweist er auf das *Gericht* als Kernelement apokalyptischer Syntax und auf die handlungsleitende, gesellschaftsverändernde Dimension apokalyptischer Pragmatik.

Demgegenüber vertritt Georg Seeßlen in der »ZEIT« die Position, dass sich die Pandemie durchaus als »ein apokalyptisches Bild der Naturgeschichte« (Seeßlen 2020) verstehen ließe: »Die Schöpfung hat offenbar schon einmal einen radikalen Bruch und einen Neuanfang erlebt. Warum sollte so etwas nicht noch einmal geschehen? Nicht nur der einzelne Mensch, nicht nur ein ›Reich‹ oder eine ›Kultur‹, auch die Menschheit an sich ist nicht unsterblich. Oder?« (Ebd.)

Anders als in den vorgenannten Beiträgen wird hier auf die prinzipiell totale Zerstörungskraft des Virus hingewiesen und Viren allgemein als »eine Antiform des Lebens« (ebd.) charakterisiert. Die Grenze zwischen der Beobachtung und dem genuin apokalyptischen Rasonnement wird dabei erkennbar überschritten. Auf der Ebene der Semantik werden pandemische Szenarien als Element apokalyptischer Bildsprache eingeführt und der Dualismus zwischen Tod und Leben stark gemacht. Auf der Ebene der Syntax vermittelt der Beitrag hingegen keine besondere Dringlichkeit, da er statt einer linearen Krisenerzählung die zyklische Abfolge und das dialektische Verhältnis von menschlichem Leben und (neuen) Krankheiten betont. Zugleich spielt auch hier die Idee des (Straf-)Gerichts eine zentrale Rolle, wenn die Corona-Krise »als metaphorische Strafe für Globalisierung des Kapitalismus« (ebd.) gerahmt wird und der Autor (anders als Stein) die Befürchtung vor einer weltweiten »Regression« (ebd.) äußert. Auf der Ebene der Pragmatik möchte der Beitrag offenbar in erster Linie erbauen und durch Kontextualisierung Mut zusprechen. So wird zum Schluss die Pandemie zu einem Platzhalter der gesellschaftlichen Krise an sich stilisiert und mit einem hoffnungsvollen Ausblick verbunden: »[W]enn das Coronavirus daran gehindert werden kann, zur großen Krankheit zu werden [...], dann können möglicherweise auch die anderen Symptome einer finsternen Zeit behandelt, die finstere Zeit selbst vielleicht abgewandt werden.« (Ebd.)

Diese Diskussionsbeiträge werden flankiert durch *Interviews mit Fachwissenschaftler*innen*. Eine katholische Bibelwissenschaftlerin bemüht sich ana-

log zu einigen der o.g. Einlassungen um eine gattungsgeschichtliche Einordnung der (Johannes-)Apokalypse und unterstreicht dabei das »Hoffnungsbild« des Himmlischen Jerusalems. Zugleich problematisiert sie die dualistische Denkstruktur und das vereinfachte Gottesverständnis der klassischen Apokalyptik und kritisiert aus dieser Perspektive die Rede von Corona als göttlichem Strafgericht als kurzschlüssig und biblizistisch: »Nach der Aufklärung sieht auch die Theologie das direkte Wirken Gottes differenzierter. Gott ist in der Welt, aber er lenkt nicht jede unserer Handlungen. Und Gott schickt keinen Virus, weil wir falsch gelebt hätten.« (Katholische Nachrichten-Agentur 2020) In einem anderen Interview wird ein Psychologe zu den kognitiven Grundlagen der (vermeintlichen) »Sehnsucht nach der Apokalypse« (Chmeliczek 2020) im Zeichen von Corona befragt. Dabei steht die Frage im Vordergrund, warum in der Corona-Krise Falschmeldungen und Verschwörungsmythen an Bedeutung gewinnen. In seiner Antwort hebt der Befragte v.a. auf den Hang zu Vereinfachungen und »Blaupausen« (ebd.) unter Bedingungen erhöhter Unsicherheit ab. Demnach scheint der apokalyptische Dualismus v.a. unter Bedingungen von Verunsicherung und Kontingenz an Plausibilität zu gewinnen. Die Dynamik der Corona-Krise (»Neue Meldungen dazu gibt es oft im Minutentakt« [ebd.]) befördere die Verunsicherung noch weiter. Insgesamt überwiegt bei diesen fachwissenschaftlich orientierten Beiträgen ein analytisch-dekonstruierender Blick, der auf die Herausforderungen apokalyptischer Krisendeutung und die damit verbundenen Verkürzungen hinweist.

Neben den fachwissenschaftlichen Kommentierungen haben sich auch *weltanschauliche Verbände* zu Corona eingelassen. Der Humanistische Pressedienst betont die umfassende und letale Qualität der Krise und nutzt sie für eine erwartbare Religionskritik: »Verantwortlich [für apokalyptische Ängste; AKN] sind die Religionsgemeinschaften. Fast alle kennen in der einen oder anderen Form apokalyptische Szenarien.« (Stamm 2020) Die Stoßrichtung ist hier ideologie- und herrschaftskritisch: »Die Vorstellung vom definitiven Ende der Menschheit diene stets der Disziplinierung der Gläubigen und dem Machterhalt der Religionen. Die religiöse Idee von der radikalen Zerstörung hat sich tief ins kollektive Bewusstsein eingegraben und ist zum Kulturgut geworden.« (Ebd.) Etwas abwägender positioniert sich der Verband in einer weiteren Meldung. Zwar wird auch dort gegen »die Gläubigen« (Ebersberg 2020) polemisiert, die angesichts der Krise entweder »ratlos« (ebd.) sind oder sich dadurch in geradezu hämischer Weise »bestätigt« (ebd.) fühlen. Zugleich nutzt der Autor die Gelegenheit, um die Naturromantik und den technologischen Gestaltungsoptimismus der »Säkularen« (ebd.) aufs Korn zu nehmen:

»Die Natur rächt sich und lässt dieses tödliche Etwas auf den Menschen los – also doch zur Strafe für den hochmütigen *Homo sapiens*, der dabei ist, »sich die Erde untertan zu machen.« (Ebd.; Hervorhebung im Original) Beide Beispiele gehen von einer *anhaltenden Wirkmächtigkeit religiös-apokalyptischen Denkens* aus, die pathologische Ängste schürt und den klaren Blick auf das Mensch-Umwelt-Verhältnis trübt. Dabei wird die Corona-Krise einmal mehr im direkten Vergleich mit der Klimakrise verhandelt. Auf der Ebene der apokalyptischen *Semantik* wird die globale Reichweite der Krise betont. Die apokalyptische *Syntax* kommt hingegen nur *ex negativo* in der Dekonstruktion der religiösen Idee des Strafgerichts in den Blick. Die *Pragmatik* ist aufklärerisch und zielt auf die Befreiung des mündigen Individuums, das endlich den Schleier der religiösen Indoktrinierung zerreißen soll. Zugleich schließt der zweite Beitrag mit seinen zahlreichen rhetorischen Fragen (der kurze Text enthält nicht weniger als 30 Fragezeichen) durchaus an rhetorische Strategien moderner Apokalypsen an.

In einem Kommentar der Popkulturzeitschrift »Spex«, die selbst im Zuge (aber vermutlich nicht aufgrund) der Corona-Krise eingestellt wurde, diagnostiziert Kristoffer Cornils Corona als Symptom einer »Autoimmunität« (Cornils 2020) der liberalen Demokratie. Das Virus weise »auf eine Störung hin, die viel grundlegender ist, als bisher angenommen. Oder zumindest: als in den schlimmsten Prognosen vorhergesehen. Denn statt rüstiger Gesundheit wird das rostige Getriebe des Systems sichtbar. Im Wortsinn heißt »Apokalypse« nun einmal auch: Offenbarung.« (Ebd.)

Die Corona-Apokalypse enthüllt demnach einen Systemfehler, der sich freilich in den markoliberalen und wirtschaftsfreundlichen politischen Bewältigungsstrategien fortschreibt. Neben diesen (außer durch Systemwechsel) unauflösbaren inneren Widersprüchen verweist der Autor auf eine »zweite Apokalypse«, im Zuge derer »Nazi-Netzwerke in Polizei und Bundeswehr nun ungestört durch leergefegte Straßen putschieren könnten« (ebd.). Angesichts dieser Aussicht stehe das Ende der liberalen Demokratie unweigerlich bevor. Diese werde aber nicht zum (nicht weiter spezifizierten) Guten abgelöst, sondern durch ein polizeistaatlich-repressives Regime. In diesem Text lassen sich die Dimensionen des apokalyptischen Deutungsvektors sehr gut nachzeichnen. Auf der Ebene der *Semantik* gehört dazu eine fundamentale System- und Elitenkritik und eine Klage über hegemoniale Strukturen, wie wir sie auch in der biblischen Apokalypsik finden. Auf der Ebene der *Syntax* tritt der Gestus der Offenbarung und Enthüllung klar hervor, wobei keine Hoffnungssper-

spektive aufgezeigt wird (kupierte Apokalypse). Lediglich die *Pragmatik* bleibt unklar, finden sich doch weder Agitation noch Trost noch Ermahnung.

Im Ergebnis bilden die hier skizzierten feuilletonistischen Debatten ein spezifisches Element innerhalb des weiteren Reflektionsschubes zur Corona-Krise. Überraschend viele Beiträge betonen die Differenz zwischen der aktuellen Krise und ihrer apokalyptischen Rahmung und weisen dabei ein mehr oder minder tiefgehendes gattungstheoretisches Interesse auf. Während einige Autor*innen die klassische Apokalyptik als Hoffnungsgeschehen mit der Tristesse des Corona-Alltags kontrastieren, sorgen sich andere um die unzulässigen Vereinfachungen und jakobinischen Entgleisungen, die mit einer apokalyptischen Deutung der Krise einhergehen könnten. Entsprechend uneinheitlich stellt sich die apokalyptische *Semantik* der Beiträge dar. Ein wiederkehrendes Motiv sind unterschiedliche Erscheinungsformen gesellschaftlicher Krise, allen voran Corona als Marker einer Krise des Liberalismus und der Globalisierung. Zudem betonen zahlreiche Kommentator*innen die globale Reichweite der Corona-Krise und machen von dualistischen Kontrastierungen Gebrauch, wenn etwa das Virus zur »Antiform des Lebens« stilisiert wird. Die apokalyptische *Syntax* kommt in einem ausgeprägten Offenbarungsgestus verschiedener Autor*innen zum Ausdruck, die Corona als Ausdruck tiefergehender Krisenerscheinungen interpretieren. Weit verbreitet sind auch Auseinandersetzungen mit der gegenwärtigen Krise als einer Art »Strafgericht«. Analog zu anderen modernen Apokalypsen führt dabei das Gericht allerdings nicht zur Erlösung im transzendenten Sinne, sondern im besten Falle zu einer nachhaltigen Konsolidierung des Weltsystems. Entsprechend changiert die *Pragmatik* zwischen Trost (Krise als Chance) und Ermahnung.

4.3 Verlautbarungen der Bundesregierung

Die Verunsicherung über die Corona-Krise und die unabweisbare Alltagsrelevanz der Eindämmungsmaßnahmen zwingen die politisch Verantwortlichen zu Erklärungen und fügen sich somit in den Corona-Reflektionsschub ein. In diesem Abschnitt möchte ich auf zwei öffentliche Verlautbarungen von Angela Merkel eingehen, namentlich ihre Regierungserklärung vom 23. April 2020 sowie die Fernsehansprache vom 18. März 2020. Beide Zeugnisse hatten eine hohe Publizität, wobei die Regierungserklärung sich in erster Linie an die Angehörigen des Parlaments richtete und dort für die Maßnahmen der Re-

gierung warb, während die Fernsehansprache sich direkt an die Bevölkerung richtete, in der Absicht, über die Corona-Krise zu informieren und zum Befolgen der Maßnahmen anzuhalten. Die Fernsehansprache hat einen breiten Widerhall gefunden und nach Auskunft der Medienplattform »Quotenmeter« mindestens 25 Millionen Fernsehzuschauer*innen erreicht (Spitz 2020). Auch international wurde die Ansprache wahrgenommen und festigte den Ruf der Kanzlerin als analytische und unaufgeregte Krisenmanagerin. Im Folgenden gehe ich nacheinander auf die apokalyptische Semantik, Syntax und Pragmatik der beiden Verlautbarungen ein.

4.3.1 Apokalyptische Semantik

Auf den ersten Blick bezieht sich die apokalyptische Semantik in beiden Ansprachen in erster Linie auf die *Maßnahmen zur Bewältigung der Krise* und ihre Folgen. Neben den massiven Einschränkungen im Alltag thematisiert die Kanzlerin hier v.a. die Kontaktbeschränkungen, ihre Auswirkungen auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und nicht zuletzt auf den »Zusammenhalt« (Merkel 2020b) bzw. »die Solidarität« (ebd.) der Gesellschaft. Damit ist der klassische apokalyptische Topos der sozialen Anomie angesprochen, wobei der Akzent stets positiv auf der Würdigung des Erreichten liegt. In der Regierungserklärung wird darüber hinaus die *weltumspannende Dimension* der Krise hervorgehoben, um die Bemühungen der Bundesregierung im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit, v.a. aber im Kontext der Europäischen Zusammenarbeit stark zu machen. Wie auch in einigen der o.a. Medienberichte warnt die Kanzlerin dabei vor einer *Krise der Demokratie* und der Gefahr sozialer Spaltung: »Diese Pandemie trifft alle, aber nicht alle gleich. Wenn wir nicht aufpassen, dient sie all denen als Vorwand, die die Spaltung der Gesellschaft betreiben.« (Ebd. 11) Hier klingt das klassische apokalyptische Motiv des Bruderkampfes an.

Darüber hinaus umfasst die Krisenbeschreibung v.a. *Herausforderungen der Versorgung*, sei es mit Gütern des täglichen Bedarfs (»Hamstern, als werde es nie wieder etwas geben, ist sinnlos und letztlich vollkommen unsolidarisch« [Merkel 2020a, 3]) oder sei es für medizinisches Schutzmaterial (»Die Lage auf den Weltmärkten für solches Material ist angespannt. Die Handelssitten in den ersten Wochen der Pandemie waren, sagen wir mal, rau« [Merkel 2020b, 5]). Ein weiteres Krisenszenario im Kielwasser von Corona betrifft die *Impllosion der Wirtschaft* angesichts von Lockdown und geschlossenen Grenzen. Die Kanzlerin versichert hierzu in ihrer Fernsehansprache: »Wir können und

werden alles einsetzen, was es braucht, um unseren Unternehmern und Arbeitnehmern durch diese schwere Prüfung zu helfen.« (Merkel 2020a, 3) Noch am nächsten an der Primärkrise der Pandemie ist das Bild des *überforderten Gesundheitssystems*. Während Merkel in der Fernsehansprache das »exzellente[...] Gesundheitssystem« (ebd., 2.) der Bundesrepublik preist und den Beschäftigten für ihren »Kampf in der vordersten Linie« (ebd.) dankt, stellt sie in der Regierungserklärung das zentrale politische Anliegen heraus, zu »verhindern, dass das Virus zu irgendeinem Zeitpunkt unser Gesundheitssystem überwältigt und in der Folge unzählige Menschen das Leben kostet« (Merkel 2020b, 2).

4.3.2 Apokalyptische Syntax

Beide Verlautbarungen sind von einem dramatischen Grundton getragen, der die *Dringlichkeit* der Botschaft unterstreicht. Dahinter ist das Bemühen erkennbar, die bisherige Akzeptanz und Compliance der Bevölkerung anzuerkennen, und sie zugleich auf weitere Anstrengungen und Entbehrungen einzustimmen (siehe Pragmatik). Entsprechend steht am Anfang beider Verlautbarungen der Hinweis auf die *historische Besonderheit* der Krise. Die Regierungserklärung eröffnet mit einer düsteren Zeitdiagnose:

»Wir erleben ganz und gar außergewöhnliche, ernste Zeiten. Wir alle, Regierung und Parlament, unser ganzes Land, werden auf eine Bewährungsprobe gestellt, wie es sie seit dem Zweiten Weltkrieg, seit den Gründungsjahren der Bundesrepublik Deutschland nicht gab. Es geht um nicht weniger als das Leben und die Gesundheit der Menschen – und es geht um den Zusammenhalt und die Solidarität in unserer Gesellschaft und in Europa.« (Ebd., 1)

Hier wird zum einen auf die Qualität und das Ausmaß der Krise hingewiesen (siehe Semantik) und zum anderen die Sprecherinnenposition, wie in der klassischen Apokalyptik üblich, *präsentisch* im Hier und Jetzt verortet. Die apokalyptische Syntax konzentriert sich in der Folge auf die Frage, in welchem zeitlichen Stadium der Bewährungsprobe sich das Land gerade befindet. In diesem Zusammenhang ist in der Regierungserklärung (nicht aber in der Fernsehansprache) von unterschiedlichen »Phasen« der Krise die Rede. Dort betont die Kanzlerin gleich zu Beginn: »Niemand hört es gerne, aber es ist die Wahrheit: Wir leben nicht in der Endphase der Pandemie, sondern immer noch an ihrem Anfang. Wir werden noch lange mit diesem Virus leben

müssen.« (Ebd., 2) Die Passage verortet die Sprecherinnenposition ganz klar am Anfang der Krise und unterstreicht zudem die *prophetische Qualität* der Aussage als unbequeme »Wahrheit«.

Diese Verortung wird später noch einmal aufgenommen, um die Mahnung vor frühzeitigen Lockerungen zu untermauern: »Bleiben wir alle auf dem Weg in die nächste Phase der Pandemie klug und vorsichtig. Das ist eine Langstrecke, bei der uns nicht zu früh die Kraft und die Luft ausgehen dürfen.« (Ebd., 8) Die »nächste Phase« wird hier nicht genauer bestimmt, es scheint sich aber um eine Interimsphase zwischen der Zeit der akuten Beschränkungen und der Verfügbarkeit eines Impfstoffs zu handeln. Damit wird der *Impfstoff zur zentralen Zielperspektive* innerhalb der Regierungserklärung: »Dennoch: Beenden können werden wir die Coronapandemie letztlich wohl nur mit einem Impfstoff, jedenfalls nach allem, was wir heute über das Virus wissen.« (Ebd., 5) Anders als in einigen der o.a. Pressebeiträgen wird die Corona-Krise hier nicht als Chance für den Übergang zu einer neuen Gesellschaftsordnung gesehen. Das Ende der Krise besteht vielmehr in der *Wiederherstellung des Status quo ante*, eine Konstruktion, die man mit Claudia Gerhards und viel Phantasie als inverse Apokalypse einordnen könnte. Insgesamt ähnelt die Zerdehnung der Unterscheidung zwischen »Rettungsregierung« und »Rettungsbewegung« bei Rudolf Bahro (Kap. 5.3), wobei in der Corona-Krise die Perspektive einer umfassenden gesellschaftlichen Transformation fehlt.

4.3.3 Apokalyptische Pragmatik

In der Analyse der apokalyptischen Syntax hat sich bereits gezeigt, dass die Zeitperspektive der Corona-Krise in Merkels Verlautbarungen eng mit der offenkundigen Sprecherinnenabsicht verbunden ist. Hier bewegen sich sowohl die Regierungserklärung als auch die Fernsehansprache in dem gleichen pragmatischen Horizont wie die klassische Apokalypik: *Trost und Ermahnung*.

Wie weiter oben aufgezeigt, wurde die Apokalypse des Johannes immer wieder als Trostbuch interpretiert, das den verfolgten Christ*innen mit Blick auf das künftige Heil Hoffnung in Bedrängnis zusprechen sollte. Angesichts der inversen Syntax der Corona-Krise liegt der Trost somit in dem Ausblick, die Krise dereinst durch einen Impfstoff zu überwinden. Dementsprechend bringt die Kanzlerin in beiden Ansprachen wiederholt ihre Überzeugung zum Ausdruck, dass man die mit Corona verbundene »Bewährungsprobe« (ebd., 8) oder »Prüfung« (Merkel 2020a, 3) meistern werde. In der Fernsehansprache

heißt es zu Beginn: »Ich glaube fest daran, dass wir diese Aufgabe bestehen, wenn wirklich alle Bürgerinnen und Bürger sie als IHRE Aufgabe begreifen.« (Ebd., 1; Hervorhebung im Original) Dieses Motiv wird am Ende wiederaufgenommen und zugespitzt: »Dass wir diese Krise überwinden werden, dessen bin ich vollkommen sicher. Aber wie hoch werden die Opfer sein? Wie viele geliebte Menschen werden wir verlieren? Wir haben es zu einem großen Teil selbst in der Hand.« (Ebd., 5) Hier ist jene *Spannung zwischen Zuversicht und Wachsamkeit*, die für apokalyptisches Denken prägend ist, mit Händen zu greifen. Trost soll nicht leichtsinnig, sondern handlungsfähig machen.

Demgegenüber ist in der Regierungserklärung nicht von der finalen Überwindung der Krise, sondern nur von »Zwischenerfolg[en]« (Merkel 2020b, 6) die Rede: »Dieses Zwischenergebnis ist zerbrechlich. Wir bewegen uns auf dünnem Eis, man kann auch sagen: auf dünnstem Eis.« (Ebd.). Die Rede vom Erfolg dient hier nur dazu, die »Hoffnung« (ebd.) zurückgehender Infektionszahlen als eine trügerische zu entlarven. Auch diese *Warnung vor Frieden und Sicherheit* gehört zum klassischen rhetorischen Inventar apokalyptischer Rede.

Auch wenn Trost und die Würdigung des Geleisteten wichtige Motive sind, steht doch in beiden Ansprachen v.a. die *Ermahnung zur Standhaftigkeit* im Vordergrund. In der Fernsehansprache kommt dies v.a. in dem Aufruf an »jeden Einzelnen« (Merkel 2020a, 6) zum Ausdruck, die Lage ernst zu nehmen und sich an die Regeln zu halten: »Es kommt auf jeden an. Wir sind nicht verdammt, die Ausbreitung des Virus passiv hinzunehmen. Wir haben ein Mittel dagegen: wir müssen aus Rücksicht voneinander Abstand halten.« (Ebd., 4) Diese Aufforderung zur Befolgung der Regeln wird konkretisiert durch den Appell zum Social Distancing und die Bitte, nicht auf Gerüchte zu hören. In der Regierungsansprache gestaltet sich die Ermahnung derweil etwas komplexer, was die Adressat*innen und die Rhetorik anbelangt. Die folgende Aussage wurde von vielen Kommentator*innen als Quintessenz der Erklärung betrachtet:

»Gleichwohl sehe ich es als meine Pflicht an, zu mahnen, eben nicht auf das Prinzip Hoffnung zu vertrauen, wenn ich davon nicht überzeugt bin. So mahne ich in diesem Sinne auch im Gespräch mit den Ministerpräsidentinnen und Ministerpräsidenten und auch in diesem Hohen Hause: Lassen Sie uns jetzt das Erreichte nicht verspielen und einen Rückschlag riskieren!« (Merkel 2020b, 8)

Zunächst findet sich hier einmal mehr das Motiv der trügerischen Hoffnung, der sich die Sprecherin nicht anschließen kann und will. Sodann spricht die Kanzlerin die Ministerpräsident*innen der Länder direkt an und charakterisiert diese Ansprache selbst als Mahnung. Deren Gegenstand ist die aus Merckels Sicht zu laxen Umsetzung der vorangegangenen Bund-Länder-Beschlüsse zur graduellen Aufhebung des Lockdowns. Darüber hinaus adressiert sie mittelbar alle Bürger*innen und betont im Einklang mit der Fernsehansprache die Bedeutung der individuellen Standhaftigkeit: »Durch die Strenge mit uns selbst, die Disziplin und Geduld der letzten Wochen haben wir die Ausbreitung des Virus verlangsamt.« (Ebd., 3) Dieses puritanisch anmutende Statement lässt sich mit Vondung als klassisch-apokalyptische Rhetorik im Gewand *epideiktischer Rede* charakterisieren. Es erinnert zudem an Praktiken der Selbstkasteiung als Instrument zur Reinigung und Vorbereitung auf das künftige Heil.

4.4 Verschwörungsideologische Verarbeitungen

Sowohl in der Medienberichterstattung als auch in der Fernsehansprache der Kanzlerin wird die Befürchtung geäußert, dass die Verunsicherung in der Corona-Krise »Gerüchte«, »Fake News« und Verschwörungsideologien befördern könne. In der Tat haben sich einige Prominente und Influencer*innen in Deutschland schon früh Corona-skeptisch geäußert und dabei auch immer wieder auf verschwörungsideologische Konstrukte zurückgegriffen. So legte Xavier Naidoo in mehreren Videobotschaften nahe, das Virus sei eine Erfindung der Regierung, um alte Menschen zu beseitigen und die Rentenkassen zu plündern. Auch der vegane Aktivist Attila Hildmann und der ehemalige Journalist Ken Jebsen (Kayvan Soufi Siavash) nahmen die Corona-Krise zum Anlass, um das Virus als Teil eines weltumspannenden Komplotts der Pharma-Lobby, der jüdischen Weltverschwörung oder satanischer Bewegungen zu entlarven. Diese Stimmen sind medial gut dokumentiert und breit diskutiert worden, z.B. mit Blick auf ihre antisemitische Grundierung (Blume 2020). Sie verweisen auf mehrere, miteinander verwobene globale Krisenerscheinungen, verstehen sich als Teil einer Gegenöffentlichkeit zum gesellschaftlichen »Mainstream« und treten mit einem Gestus der Enthüllung auf. Während das Enthüllungspathos und die globale, wenn nicht gar kosmische Tragweite der Krise an klassische Apokalypsen erinnern, fehlt die Perspektive der Fülle oder der Erlösung, es handelt sich also um *kupierte oder inverse apo-*

kalypische Szenarien. Die Pragmatik ist dabei klar aktivistisch orientiert, was sich im Fall von Hildmann auch immer wieder durch öffentliche Protestaktionen gezeigt hat.

Ich möchte im Folgenden ein besonderes Augenmerk auf die apokalyptische Prägung des *QAnon-Netzwerks* legen. Während bei prominenten Einzelakteur*innen wie Naidoo und Hildmann rasch der Verdacht im Raum steht, sie forcierten Skandale, um sich selbst zu promoten, lebt QAnon geradezu von der Nicht-Zurechenbarkeit der Inhalte. Auch deuten Demonstrationen von QAnon-Anhänger*innen im Rahmen des Präsidentschaftswahlkampfes in den USA und gewalttätige Übergriffe im Namen der Bewegung auf ihr politisches Mobilisierungspotential hin. Auch wenn die Corona-Krise bei QAnon selbst eher am Rande thematisiert wird, greifen die o.a. Protagonist*innen der konspirativen Debatte in Deutschland immer wieder auf Versatzstücke der QAnon-Lehre zurück. Zudem sind sich zahlreiche Kommentator*innen einig, dass »[d]ie Corona-Pandemie als Brandbeschleuniger für Verschwörungstheorien« (Huesmann 2020) gewirkt und dadurch auch QAnon Auftrieb gegeben hätte. Die Entstehungsgeschichte des Netzwerks hat Felix Huesmann in einem Diskussionsbeitrag unlängst wie folgt dokumentiert:

»Das Geburtsdatum dieser Verschwörungstheorie liegt im Oktober 2017. Donald Trump ist gerade neun Monate im Amt, als sich im Onlineforum ›4chan‹ ein anonymer Nutzer zu Wort meldet. [...] In seinem ersten Post gibt sich der Nutzer als hochrangiger Informant aus dem engsten Kreis um Donald Trump aus und kündigt die angeblich bevorstehende Verhaftung der demokratischen Präsidentschaftskandidatin Hillary Clinton an. Obwohl diese Verhaftung nie eintritt, scheren sich rasch Anhänger um den angeblichen Informanten und seine von da an regelmäßigen Veröffentlichungen. Sie nennen ihn ›Q‹, in Anlehnung an die ›Q Clearance‹, die höchste Freigabestufe für geheime Informationen des US-Energieministeriums, die der anonyme Poster angeblich besitzt. Und weil Nutzer von ›4chan‹ statt eines individuellen Nutzernamens lediglich die Bezeichnung ›Anonymous‹ haben, nennt sich die Gefolgschaft des vermeintlichen Insiders fortan ›QAnon‹.« (Ebd.)

Die Leiterzählung der Bewegung handelt vom Kampf des amerikanischen Präsidenten Donald Trump gegen den »Tiefen Staat« oder »Schattenstaat«, einem Moloch aus politischen, wirtschaftlichen und medialen Eliten, der die Bürger*innen durch gezielte Manipulation unterdrückt und in Unmündigkeit hält. Die Kommunikation verläuft netzwerkförmig über Imageboards und

Blogs, wobei immer wieder auch externe Inhalte verlinkt werden. Die Folge ist eine Tendenz zum Ausfransen, die das Netzwerk einerseits hochinklusiv für verschiedenste Diskurse macht, aber andererseits die Suche nach fokalen Akteur*innen, Plattformen und Themen erschwert.

Aus diesem Grund konzentriere ich mich im Folgenden auf den deutschsprachigen Blog »Qlobal Change«, der laut Impressum in der Schweiz ansässig ist.¹ Der Blog versteht sich nach eigener Auskunft als »eine Plattform, die Alternativen [sic!] Medien vereint und damit als Gegenpol zu den lobbyfinanzierten Mainstream Medien dient«. In der bekenntnishaften Selbstbeschreibung tritt v.a. die Kritik am »Etatismus« stark hervor. In einem 15-minütigen Einführungsfilm² wird auf den prinzipiellen Widerspruch zwischen Staatlichkeit und individueller Freiheit verwiesen und der Staat als »die gefährlichste aller Religionen« charakterisiert. Der Grundton erinnert dabei an die Reichsbürgerbewegung, wenn etwa Wahlen als »bizarre Rituale« und Steuern als »Raub« bezeichnet werden. Demgegenüber stehe »Qlobal-Change [...] für eine neue Welt, die dezentral und ohne Staat oder KI gesteuert existiert« (ebd.). Im Folgenden analysiere ich die apokalyptische Semantik, Syntax und Pragmatik des Blogs.

4.4.1 Apokalyptische Semantik

Wie bereits erwähnt, kreist die apokalyptische Semantik von »Qlobal Change« v.a. um den »Schattenstaat«, ein hegemoniales Geflecht aus alten Eliten, das die Menschen verblendet und unterdrückt und in letzter Konsequenz auf eine »Neue Weltordnung (NWO)« hinarbeitet. Die folgende Einlassung beleuchtet die unterschiedlichen Facetten des damit einhergehenden Zerstörungsgeschehens:

»Mit einem kriegesischen Zerstörungswahn ungeheuren Ausmaßes hätte [sic!] Clinton und ihre Handlanger in Europa – mit Merkel als Oberprimus – ein Inferno erschaffen, in dem wir (die »Normalos«) am Ende entweder tot (Kriege und Islamische [sic!] Revolutionen), ethnisch verfolgt (ethnischer

1 Der Blog ist erreichbar unter <https://qlobal-change.blogspot.com/>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020. Alle Zitate in diesem Abschnitt stammen – soweit nicht anders angegeben – von diesem Blog.

2 Abrufbar unter <https://qlobal-change.blogspot.com/p/qlobal-change.html>. Zuletzt geprüft am 11.09.2020.

Austausch der Einheimischen) und Sklaven in einem faschistisch-totalitären System wären, aus dem es kein Entrinnen gibt.«

Das Zitat beginnt mit einem Rückbezug zur ursprünglichen Ankündigung von Q, der im Jahr 2017 die vermeintlich bevorstehende Verhaftung der demokratischen Präsidentschaftskandidatin Hillary Clinton angekündigt hatte. Clinton, Obama und der US-amerikanische Investor und Philanthrop George Soros bilden laut Q den Kern eines Komplotts, um einen Umsturz in den USA herbeizuführen und dadurch der Neuen Weltordnung den Boden zu bereiten. Im nächsten Schritt wird Angela Merkel als Anführerin der europäischen »Handlanger« charakterisiert und es werden drei Facetten des Untergangs in Aussicht gestellt. Die erste Facette verweist vage auf »Kriege« und konkreter auf »Islamische Revolutionen« und korrespondiert eng mit islamfeindlichen Debatten innerhalb der Neuen Rechten (vgl. dazu Kap. 6.3). Die zweite Facette spielt auf den ebenfalls in der Neuen Rechten verbreiteten Mythos der »Umvolkung« bzw. des »Bevölkerungsaustauschs« an, während die dritte Facette ganz allgemein vor der polizeistaatlichen Selbstermächtigung des künftigen Regimes und mithin vor einer Art Hyper-Etatismus warnt. Unter alldem liegt der augenfällige Kontrast zwischen den »Normalos« und den korrupten Eliten.

Der »Schattenstaat« wird auf »Qlobal Change« in zahlreichen Sprachbildern beschrieben. Wiederkehrende Motive sind der Sumpf von Korruption und Laster, den es auszutrocknen gelte, aber auch das Bild der Hydra, gegen die die QAnon-Bewegung einen zumeist geheimen Kampf führt. Eine bildliche Darstellung³ im Stil einer Karikatur stellt den Tiefenstaat als großes grünes Monster dar, dessen Arme mit »CIA« und »NSA« markiert sind. Es wartet durch einen Sumpf, in dem verschiedene Spitzenpolitiker der amerikanischen Demokrat*innen schwimmen. Ihm gegenüber steht Donald Trump, der dem Monster trotzig die Stirn bietet und den Sumpf mit einem Saugwagen (»Trump's Swamp Draining Service«) trockenlegt. In der linken Bilddiagonale sieht man einen Kraken, der einen Davidstern und ein Stück Pizza in die Höhe hält. Der Krake ist als antisemitische Chiffre seit langer Zeit eingeführt und der Davidstern räumt jeden Zweifel aus, dass hier auf das alte Motiv einer jüdischen Verschwörung zurückgegriffen wird. Ähnlich plakativ verweist das Pizzastück auf »Pizzagate«, einen Verschwörungsmythos aus dem Jahr 2016,

3 Abrufbar unter <https://qlobal-change.blogspot.com/p/trump-qanon-co.html>. Zuletzt geprüft am 28.08.2020.

in dessen Mittelpunkt ein Kinderpornoring im Keller einer Pizzeria stand, dem auch Hillary Clinton und andere Prominente angehören. Der Krake wird flankiert von einer Schlange mit zwei Köpfen, von denen einer die demokratische Sprecherin des Repräsentantenhauses Nancy Pelosi darstellt.

Es braucht nicht viel Phantasie, um in der bildhaften Darstellung des »Schattenstaates« das apokalyptische Kernmotiv der »Großen Hure Babylon« wiederzuerkennen. Erkannten die Zeitgenoss*innen der Johannes-Offenbarung darin das Römische Reich, assoziieren die QAnon-Anhänger*innen damit eine hegemoniale Struktur der (jeweiligen) herrschenden Eliten. Analog zur Darstellung der Lasterhaftigkeit Babylons dient der Kinderpornographie-Vorwurf dazu, die umfassende moralische Verdorbenheit der Herrschenden zu portraituren und sie zu entmenslichen. Derweil fügt sich das Bild des Sumpfes nahtlos in die dualistische Bildsprache von Schmutz und Reinheit, die Vondung als wichtiges Merkmal der Bildsprache moderner Apokalypsen herausgestellt hat. Auch sonst wird der Kontrast zwischen den Scherg*innen des »Schattenstaates« und den QAnon-Jünger*innen denkbar martialisch ausgemalt: »Qanon ist nicht nur ein Aufklärer, sondern er formiert auch eine Armee von [...] anonymen Patrioten, die mit dem gleichen Geist den Prozess des Erwachens vorantreiben und somit dem kriminellen Establishment die Macht entzieht.«

Die dichotome Gegenüberstellung zwischen »Patrioten« und »Globalisten« ist ein zentrales Element der apokalyptischen Feindbildkonstruktion auf »Qlobal Change«. Es finden sich aber noch weitere Anschlüsse an die klassisch apokalyptische Bilderwelt, etwa die Erwartung kosmischer Einflüsse: »Bereits jetzt stömen [sic!] die Energien der Zentralsonne unaufhörlich auf diesen kontaminierten Planeten und beschleunigen die Bewusstseinsentwicklung. Im finalen Prozess wird von Vielen eine vom Kosmos kommende massive Energiewelle erwartet.« Die Vorstellung, dass der Endkampf zwischen »Patrioten« und »Globalisten« bzw. »Normalos« und alten Eliten durch kosmische Ereignisse begünstigt wird, nimmt Diskurse über elektromagnetische Pulse (EMP) auf, wie sie auch in der Prepper*innen-Szene verbreitet sind. Während Prepper*innen allerdings EMP in der Regel als Teil eines Katastrophenszenarios betrachten, auf das es sich vorzubereiten gilt, sehen QAnon-Anhänger*innen darin eine »Hilfestellung« auf dem Weg zu unserem »geistigen Reset«.

Diese Bewusstseinsveränderung wird immer wieder auch »spirituell« und biblisch begründet. Angesichts der Luzidität und prophetischen Qualität der Aussagen Qs erscheint es für manche QAnons erwiesen, dass hier »eine be-

sondere Macht« am Werke ist: »Somit stehen wir am Anfang dessen, was man ohne Übertreibung als den sichtbaren Beginn einer Zeitenwende bezeichnen kann. Diese Schlussfolgerung führt uns unweigerlich zu biblischen Begriffen wie Endzeit, Letztes Gericht, Armageddon, Wiederkunft.« Aus dieser Perspektive stellt die Überwindung der »Globalisten« die Erfüllung eines göttlichen Plans dar:

»Das ist nichts geringeres [sic!] als die Erfüllung der Eschatologie, der – nach Wikipedia – prophetischen Lehre von den Hoffnungen auf Vollendung des Einzelnen und der gesamten Schöpfung. Am Ende eines heftigen Reinigungs- und Heilungsprozesses steht der Beginn eines neuen Zeitalters, von dessen Strahlkraft wir uns noch keine Vorstellung machen können.«

4.4.2 Apokalyptische Syntax

Die apokalyptische Syntax bei »Qlobal Change« beruht einerseits auf der dramatischen Zuspitzung des Zeithorizontes und einem ausgeprägten Gestus der Offenbarung und Enthüllung andererseits.

Der *Zeithorizont* folgt großräumig der klassisch-apokalyptischen Trias *Krise – Gericht – Erlösung*, wobei die Sprecherposition zwischen Krise und Gericht verortet wird. Dazu passen Begriffe wie »Zeitenwende« oder »historische Wende« ebenso wie eine zeitlich und geographisch großräumige weltgeschichtliche Perspektive: »Nun ist es soweit: Vor unseren Augen entfaltet sich die finale Abrechnung mit einer elitären Ordnung [sic!], welche über viele Jahrhunderte – wenn nicht gar Jahrtausende – mit Mord, Lüge, Betrug und Erpressung sehr subtil über geheime Netzwerke die Menschen unterjochte.«

Das Zitat ist in mehrerlei Hinsicht charakteristisch für die apokalyptische Syntax des QAnon-Netzwerkes. Durch einen Sprechakt – »Nun ist es soweit« – markiert es zunächst den Übergang zwischen Krise und Gericht (»finale Abrechnung«), um dann die Krise weit in die Geschichte zurück zu projizieren. Dieser Zugriff verbindet sich mit einer *drängenden Naherwartung* und dem Bestreben, die Zeichen für den Eintritt der von Q vorhergesagten »Welle« bzw. des »reinigenden ›Sturm[s]‹« zu lesen, die »den Weg frei machen für die Wiederherstellung einer natürlichen Ordnung der göttlichen Art [...] [,] so wie es uns vor 2000 Jahren verheißen wurde«. Ein weiteres Motiv sind die »versiegelten Anklageschriften«, welche die Trump-Regierung gegen

Vertreter*innen der alten Eliten vorbereitet haben, die sie aber zurückhalten müssen, bis »die Exekutive bereinigt« worden ist.

Diese Anklageschriften standen von Beginn an im Fokus des Offenbarungsgeschehens von QAnon, da sie (in der Innensicht) durch Q geleakt wurden und damit seine herausgehobene Stellung im Zentrum der Macht belegen. Sie sind zugleich eine Chiffre für die *Parusieverzögerung* innerhalb der QAnon-Bewegung. Nachdem bereits die erste konkrete Prophezeiung Qs zur Verhaftung Hillary Clintons nicht eingetroffen war, bot das Konstrukt der aufgeschobenen Bestrafung eine gute Erklärung. Seitdem dokumentiert »Qlobal Change« akribisch den Anstieg der Anklageschriften im Stile eines endzeitlichen Barometers. Diese sei zwischen Februar und Juli 2018 von 18.510 auf »über 50.000« gestiegen. Die genaue Zahlenangabe erzeugt einen Eindruck von Exaktheit und untermauert dadurch die Verlässlichkeit des Krisen-Monitorings. Ähnlich wie Versuche der Endzeitdatierung in der Bibel erweist sich die Zählung der Anklageschriften als komplex. So werden Entlassungen durch Trump mitunter als Beleg dafür gewertet, dass »der Säuberungsprozess [...] voll im Gange« sei. Daneben kommt eine weitere aus der Religionsgeschichte bekannte Technik im Umgang mit Parusieverzögerung zum Einsatz, nämlich die Kopplung des endzeitlichen Geschehens an die Einsicht und Erkenntnisfähigkeit der Anhänger*innen: »Der wirkliche »Big Boss« und Souverän ist noch nicht sichtbar. Er operiert auf kosmischer Ebene und lenkt die Geschehnisse unserer Befreiung, für die wir noch unseren Teil der Verantwortung durch Erkenntnis zu erfüllen haben.«

Auch in ihrem *Gestus der Offenbarung und Enthüllung* nähert sich die QAnon-Bewegung frappierend – und von allen Fallbeispielen in diesem Band am meisten – der klassisch-biblischen Apokalyptik an. Das gilt zum einen für die Einlassungen von Q selbst, die sogenannten Q-Drops, die sich in der Regel rätselhaft und mehrdeutig präsentieren und häufig mit Sprach- und Zahlencodes operieren. Und es gilt zum anderen für den Eifer, mit dem sich die Follower*innen um die Entschlüsselung der Codes bemühen und danach trachten, die Aussagen Qs im Kontext der Offenbarung selbst sowie im Kontext der aktuellen Ereignisse sinnhaft zu verorten. Die Folge ist eine zunehmende *kanonische Verdichtung*, im Zuge derer sich einzelne Akteur*innen als privilegierte Interpret*innen Qs profilieren können.⁴ Auf

4 So verweisen die Macher*innen von »Qlobal Change« auf eine Zusammenstellung der Verlautbarungen Qs unter dem Titel »The Book of Q«. Sie ist abrufbar unter <https://www.qanonbook.com/>

diese Weise bilden sich innerhalb des QAnon-Netzwerks verschiedene Fraktionen bzw. Untergruppen, die bestimmte Interpretationen stützen. Auf dem Blog »Qlobal Change« wird das *Kommunikationsmodell* wie folgt beschrieben:

»Q ist eine neue Waffe im Spiel der Informations-Kriegsführung, unter Umgehung der feindlichen Medien und der korrupten Regierung, um direkt mit der Öffentlichkeit zu kommunizieren. Stellen Sie sich Q als Begleiter von Trump's [sic!] Twitter vor. Während Trump unverblümt und direkt kommuniziert, ist Q kryptisch, schlau und subtil und bietet nur Anhaltspunkte, die um Kontext und Verbindung bitten. Es läuft folgendermaßen ab: Q postet Nachrichten [...] auf einem anonymen Online-Forum, die von den Nutzern des Boards diskutiert, analysiert und kritisiert werden.«

Hier wird zunächst eine Erklärung für die verschlüsselte Natur der Botschaften gegeben: Sie dient dazu, die hegemonialen Informationskanäle des »Schattenstaates« zu umgehen. Q wird dabei als das subversive Gegenstück zu Donald Trump verstanden und die Follower*innen werden zu zentralen Medien der geheimen Heilsbotschaft. Während allerdings in der Johannes-Apokalypse »kein Jota« verändert werden darf, werden im Fall von QAnon die Anhänger*innen selbst zu Deuteengeln und Sachwalter*innen des Offenbarungsgeschehens. Angesichts der Unbestimmtheit der Q-Drops sind die Freiheitsgrade für die Auslegung enorm. Ich möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen. Diese sind eher zufällig gegriffen, stehen aber exemplarisch für bestimmte *Interpretationsstrategien*:

So habe Q in einem längeren Drop vom 15. Juni unter anderem verlauten lassen: »Keep your eyes on the ball«. Diesen Hinweis haben die Follower*innen zur (intern sogenannten) »Datenball-Theorie« weiterentwickelt. Sie beziehen sich dabei auf eine Begegnung zwischen Trump und Wladimir Putin im Rahmen des Helsinki-Gipfels im Sommer 2018, in dessen Rahmen Putin Trump einen Fußball überreichte. Anhand von Putins Kommentar (»the ball is in your court«), der offiziellen Produktbeschreibung für den Ball, der mit einem Mikrochip ausgestattet ist, und der Überlegung, dass der Ball für die K.O.-Phase der Fußball-Weltmeisterschaft gedacht ist, werfen die Autor*innen von »Qlobal Change« folgende rhetorische Frage auf: »Hat hier ein historischer Datentransfer vor den Augen der Weltöffentlichkeit stattgefunden, mit dem die K.O.-Phase für den Schattenstaat eingeleitet wird?«

Ein anderes Beispiel bezieht sich auf ein Ereignis im April 2018, als Trump die Gewinner der Football-Meisterschaft im Weißen Haus empfängt und dabei ein T-Shirt mit der Aufschrift »Trump, 17« überreicht bekommt. Der entsprechende Tweet wird auf »Qlobal Change« wie folgt kommentiert:

»Traditionell erhalten US-Präsidenten ein Trikot mit der Zahl ihrer Präsidentschaft überreicht, wie z.B. Obama ein Trikot mit der Nummer 44. Auch Donald Trump wurden öffentlich mittlerweile 2 Trikots überreicht, aber nicht mit der Zahl 45 seiner Präsidentschaft [,] sondern mit der Zahl 17! Warum 17? Die Zahl 17 ist der Buchstabe Q im Alphabet.«

In beiden Fällen ist die Interpretationslogik *assoziativ und konfirmatorisch*. Verschiedene Aussagen oder Zeichen werden im Vorgriff auf die erwartete Botschaft neu kombiniert. Diese – spontan anmutenden – Schlüsse sind Teil eines übergeordneten hermeneutischen Systems:

»Was man wertschätzen sollte [,] ist die Tatsache, dass Q im Grunde ein zirkuläres Flussdiagramm erstellt, welches mit Nachrichtenveröffentlichungen referenziert und abgeglichen werden kann. Q kann nicht Details über eine Situation oder einen Vorgang offenlegen, ohne das Sicherheitsprotokoll zu verletzen. Stattdessen kommuniziert er Fragen und Aussagen, die zu Antworten führen, die verstanden werden können, sobald das Thema öffentlich wird.«

Hier wird erstaunlich offen die *zirkuläre Logik* der QAnon-Krisenhermeneutik benannt. In der Binnenperspektive ist diese nicht nur kein Problem, sondern geradezu eine Voraussetzung für die Dechiffrierung von Qs Hinweisen. Auch ansonsten wird immer wieder auf die Bedeutung der eigenen kritischen Recherche und Analyse hingewiesen, wobei stets »alternative Medien« (im Unterschied zu »System-«, »Mainstream-«, »Massen-« oder »LeidMedien [sic!]«) gemeint sind. Die etablierten Medien werden als Teil eines umfassenden Indoktrinationsapparates betrachtet. Zur Veranschaulichung wird dabei auf den Film »Matrix« zurückgegriffen, in dem der Hauptdarsteller vor die Wahl gestellt wird, in seinem durch künstliche Intelligenz geschaffenen Verblendungszusammenhang zu verbleiben oder den Schleier zu zerreißen.

Dieses ideologiekritische Motiv bildet das Kernstück des Offenbarungsgeschehens bei QAnon und wird, in terminologischem Rückgriff auf christliche Erweckungsbewegungen, als »das große Erwachen« bezeichnet. Ein empfohlenes Mittel dafür ist die systematische Belehrung durch QAnon-Anhänger*innen im Stile einer persönlichen Beziehungsarbeit und

Verkündigung (vgl. die folgenden Ausführungen zur apokalyptischen Pragmatik). Eine weitere akzeptierte Technik scheinen hypnotische Verfahren zu sein, mit deren Hilfe eine direkte Verbindung zum »Unterbewusstsein« oder »höheren Selbst« hergestellt wird. Auf diese Weise kamen nach der Darstellung bei »Qlobal Change« einige der Auskünfte zum Verlauf der kosmischen Ereignisse zustande, welche das endzeitliche Geschehen auf der Erde flankieren. Hier zeigt sich die ausgeprägte esoterische Färbung einiger Strömungen von QAnon, die auf (innerlich oder äußerlich) unverfügbare Zuträger*innen geheimer Botschaften baut.

4.4.3 Apokalyptische Pragmatik

Die Pragmatik der QAnon-Apokalypse/n ist vielfältig. Sie enthält sowohl Elemente von Trost und Zuspruch, wie man sie aus der klassischen Apokalyptik kennt, etwa im wiederholten Hinweis darauf, dass in der neuen Zeit die etablierten Eliten abgesetzt und die »Normalos« von ihrem Joch befreit werden. Sie hat darüber hinaus aber auch einen ausgeprägten *aktivistischen Zug*. Anders als in der klassischen Apokalyptik sind die Adressat*innen nicht bloße Zuschauer*innen eines von Gott orchestrierten heilsgeschichtlichen Spektakels, sondern werden, wie bereits erwähnt, zu Sachwalter*innen des endzeitlichen Geschehens. Dabei lassen sich durchaus verschiedene Grade von Aktivismus unterscheiden, die vom individuellen Erkenntnisprozess und Vorbereitungshandeln (wie bei den Prepper*innen, vgl. Kap. 8) über aktive Verkündigung zur Vergrößerung der (Netz-)Gemeinde bis hin zu handfesten Formen der politischen Intervention und Mobilisierung reichen.

Auf der *individuellen* Ebene geht es darum, die Adressat*innen mit den system- und ideologiekritischen Grundmotiven der Bewegung vertraut zu machen und sie dadurch für die Inhalte und Herangehensweisen des QAnon-Netzwerks zu öffnen. Dies geschieht unter der Überschrift »Das große Erwachen« in Form einer persönlichen Ansprache: »Du hast dich für diesen Weg entschieden. Du wusstest es noch nicht, aber die Entscheidung hast du bereits vor einiger Zeit getroffen.« (Ebd.) Ganz ähnlich wie im Film *Matrix* werden die Leser*innen als Teil einer Avantgarde des geheimen Wissens adressiert und gleich zu Beginn die Naherwartung akzentuiert: »Es kommt der Zeitpunkt, an dem du keine Wahl mehr hast und abrupt aus deinem Schlaf gerissen wirst, denn die Welt [,] wie du sie kennst [,] kommt zu einem Ende und die Zeichen, die du auch bald zu deuten wissen wirst, zeigen es.« Neben diesen eher theoretischen Betrachtungen bietet »Qlobal Change« aber auch

allerlei praktische »Tipps«. Zur Krisenvorsorge gibt es Packlisten für den Notvorrat und den Fluchtrucksack und Hinweise zur Bewaffnung von »Armbrust« bis »Zwille«, wie man sie auch aus der Prepper*innen-Szene kennt (siehe Abschnitt 8.2.4). Die weiteren »Tipps für deine Sicherheit« beziehen sich v.a. auf Cybersicherheit und muten teilweise skurril an. Die Empfehlungen umfassen das Anlegen eines russischen Email-Accounts, die Umhüllung des Handys mit Alufolie (»das wirkt wie ein faradayscher Käfig und schirmt alles ab«), Saunabesuche als Gelegenheit für konspirative Gespräche und die abhörsichere Gestaltung der eigenen Wohnung, z.B. durch »abschirmende Farbe«.

Auf der Ebene der *Verkündigung* bietet die Plattform eine »Anleitung zum ›Aufwecken‹«, eine Art Kommunikationsratgeber, der die Verbreitung der Ideen und den Aufbau der Netzgemeinde von QAnon befördern soll. Ein zentrales Element ist die »Kommunikation mit den ›Hinterbliebenen‹«. Der Ausdruck »Hinterbliebene« erinnert an dispensationalistische Vorstellungen der Entrückung in der christlichen Eschatologie, wie sie in der populärkulturellen Buchreihe »Left Behind«⁵ und in deren Filmadaptation⁶ aufgegriffen werden: Die Geretteten werden entrückt und die Verdammten empfangen auf der Erde ihr schreckliches Strafgericht. Gemeint sind konkret »Freunde« und »Familienmitglieder«. Diesen solle man mit einem Lächeln begegnen und sie auf die (in der Binnensicht) eklatanten Fehler der etablierten Medien hinweisen, um ihnen im nächsten Schritt eine Liste eigener Quellen zu überreichen. Dabei steht wie in anderen Evangelisationszusammenhängen auch (und wie im Netzwerkmarketing) die Herstellung von Evidenz und Attraktion durch persönliche Beziehungen im Vordergrund. Die Darstellung ist kasuistisch wie in einem Praxishandbuch, indem etwa mögliche Reaktionen des Gegenübers antizipiert und konkrete Handlungsanweisungen gegeben werden: »Der nächste Schritt wird normalerweise dazu führen, dass die Hinterbliebenen dich wegstoßen..... weiter lächeln.« Neben der persönlichen Ansprache sind die Anhänger*innen gehalten, »[da]s Wort zu verbreiten«, entweder durch eigene öffentliche Präsenz in Form von Blogs, aber auch »Anzeigen [...] in lokalen Quellen«, oder durch die Verbreitung der Inhalte anderer Anhänger*innen.

Die *politische* Ebene des Aktivismus ist demgegenüber schwerer zu greifen. Angesichts der fundamentalen Kritik am politischen System (»Politik ist Inszenierung zwecks Machterhalt«) verwundert es nicht, dass QAnon sich als außerparlamentarische Opposition versteht. Dennoch kommt es durch die

5 Von Tim LaHaye, erschienen zwischen 1995 und 2007.

6 Von Vic Armstrong, 2014.

Nähe zu Trump zu politischen Mobilisierungen, wenn etwa Anhänger*innen auf Wahlkampfveranstaltungen mit dem Slogan »We are Q« posieren und diese Bilder auf den QAnon-Plattformen als Ausweis der gesellschaftlichen Geltung der Bewegung gezeigt werden. Auch in Deutschland haben QAnon-Anhänger*innen sich an Protesten gegen den Corona-Lockdown beteiligt (Bellaiche 2020). Darüber hinaus gab es in den USA eine Reihe von terroristischen Anschlägen und Übergriffen, die direkt durch QAnon motiviert waren. In der Tat lässt sich die Dringlichkeit der Ansprache in Verbindung mit der martialischen Terminologie als gewaltbegünstigend oder gewaltverherrlichend werten. So lässt die Plattform »Qlobal Change« keinen Zweifel daran, dass man sich »im Krieg« gegen den Schattenstaat befinde. Im »Kampf gegen die alten Eliten« ist die ganze »Armee der QAnons« aufgerufen, sich zu beteiligen, nicht mehr (nur) im virtuellen Raum: »Das exponentielle Wachstum der ›Qanon-Armee‹ und deren wachsende Präsenz nicht nur in der virtuellen, sondern jetzt auch in der realen Welt (Q-Unterstützer zeigen ihre Gesichter), zwingt die Fake-Massenmedien zur Stellungnahme.«

Das Agitationspotential aus dualistischer Zuspitzung, apokalyptischer Naherwartung und Aufrufen zum Handeln ist offenkundig und wird (ganz im Geiste der klassischen Apokalyptik) in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt: »Die ›universale‹ Reinigung und Heilung nicht nur dieses Planeten, sondern unseres Sonnensystems ist demnach ›ANTE PORTAS‹.« (Hervorhebung im Original) Auch die *rhetorische Gestaltung* leistet dazu ihren Beitrag. Mit Vondung lassen sich von der Verortung der Adressat*innen und des*der Sprecher*in in der gleichen Situation (*Quaestio status*) über die emphatische Ansprache unter Ausreizung der typographischen Möglichkeiten (*exclamatio*) bis zur Überwältigung der Zuhörer*innen durch Übertreibung (*hyperbolische inventio*) verschiedene Mittel apokalyptischer Rhetorik finden. Die Niedrigschwelligkeit und (augenscheinlich) dezentrale Struktur des Netzwerks ermöglichen dabei anders als stärker stratifizierte (z.B. auf eine charismatische Führungsfigur zugeschnittene) Bewegungen eine höhere Enttäuschungsresistenz gegenüber nicht eingetroffenen Prophezeiungen. Zugleich bleibt dadurch unklar, in welchem Umfang sich die Nutzer*innen tatsächlich mit den Inhalten des Netzwerks identifizieren oder sich aus einem boulevardesken Interesse am Skurrilen beteiligen. Die dramatische Inszenierung und die umfangreichen popkulturellen Anleihen verweisen auf eine gewisse Sensationslüsternheit und legen nahe, dass der Sitz im Leben der QAnon-Apokalyptik eher in Saturiertheit als in realer Bedrängnis liegt.

4.5 Social Media: Hashtag Coronapocalypse [sic!]

Auch wenn die Verbreitung der Krisenhermeneutik von QAnon stark auf Soziale Medien setzt, blieb die Verarbeitung der Corona-Krise unter apokalyptischen Vorzeichen nicht darauf beschränkt. Zur Hochzeit von Corona in Europa im März 2020 wurde das Twitter-Hashtag #coronapocalypse zu einer Schnittstelle des öffentlichen Austauschs. Das Hashtag basiert auf einer Art Wortspiel (»Corona« + »Apokalypse«) und hat sich trotz der falschen Schreibweise des Wortes »apocalypse« durchgesetzt. Ich beziehe es hier mit ein, da es zum einen objektsprachlich auf eine apokalyptische Krisendeutung verweist und zum anderen Einblicke in die eingangs angesprochene Alltagsrelevanz der Corona-Krise gewährt. Ich verzichte an dieser Stelle dennoch auf eine Detailverortung im apokalyptischen Deutungsvektor, da der Bezug zur apokalyptischen Deutung in vielen Fällen eher assoziativ oder opportunistisch ist.

Inhaltlich lassen sich die Postings grob in drei Kategorien einteilen: Dazu gehört zunächst die *Dokumentation und Kommentierung des aktuellen Ausbruchsgeschehens*. Neben den Zahlen zu Neuinfektionen und Todesfällen aus unterschiedlichen Quellen wird hier v.a. die Frage debattiert, wie gefährlich eine Covid-Infektion im Vergleich zur Grippe oder anderen Lebensrisiken ist. In diesem Zusammenhang äußern sich die Nutzer*innen auch zu den potentiellen Folgen der Corona-Krise, wobei einmal mehr v.a. die Abwehrmaßnahmen im Vordergrund stehen. Ähnlich wie in der Medienberichterstattung überwiegen dabei Sorgen über die wirtschaftlichen (Arbeitslosigkeit, sinkender Wohlstand) und politischen Folgen (Stärkung antidemokratischer Kräfte). Einige Kommentator*innen nutzen die Gelegenheit, um die Corona-Krise zu anderen Krisenszenarien ins Verhältnis zu setzen. Während die einen dazu mahnen, über die akute Corona-Krise nicht die chronische Klimakrise zu übersehen, fordern andere, in Zukunft den nationalen Wiederaufbau zulasten humanitärer Projekte (inklusive Flüchtlingshilfe) in den Vordergrund zu stellen.

Die zweite Kategorie betrifft v.a. die individuellen Folgen des Lockdowns und den *Alltag unter Corona-Bedingungen*. Darunter fallen tagebuchartige Kurzberichte, Klagen über Einsamkeit, aber auch der Ausdruck von Erstaunen und Freude über die neu eingelebte Ruhe (z.B. bebildert durch Aufnahmen von leeren Straßen oder Zügen). Eine wichtige Rubrik innerhalb dieser Kategorie bilden teils *humoristische Verarbeitungen* der Einschränkungen im Alltag. Dabei dominierten v.a. zwei Motive. Das erste Motiv waren Hamsterkäufe. Ne-

ben Fotodokumentationen über leergekaufte Regale (und medienkritischen Reflektionen, dass ebendiese Bilder Teil des Problems seien) haben v.a. Versorgungsengpässe mit Toilettenpapier die Gemüter erhitzt und zu einigen plakativen Beiträgen inspiriert. Beispiele dafür sind ein Toilettenpapierhalter mit einer Rolle aus 50-Euro-Scheinen, ein Klopapier-Automat analog zu den bekannten Snackautomaten sowie das Bonmot, dass Außerirdische dereinst die Reste der entvölkerten Erde erkunden und sich dabei über die blitzblanken Hinterteile ihrer Bewohner*innen wundern werden. Ein weiteres Motiv waren Frisuren und die (augenzwinkernde) Sorge, wie sich der eigene Haarschmuck (oder der verschiedener Prominenter) unter Corona-Bedingungen verändern würde.

Die dritte Kategorie umfasst schließlich *erzieherische Aufrufe und Belehrungen* für die Mitbürger*innen. Dazu gehören einerseits öffentliche Beschimpfungen für abweichendes Verhalten (z.B. Hamsterkäufe, Verweigern von Social Distancing) und andererseits der Hinweis auf das Abflachen der Infektionskurve als kollektive Aufgabe. Das Gegenstück dazu sind Bekundungen von Sympathie und Dankbarkeit gegenüber Angehörigen »systemrelevanter« Berufe. Eine weitere Rubrik bilden allgemein ermutigende oder erbauliche Statements, etwa die Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft nach der Krise oder der Hinweis, dass es noch nie so einfach war, die Welt zu retten.

Salopp gesagt erinnert das Hashtag #coronapocalypse daran, dass nicht überall Apokalypse drin ist, wo »Apokalypse« draufsteht. Während das QAnon-Netzwerk in vielen Punkten auch ohne eine entsprechende Selbstbezeichnung unmittelbar an die klassische Apokalyptik anschließt, verweist das Hashtag auf ein populäres Verständnis der Apokalypse als großer Katastrophe. Zwar klingen auch hier immer wieder apokalyptische Semantik (etwa die Angst vor einer Massenpanik als Ausdruck von sozialer Anomie und Bruderkampf), Syntax (etwa die Vorstellung, an einem Wendepunkt zu stehen und das Schlimmste noch abwenden zu können) und Pragmatik an (etwa im Trost des Galgenhumors). Zugleich fehlen allerdings wesentliche Kennzeichen apokalyptischer Deutung wie die Globalität der Krise (geht im Fokus auf das Alltägliche unter), der Gestus der Offenbarung sowie nicht zuletzt die fundamentale pathetische Ernsthaftigkeit apokalyptischer Enthüllungen. Kurz gesagt: Die Apokalypse ist niemals augenzwinkernd. Auf der anderen Seite könnten die humorvolle Bearbeitung der Corona-Krise und die klassische Apokalypse eines gemeinsam haben, nämlich den Abbau von Stress durch eine kathartische Erfahrung. Oder, wie es ein Twitter-Nutzer hellsichtig formuliert: »We deal with stress by laughing at it.«

4.6 Fazit: Zur apokalyptischen Deutung der Pandemie

In diesem Kapitel bin ich von der Überlegung ausgegangen, dass die globale Dimension der Corona-Krise zusammen mit der unabwiesbaren Alltagsrelevanz der Abwehrmaßnahmen und der erzwungenen Untätigkeit zu einem Schub apokalyptischer Krisenhermeneutik geführt hat. Davon ausgehend habe ich die apokalyptische Deutung in unterschiedlichen Diskursräumen vom Feuilleton über öffentliche Verlautbarungen der Regierung bis hin zu humorvollen oder konspirativen Reaktionen in den Sozialen Medien analysiert. In diesem Abschnitt möchte ich die wesentlichen Kennzeichen dieses Corona-Diskurses noch einmal entlang der drei Dimensionen des apokalyptischen Deutungsvektors zusammenfassen.

Mit Blick auf die *apokalyptische Semantik* sind sich die meisten Beiträge einig, dass die Pandemie im Wortsinne ein globales Krisenereignis von großer Tragweite darstellt. Am weitesten holt dabei das QAnon-Netzwerk aus, das die Corona-Krise als Wegmarke in einer zeitlich (Jahrtausende) und räumlich (kosmische Ereignisse) umfassenden Gesamtperspektive der Krise im Kampf gegen den »Etatismus« verortet. Demgegenüber ist die Betonung der globalen Reichweite in den öffentlichen Verlautbarungen der Kanzlerin eng mit einem multilateralen Anspruch der Krisenbewältigung verbunden. Was die *Bildsprache* anbelangt, werden überwiegend, ja fast ausschließlich, die Maßnahmen zur Eindämmung des Virus und ihre möglichen Folgen thematisiert. Ein wiederkehrendes Motiv ist dabei, dass die Pandemie andere, tiefgreifendere Krisen ans Licht bringt. Je nach Position bezieht sich dies auf die Krise des Kapitalismus, die Krise der liberalen Demokratie, die Krise der Globalisierung oder die Krise der Mensch-Umwelt-Beziehungen. Andere Bilder fokussieren auf die unmittelbar sichtbaren Folgen wie Hamsterkäufe, die Angst vor einer Massenpanik und entvölkerte Innenstädte, die die Natur sich langsam zurückholt. Gerade das letzte Motiv kann als fester Bestandteil der Bildsprache postapokalyptischer Darstellungen gelten. Demgegenüber trat die Bebilderung der unmittelbaren Gefahr durch das Virus und der dadurch ausgelösten Infektion deutlich zurück. Das Virus wurde tendenziell als unsichtbarer Feind wahrgenommen und – im Stile des apokalyptischen *Dualismus* – zu einer »Anti-Form des Lebens« stilisiert.

Die *apokalyptische Syntax* des Corona-Diskurses stellt sich in den verschiedenen Diskursräumen recht unterschiedlich dar. Das gilt zunächst für den Dreischritt der klassischen Apokalyptik *Krise – Gericht – Erlösung*. Die öffentlichen Verlautbarungen folgen hier einer inversen Logik, die auf die Restaurati-

on der Verhältnisse vor der Krise abstellt und an die Aussicht auf einen Impfstoff geknüpft ist. Im Unterschied dazu ähnelt die Krisendiagnose von QAnon der klassischen Perspektive, indem sie nach dem Endkampf gegen die alten Eliten eine fundamental andere und bessere Welt in Aussicht stellt. Die Medienberichterstattung nimmt dabei eher eine Metaperspektive ein und bemüht sich, zu begründen, warum die Corona-Krise nicht apokalyptisch sei (eben durch das Fehlen einer Hoffnungsbotschaft) bzw. welche positiven Transformationen damit verbunden sein könnten. Ein weiteres wichtiges Merkmal apokalyptischer Syntax ist die *Dringlichkeit* der Botschaft. Hier sind die einzelnen Diskursstränge einander durchaus ähnlich, insoweit sie die Pandemie als Symptom einer »Wendezeit« oder »Bewährungsprobe« betrachten. Eine besondere Rolle spielt dabei (ähnlich wie im Krisennarrativ des Club of Rome oder der SHTF-Logik der Prepper*innen, vgl. Kap. 5.2 bzw. 8.2.3) das Motiv des exponentiellen Anstiegs. Dieser könne von heute auf morgen zu einer komplett chaotischen und unbeherrschbaren Lage führen, der zeitliche Verlauf wird dadurch binär zugespitzt. Schließlich zeichnet sich die apokalyptische Syntax durch einen *Gestus der Offenbarung* aus. Dieser zeigt sich in allen Diskursräumen, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen. So sind die öffentlichen Verlautbarungen von einer Skepsis gegenüber falschen Hoffnungen getragen, die an klassisch-apokalyptische Mahnungen vor »Frieden und Sicherheit« erinnert und die Aufmerksamkeit wachhalten soll. Noch ausgeprägter zeigt sich dies in der drängenden Naherwartung und dem manischen Entschlüsselungsgebaren der QAnon-Anhänger*innen, die jede*n Einzelne*n zum Deuteengel von Qs codierten Botschaften macht. Im Unterschied dazu ist es in der Medienberichterstattung und den öffentlichen Verlautbarungen einmal mehr die Wissenschaft, der die zeitdiagnostische Deutungshoheit zugesprochen wird.

Die *apokalyptische Pragmatik* des Corona-Diskurses deckt, abhängig vom Adressatenkreis, alle Facetten des Deutungsvektors ab. Da ist zunächst das *Motiv des Trostes*, das sich sowohl in der Medienberichterstattung als auch in der Fernsehansprache der Bundeskanzlerin und in humoristischen Verarbeitungen in den Sozialen Medien findet. Da ist ferner das *Motiv der Ermahnung* und der moralischen Aufrüttelung (*epideiktische Rede*), das sich (naheliegenderweise mit unterschiedlichen Vorzeichen) u.a. in der Regierungserklärung sowie in den Durchhalteparolen der QAnon-Bewegung ausmachen lässt. Und da sind schließlich *aktivistische Motive*, sei es im Hinblick auf konkrete politische Programme und Maßnahmen zur Bewältigung der Krise im Rahmen öffentlicher Verlautbarungen (konsultatorisch), oder im Hinblick auf die aktive

Mitwirkung im endzeitlichen Geschehen durch Verkündigung und Mobilmachung im Falle der QAnon-Bewegung. Dabei finden alle *rhetorischen Techniken* Anwendung, die Vondung für die klassische Apokalyptik ausgemacht hat. So werden in allen Fällen Redner*innen und Zuhörer*innen in derselben Situation verortet (*Quaestio status*), es finden sich z.T. rhetorische Übertreibungen (*hyperbolische inventio*, v.a. bei QAnon), direkte Ansprachen und bewusste Wiederholungen von Satzgliedern (*parallelismus membrorum*). Weniger ausgeprägt ist dies in den Medienbeiträgen, insoweit sie anhand von Corona über die Textgattung der Apokalypse reflektieren und beim Hashtag #coronapocolypse, insoweit hier bewusst ironische Wendungen zum Einsatz kommen.

5. Ökologische Apokalypsen der Nachkriegszeit

5.1 Einleitung

Für das menschliche Überleben hat die *Natur* seit je eine zentrale, wenn auch ambivalente, Rolle gespielt: Als Lebensgrundlage ermöglicht sie die Erhaltung des Organismus, zugleich allerdings ist sie Quelle und Schauplatz lebensbedrohlicher Katastrophen: Flut und Dürre, Sturm und Flaute, Vulkanausbrüche, Erd- und Seebeben und was der Umweltzumutungen mehr sind.¹ Zwar werden diese Bedrohungen durch die technologische Entwicklung sowie durch neuartige Organisations- und Kommunikationsformen zunehmend handhabbar, dafür gerät nun die Kehrseite der Naturbeherrschung in den Blick: die potentielle Auszehrung der Lebensgrundlage durch eine wachsende Weltbevölkerung, die potentielle Auslöschung allen Lebens durch eine atomare Katastrophe.

Damit ist der Bogen geschlagen zu ökologischen Apokalypsen der Nachkriegszeit. Gemeint sind Erzählungen, die eine globale ökologische Krise beschwören, um sie abzuwenden, kurzum: Erzählungen des Überlebens. Wenn diese Erzählungen hier in die Denk- und Deutungstradition der Apokalyptik gestellt werden, so ist damit nicht der Anspruch verbunden, dass sie sich ausschließlich als apokalyptische Zeugnisse im biblischen Sinne verstehen lassen. Ebenso wenig sollen sie durch die Klassifikation als apokalyptisch diskreditiert oder in ihrer Relevanz beschnitten werden. Vielmehr kommt mit der apokalyptischen Lesart ein hermeneutischer Schlüssel zur Anwendung, der neue semantische und rhetorische Aspekte der Rede über die ökologische Krise zu erschließen sucht und darüber hinaus einen theologischen bzw. re-

1 Bei diesem Kapitel handelt es sich um die gekürzte, überarbeitete und ergänzte Version eines früheren Beitrags (Nagel 2016).

ligionswissenschaftlichen Zugang zu einem Diskurs des Überlebens eröffnet, der die vergangenen Jahrzehnte geprägt hat.

Was aber unterscheidet ökologische Apokalypsen von anderen, nicht apokalyptischen Befassungen mit ökologischen Krisen? Eine Antwort auf diese Frage sollte apokalyptische Rede zunächst nach ihrer *Semantik* unterscheiden, also nach bestimmten Bildern oder Topoi, nach ihrer *Syntax*, also nach dem Erzählstil oder der Dramaturgie sowie nach ihrer *Pragmatik*, also dem kommunikativen Kontext und den rhetorischen Instrumenten (vgl. Kap. 3). Im Folgenden wird es nun darum gehen, prominente (Überlebens-)Erzählungen der ökologischen Krise in diesen Vektor apokalyptischer Deutung einzuordnen: Dazu gehört die naturwissenschaftlich begründete Prognose einer Auszehrung unserer natürlichen Lebensgrundlage durch den *Club of Rome* in den 70er Jahren, die politische Sozialökologie von *Rudolf Bahro* in den 80er und 90er Jahren sowie die aktuellen Warnungen vor der Auslöschung der Menschheit im Angesicht des Klimawandels durch *Extinction Rebellion*. Der hermeneutische Zugang über die Apokalypse liegt in allen drei Fällen nahe, da sie (i) ein umfassendes und irreversibles ökologisches Katastrophenszenario ins Feld führen (Semantik), (ii) dieses Szenario als Ausdruck bzw. Höhepunkt mehr oder weniger determinierter historischer Entwicklungstrends betrachten (Syntax) und (iii) eine Heilserwartung begründen, die über einen Reformaufruf mit bestimmten Handlungsempfehlungen verbunden wird (Pragmatik).

Die Beschränkung dieses Kapitels auf ökologische Apokalypsen der Nachkriegszeit hat sowohl inhaltliche als auch pragmatische Gründe: Einerseits handelt es sich um einen handhabbaren und gut zugänglichen Ausschnitt, der heute, angesichts steigender Rohstoffpreise, der Krise der Automobilindustrie und der großen Verbreitung von Nuklearwaffen besondere Aktualität genießt. Andererseits handelt es sich um ein hochinteressantes Zeitfenster in der Mentalitätsgeschichte des Überlebens zwischen akuter Lebensbedrohung im Zweiten Weltkrieg und Kalten Krieg sowie wirtschaftlicher Prosperität und Aufbruchsstimmung, aber auch erhöhter Abhängigkeit unter Bedingungen der Globalisierung.

Nichtsdestoweniger sei gleich zu Beginn darauf verwiesen, dass die katastrophale Wandlung der Natur zum Kernbestand bereits der frühesten apokalyptischen Zeugnisse gehörte. In der sog. Prophezeiung des Neferti, einem ägyptischen Text aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. heißt es beispielsweise:

»Die Sonne ist verhüllt und scheint nicht, damit die Menschen sehen [...]. Die Ströme Ägyptens sind leer. Man kann die Gewässer zu Fuß durchschreiten und muss nach Wasser suchen, damit die Schiffe es befahren können. [...] Das Land geht zugrunde, wenn [man] Gesetz[e] erlässt, die immer wieder durch die Taten verletzt werden, so dass man ohne Handhabe ist.« (zit. n. Schipper 2007, 21)

Und in der Offenbarung des Johannes ist zu lesen: »Und der sechste Engel goß aus seine Schale auf den großen Wasserstrom Euphrat; und das Wasser vertrocknete, auf daß bereitet würde der Weg den Königen vom Aufgang der Sonne.« (Offb. 16, 12)

Die Auszüge machen einerseits deutlich, dass Naturkatastrophen wie Dürre zum traditionellen Inventar apokalyptischer Bildsprache gehören.² Zum anderen wird schon früh ein Zusammenhang hergestellt zwischen der Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlage und dem sozialen Leben. Im ersten Beispiel führt die Wasserknappheit zu Gesetzlosigkeit und Anomie, im zweiten Beispiel bereitet sie einer neuen (und unerwünschten) Herrschaftsordnung in Gestalt morgenländischer Könige die Bahn. Diese enge Verbindung von Natur und menschlichem Zusammenleben, so die These für die nachfolgenden Fallstudien, ist auch und gerade für moderne ökologische Apokalypsen kennzeichnend.

5.2 Club of Rome: Wendepunkte und die Grenzen des Wachstums

Der Club of Rome (CoR) ist ein Zusammenschluss von Wissenschaftler*innen, Industriellen und Personen des öffentlichen Lebens. Er wurde 1968 gegründet und erlangte im Jahr 1972 weltweite Aufmerksamkeit durch die Veröffentlichung des Berichts »The Limits To Growth« (Meadows 1972). Zwei Jahre später erschien ein zweiter Bericht, der in Deutschland unter dem Titel »Menschheit am Wendepunkt« publiziert wurde (Mesarovic/Pestel 1974). Die folgende Darstellung bezieht sich v.a. auf diese beiden Publikationen. Zwar hat der CoR in den vergangenen Jahrzehnten mehr als 30 Berichte zur Zukunft des menschlichen Zusammenlebens in seinen unterschiedlichsten Facetten herausgegeben, dennoch ist die Debatte über die Grenzen des Wachstums bis heute

2 Hier müssen einige illustrative Andeutungen genügen. Für eine akribische Inventarisierung apokalyptischer Bilder siehe Berger 1980.

die wirkmächtigste geblieben. Am Anfang der ersten Berichte stehen Probleme: »Wettrüsten, Umweltverschmutzung, Bevölkerungsexplosion und wirtschaftliche Stagnation« (Meadows 1972, 11). Dabei wird rasch klar, dass es sich nicht um lokale Herausforderungen handelt, sondern um Phänomene von so epochalem Ausmaß, »dass das künftige *Schicksal der Menschheit*, vielleicht sogar das *Überleben* der Menschheit selbst, davon abhängt, wie rasch, und wie wirksam weltweit diese Probleme gelöst werden« (ebd.; Hervorhebung AKN). Die wissenschaftliche Untersuchung von Bevölkerungszahlen, knappen Rohstoffen, Umweltverschmutzung und technologischem Wandel wird auf diese Weise zur Schicksalserzählung, statistische Prognose zur Prophetie des Überlebens. Im futurologischen Selbstverständnis des Beitrags wird das überdeutlich: Zukunftsschau ist zur Wissenschaft geworden, die Forscher*innen zu Deuteengeln der ökologischen Offenbarung.

Im Mittelpunkt der Studie steht ein *Modell des Weltsystems* mit fünf zentralen Parametern: Bevölkerung, Kapital, Nahrungsmittel, Rohstoffvorräte und Umweltverschmutzung (ebd., 76). Mit dem Konzept des Weltsystems ist v.a. der Anspruch verbunden, die Interdependenzen zwischen einzelnen Staaten zu erfassen: »Heute und in Zukunft können wir also nicht mehr die Welt als eine Ansammlung von 150 Nationen und eine Reihe von politischen und Wirtschaftsblöcken sehen. Sie ist ein aus untereinander abhängigen und sich gegenseitig beeinflussenden Nationen und Regionen bestehendes System geworden.« (Mesarovic/Pestel 1974, 25)

Neben der wechselseitigen Abhängigkeit der Staaten verweisen die Autoren auch auf das komplexe Zusammenspiel der genannten Parameter. Sie fordern eine »holistische« (ebd., 27) Betrachtungsweise durch interdisziplinäre Zusammenarbeit. Um die damit einhergehende Komplexität analytisch bewältigen zu können, kommt ein Computermodell zur Anwendung:

»Unsere Untersuchungen wurden mit Hilfe eines flexiblen, rechnergestützten Planungsinstrumentes durchgeführt, das als Kern ein regionalisiertes Mehrebenen-Modell des Weltsystems enthält. Dieses Modell unterscheidet sich fundamental von allen zuvor bekanntgewordenen; denn es trägt der in der heutigen Welt vorhandenen Mannigfaltigkeit Rechnung.« (Ebd., 8)

Der Geltungsanspruch der futurologischen Prognosen – und der damit verbundenen Handlungsanweisungen – wird hier technologisch durch die elektronische Datenverarbeitung verbürgt. Die Rechenleistung des Computers, so die Aussage, in Verbindung mit der systemtheoretischen »Weltformel« sei allein geeignet, der Komplexität der Lage Herr*in zu werden. Dabei ist be-

merkwürdig, dass gerade in Deutschland die Computergläubigkeit der Studie auf heftige Kritik stieß.³ So stellte sich Robert Jungk, selbst ökologisch Bewegter und Zukunftsforscher, die Frage, »ob der ›Club of Rome‹ genau so ernst genommen worden wäre, wenn die Prognosen nicht von der mit den Eigenschaften eines fast unfehlbaren Orakels behafteten Zeitautorität Computer ausgedrückt worden wären?« (zit. n. Hahn 2006, 107)

Dabei hängen die Semantik und die Syntax der öko-apokalyptischen Vision eng zusammen: Als Zentrum allen Übels wird das exponentielle Wachstum der Weltbevölkerung ausgemacht. In drastischen Worten vergleichen Mesarovic und Pestel das unkontrollierte Bevölkerungswachstum mit einem Krebsgeschwür: »Die Welt hat Krebs, und der Krebs ist der Mensch.« (Mesarovic/Pestel 1974, 12) Mit zunehmender Bevölkerung, so die Autoren, steige auch der Bedarf an nachwachsenden Rohstoffen, etwa Nahrung und Kleidung. Zwar ließen sich die Erzeugung und Verarbeitung dieser Rohstoffe technologisch optimieren, damit wären allerdings Sachinvestitionen und mithin ein steigender Bedarf an nicht nachwachsenden Rohstoffen verbunden (Meadows 1972, 44ff.). Darüber hinaus führten intensivere Landwirtschaft und ein steigender Lebensstandard für immer mehr Menschen zu einer exponentiellen Zunahme der Umweltverschmutzung (ebd., 59f.). Die Schnittstelle zwischen dem Gehalt der ökologischen Krise und ihrer zeitlichen Dramatik bildet die Figur des *exponentiellen Wachstums*. Unter der Überschrift »Die Mathematik exponentieller Wachstumskurven« veranschaulicht Meadows das Phänomen anhand eines »französischen Kinderreims« (ebd., 20):

»In einem Gartenteich wächst eine Lilie, die jeden Tag auf die doppelte Größe wächst. Innerhalb von dreißig Tagen kann die Lilie den ganzen Teich bedecken und alles andere Leben in dem Wasser ersticken. Aber ehe sie nicht mindestens die Hälfte der Wasseroberfläche einnimmt, erscheint ihr Wachstum nicht beängstigend: es gibt ja noch genügend Platz, und niemand denkt daran, sie zurückzuschneiden, auch nicht am 29. Tag; noch ist ja die Hälfte des Teiches frei. Aber schon am nächsten Tag ist kein Wasser mehr zu sehen.« (Ebd., 20f.)

Das Beispiel ist in verschiedener Hinsicht charakteristisch für die Krisenrezählung des CoR und ihr apokalyptisches Gepräge: Im Sujet der Fabel wer-

3 Eine detaillierte Presseschau findet sich in der Dissertation von Friedemann Hahn zur Wirkungsgeschichte des Club of Rome (Hahn 2006, 106ff.).

den komplexe Sachverhalte exemplarisch nachvollziehbar und dadurch handlungsrelevant gemacht. Im Zentrum der Geschichte steht ein Paradox, dass nämlich auch eine positive Erscheinung (wie die Lilie oder eben die Weltbevölkerung und ihr Lebensstandard) durch unmäßige Expansion ihre eigene Lebensgrundlage gefährden kann. Dieser Gedanke wird an anderer Stelle wie folgt auf den Punkt gebracht: »Im Gegensatz dazu scheinen die gegenwärtigen Krisen ›positiven‹ Ursachen zu entspringen, sozusagen die Ergebnisse bester menschlicher Absichten zu sein, die unseren traditionellen Wertvorstellungen entsprechen.« (Mesarovic/Pestel 1974, 19)

Mehr Lebensqualität für mehr Menschen, wie sollte das nicht ein wünschenswertes Ziel sein? Allerdings, so der Analogieschluss der Autoren, führt die äußerliche Schönheit des Gedankens zu eitler Schau, wo Wachsamkeit geboten, und zu Untätigkeit, wo Handeln vonnöten wäre. Das zentrale Dilemma der modernen ökologischen Krise besteht also darin, dass sie gerade nicht von »bösen« Mächten, sondern von »guten« Absichten ins Werk gesetzt wird. Dies steht auf den ersten Blick im Widerspruch zu der klaren Dualität von Gut und Böse, welche für die apokalyptische Krisenhermeneutik kennzeichnend ist. Auf den zweiten Blick stehen die Ausführungen indes durchaus in der Tradition eines apokalyptischen Enthüllungsgestus, der das Unheil eben dort zu offenbaren antritt, wo man es am wenigsten erwartet. Und welche Offenbarung könnte radikaler und grundstürzender sein als die, dass der Keim des Übels in dem angelegt ist, was man bislang für erstrebenswert gehalten hatte?

Das dramatische Moment der apokalyptischen Syntax des CoR beruht auf der Figur des exponentiellen Wachstums und dem Arrangement der Erzählung auf einen finalen Zustand hin, da die natürliche Lebensgrundlage unwiederbringlich aufgezehrt (Rohstoffe) oder zerstört wird (Umweltverschmutzung). In der Chronologie dieser Unheilsgeschichte positionieren sich die Sprecher selbst in einer Entscheidungssituation, die dem finalen Zustand vorausgeht und die Handhabe bietet, den berechneten Niedergang noch aufzuhalten: »Einige Leute sind der Ansicht, der Mensch habe seine Umwelt bereits in derartigem Maße gestört, daß langfristige, nicht wiedergutzumachende Schäden eingetreten seien.« (Meadows 1972, 72) Die fatalistische Wendung bleibt eine rhetorische (Droh-)Gebärde, um die Dramatik im Hier und Jetzt zu unterstreichen. Die gegenwärtige Situation stelle »vielmehr die ernsteste Bewährungsprobe der Menschheit in ihrer Geschichte dar« (Mesarovic/Pestel 1974, 21).

Auf der einen Seite der apokalyptischen Syntax steht also ein selbsttätiger und gleichsam gesetzmäßiger Prozess des Niederganges: »[D]as Grundverhalten des Weltsystems ist das exponentielle Wachstum von Bevölkerungszahl und Kapital bis zum Zusammenbruch.« (Meadows 1992, 129) Auf der anderen Seite steht derweil das Heilsversprechen an die »Menschheit am Wendepunkt«, das Ruder herumzureißen und einen neuen Zustand des Gleichgewichts zu erreichen. Dabei gehen die Autoren von einer Art Fatalismus des Fortschritts aus: Das Abwarten und Zögern der politischen Entscheidungsträger*innen sei »zweifelloso ein Erbe aus jener Zeit, in der unaufhaltsamer Fortschritt ein Glaubensbekenntnis war. Wer sich dieser ›Religion‹ verschrieben hat, übersieht allerdings, dass für das automatische Eintreten weiteren Fortschritts gar keine Beweisgrundlage existiert.« (Mesarovic/Pestel 1974, 72) Indem der blinde Fortschrittsglaube zur Religion erklärt wird, kann das Primat des Gleichgewichts zum Vehikel der Aufklärung werden. Entsprechend groß sind die apologetischen Bemühungen, die Idee vom Gleichgewicht von ihren negativen Implikationen, Stillstand und Innovationsfeindlichkeit, zu befreien (Meadows 1992, 156f.). Dieses Arrangement entspricht beinahe idealtypisch dem eingangs angeführten Ordnungsschema der *inversen* Apokalypse von Claudia Gerhards. Der technologische Fortschritt begründet einen fatalen Umschwung von organischem zu undifferenziertem Wachstum – und frisst auf diese Weise seine Kinder. Diese Fortschrittsskepsis in Verbindung mit der Rückbesinnung auf einen früheren Zustand des Gleichgewichts, emphatisch verstanden als Einklang des Menschen mit seiner natürlichen Umwelt, lässt die Vergangenheit golden und die Gegenwart als Zeitalter des Niedergangs erscheinen.

Dennoch ist es, um in der drastischen Bildsprache des CoR zu bleiben, noch nicht zu spät, die wuchernde Lilie des Fortschritts »zurückzuschneiden« (s.o.) bzw. die Erde von dem Krebsgeschwür namens Mensch zu kurieren. Damit ist der Bogen geschlagen zur Pragmatik der ökologischen Krisenerzählung. Die inverse Syntax wird nicht fatalistisch gewendet, sondern durch die Figur einer Situation der Entscheidung und Bewährung aktivistisch umgemünzt:

»In jedem Fall ist unsere Lage sehr bedrohlich, aber nicht ohne Hoffnung. Der Bericht gibt eine Alternative zum unkontrollierten und schließlich katastrophalen Wachstum und trägt Gedanken für eine neue Einstellung bei, die einen stabilen Gleichgewichtszustand zur Folge haben könnte. [...] Die Übergangsphase wird in jedem Fall schmerzhaft sein, sie verlangt ein außerge-

wöhnliches Maß an menschlichem Scharfsinn und an Entschlusskraft. Nur die Überzeugung, dass es zum Überleben keinen anderen Weg gibt, kann die dazu notwendige moralische, intellektuelle und schöpferische Kraft für dieses bisher in der Menschheit einmalige Unternehmen freisetzen.« (Ebd., 175)

Diese Zeilen stammen aus der Stellungnahme des CoR zu dem Forschungsbericht des MIT. Die »Kritische Würdigung durch den Club of Rome« bildet ein eigenständiges Kapitel, das die Studie beschließt, aber aus der normalen Kapitelzählung herausfällt. In Anlehnung an die klassische Apokalyptik dokumentiert dieser Aufbau die Aufteilung der Krisenerzählung in einen akademischen »Visionsbericht« und ein politisches »Sendschreiben«. In der Stellungnahme wird der Gesetzmäßigkeit des Untergangs die »Hoffnung« gegenübergestellt, das »katastrophale Wachstum« einzudämmen und dadurch zu einem neuen Gleichgewicht zu gelangen. Diese »Alternative« wird allerdings an einen tief greifenden Gesinnungswandel geknüpft: Es gilt nicht nur, eine »neue Einstellung« zu den Grenzen des Wachstums zu entwickeln, sondern es bedarf einer umfassenden moralischen Erneuerung, gepaart mit entsprechender Tatkraft. In der Selbstumwandlung zum *Neuen Menschen*, so die zentrale Aussage, liegt die einzige Möglichkeit (»keinen anderen Weg«), das Überleben der Menschheit dauerhaft zu sichern und die ökologische Katastrophe abzuwenden.

Während klassische Apokalypsen die Katastrophe, wenn nicht als Katharsis für die verdorbene Welt, so doch als notwendigen Schritt zum Übergang zum Himmlischen Jerusalem betrachten, beschwört der CoR die ökologische Krise, *um* sie abzuwenden. In Aussicht gestellt wird nicht eine kategorial andere Welt, sondern ein neues Gleichgewicht. Friedemann Hahn kommt in seiner Dissertation zur Rezeption der Studie zu dem Schluss: »Die Grenzen des Wachstums ähnelten an dieser Stelle einer beinahe missionarischen Schrift, deren Zentrum zum einen die Opferbereitschaft des Individuums und zum anderen ein darauf aufbauendes Veränderungspotenzial ausmachte.« (Hahn 2006, 21) Ziel der Mission ist der Rückbau der Lebensverhältnisse und der Weltbevölkerung, Veränderung erfolgt im Einklang mit den bestehenden Institutionen in Politik und Wirtschaft, das Weltsystem wird gedrosselt – die bestehende Ordnung aber nicht in Frage gestellt. Die Heilsorientierung ist immanent und der Gestus der Offenbarung akademisch und nüchtern. Ist dies die typische Gestalt der ökologischen Apokalypse im technischen Zeitalter? Die folgende Auseinandersetzung mit Bahros Analyse einer Logik der

Selbstaussrottung als zweitem Fallbeispiel unterstreicht die enorme Bandbreite moderner Erzählungen von der ökologischen Krise.

5.3 Bahro: Die Logik der Rettung

Während der CoR sich naturwissenschaftlicher Ansätze bedient, um auf die Gefahr einer Auszehrung der natürlichen Lebensgrundlage durch immer größere Menschenmassen hinzuweisen, haben die Schriften des schillernden Intellektuellen und Aktivisten Rudolf Bahro (1935-1997) einen anderen Ausgangspunkt: In seinem Buch zur »Logik der Rettung« (1987) nutzt Bahro eine sozialökologische Perspektive, um auf die Gefahr der Auslöschung der Menschheit und ihre gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Hintergründe aufmerksam zu machen.⁴ Die programmatische Frage ist dabei im Untertitel angezeigt: »Wer kann die Apokalypse aufhalten?«. Im Unterschied zum CoR bewegt sich Bahro also auch seinem Selbstverständnis nach in einem apokalyptischen Diskursfeld. Dies äußert sich nicht zuletzt in der Anlage seiner Betrachtungen. War der erste Bericht an den CoR durch die klare Aufteilung in wissenschaftliche »Offenbarung« und politisches »Sendeschreiben« gekennzeichnet, so stellt sich Bahros Buch als eine soteriologische Essaysammlung dar, die sich von der »Logik der Selbstaussrottung« (Bahro 1987, 99) hin zu einer »Logik der Rettung« (ebd., 201) erstreckt und schließlich ausführlich über die politischen und geistigen Voraussetzungen einer neuen Ordnung (»ORDINE NUOVO« [ebd., 429]) räsoniert.

Die *Semantik* von Bahros ökologischer Apokalypse kreist zunächst um den Begriff des »Exterminismus«. Gemeint ist »die massenhafte Vernichtung von Leben, das wir für unwert befunden haben« (ebd., 27). Dabei betont Bahro, dass diese Auslöschung des Lebens nicht an bestimmte historische oder technologische Entwicklungen geknüpft, sondern prinzipiell in der der Sozial- und Kulturgeschichte der abendländischen Zivilisation angelegt sei:

»Will man die Exterminismus-These in Begriffen von Marx ausdrücken, kann man auch sagen, daß das Verhältnis von Produktiv- und Destruktivkräften innerhalb unserer Gesellschaft völlig umgekippt ist. Es gab immer diese destruktive Seite, seit wir produktiven Stoffwechsel mit der Natur betreiben.

4 Für eine ausführliche Charakterisierung Bahros vgl. die umfangreiche Biographie von Guntolf Herzberg und Kurt Seifert (2002).

Und nur, weil sie überhand nimmt, sind wir jetzt gezwungen, apokalyptisch zu denken, nicht aus Kulturpessimismus als Ideologie.« (Ebd., 28)

Die »Logik der Selbstausrottung« wird hier im Dualismus von Produktiv- und Destruktivkräften dargestellt, der für die menschliche Bewirtschaftung der Natur kennzeichnend ist. Die Perfidie dieser Entwicklung liegt darin, dass die Zerstörung erst dann zu Bewusstsein kommt, wenn sie ein kritisches Maß überschritten hat. Aus dieser Wahrnehmungsblockade zum einen und aus seiner Gegenwartsdiagnose zum anderen leitet Bahro die Notwendigkeit einer Offenbarung, ja einer apokalyptischen Perspektive ab. Ein besonders prominentes Zeichen für das »Überhandnehmen« der Destruktivkräfte ist für Bahro die *Kernkraft*: »Die Kernkraft ist nur der geile Spitzentrieb eines Krebses, der unserer Gesamtkultur innewohnt [...]. In den Regelkreis, der unsere Gattungsentwicklung lenkt, hat sich der Tod eingenistet.« (Ebd., 27) Mit dieser Aussage wird der kriegerischen wie der friedlichen Nutzung von Atomenergie gleichermaßen eine Absage erteilt. Zugleich verdeutlicht das Beispiel die dualistische Verknüpfung von destruktiven und produktiven Potentialen.

Ähnlich wie der CoR basieren auch die Betrachtungen Bahros auf einer »Weltformel«. War es dort ein kybernetisches »Weltmodell« (s.o.), so ist es hier »Galtungs *Weltschematik*« (ebd., 36; Hervorhebung AKN), benannt nach dem norwegischen Politikwissenschaftler und Friedensforscher Johan Galtung. In diesem Modell stehen sich vier zivilisatorische Prinzipien als vier Welten idealtypisch gegenüber: Kapitalismus (1. Welt), Sozialismus (2. Welt), Entwicklungsländer (3. Welt) und das japanische Prinzip (4. Welt). Bahros besonderes Interesse gilt einem Ausschnitt im Schnittfeld von erster, zweiter und dritter Welt, in dem die jeweiligen Steuerungs- und Verteilungsprinzipien zu einem optimalen Ausgleich kommen und den Galtung selbst als »Regenbogenzone« bezeichnet hatte (ebd., 40). Es ist dieses Areal, auf das sich Bahros Aufmerksamkeit richtet.

Anders als Galtung möchte er die Weltschematik nicht nur als eine Heuristik für unterschiedliche Politikstile sehen, sondern als *Landkarte zu einem besseren Leben*: »Mir hat damals an Galtungs Bildchen gleich gefehlt, dass er die ideale Zone, das »Fenster«, nur bezeichnet, aber nichts darüber sagt, auf welchem Weg wir dahin kommen.« (Ebd., 41) An dieser Stelle verknüpft Bahro die abstrakt-allgemeine Weltschematik mit der konkreten Dynamik der ökologischen Bewegung. Hier geht er (ähnlich wie 40 Jahre später auch Extinction Rebellion) vor allem mit den Grünen hart ins Gericht: Diese seien nicht mehr als »dienstbare Geister« (ebd., 53) und Sachwalter*innen des Establishments.

Als Gegenleistung erhalten sie Pfründe, namentlich »die bürokratische Ausbeutung der ökologischen Krise« (ebd., 54). Diese politische Vereinnahmung der ökologischen Bewegung zeige sich auch in einer bourgeoisen Verflachung ihrer gesellschaftskritischen Geisteshaltung: »Inzwischen ist der parteigrüne Diskurs fast völlig auf die bürgerliche Soziologie und Politologie zurückgefallen« (ebd.), die grüne Partei ist nicht mehr als »ein Alibi für unsere umwelt-trostbedürftige Gesellschaft« (ebd., 57).

Was die Weltformeln von Bahro und dem CoR verbindet, ist die Vorstellung eines idealen Gleichgewichtszustandes als Grundvoraussetzung für das Überleben der Menschheit. Im Weltmodell des CoR sollen letztlich Bedürfnisse und Ressourcen zum Ausgleich gebracht werden, in Galtungs Weltschematik ideale Prinzipien von Steuerung und Verteilung. So sehr sich die beiden Entwürfe in ihrer equilibristischen Gestalt ähneln, so unterschiedlich sind ihre *Wirkungsabsichten und Adressat*innen*: Bei den Berichten an den CoR sind es v.a. Entscheidungsträger*innen in Politik und Wirtschaft, die für die Grenzen des Wachstums sensibilisiert werden sollen (Meadows 1972, 9). Bei Bahro hingegen ist der*die Adressat*in jeder einzelne Mensch als geistig-moralisches Wesen. Er ist der Ausgangspunkt einer Logik der Selbstausrottung und damit zugleich zentrale*r Hoffnungsträger*in der ökologischen Offenbarung: »Immerhin ist gerade dies das Hoffnungsvollste an dieser narkotisierten Atmosphäre, in der wir auf alles zutreiben: Uns bleibt nicht mehr die Ausflucht, andere als uns selbst verantwortlich machen zu können.« (Bahro 1987, 83) Bahros Rede von der »Logik« der Selbstausrottung und der Rettung macht deutlich, dass es ihm primär um einen Wandel des Bewusstseins bzw. der Geisteshaltung und weniger um die Reform von Institutionen geht, kurzum: um eine »anthropologische Revolution«:

»Was wir eigentlich brauchen, ist eine anthropologische Revolution, einen Sprung in der Evolution des menschlichen Geistes, der bereits begonnen hat, nachdem er seit der ›Achsenzeit‹ von Buddha, Laodse, Plato, Christus, Mohammed vorangekündigt war. Anthropologische Revolution meint die Neugründung der Gesellschaft auf bisher unerschlossene, unentfaltete Bewußtseinskräfte.« (Ebd., 84)

Der *Homo Novus* wird hier zur Voraussetzung für den sprichwörtlichen neuen Himmel und die neue Erde der apokalyptischen Verheißung. Dabei betont Bahro mit seinem Verweis auf die Achsenzeit und seiner Chronologie der Propheten, dass die Logik der Rettung eine ebenso lange Ideengeschichte hat wie die Logik der Selbstausrottung. Dieser *Dualismus* von Exterminismus

und Rettung kann als das apokalyptische Leitmotiv in Bahros Schrift gelten. Er manifestiert sich zuallererst im menschlichen Bewusstsein und dann »psychodynamisch« im Gang der Geschichte (ebd., 101).

Um die anthropologische Revolution ins Werk zu setzen, formuliert Bahro an späterer Stelle eine Art *Glaubensbekenntnis* der Rettungspolitik. Diese »Grundeinstellungen« beginnen mit einem Bekenntnis zur »Unsichtbaren Kirche« – und mit einem Einrichtungsverbot: Die Unsichtbare Kirche ist nach der Vorstellung Bahros eine »ökospirituelle Bewegung« (ebd., 314), deren Institutionalisierung zur Öko-Diktatur es unbedingt zu verhindern gelte. Die nachfolgenden Glaubenssätze enthalten eine Art Sendungsbefehl (»Wer die Wahrheit über die ökologische Krise [...] erkannt hat, muss sie als reinen Wein einschenken«) und die ausdrückliche Anerkennung der apokalyptischen Perspektive: »Ökopolitik beginnt mit der Entscheidung, die apokalyptische Analyse und die Richtung der Rettung als in etwa korrekt anzuerkennen und sich auch praktisch daran zu orientieren.« (Ebd., 315)

Darüber hinaus gelte es, die neue Ordnung prinzipiell und ganzheitlich umzusetzen, jenseits von Lobbyismus und notfalls auch gegen das demokratische System: »Eine Rettungspolitik kann nicht unter Vertretern besonderer Interessen ausgehandelt und kompromissfähig traktiert werden. [...] Die Lebensinteressen müssen absoluten Vorrang haben.« (Ebd., 316) Das apokalyptische Glaubensbekenntnis endet mit einem Katalog universaler »Prinzipien einer neuen Kultur«. Dabei werden die »ursprünglichen Zyklen und Rhythmen des Lebens« über »Entwicklung und Fortschritt« gestellt und eine umfassende sittliche und ethische Erneuerung angemahnt:

»Nur bei einem auf Subsistenzwirtschaft gegründeten Lebensstil freiwilliger Einfachheit und sparsamer Schönheit können wir uns, wenn wir außerdem unsere Zahl begrenzen, auf der Erde halten. Diese *kontraktive* Lebensweise ist auch notwendig, damit unsere Distanz zu den Gegenständen unseres Handelns, Wünschens und Denkens wieder geringer wird, denn im Kontakt liegt die Wahrheit.« (Ebd., 320; Hervorhebung im Original)

Ein wichtiges Kennzeichen der anthropologischen Revolution ist der Rückbau der Lebensverhältnisse und die Revision des Fortschritts als Selbstzweck. Auf den ersten Blick ähneln diese Forderungen stark dem Ansatz des CoR. Wo Meadows und seine Kolleg*innen vom MIT allerdings mit Regelkreisen von Verbrauch und Produktion argumentieren, nimmt Bahro eine existentielle Perspektive ein. Die Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft ist für ihn das Vehikel zu einer neuen Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit der Lebensführung.

Demgegenüber teilt Extinction Rebellion zwar Bahros fundamentaloppositionelle Haltung und strebt ebenso wie er eine neue gesellschaftliche Ordnung an, bezieht sich dabei aber ähnlich wie der CoR deutlich stärker auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft und auf neue Technologien (z.B. künstliche Intelligenz, s.u.).

Bei den Berichten an den CoR war es die Figur des exponentiellen Wachstums, die das Scharnier zwischen der Semantik und der *Syntax* des apokalyptischen Szenarios bildete, bei Bahro ist es die gnostische Bewältigung des Dualismus von Selbstausrottung und -rettung. Auf der einen Seite steht hier die Logik der Selbstausrottung als eine Art historische Gesetzmäßigkeit, auf der anderen die im besten Sinne subversive Unterwanderung der bestehenden Verhältnisse durch eine ökologische Rettungsbewegung. In seiner Analyse der Struktur- und Ideengeschichte der Selbstausrottung führt Bahro den Exterminismus auf das Industriesystem und die Kapitaldynamik und diese wiederum auf das patriarchalische Weltbild des Okzidents zurück (ebd., 107)⁵:

»Der Exterminismus tritt an der Oberfläche als Serie mörderischer Geschwüre zutage, aber wie uns die ganzheitliche Medizin für den Analogfall des menschlichen Organismus lehrt, muß es sich um eine allgemeinere Stoffwechselstörung handeln, die sich diesen oder jenen Ausdruck gibt, und hinter der Stoffwechselstörung wird ein Fehler in der psychischen Steuerung verborgen sein.« (Ebd., 126)

Der Gestus der Diagnose und das Bild des Krebsgeschwürs sind vom CoR bekannt (s.o.). Wurden dort allerdings ohne viel Federlesens der Mensch und seine vitalen Bedürfnisse als Ursache ausgemacht, so geht es Bahro um die Analyse der *organischen und geistigen Voraussetzungen* der pathologischen Entwicklung. In einem ersten Schritt ordnet Bahro den Exterminismus als Symptom der Industriegesellschaft ein. Er entwirft dazu das Bild einer molochitischen »Megamaschine«, die alle Lebensbereiche umspannt und sich dem* der Einzelnen unabweisbar aufprägt: »Der Begriff der Megamaschine bedeutet, daß sämtliche menschliche Energie, die über diese Struktur vermittelt in den gesellschaftlichen Lebensprozeß eingeht, falsch herum gedreht wird.« (Ebd., 121) Die ungeheuerliche Wirksamkeit dieser Maschinerie beruhe auf der Perversion der menschlichen Antriebe und Bedürfnisse und einem

5 In letzter Instanz bleibt Bahro allerdings Materialist, indem er dieses Weltbild in der *conditio humana* selbst angelegt sieht (ebd., 176ff.).

Verblendungszusammenhang, den es zu erkennen und zu durchbrechen gelte. Bahro schildert die Megamaschine als eine Entität eigener Art, welche die natürlichen Ordnungsgrenzen durchbrochen hat, und knüpft damit semantisch an die Untier-Prophetien klassischer Apokalypsen an (Dan. 7, 3-9, Offb. 13).

Und doch ist diese Megamaschine keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern lediglich Ausdruck einer tiefer liegenden Pathologie der abendländischen Zivilisation, die Bahro im »kapitalistischen Antrieb« (ebd., 128) bzw. in der »Eigendynamik des Kapitals« (ebd.) identifiziert. Der kapitalistische Antrieb sei auf Expansion und Akkumulation ins Unendliche gerichtet, eine Logik, die der räumlichen Endlichkeit der Welt und der zeitlichen Endlichkeit des menschlichen Daseins konträr entgegengesetzt ist (ebd., 134). Das dramatische Moment seiner apokalyptischen *Syntax* besteht nun darin, dass man nicht genau wissen kann, ob man schon soweit »über den Rand« hinausgeschossen ist, dass es kein Zurück mehr gibt: »Können wir die Akkumulationslawine nicht verhältnismäßig kurzfristig aufhalten, wird alles Andere, Grundlegendere, Innerlichere zu spät kommen.« (Ebd., 129) Das Bild der Lawine bringt eine neue Dynamik in Bahros Grundsatzüberlegungen: Es wird eine *Situation der Entscheidung* konstruiert, die dem angemahnten Bewusstseinswandel voraus geht.

Der nächste Schritt in Bahros Ätiologie der Ausrottung ist die Frage nach den kollektiven *tiefenpsychologischen Determinanten*, die den kapitalistischen Antrieb ermöglicht haben (ebd., 149). Hier hebt er zum einen den kompetitiven Individualismus hervor, der sich in den ersten olympischen Spielen ebenso zeige wie in der kapitalistischen Wirtschaftsweise (ebd., 155). Zum anderen verhandelt er den »männlichen Logos« (ebd., 159) als Grundlage dieser individualistischen Prägung. Der kämpferische, expansiv vorwärts strebende Geist des Patriarchats bringe die abendländische Zivilisation aus dem Lot und »steuert zum Tode« (ebd., 162) in seiner Einseitigkeit: »[D]er rationalistische Dämon beruht auf der Machtpolitik des verängstigten männlichen Ichs.« (Ebd.)

Allerdings werde diese Entwicklung »schwerlich rückwärts aufzulösen sein, indem wir irgendeinen vorhergehenden paradiesischen Naturzustand wieder aufdecken [...], als wären diese älteren Zeiten nicht mit dem Konflikt schwanger gegangen« (ebd., 174). Anders als beim CoR ist die Dramaturgie der ökologischen Apokalypse Bahros also nicht durch ein Niedergangsszenario und die Restauration eines neuen alten Gleichgewichts geprägt, sondern durch Überwindung der defizienten Mitwelt und den Übergang

zu einer prinzipiell anderen Nachwelt. Die apokalyptische Syntax, also das Arrangement von Auslöschung und Rettung in der Zeit, ist weder invers noch kupiert. Vielmehr stehen Bahros Ausführungen in der Tradition der klassischen Apokalypse, indem sie die Krise als Übergang zu einer neuen Ordnung betonen.

Anders als in der Offenbarung des Johannes geht dieser neuen Ordnung allerdings kein opulentes Strafgericht voraus. Sie kommt auch nicht mit Pauken und Trompeten vom Himmel herab. Sie gilt Bahro vielmehr als utopisches Leitmotiv einer ganzheitlichen Erneuerungsbewegung und verspricht daher Aufschlüsse über die apokalyptische *Pragmatik* der ökologischen Krisenerzählung. Ein wichtiger Ausgangspunkt ist dabei die Unterscheidung zwischen der »Utopie einer Rettungsbewegung« und der »Idee einer Rettungsregierung«. Der ORDINE NUOVO als utopische Vision soll die Dynamik der Rettungsbewegung auf Dauer stellen und ein selbstreferentielles Leerlaufen verhindern (ebd., 430f.). Im Unterschied dazu ist die Idee einer Rettungsregierung pragmatisch ausgerichtet:

»Dagegen ist eine Rettungsregierung ein begrenztes Projekt. Sie ist rational konstruierbar, wenigstens soweit es um Gefahrenabwehr geht, und sie ist im Grunde *jetzt machbar*, sobald sie als Idee akzeptiert wird. Und ihre Möglichkeit, weil ihre Notwendigkeit, reift schnell heran. Sie schafft keine Ordnung, sondern soll nur den Boden sichern, auf dem diese entstehen kann. Die Bewegung dagegen geht auf eine Erfüllung, auf eine Ankunft zu.« (Ebd., 431; Hervorhebung im Original)

Hier spricht Bahro zugleich als Visionär und als Aktivist. Einerseits mündet seine gründliche ideengeschichtliche Spurensuche in die Einsicht, der Umgang des Menschen mit der Natur müsse von Grund auf neu geordnet werden, andererseits drängt ihn die o.a. Ungewissheit, ob es nicht vielleicht schon zu spät ist, zu raschem Handeln. Der Preis der Machbarkeit sind Zugeständnisse an die bestehenden Institutionen. In dem Bewusstsein, dass sich die Megamaschine nicht von innen aushöhlen lässt, trifft Bahro die Unterscheidung von »Überleben« und »Rettung«. Anders als beim CoR bildet das Überleben zwar die Voraussetzung zur Rettung, diese geht allerdings als »Sprung in ein anderes Bewusstsein, in eine andere geistige, seelische und sinnliche Gesamtbefindlichkeit« (ebd.) darüber hinaus. Anders als Extinction Rebellion ist Bahro allerdings der Meinung, dass die kurzfristige Rettungsregierung nur mit und nicht gegen das Establishment erreicht werden kann, um den Boden für die langfristige Rettungsbewegung zu bereiten.

Wie aber kann der Übergang zur Rettungsbewegung ins Werk gesetzt werden? Bahros Strategien sind Überleben und Verkündigung. Im Übrigen geht er davon aus, dass die sich mehrenden Symptome des Exterminismus (Ölkrise, Tschernobyl) die Erforderlichkeit einer neuen Ordnung offenbar werden lassen. Die Möglichkeit der Rettung folgt insofern ihrer Notwendigkeit. Ein Anzeichen dafür ist, was Bahro bildhaft als »Spaltung der exterministischen Mönche« (ebd., 432) bezeichnet. Er meint damit das wachsende Unbehagen der akademisch geschulten Managementklasse der Megamaschine, die einerseits die Anzeichen der Auslöschung nicht mehr leugnen kann und andererseits zu den Profiteur*innen des bestehenden Systems gehört: »Es herrscht heute nirgends eine größere Schizophrenie als in den ›Eierköpfen‹ und ihren Bienenstöcken. Dort braut sich aus der Summe der Wissenskonflikte und Antinomien etwas zusammen.« (Ebd., 424) War das Wissen um die Selbstausrottung der abendländischen Zivilisation bislang nur in einem esoterischen Kreis von Auserwählten bekannt und anerkannt, wird es nun mehr und mehr zur Leitströmung eines neuen Bewusstseins: »Es zieht eine neue kulturelle, ja neue geistliche Hegemonie herauf. Es naht die Stunde der ›Idealisten‹, die den Anspruch erheben, mit einer *geistbestimmten Antwort* auf die Herausforderung der zivilisatorischen Krise zu reagieren. Sie sind jetzt schon stärker als sie wissen.« (Ebd., 438; Hervorhebung im Original)

Hier schlägt Bahro den Bogen zwischen der »Bewusstseinsspaltung« (ebd.) in den Lenkungsorganen der Megamaschine und den Vordenker*innen der neuen Ordnung. Demnach entstehen parallel zu den Auflösungserscheinungen der Industriegesellschaft im Zuge der Rettungsbewegung neue Formen der Vergemeinschaftung: »Basisgemeinden des ORDINE NUOVO – in Gestalt eines netzwerkartigen Verbundes von Gleichgesinnten und -empfindenden, die überall lokale Knotenpunkte kommunikativen Zusammenlebens bilden – werden die erste Daseinsweise der neuen Kultur als einer wirklichen sozialen Formation sein.« (Ebd., 441)

Wie die frühchristlichen Gemeinden im Kontext der Johannes-Offenbarung sind auch die »Basisgemeinden des ORDINE NUOVO« Inseln idealistischer Naherwartung im Meer einer hegemonialen Hyperkultur; dort der Kaiserkult, hier die Ideologie und molochitische Präsenz der Megamaschine. Diese Kontinuität ist durchaus beabsichtigt, wie in Bahros Ausführungen zur Entgrenzung der Rettungsbewegung deutlich wird. Die o.g. Basisgemeinden sind für ihn nämlich nur das Anfangsstadium (»erste Daseinsweise«) einer globalen Alternativkultur: »Herauf kommt eine Unsichtbare Kirche

weltweit, zunächst synkretistisch [...], aber die Anläufe konvergieren. [...] Es gibt durchaus eine Analogie zu dem, was ganz am Anfang der Christenheit mit der ›Gemeinschaft der Heiligen‹ gemeint war.« (Ebd., 453) Diese Gemeinschaft ist für Bahro von Anfang an auch *urkommunistisch* konnotiert. Dabei gilt ihm der realexistierende Sozialismus allerdings als warnendes Beispiel dafür, wie rasch eine Erneuerungsbewegung an Bürokratismus und der Übernahme alter Muster für die neue Sache erstickt. Dennoch ruht seine zentrale Hoffnung auf einer »Spiritualisierung« des Sozialismus im Zuge der Perestroika in Verbindung mit einer weltumspannenden ökologischen Rettungsbewegung:

»Wenn es wirklich zu einer vollständigen Entbürokratisierung der Kommunisten im ›realexistierenden Sozialismus‹ [und] zur Spiritualisierung ihrer Programmatik und Praxis käme, wie es sich als Tendenz in dem Erscheinen Michael Gorbatschows ankündigt, und wenn dann Moskau, dieses Dritte Rom, *nicht* papistisch agieren würde...Ich will den Satz nicht vollenden, denn es ist kaum auszudenken, welche glückliche Wendung die Geschichte am Ende des 20. Jahrhunderts nehmen könnte.« (Ebd., 545; Hervorhebung im Original)

In der Gestalt von Michael Gorbatschow erhält die *Naherwartung* hier ein geradezu adventistisches Format, indem sein »Erscheinen« mit der »Ankündigung« der neuen Ordnung verbunden wird. Zugleich wird an dieser Stelle Bahros prinzipielle Ambivalenz zwischen gnostischem Erlösungswissen (Rettung) und konkretem Aktivismus (Überleben) deutlich.

Im Zentrum von Bahros Wirkungsabsicht und seinem Gebrauch apokalyptischer Rede steht eine neue ökologische und soziale Ordnung und die Frage, wie sie verwirklicht werden kann. Auf den ersten Blick ähnelt Bahros »Logik der Rettung« hier dem Krisenszenario des CoR. In beiden Fällen werden Gesetzmäßigkeiten des ökologischen und sozialen Zusammenbruchs aufgezeigt und daraus die Notwendigkeit zu raschem Handeln abgeleitet. Beide Schriften beschwören also die Krise, *um* sie abzuwenden. Während der CoR allerdings die alte Ordnung *restaurieren* und eine Konsolidierung des Weltsystems erreichen möchte, ist Bahros Anliegen *reformatorisch* darauf gerichtet, in der bestehenden Welt die Voraussetzungen für eine von Grund auf neue Ordnung zu schaffen. Um diese radikale Erneuerung zu bewerkstelligen braucht es allerdings Zeit, ein knappes Gut angesichts der immer expliziteren Symptome der Selbstauslöschung. »Bewahren, um verändern zu können«, so ließe sich das Programm auf den Punkt bringen. Es sind also zwei *verschiedene Zeit-*

horizonte, in denen sich die apokalyptische Pragmatik bricht: Kurzfristig gilt es, der akuten Selbstzerstörung der Megamaschine Einhalt zu gebieten, ein Unterfangen, das als »Rettungsregierung« nur mit und nicht gegen ihre Institutionen gelingen kann. Der rhetorische Gestus ist aktivistisch. Langfristig ist die »Rettungsbewegung« allerdings auf die Überwindung der bestehenden Ordnung im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich gerichtet. »Neuinstitutionalisierung« (ebd., 40) statt »Selbstregeneration« (ebd.), lautet die Devise.

Die Sprecherabsicht ist in diesem Punkt uneindeutig. Zwar lässt Bahro keinen Zweifel daran, dass die »Unsichtbare Kirche« durch vorbildliche Lebensführung verbreitet werden soll, zugleich mahnt er allerdings zur Vorsicht vor »Missionarismus als fanatischem oder verlockendem Predigertum« (ebd., 454) sowie vor der Verfestigung und Dogmatisierung der Rettungsbewegung (ebd., 314, 430f.). Diese Uneindeutigkeit kann auch als Ausdruck eines Gattungswechsels von der klassischen Apokalyptik zu utopischem Postmillenarismus verstanden werden, den Bahro in seiner Schrift vollzieht. Eine ähnlich rigorose Zeitdiagnose, allerdings mit revolutionärem Anspruch und sozial-technologischen Mitteln findet sich in der aktuellen Klimaprotestbewegung um Extinction Rebellion.

5.4 Extinction Rebellion: Klimanotstand und Revolution

Am 11. Juni 2020 leuchtete die Spree in Höhe des Berliner Regierungsviertels für einige Stunden in giftgrüner Farbe. Aktivist*innen der Klimaprotestbewegung hatten sie mit dem Farbstoff Uranit eingefärbt, um auf diese Weise ein Zeichen gegen Wasserverschmutzung und Kohlegewinnung zu setzen. Im Vorwort der programmatischen Schrift »Wann wenn nicht wir« erklären die Autor*innen dem bestehenden System »[i]m Namen des Lebens« (Extinction Rebellion 2019, 12) die Rebellion.⁶ Sie entwerfen das Bild einer globalen ökologischen und sozialen Krise und rufen zum zivilen Ungehorsam im Anschluss an Mahatma Gandhi auf. Dazu gehören neben öffentlichkeitswirksamen Aktionen auch die Bereitschaft zu Gesetzesübertretungen, etwa im Rahmen der

6 Es handelt sich dabei im Wesentlichen um die deutsche Übersetzung der englischen Originalausgabe des »Extinction Rebellion Handbook«, die um einige weitere Beiträge ergänzt wurde.

Blockade von Straßen oder der Ankündigung, den Flughafen Heathrow durch Drohnen lahmzulegen.

Zusammen mit der ökologischen Jugendbewegung »Fridays for Future« gehörte Extinction Rebellion seit 2018 zu den sichtbarsten Ausdrucksformen eines neuen Klimaaktivismus, bis dieser durch die Corona-Pandemie überlagert wurde. Ihre drastische Krisendiagnose und der plakative Auftritt haben Extinction Rebellion immer wieder in den Fokus der Kritik gerückt. Die Religionswissenschaftlerin Jeannine Kunert hat in einem aktuellen Beitrag »Extinction Rebellion als Weltanschauung« analysiert und dabei unterschiedliche kritische Ansatzpunkte unterschieden: »Von den Gegnern wird XR nicht selten Ersatzreligiosität und Sektierertum, Dramatisierung, Moralismus, Autoritarismus und »Ökofaschismus« sowie Rassismus vorgeworfen. XR schüre bewusst Ängste mit dem Erzeugen apokalyptischer Szenarien, die bei Nichteinhaltung der Klimaziele drohen.« (Kunert 2020, 287)

Eine besonders pointierte Kritik hat die deutsche Aktivistin Jutta Ditfurth formuliert. In einem Interview mit der Frankfurter Rundschau im Oktober 2019 bezeichnete sie die Ideen von Extinction Rebellion als »Endzeitszenarien von Weltuntergangssekten« (zit. n. Thorwarth 2019). Die Dramatisierung und Vereinfachung der Klimakatastrophe bewirke zwar eine kurzfristige Emotionalisierung v.a. der jüngeren Generation, sei aber nicht geeignet, einen nachhaltigen politischen Wandel herbeizuführen. Zudem kolportiere die Kampagne ein totalitäres Menschen- und Gesellschaftsbild und bediene antisemitische Ressentiments (ebd.). Ditfurths kritische Einordnung blieb nicht unwidersprochen; so verwiesen andere Kommentator*innen darauf, dass Extinction Rebellion der notwendige Stachel im Fleisch der phlegmatischen konservativen Klimapolitik sei (Wille 2019).

Diese Auseinandersetzungen verdeutlichen nicht nur die Spannungen und Gräben innerhalb der Klimaprotestbewegung in Deutschland, sondern machen deutlich, wie die Apokalypse zu einem polemischen Topos und *Marker der weltanschaulichen Abgrenzung* wird. Für Ditfurth sind es v.a. drei Merkmale, die ihre Kennzeichnung von Extinction Rebellion als »Weltuntergangssekte« stützen: die Totalität und Dringlichkeit ihrer Zeit- und Gesellschaftsdiagnose, dualistische Zuspitzungen sowie eine Rhetorik der Selbstaufopferung (Thorwarth 2019). Davon ausgehend möchte ich im Folgenden die Semantik, Syntax und Pragmatik der Kampagne eingehender betrachten.

Im Mittelpunkt meiner Analyse steht das Manifest von Roger Hallam, britischer Umweltaktivist und Mitbegründer von Extinction Rebellion, mit dem

Titel »Common Sense for the 21st Century. Only nonviolent Rebellion can now stop Climate Breakdown and Social Collapse«, das als zentrale Programmschrift von Extinction Rebellion gelten kann.⁷ Das frei verfügbare Dokument präsentiert auf 78 Seiten die Krisendiagnose der Bewegung und entwirft einen »Handlungsplan« (Hallam 2019, 16; Übersetzung AKN), der neben Hinweisen zur Herbeiführung der friedlichen Rebellion auch ausführliche Bestimmungen für die politische Ordnung nach der Abwendung des »Klimanotstandes« (ebd., 26; Übersetzung AKN) beinhaltet.

5.4.1 Apokalyptische Semantik

Der Ausdruck »Notstand« (»emergency«) ist der Dreh- und Angelpunkt der apokalyptischen Zeitdiagnose von Extinction Rebellion. Außergewöhnliche Zustände, so die Logik, erfordern sofortiges und entschlossenes Handeln sowie besondere Maßnahmen. Die inhaltliche Bestimmung des »klimatischen und ökologischen Notstands« (ebd., 19; Übersetzung AKN) kreist v.a. um drei Aspekte, namentlich die Vernichtung der natürlichen Lebensgrundlagen und Hungersnöte, damit einhergehende soziale Unruhen und der Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung sowie die Feststellung der Untätigkeit der herrschenden Eliten, die ein Massensterben der Menschheit billigend in Kauf nehmen. Das Ausmaß der Katastrophe wird als tiefgreifend und global beschrieben: »Let's be frank about what »catastrophe« actually means in this context. We are looking here at the slow and agonising suffering and death of billions of people.« (Ebd., 14) Die zentrale Argumentationsfigur ist eine kybernetische Vorstellung des Weltsystems und seiner Antwort auf globale Erwärmung:

»[A]t 5C above the pre-industrial mean temperature, we are looking at an ecological system capable of sustaining just one billion people. That means 6-7 billion people will have died within the next generation or two. Even if this figure is wrong by 90 %, that means 600 million people face starvation and death in the next 40 years. This is 12 times worse than the death toll (civilians and soldiers) of World War Two and many times the death toll of every genocide known to history. It is 12 times worse than the horror of Nazism and Fascism in the Twentieth Century.« (Ebd.)

7 Abrufbar unter https://www.rogerhallam.com/wp-content/uploads/2019/08/Common-Sense-for-the-21st-Century_by-Roger-Hallam-Download-version.pdf. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.

Den ersten Teil des Zitats bildet ein eher abstraktes zahlenförmiges Gedankenspiel. Im Zentrum steht die Annahme, dass bei einer Zunahme der globalen Erwärmung um fünf Grad das Weltsystem eine Milliarde Menschen ernähren könne. Zieht man diese Zahl von der aktuellen Weltbevölkerung ab, kommt man auf sieben Milliarden Tote in den nächsten Jahrzehnten. Selbst das anschließende optimale Szenario beinhaltet laut Hallam mehr als eine halbe Milliarde Hungertote weltweit. Im zweiten Teil der Aussage wird diese Zahl durch historische Vergleiche eingeordnet und insbesondere zu den Verlusten des Zweiten Weltkriegs in Beziehung gesetzt. Dieser Vergleich kann als Teil einer rhetorischen Strategie der Skandalisierung verstanden werden, die durch drastische Zuspitzungen öffentliche Aufmerksamkeit erlangt.

Er ist aber auch Teil eines agitativen Ansatzes, der die Erkenntnis der »Wahrheit« (ebd., 19; Übersetzung AKN) als Prozess nicht nur der kognitiven, sondern der *emotionalen Verinnerlichung* versteht (siehe Abschnitt zur apokalyptischen Syntax). Eine weitere Figur in diesem Zusammenhang ist der Bezug zu »unseren Kindern« (ebd., 34; Übersetzung AKN). In drastischen Worten werden sie als Leidtragende der Klimakatastrophe und ihrer sozialen Folgen herausgestellt: »Their blood on the pavements – their body parts in the streets« (ebd., 77). Das Bild der leidenden und zerstückelten Kinder wird flankiert durch die Vorstellung eines *Tribunals der Generationen*, in dessen Rahmen die jüngere Generation die ältere für ihre Verblendung zur Verantwortung zieht: »We can delude ourselves if we so wish, but we can be assured the next generation will be free of such delusions. They will be in the middle of the chaos of ecological collapse. They will want the prosecution of those who created the hell they will face.« (Ebd., 78) Es ist kein göttliches Strafgericht, so die Botschaft, sondern die richtende Hand unserer Kinder, die dereinst (nicht näher spezifizierte) Rechenschaft für unsere Verfehlungen einfordern werden.

Die Charakterisierung des erwarteten Massensterbens als *Genozid durch Unterlassen* ist das Bindeglied zwischen der Beschreibung der ökologischen Krise und der Elitenkritik. Sie geht einher mit einer streng *dualistischen Anlage* des Krisennarrativs. Diese zeigt sich u.a. in einer dichotomen Kontrastierung von Freund*in und Feind*in bzw. »Unterstützer*innen« und »Gegner*innen«: »A critical group here are the opponents, who can be broken down into the elites/management and the various supporting pillars and groups who follow their orders: courts, police, security people etc.« (Ebd., 15) Ähnlich wie bei QAnon werden die bestehenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen (Medien-)Eliten als Gegner*innen verstanden. Während QAnon allerdings von einer planvollen und aktiven Verschwörung der Eliten ausgeht, betont

Hallam immer wieder, dass sie selbst Opfer eines größeren Verblendungszusammenhangs geworden sind und daher die Wahrheit nicht zu erkennen vermögen. Die dualistische Zuspitzung geht einher mit einem *Habitus der Kompromisslosigkeit*, der jeder Form der Verhandlung mit den alten Eliten sowie Reformversuchen eine Absage erteilt und die Revolution als unumgänglich darstellt.

5.4.2 Apokalyptische Syntax

Mit Blick auf die apokalyptische Syntax fällt zuallererst der ausgeprägte *Offenbarungsgestus* von Extinction Rebellion ins Auge. Zentral ist dabei der Begriff der »Wahrheit« (»truth«), die es zu erkennen und anzunehmen gelte. Die Wahrheit wird zunächst scheinbar eindeutig wissenschaftlich bestimmt als »empirical reality (i.e. the latest science)« (ebd., 13). Angesichts des verbreiteten Hanges zur unbewussten Verleugnung (»unconscious denial« [ebd.]) müsse diese Wahrheit nicht nur kognitiv, sondern auch emotional verinnerlicht werden. Um den eigenen Verblendungszusammenhang zu durchbrechen, müsse diese emotionale Verinnerlichung immer und immer wieder eingeübt werden: »You think you know it but then you realise you haven't processed it emotionally. You think you have processed it emotionally but then you realise that you haven't done it sufficiently.« (Ebd.)

Als Quelle der Wahrheit werden die *modernen Wissenschaften* ausgemacht. Während die Naturwissenschaften systemische Aufschlüsse über zentrale Mechanismen wie die »Gesetze der Physik« (ebd., 5; Übersetzung AKN) und die empirische Realität des ökonomischen Niedergangs bieten, dient die sozialwissenschaftliche Perspektive zur Optimierung der politischen Mobilisierung. Dabei greift Hallam u.a. auf Theorien sozialer Bewegungen und sozialen Wandels zurück und analysiert in einer Art sozialhistorischer Perspektive vergangene Revolutionen von der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten bis hin zu den Leipziger Montagsdemonstrationen (ebd., 40f.). Wiederkehrende Motive sind dabei der inhärente Widerstand bestehender Institutionen gegen Veränderung, die Herbeiführung disruptiven Wandels und kritische Schwellen für eine breitenwirksame Mobilisierung. Der Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse ist somit klar *sozial-technologisch orientiert*.

Ein weiteres wichtiges Kennzeichen apokalyptischer Syntax ist die dramatische Strukturierung der Krisenerzählung durch die Elemente *Krise, Gericht und Erlösung*. Die Zeitdiagnose von Extinction Rebellion steht hier in di-

rekter Kontinuität zur klassischen Apokalyptik und präsentiert sich als vollständige apokalyptische Erzählung. Die (tiefgreifende und umfassende) Krise wird ausführlich beschrieben (vgl. den Abschnitt zur apokalyptischen Semantik) und in ihrer Dynamik entfaltet. Dabei wird die Sprechsituation als Entscheidungssituation bestimmt, in der das zuvor gezeichnete Krisenszenario durch rigorose Maßnahmen vielleicht noch abgewendet werden kann. Diese Situierung im zeitlichen Niemandsland von Nicht-Mehr und Noch-Nicht in Verbindung mit einer drängenden Naherwartung findet sich in ähnlicher Form auch in der »Wendezeit«-Figur des CoR sowie in der Unterscheidung zwischen »Rettungsregierung« und »Rettungsbewegung« bei Bahro wieder.

Auffällig ist dabei die relativ exakte *Datierung der Naherwartung*. Das Eintreten der Klimakatastrophe wird innerhalb des Manifests auf einen Zeitraum von wenigen Jahrzehnten datiert: »We are now heading into a period of extreme ecological collapse. Whether or not this leads to the extinction of the human species largely depends upon whether revolutionary changes happen within our societies in the next decade.« (Ebd., 5) Wichtiger als die konkrete Jahreszahl ist die Perspektive, dass diese und die nachfolgende Generation den Untergang noch erleben werden: »In the case of climate change we are looking at a high probability of the death of billions of people in the next generation or two.« (Ebd., 55) Die Wortwahl erinnert hier an biblische Diktion: »Wahrlich, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis dies alles geschehen ist« (Mt. 24, 34), eine Passage, an die sich schon zahlreiche Datierungsversuche geknüpft haben.

Auffällig ist ferner, dass die *Erlösung bzw. der Status post* in der Krisenerzählung von Extinction Rebellion einen relativ breiten Raum einnehmen. Hallam betont mehrfach, wie wichtig es ist, eine substantielle Perspektive für die Zeit nach der Revolution zu haben und entwirft zu diesem Zweck eine Art Übergangsverfassung, welche die Beziehung zwischen den bestehenden Organen politischer Steuerung und neuen politischen Gremien regelt. Dabei scheinen basis- bzw. rätendemokratische Ideen (in Form sogenannter »Bürgerversammlungen«) sowie technokratische Ideen (in Gestalt von Expertenkomitees) leitend zu sein (ebd., 62ff.). Mit diesen neuen Formen der gesellschaftlichen Willensbildung verbindet sich ein umfassenderes Versprechen einer *sozial und ökologisch gerechten* und insoweit *moralisch überlegenen Gesellschaftsordnung*.

Die Perspektive ähnelt auf den ersten Blick Bahros Vision einer Rettungsbewegung, die den menschlichen Stoffwechsel mit der Natur und das zwischenmenschliche Zusammenleben grundlegend neu zu ordnen antritt. Auf den zweiten Blick bestehen allerdings gewichtige Unterschiede: Zum einen

ist die Zusammenarbeit mit den bestehenden Strukturen (im Rahmen einer Rettungsregierung) für Bahro ein notwendiges Übel, um die Voraussetzungen für eine umfassendere Transformation (im Rahmen einer Rettungsbewegung) zu schaffen. Zum anderen legt er den Akzent auf die individuelle spirituelle Transformation jedes*jeder Einzelnen, während Extinction Rebellion dezidiert auf kollektives Handeln und den Einsatz neuer Technologien zur Ressourcenoptimierung ausgerichtet ist (z.B. künstliche Intelligenz, ebd., 72).

5.4.3 Apokalyptische Pragmatik

Als Aufruf zur Revolution ist Hallams Programmschrift klar *aktivistisch* orientiert. Bei genauerer Betrachtung lassen sich unterschiedliche Ebenen der apokalyptischen Pragmatik unterscheiden: Auf einer ersten *ideologiekritischen* Ebene geht es um die Anerkennung der Wahrheit und das Ausbrechen aus dem Verblendungszusammenhang (analog zur Rhetorik der »Erweckung« bei QAnon). Auf der zweiten (*Mobilisierungs-*)Ebene stehen handlungspraktische Erwägungen zur Durchführung der Revolution im Vordergrund, seien es Strategien der öffentlichen Kommunikation oder Maßnahmen zur inneren Festigung der Bewegung. Auf der dritten (*Institutionalisierungs-*)Ebene werden Maßnahmen für den dauerhaften und nachhaltigen Übergang zu einer neuen Gesellschaftsordnung vorgeschlagen.

Aus der Perspektive des apokalyptischen Deutungsvektors folgt die aktivistische Pragmatik von Extinction Rebellion einer *konsultativen Logik*: Die Krise wird beschworen, um sie abzuwenden. Dabei ist die Zielperspektive (anders als beim Club of Rome) nicht restitutiv, also auf die Wiederherstellung eines früheren Zustands des ökologischen Gleichgewichts hin orientiert, sondern progressiv, insoweit sie (ähnlich wie auch Bahro) auf eine fundamentale Neuordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen und des Mensch-Umwelt-Verhältnisses gerichtet ist. Der zentrale agitative Impuls ergibt sich unmittelbar aus der Figur des Klimanotstandes und aus der fundamental systemkritischen Annahme eines Genozids durch Unterlassen: »[T]he task at hand: radical collective action against the political regime which is planning our collective suicide.« (Ebd., 6) Die Rebellion erscheint vor diesem Hintergrund als eine Art Notwehrmaßnahme gegenüber der destruktiven Klimapolitik des »politischen Regimes«.

Anders als z.B. bei QAnon ist das kollektive Handeln dabei von Anfang an systemisch gedacht. Die Revolution wird zwar als Akt der Selbstverteidigung

legitimiert, ist aber kein Selbstzweck. Vielmehr gilt sie als ein notwendiger Schritt, um eine *strukturelle Transformation* ins Werk zu setzen: »[W]e have to get into a position where we get to ›roll the dice‹ which might lead to structural political change.« (Ebd., 17) Wie die klassische Apokalyptik richtet sich die Krisenerzählung von Extinction Rebellion an die Ohnmächtigen, allerdings nicht um sie zu trösten, sondern um sie aktiv zu *ermächtigen*. Um dies zu bewerkstelligen, enthält die Schrift von Hallam verschiedene sehr konkrete Handlungsanweisungen für eine effektive Mobilisierung der Massen. Dazu gehören zum einen die persönliche Ansprache und die Betonung des freudvollen Charakters des Protests: »The actions can have a fun atmosphere – most people respond to what is cultural and celebratory rather than political and solemn.« (Ebd., 7) Zum anderen aber auch eine teils martialische Ermutigung zur Selbstaufopferung: »This is where more people come onto the street in response to the sacrifices of those the authorities have taken off the street.« (Ebd., 8)

Eine weitere wichtige agitatorische Figur ist die polemische *Kontrastierung von Rebellion und Reform*. Diese verbindet sich mit der Diagnose, dass die bisherige ökologische Reformbewegung nicht nur keinen ausreichenden Fortschritt erzielt, sondern sich geradezu zu einer Erfüllungsgehilfin der bestehenden Ordnung gemacht habe. Ein ähnliches Motiv findet sich auch bei Bahro in seiner Kritik an den Grünen als Apparatschiks (s.o.). Das folgende Zitat von Hallam bringt seine Ablehnung gradueller Reformen auf den Punkt und stellt sie in einen weiteren erkenntnistheoretischen Kontext:

»The reformist framing of change is both immoral and ineffective as it puts political ideology before scientific facts. This may be justifiable if we are in a period of reformist possibility, but that window is now closed. We are now in a new political context where telling the truth is both effective and moral. This is a switch from a degenerative postmodernism where ›presentation‹ takes priority over actuality. It is replaced by a new realism which now provides the best path to create the massive structural changes that are required.« (Ebd., 55)

In diesem Verständnis ist reformatorisches Handeln insofern immer »ideologisch«, als es sich für bestehende Ideen und Interessen anschlussfähig machen und dafür die Wahrheit »verbiegen« muss. Nachdem man (aufgrund vergangener Versäumnisse) diese Gelegenheit verpasst habe, gebiete der »politische Kontext« nun die kompromisslose »Verkündigung der Wahrheit«. Für Hallam schlägt sich dieser Wechsel des politischen Kontexts auch epistemo-

logisch nieder, nämlich in einem Übergang von postmoderner Beliebigkeit (als epistemologische Grundlage reformatorischer Schwammigkeit) zu einem »neuen Realismus«. Auf diese Weise wird zugleich der strenge Dualismus der apokalyptischen Semantik von Extinction Rebellen erkenntnistheoretisch abgesichert (s.o.).

Ein besonderer Aspekt der apokalyptischen Pragmatik von Extinction Rebellion sind die ausführlichen Hinweise zur *Ausgestaltung der neuen Gesellschaftsordnung nach der Revolution*. Geschult an den Erfahrungen früherer Protestbewegungen ist Hallam sehr daran gelegen, Chaos und jakobinische Entgleisungen zu verhindern. Ein wichtiges Instrument dafür sind sogenannte Bürgerversammlungen:

»Finally, there needs to be a post-revolutionary plan otherwise chaos will ensue. The plan I outline is for a national Citizens' Assembly to take over the sovereign role from a corrupted parliamentary system. Parliament would remain, but in an advisory role to this assembly of ordinary people, randomly selected from all around the country who will deliberate on the central question of our contemporary national life – how do we avoid extinction?« (Ebd., 9)

Die Bürgerversammlungen sind Zusammenkünfte zufällig ausgewählter »normaler Menschen«, die sich in einem konkordanzdemokratischen Modus mit der zentralen Frage beschäftigen, wie sich die Auslöschung der Menschheit verhindern lässt. Auf den ersten Blick ähneln sie den Basisgemeinden, die Bahro als Nukleus seiner Rettungsbewegung im Sinn hatte. Im Unterschied dazu sind sie allerdings gerade nicht spirituell und weltanschaulich homogen und in einem gemeinsamen kommunitären Projekt verbunden, sondern bewusst heterogene Zusammenkünfte politischer Individuen. Für Hallam sind die Bürgerversammlungen die primären *Trägerinnen staatlicher Souveränität*, während dem bestehenden »korrumpierten parlamentarischen System« allenfalls eine (nicht näher benannte) beratende Funktion zugestanden wird.

Mit Blick auf die *apokalyptische Rhetorik* finden sich verschiedene Stilmittel von der Verortung von Sprecher und Adressat*innen in der gleichen Sprechsituation (*Quaestio status*) bis zu rhetorischen Übertreibungen (etwa durch Vergleiche mit dem Holocaust und anderen Genoziden). Darüber hinaus werden (ähnlich wie bei QAnon) verschiedene rhetorische Strategien zur Verkündigung angeboten, etwa im Umgang mit den Medien. Neben verschiedenen Varianten der Eskalation (Schweigen, Abbruch des Interviews) wird

hier bspw. die Mantra-artige Wiederholung eines bestimmten Leitsatzes nahegelegt (ebd., 56), was sich als Variante von Brokoffs »diskursbrechender« Wirkung apokalyptischer Rede lesen lässt. Ein weiteres Kennzeichen apokalyptischer Rhetorik ist die emphatische Beschwörung der *Selbstaufopferung*, die sich durch das Dokument zieht und ganz am Schluss noch einmal ausdrucksstark auf den Punkt gebracht wird:

»And so again today there is a need for us to step up and make the sacrifices that our forebears made many times before us to win the freedoms we enjoy. We are about to lose them if we do not wake up and act. This will necessitate giving up jobs and taking time away from our families. It requires pain and suffering because no common good has ever been created without it – especially now as we enter our darkest hour.« (Ebd., 77)

So wie unsere Vorfahr*innen für ihre Freiheitsrechte gekämpft haben, so müssen wir bereit sein, Opfer zur Abwendung der Klimakatastrophe zu bringen. Dazu gehört die Bereitschaft, sich für die gerechte Sache inhaftieren zu lassen, aber auch die Bereitschaft, »Schmerz und Leiden« in Kauf zu nehmen. Der Verweis auf die »dunkelste Stunde« unterstreicht dabei die Dringlichkeit des Anliegens. Alles in allem lässt sich die Rhetorik des Opfers als eine stark zugespitzte Variante *epideiktischer Rede* verstehen, insoweit sie auf die moralische Ermahnung und Mobilisierung der Adressat*innen gerichtet ist.

5.5 Fazit und vergleichende Betrachtung

Wie lässt sich der apokalyptische Deutungsrahmen der drei ökologischen Krisenerzählungen vergleichend charakterisieren? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich im Hinblick auf die apokalyptische Semantik (Inhalt und Bilder), Syntax (Aufbau und Stil) und Pragmatik (Aussageintention und rhetorische Gestaltung) erkennen? Und schließlich: In welchem Zusammenhang stehen die apokalyptische Deutung der ökologischen Krise und das wissenschaftliche Selbstverständnis der Autoren?

Vergleicht man die apokalyptische *Semantik*, ergeben sich zunächst diverse Gemeinsamkeiten: So ist in allen Fällen von weltumspannenden und lebensbedrohlichen Krisenerscheinungen die Rede. Diese Krisendiagnose ist ganzheitlich in dem Sinne, dass sie nicht auf die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlage beschränkt bleibt, sondern explizit soziale und wirtschaft-

liche Katastrophen in ihren Fokus mit hineinnimmt. Die globale Perspektive wird in allen Fällen wissenschaftlich begründet, im Falle des CoR und bei Extinction Rebellion durch ein kybernetisches Modell des Weltsystems, bei Bahro durch die »Weltschematik« von Johan Galtung. Dagegen besteht ein wesentlicher *Unterschied* in der Konkretion und Bildlichkeit der Krisenerzählung: Beim CoR steht die sachbezogene Darstellung der ökologischen Krise und ihrer sozialen und wirtschaftlichen Folgen im Vordergrund, die immer wieder auf die fünf zentralen Parameter des Weltmodells; Bevölkerung, Kapital, Nahrungsmittel, Rohstoffvorräte und Umweltverschmutzung, zurückgeführt werden. Bei Bahro kreist die Darstellung um den sperrigen Begriff des Exterminismus und den abstrakten Dualismus zwischen einer Logik der Selbstausrottung und einer Logik der Rettung. Extinction Rebellion sucht die auf den ersten Blick eher abstrakte Bedrohung des Klimawandels durch starke Bilder des Massensterbens und blutiger Konflikte konkret zu machen.

Mit Blick auf ihre *apokalyptische Syntax* ähneln sich die Krisenszenarien darin, dass sie die Sprechersituation als Entscheidungssituation bestimmen. Alle drei berufen sich auf die Kenntnis historischer oder ökologischer Gesetzmäßigkeiten, die durchbrochen werden müssen, um das Überleben der Menschheit zu ermöglichen. Eine weitere auffällige Gemeinsamkeit ist die Unsicherheit, ob sich die fatale Entwicklung noch aufhalten lässt oder ob es dazu bereits zu spät ist. Die Fokussierung der bisherigen Geschichte auf einen »Wendepunkt« bzw. eine Schicksalsfrage steht in einer Linie mit der Geschichts- und Weltdeutung klassischer Apokalypsen. Dennoch lässt die dramatische Gestaltung der drei Krisenszenarien auch deutlich *Unterschiede* erkennen: Der CoR kritisiert das entfesselte Wachstum der Weltbevölkerung und das expansive Programm des Fortschritts und fordert einen »Rückbau« der Bevölkerung und der Lebensverhältnisse, um eine Auszehrung der natürlichen Lebensgrundlage zu vermeiden. Dabei scheint die Subsistenzwirtschaft früherer Tage mit ihrer zyklischen Lebensweise immer wieder als Idealbild auf. Die apokalyptische Syntax ist in diesem Fall invers und restitativ, insoweit sie eine Erzählung des Niederganges mit einem Aufruf zur Umkehr verbindet. Anders bei Bahro: Zwar möchte auch er die »Akkumulationslawine« aufhalten und der Logik der Selbstausrottung Einhalt gebieten, das Fernziel bleibt allerdings stets die vollständige Überwindung der alten Ordnung und die Errichtung eines Neuen Jerusalem. Diese Krisenerzählung ist dramatisch der Offenbarung des Johannes nachgebildet, mit einer chiliastischen Vorstellung vom Überleben (»Rettungsregierung«) und der finalen Heilsvision einer Neuen Erde (»Rettungsbewegung«). Es handelt sich insoweit um eine

klassische bzw. klassisch-modernisierte Apokalypse. Bei Extinction Rebellion verhält es sich ähnlich: Die Revolution ist weder Selbstzweck noch das Ende der Bemühungen, sondern muss die Weichen für eine fundamentale gesellschaftliche und politische Neuordnung stellen.

Vergleicht man schließlich die *apokalyptische Pragmatik* der drei Krisen-erzählungen, so soll in allen Fällen der*die Adressat*in zu einem grundlegenden Sinneswandel und, damit verbunden, einer radikalen Umstellung seiner*ihrer Lebensführung veranlasst werden. Sie alle beschwören also die Krise, *um* sie abzuwenden und sind insoweit aktivistisch und konsultativ orientiert. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zur klassischen Apokalyptik, die die Rezipient*innen zu passiven Zuschauer*innen in einem kosmischen Schauspiel macht. In der ökologischen Apokalypse des technischen Zeitalters ist hingegen jede*r Einzelne ein*e Protagonist*in. Sie will nicht Trost spenden oder Angst vor Umweltkatastrophen nehmen, sondern zum Weltschutz als Selbstschutz aufrufen. Wo ein Zustand der Erlösung in Aussicht gestellt wird, ist dieser streng immanent gedacht und besteht in einer politisch oder durch innere Transformation herbeigeführten neuen Gesellschaftsordnung. Der Geltungsgrund dieser Offenbarung liegt nicht in der mystischen Qualität des*der Prophet*in, sondern in den Rationalitätskriterien der modernen Wissenschaft.

Unterschiede zwischen den drei Szenarien bestehen zunächst im Adressatenkreis: Der CoR wendet sich auch und v.a. an die politischen Entscheidungsträger*innen, während sich Bahros Schrift als esoterisch und subversiv versteht: nicht die »Hohepriester« der »Megamaschine« sollen aufgeklärt, sondern die Basisgemeinden der öko-spirituellen Bewegung ermächtigt werden. Auch Extinction Rebellion wendet sich an die »normalen Menschen« und ruft sie zur Selbstverteidigung gegen das »Regime« und den von ihm zu verantwortenden »Genozid« des Unterlassens auf. Ein weiterer Unterschied liegt in der aktivistischen Stoßrichtung: Beim CoR folgt aus dem inversen Aufbau und dem kybernetischen Denken ein Aufruf zur Restauration, zur Stabilisierung des Weltsystems auf geringerem Wachstumsniveau. Ganz anders bei Bahro und Extinction Rebellion. Für Bahro ist die akute Abwendung der Auslöschung nichts als ein millenaristischer Meilenstein auf dem Weg zur neuen Ordnung. Reformation, nicht Restauration, lautet die Zielstellung. Die apokalyptische Pragmatik ist hier zweigeteilt in einen konkreten Aufruf zur »Rettingsregierung«, d.h. zum tätigen Überleben, und in eine Ermunterung der »Rettungsbewegung« und ihrer Basisgemeinden. Auch Extinction Rebellion zielt auf eine fundamentale Neuordnung ab, erklärt aber den reformatori-

schen Weg für gescheitert und ruft vor diesem Hintergrund zu Revolution und Opfermut auf.

Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen den drei ökologischen Krisenszenarien liegt jenseits des apokalyptischen Deutungsvektors in ihrem *Selbstverständnis* als apokalyptisches Zeugnis. Bahro, an den geschichtsphilosophischen Betrachtungen von Ernst Bloch geschult, stellt nicht nur im Untertitel seines Buches die Frage, »Wer kann die Apokalypse aufhalten?«, sondern reflektiert ausdrücklich die Angemessenheit einer apokalyptischen Perspektive. Beim CoR und bei Extinction Rebellion fehlt diese Metaperspektive auf die ökologische Krisenerzählung als apokalyptischer Diskurs. Für Bahro ist die Apokalypse nicht nur eine geeignete Hermeneutik der ökologischen Krise, sondern auch ein rhetorisches Instrument zur Kanalisierung von Existenzangst in umweltfreundliches Handeln. Entsprechend aktivistisch ist seine Lesart der klassischen Apokalyptik. Danach ist »die echte apokalyptische Vision im Grunde optimistisch, indem sie in einen Umkehraufruf mündet« (Bahro 1987, 78). Ob die Gründer*innen von Extinction Rebellion diese Sichtweise unterschreiben würden? Hallam begründet an verschiedenen Stellen die Notwendigkeit einer drastischen Zuspitzung als Mittel einer emotionalen Verinnerlichung der »Wahrheit«. Zugleich scheint innerhalb der neueren ökologischen Linken die Apokalypse eher als polemischer Abgrenzungsmarker zu taugen, wie Ditfurths Kritik an Extinction Rebellion als »Weltuntergangssekte« deutlich macht.

Es kann hier dahingestellt bleiben, ob Bahros Auslegung klassischer Apokalypsen stichhaltig ist oder gängigen exegetischen Gütekriterien genügt. Wichtig ist vielmehr, dass er sich ausdrücklich in die Kontinuität apokalyptischer Krisendeutung stellt und seine ökologische Krisenerzählung bewusst apokalyptisch inszeniert. Semiotischer Phänotyp und Selbstverständnis fallen dabei zusammen. Anders der CoR und Extinction Rebellion: Zwar lassen sich auch deren Zeugnisse in der Tradition apokalyptischer Deutung interpretieren, ihrem Selbstverständnis nach handelt es sich aber um einen nüchternen, wenn auch engagierten, Beitrag zur Politikberatung (im Fall des CoR [Meadows 1972, 9]) bzw. einen »ganz normalen« Aufruf zur Rebellion, der am Wissen über Erfolg und Scheitern früherer Protestbewegungen geschult ist (im Fall von Extinction Rebellion).

6. Politische Apokalyptik in der Krise des Nationalismus

6.1 »Katechon«: Die konservative Unterströmung der Apokalypse

Neben dem Klimanotstand und der Corona-Pandemie diente zuletzt die sogenannte »Flüchtlingskrise« als Projektionsfläche für apokalyptische Imaginationen.¹ Von »Völkerwanderungen« war da die Rede und von einer »Flüchtlingswelle«, die gegen die Mauern der »Festung Europa« anbrandet. In konspirativ musikalischen Kreisen wurde die Zuwanderung von Flüchtlingen nach Westeuropa als Instrument einer perfiden Strategie des »Großen Austauschs« der ansässigen Bevölkerung durch »Kulturfremde« ausgemacht. Die terroristischen Anschläge von Hanau, Halle und Christchurch haben uns schmerzhaft vor Augen geführt, dass die Anhänger*innen dieser identitären »Umvolkungs«-Ideologie es nicht bei Gedankenspielen belassen, sondern die »Reconquista« des Abendlandes aktiv ins Werk zu setzen trachten.

Die neu entfachte Fremdenfeindlichkeit lässt sich ihrerseits als Ausdruck einer umfassenderen Krise des Nationalismus verstehen, der unter Bedingungen von Globalisierung und Individualisierung an seine Grenzen gekommen ist. An der Frage, ob das Erstarken rechtspopulistischer Parteien das Ende des Multilateralismus und eine Ära umfassender Renationalisierung einleitet oder aber ein Indiz für die letzten Zuckungen des Nationalismus darstellt, scheiden sich die Geister. Fest steht aber, dass spätestens mit dem Ende des Kalten Krieges die Suche nach einer neuen Weltordnung eingesetzt hat, welche vielerorts mit dem Bedürfnis nach nationaler Selbstvergewisserung einherging. Wirkmächtige Zeitdiagnosen wie Samuel Huntingtons »Clash of

1 Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine gekürzte, stark überarbeitete und ergänzte Version eines früheren Beitrags (Nagel 2009).

Civilizations« nehmen dabei das klassische apokalyptische Motiv des Völkerkampfes auf und ein neues Sujet nationalistischer Erbauungsliteratur im Stile von Sarrazins »Deutschland schafft sich ab« inszeniert breitenwirksam das Schauspiel vom Untergang des Abendlandes.

Neben dem inhaltlichen Interesse an der apokalyptischen Krisenhermeneutik des neuen Nationalismus als einem spezifischen Phänomenbereich spätmoderner Krisenerzählungen liegt diesem Kapitel noch eine weitere Problemstellung zugrunde. Sie betrifft jenen Aspekt der apokalyptischen Syntax, den Klaus Vondung als »kupiert« bezeichnet hatte, also die Beschneidung der klassischen apokalyptischen Trias *Krise – Gericht – Erlösung* um den finalen Zustand des Heils oder der Erlösung (siehe dazu Abschnitt 3.2.2). Für Vondung ist die Kupierung der Apokalypse sozusagen eine logische Konsequenz ihrer Säkularisierung: Wo das (transzendente) Heil unplausibel geworden ist, wird die Erlösung gekappt oder ins Diesseits verlagert. Demgegenüber lässt sich gerade an der apokalyptischen Hermeneutik der Krise des Nationalismus zeigen, dass es in der Ideengeschichte der Apokalyptik seit ihren Anfängen eine konservative Unterströmung gab, die eng mit der Figur des »Katechon« verbunden ist.

Der oder das Katechon ist gleichsam das *retardierende Moment* der Apokalypse, eine (persönlich oder unpersönlich gedachte) Instanz, die den Ablauf des heilsgeschichtlichen Geschehens für eine bestimmte Zeit aufhält. Die genauere Analyse dieser Verzögerungsfigur ermöglicht ein besseres Verständnis von konsultativen Apokalypsen, welche die Krise beschwören, um sie abzuwenden. Darüber hinaus verspricht sie weitere Aufschlüsse zu den zwei Zeithorizonten, die sich in modernen apokalyptischen Erzählungen unterschiedlicher Provenienz immer wieder finden lassen. Beispiele dafür sind das Abflachen der pandemischen Infektionskurve bis zur Entwicklung eines Impfstoffes, oder Bahros Forderung nach einer (kurzfristigen) »Rettungsregierung« als Bedingung der Möglichkeit einer nachhaltigen »Rettungsbewegung« (vgl. Kap. 5.3).

Die Argumentationsrichtung verläuft vom Konkreten zum Abstrakten: Zunächst möchte ich in drei Fallstudien aktuelle Beispiele konservativer apokalyptischer Rede vorstellen, namentlich die bekannte These vom »Kampf der Kulturen« von Samuel Huntington (1997), Günter Zehms Überlegungen zu Europa als Bollwerk gegen den Antichristen (2002) als ihr kontinental-europäisches Pendant sowie das Ideologem des »Großen Austauschs«, das in aktuellen rechtsextremen und rechtspopulistischen Debatten prominent ist und offenbar die Attentate von Christchurch und Halle motiviert hat.

All diese Zugänge greifen den gleichen apokalyptischen Topos auf, Völkerkampf und globale Anomie, und stehen so semantisch in der Kontinuität apokalyptischer Deutung. Zugleich jedoch beschwören die entsprechenden Autor*innen die Krise, *um* sie abzuwenden und stehen somit nicht in der progressiven, sondern in der so genannten »katechontischen« Tradition apokalyptischer Rede. Daher werde ich im dritten Abschnitt der Ideengeschichte jenes konservativen apokalyptischen Diskursstranges nachgehen, der in der paulinischen Denkfigur des »Katechon«, des Aufhalters der Apokalypse, seinen Ausdruck findet. Ich werde zeigen, dass sich parallel zur klassischen, auf die Heilszeit zustrebenden Apokalyptik eine Rezeptionsgeschichte bewahrender apokalyptischer Rhetorik nachzeichnen lässt, die in der Spätantike ihren Anfang nimmt und sich über das Mittelalter bis hinein in die politische Diskussion unserer Tage verfolgen lässt. Im vierten Abschnitt führe ich die Erkenntnisse aus der Analyse der drei Szenarien und die ideengeschichtlichen Betrachtungen unter einer systematischen Perspektive zusammen und gehe der Ambivalenz apokalyptischer Rede zwischen Innovation und Institutionalisierung nach.

6.2 Samuel Huntington und der »Kampf der Kulturen«

Im Jahr 1996 veröffentlichte der amerikanische Politikwissenschaftler und Politikberater Samuel Huntington sein Buch »The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order« (Huntington 1996; kritisch Riesebrodt 2000), das im darauf folgenden Jahr unter dem Titel »Der Kampf der Kulturen« in deutscher Sprache erschien (Huntington 1997) und in kürzester Zeit sechs Auflagen erreichte. Darin vertritt Huntington die These, dass die westliche Welt an Macht verliert und ihre hegemoniale Rolle in der Weltpolitik einbüßt. Dadurch komme es zu Bewegungen von Indigenisierung und Abgrenzung in anderen Weltteilen, die bipolare Welt des Kalten Krieges werde durch eine multipolare Welt abgelöst, in der die »Kulturen« im Kampf um knappe Ressourcen aufeinanderprallen.

Huntingtons Überlegungen sind geleitet von der Suche nach einer neuen Weltordnung, nachdem die klaren Fronten des Kalten Krieges zerbröckelt sind. Dabei ist er deutlich skeptischer als etwa Francis Fukuyama, der nach der Implosion des Warschauer Paktes das »Ende der Geschichte« und einen Sieg von Kapitalismus und Liberalismus proklamiert hatte (Fukuyama 1992). Huntington handelt diese Position unter der Überschrift »Euphorie und Har-

monie« (Huntington 1997, 33) ab und decouvriert sie als »Illusion von Harmonie« (ebd., 35), wie es sie auch vor dem Ersten und Zweiten Weltkrieg gegeben habe. Dagegen präsentiert er eine lange Liste von Hinweisen auf steigende Spannungen innerhalb und zwischen Staaten:

»Die Harmonieillusion am Ende des Kalten Krieges wurde bald zerstört durch zahlreiche ethnische Konflikte und ›ethnische Säuberungen‹, den Zusammenbruch von Recht und Ordnung, das Auftreten neuer Bündnis- und Konfliktmuster zwischen den Staaten, das Wiedererstarken neokommunistischer und neofaschistischer Bewegungen, die Intensivierung des religiösen Fundamentalismus, das Ende der ›Diplomatie des Lächelns‹ und der ›Jasager-Politik‹ in den Beziehungen Russlands zum Westen und endlich das Unvermögen der USA, blutige lokale Konflikte zu unterdrücken. In den fünf Jahren seit dem Fall der Berliner Mauer hat man das Wort ›Genozid‹ weit öfter gehört als in irgendeiner Fünfjahresspanne des Kalten Krieges.« (Ebd.)

Ich präsentiere das Zitat auch deswegen in seiner ganzen Länge, weil es vorzüglich geeignet ist, die apokalyptischen Elemente von Huntingtons Beitrag herauszustellen. Da ist zunächst die apokalyptische *Semantik*: Der Autor beschreibt als wissenschaftlicher Visionär eine Art weltweiten Bürgerkrieg, einen Kampf aller gegen alle, der sich in einer Situation globaler Anomie vollzieht (»Zusammenbruch von Recht und Ordnung«). Weiterhin bedient sich Huntington einer apokalyptischen *Syntax*, etwa durch einen ausgeprägten *Offenbarungsgestus*: Harmonieillusionen seien schon in der Vergangenheit globalen Krisen vorangegangen, das ändere aber nichts an der Faktizität und unbedingten Aktualität des Konflikts. Darüber hinaus sucht er die historische *Zuspitzung der Gefahrenlage* durch den Hinweis auf die zunehmende Häufigkeit des Wortes »Genozid« zu belegen. Stilistisch ruht diese Krisenerzählung auf der beinahe telegraphischen Erfassung von Symptomen der Zeitenwende, die sich am Rande der Übertreibung bewegt und in diesem Punkt das stilistische Pendant zu Klaus Vondungs *hyperbolischer inventio* als Kennzeichen apokalyptischer Rhetorik darstellt (Vondung 1988, 332). Damit ist der Bogen geschlagen zu der apokalyptischen *Pragmatik* von Huntingtons Ausführungen. Im Vorwort zum »Kampf der Kulturen« macht Huntington deutlich, dass er sein Buch nicht als sozialwissenschaftliche Abhandlung versteht, sondern als konkreten Beitrag zur Politikberatung (Huntington 1997, 12). Damit ist die Steuerungsabsicht der Schrift klar benannt. An späterer Stelle verhandelt Huntington unter der Überschrift »Reines Chaos« ein weiteres »Paradigma«

internationaler Beziehungen. Mit morbidem Behagen beschwört er in diesem Zusammenhang erneut die Symptome der Krise, namentlich

»das 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).

Huntingtons Kritik an diesem »Chaos-Paradigma« wirkt dann ebenso abrupt wie überraschend: »Die Welt mag ein Chaos sein, aber sie ermangelt nicht jeglicher Ordnung« (ebd., 42). Einer adäquaten Krisendeutung müsse es vielmehr darum gehen, »innerhalb der Anarchie Tendenzen vorherzusagen, [...] Ursachen und Folgen zu unterscheiden und für die Gestalter staatlicher Politik Orientierungshilfen zu entwickeln« (ebd.). Damit tritt die *kon-sultative Pragmatik* in Huntingtons Ausführungen klar zutage. Weder geht es ihm darum, in agitatorischer Absicht zum Erstschatz im globalen Kampf um knappe Ressourcen aufzurufen (Steingart 2006), noch propagiert er eine fatalistische Haltung oder Rückzug als geeignete Handlungsoptionen. Vielmehr besteht sein reformerischer Anspruch darin, auf die Entscheidungsträger*innen einzuwirken. Mit dieser Sprecherposition unterscheidet sich Huntington von den Visionär*innen klassischer Apokalypsen, die sich gerade nicht an die »Situationsmächtigen« gerichtet haben, sondern an eine deprivierte Minderheit.

Die apokalyptische Erzählung hat bei Huntington also ersichtlich einen bewahrenden, konservativen Zug. Die Krise wird beschworen, *um* sie abzuwenden. Huntingtons Darstellung steht für die janusköpfige Ideengeschichte der Apokalypse zwischen prophetischem Umsturz und priesterlicher Reform. Besonders deutlich wird dies, auch sprachlich, in seinem Nachfolgewerk »Who are we? The challenges to America's national identity«, das im Jahr 2004 als Reaktion auf die Attentate am 11. September erschienen ist (Huntington 2004). Darin erörtert Huntington in der Tradition von Spengler und Toynbee, dass menschliche Vergemeinschaftungen, seien es Staaten oder Gesellschaften, grundsätzlich moribund sind: »Even the most successful societies are at some point threatened by internal disintegration and decay and by more vigorous and ruthless external ›barbarian‹ forces. In the end, the United States of America will suffer the fate of Sparta, Rome and other human communities.« (Huntington 2004, 11)

Diese Erzählung des Niedergangs ist allerdings keine fatalistische Gesellschaftsschau, sondern einmal mehr Teil einer rhetorischen Strategie zur Wiedererweckung. Ähnlich abrupt wie in seiner Kritik am Chaos-Paradigma der internationalen Beziehungen (s.o.) stellt sich Huntington einem Erdulden des Niedergangs vehement entgegen:

»Reasons could exist, as Robert Kaplan observed, why ›America, more than any other nation, may have been born to die.‹ Yet some societies, confronted with serious challenges to their existence, are also able to *postpone* their demise and halt disintegration, by renewing their sense of national identity.« (Ebd., 12; Hervorhebung AKN)

Die antithetische Konstruktion dieses Absatzes ist Programm: Auf der einen Seite gibt es das unerbittliche Primat des Niedergangs, auf der anderen Seite lasse sich die Entwicklung jedoch vorläufig aufhalten (»postpone«). Das Mittel der Wahl ist für Huntington die *Erneuerung des nationalen Bewusstseins*. Mit dieser Forderung nach einem Aufschub des Endes steht Huntington gedanklich und begrifflich in der Tradition katechontischer Rede. Ist der Bezug bei ihm noch eher implizit, tritt er in den Abhandlungen seines kontinentaleuropäischen Kongenius Günter Zehm ausdrücklich hervor.

6.3 Günter Zehm und das »Bollwerk Europa«

Gewiss wäre es verfehlt, Günter Zehm (1933-2019) von der Tragweite seiner Schriften her als einen deutschen Huntington darzustellen. Gerade deswegen möchte ich einen kurzen Blick auf seine sehr bewegte Lebensgeschichte werfen. Zehm wurde 1933 in Sachsen geboren und studierte Anfang der 50er Jahre Philosophie bei Ernst Bloch in Leipzig. Im Jahr 1957 wurde er wegen seiner Kritik am politischen System der DDR verhaftet und siedelte nach seiner Amnestie im Jahr 1961 in die Bundesrepublik über, wo er bei führenden Vertretern der Frankfurter Schule sein Studium fortsetzte. Nach der Promotion im Jahr 1963 war Zehm als Journalist zunächst bei der Tageszeitung »Die WELT« tätig, danach beim »Rheinischen Merkur« und schließlich bei der »Jungen Freiheit«. Im Alter von nunmehr 60 Jahren erhielt Zehm 1993 die Würde eines Honorarprofessors im philosophischen Institut der Universität Jena, wo seine publizistische Tätigkeit in Organen der Neuen Rechten Anfang der 2000er Jahre zu einer größeren Kontroverse führte. Er starb am 1. November 2019 in Bonn.

Für diese folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf eine dreiteilige Serie mit dem Titel »Nation, Union, Imperium«, die Zehm im Sommer 2002 in der »Jungen Freiheit« veröffentlicht hat.² Darin geht es um die Zukunft von Staatlichkeit zwischen zunehmender Supranationalisierung und einer Rückbesinnung auf nationale Traditionen. Im ersten Teil dieser Serie behandelt Zehm unter dem Obertitel »Auf der Suche nach Gottes eigenem Land« das Verhältnis von Union und Nation. In einem publizistischen Parforceritt gelangt Zehm von den Imperien klassischer Tage zur Sowjetunion und den Vereinigten Staaten als den beiden Unionen des Kalten Krieges. Seine These ist dabei klar: »Noch keine Union war dauerhaft in der Lage, mit dem Modell Nationalstaat erfolgreich zu konkurrieren.« (Zehm 2002a) Entsprechend verheerend fällt Zehms Kritik an diesen beiden Unionen der Gegenwart aus: Während die Sowjetunion als Folge ihrer totalitären Gleichmacherei schließlich implodieren musste, zerfaserten die Vereinigten Staaten zwischen den Zentrifugalkräften eines schlecht verkochten »melting pot«. In beiden Fällen bleibe die Willensentscheidung zur Nation auf der Strecke (ebd.). Hier knüpft der zweite Teil der Serie an, der unter der Überschrift »Die Staaten sind keine Warenhäuser« das nationale Bewusstsein zwischen Willensakt und Schicksalsgemeinschaft in den Blick nimmt (Zehm 2002b). Im Anschluss an Kurt Hübner (2001) weist Zehm dem Nationalen eine anthropologische Qualität zu, die zwar »durch eine bestimmte Ideologie verschüttet« (Zehm 2002b) werden könne, letztlich aber doch die Einzelnen zu der Nation als einer Schicksalsgemeinschaft zusammen zwingt, deren Grundlagen jenseits individueller Willenserklärungen liegen.³ In seinem letzten Traktat der genannten Artikelfolge mit dem Titel »Europa steht vor einer Schicksalswende« knüpft Zehm

2 Die »Junge Freiheit« gilt als Sprachrohr der intellektuellen Neuen Rechten in Deutschland (Braun/Geisler/Gerster 2007), die sich selbst einen »Schmittismus« (Gessenharter 2007) attestiert. Die Serie von Zehm wird hier nach der Online-Ausgabe des Archivs der »JF« zitiert, die nicht über eine fortlaufende Seitenzählung verfügt. Die angegebenen Zitate lassen sich dort mit einer beliebigen Suchfunktion rasch nachverfolgen.

3 »Freilich wird es auch immer Menschen geben, denen die innere Erfahrung ihrer nationalen Zugehörigkeit fast völlig fehlt, die sie also nicht durch besondere Umstände verdrängt, sondern durch eine bestimmte Ideologie verschüttet haben. Gegen die allgemeine anthropologische Bestimmung der nationalen Zugehörigkeit ist damit ebensovienig [sic!] gesagt, wie aus dem völligen Erlöschen des Geschlechtstriebes bei einigen Menschen nicht auf die mangelnde konstitutive Bedeutung dieses Triebes für die Gattung Mensch geschlossen werden kann.« (Zehm 2002b; Hervorhebungen AKN)

dann explizit an den apokalyptischen Diskurs an (Zehm 2002c). Die prominente Frage ist dabei (im Untertitel formuliert): »Wie man Apokalypsen *verhindern* kann« (ebd.; Hervorhebung AKN).

Nachdem im Vorfeld die Union als politische Form diskreditiert und der Nationalstaat anthropologisch zur metaphysischen Schicksalsgemeinschaft stilisiert worden ist, bleibt die Frage zu klären, wie die internationalen Beziehungen denn nun zu ordnen seien. Hier beruft sich Zehm auf Carl Schmitts Lehre vom Katechon, die im nachfolgenden Abschnitt eingehender besprochen wird. Mit Schmitt bestimmt er das Katechon, das die Apokalypse aufhaltende Moment, politisch als »[d]as weltliche Universalreich als Weltuntergangs-Verhinderungsinanz« (ebd.). Dieses Reich sei allerdings kein leerer Raum der Beliebigkeit wie in den Vereinigten Staaten, sondern »ein in Sittlichkeit und Religiosität geeinter Nationenbund, ein Europa der Vaterländer, wenn man will, in dem sich Nationalinteressen und Unionsinteressen, Reichsinteressen, vernünftigerweise die Waage hielten« (ebd.). Das derart substantiierte Reich hat für Zehm zwei wesentliche Widersacher: den »amerikanischen [...] Gleichmacher-Imperialismus« (ebd.) und die »islamische[...] Gottesstaatsdiktatur« (ebd.). Ähnlich wie bei Huntington dient die Beschwörung der globalen Auseinandersetzung dazu, dem Katechon als europäischem Reformprojekt Nachdruck zu verleihen:

»Kein wie auch immer zusammengezwungenes Imperium wird unter den modernen Bedingungen eine Chance haben, aber der Staatenbund als Katechon, als Apokalypse-Verhinderungsinanz und Bollwerk der Vielfalt und der sachlichen Frömmigkeit, ist ein attraktives Projekt, nicht zuletzt für Europa in seiner sich anbahnenden Auseinandersetzung einerseits mit dem amerikanischen Konsum- und Gleichmacher-Imperialismus, andererseits mit der islamischen Gottesstaatsdiktatur.« (Ebd.)

Neben der ausdrücklichen Berufung auf das Katechon bedient sich Zehm weiterer apokalyptischer *Semantiken*. Wie Huntington beschwört er Völkerwanderung und Völkerkampf als Krisenszenarien für den europäischen Kontinent. Die Bildsprache erinnert dabei an die Prophezeiung von Gog und Magog in der Offenbarung des Johannes:⁴

4 »Und wenn tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden aus seinem Gefängnis und wird ausgehen, zu verführen die Heiden an den vier Enden der Erde, den Gog und Magog, sie zu versammeln zum Streit, welcher Zahl ist wie der Sand am Meer.« (Offb. 20, 7-8)

»Einlaßbegehrende, pauperisierte Massen aus den Tiefen Eurasiens, aus Afrika und aus dem Nahen Osten stehen vor der Tür, keine Eliten, die sich elegant in den örtlichen Arbeits- und Lebensprozeß einfügen und ihn damit sogar bereichern würden, sondern schlecht ausgebildete Unterschichten, die zunächst einmal und für eine ganze Weile zu Kostgängern des Systems werden.« (Ebd.)

Es entsteht der Eindruck einer Situation der Belagerung bzw. Unterwanderung, ganz ähnlich wie bei Huntington: »Cultural America is under siege« (Huntington 2004, 12). Dadurch werde die bestehende Ordnung fundamental in Frage gestellt, denn

»[d]ie Einwandernden kommen nicht, um sich dem europäisch-abendländischen Kulturkanon einzufügen, sondern um ihren eigenen autochthonen Kanon in das neue Gebiet einzupflanzen, und zwar nicht etwa nur in Form einiger exotischer Restaurants oder Boutiquen, sondern in Form von Rechtsordnungen, Schul- und Erziehungsformen, *grundstürzend* neuen Formen beim Umgang zwischen Frau und Mann, Alter und Jugend, Gesunden und Kranken, Armen und Reichen.« (Zehm 2002c; Hervorhebung AKN)

Der erste Eindruck ist einmal mehr, was man im Wortspiel als den »Listenreichtum« apokalyptischer Rede bezeichnen könnte, also der aufzählende, Faktizität heischende Duktus einer Liste des Verfalls. Der xenophobe Bezugspunkt sind dabei nicht kleinere Anpassungen im Alltagsbewusstsein, sondern das »grundstürzend« anomische Potential der empfundenen Überfremdung. Die apokalyptische *Syntax* zeigt sich hier vor allem im Begriff der »Schicksalswende«: »Dabei stehen nun nicht nur die einzelnen europäischen Nationen, sondern der ganze Kontinent vor einer Herausforderung ersten Ranges, vor einer Schicksalswende, wie sie seit tausend Jahren nicht mehr vorgekommen ist.« (Ebd.)

Das Krisenszenario wird als umfassend dargestellt (»der ganze Kontinent«) und historisch herausgehoben (»seit tausend Jahren nicht mehr vorgekommen«). Der Ausdruck der Schicksalswende fügt dem Ausmaß der Krise eine metaphysische Qualität hinzu und fokussiert die zeitliche Perspektive auf einen Punkt der Entscheidung hin. Die apokalyptische *Pragmatik* ist dabei ersichtlich konsultativ und bewahrend. Begriffe wie »Bollwerk« sowie der explizite Bezug auf das Katechon zur Verhinderung der Krise unterstreichen diesen Anspruch. Ähnlich wie bei Huntington halten sich auch bei Zehm Reform und Restauration die Waage: Einerseits erfordern die glo-

balen Herausforderungen einen grenzüberschreitenden Zusammenschluss, andererseits müssten sich die (europäischen) Nationalstaaten auf ihre Identität als Schicksalsgemeinschaft zurückbesinnen, statt in der Beliebigkeit der Europäischen Union aufzugehen. Der ebenso augenfällige wie typische Gegensatz zu Huntington besteht darin, dass Zehm sein »Bollwerk Europa« in klarer Abgrenzung zu den Vereinigten Staaten definiert, während Huntington das Alte Europa generös in den »westlichen Kulturkreis« (Huntington 1997, 30f.) einbezieht. Darüber hinaus flankiert Zehm seine aufrüttelnde Krisenerzählung mit einer psychologischen Betrachtung in historischer Perspektive: Die Rede von Toleranz und Multikulturalismus sei in Wahrheit nichts anderes als fatalistische Gleichgültigkeit, die Desintegration Europas werde so zur selbsterfüllenden Prophezeiung. Unter der Überschrift »Gegen die Blasiertheit freiwilliger Verlierer« stellt Zehm diese Gleichgültigkeit als typischen psychischen »Zustand des Verlierers« (Zehm 2002c) dar, als Dekadenz, die regelmäßig mit dem Verfall von Herrschaftsbereichen einhergehe:

»Im alten Rom zur Zeit der Völkerwanderung hat es solche blasierten Äußerungen zuhauf gegeben [...]. Es ist möglich, daß auch heute in Europa so mancher Aufruf zur Toleranz oder gar zum sofortigen Platzmachen auf jener Blasiertheit freiwilliger Verlierer beruht, die von der eigenen Kultur nur noch angeödet werden und sich im Stile des Ausonius eine ›Bluttauffrischung‹ durch einwandernde Ethnien erhoffen. Der allgemeine Standpunkt ist das jedoch nicht, und es ist auch kein verallgemeinerbarer. Durchschnittlich aufgeweckte und nachdenkliche Zeitgenossen sehen sehr wohl noch Chancen für die eigene Nation und für Europa insgesamt, und sie möchten diese Chancen wahrgenommen wissen, möchten Strategien dafür entwickelt sehen. Der Staatenbund als Katechon ist eine solche Strategie.« (Ebd.)

Der Textauszug veranschaulicht einen weiteren Unterschied zwischen Zehm und Huntington, was ihren rhetorischen Gestus und die Wirkungsabsicht angeht. Während sich Huntington dezidiert an die Machthabenden wendet, trägt Zehms Aufruf ähnlich wie die klassischen Apokalypsen Züge *epideiktischer Rede*, die auf die psychische Umbildung der Adressat*innen gerichtet ist. Die zentrale Gemeinsamkeit beider Autoren besteht allerdings in der Annahme einer Instanz, welche die Apokalypse aufhält (i), im Verständnis dieser Instanz als Form politischer Herrschaft (ii) und in ihrer Identifikation mit dem »westlichen« Kulturraum und Herrschaftsbereich (iii). Eine Variation und Zuspitzung dieser Perspektive findet sich in Mythen des »Großen Austauschs«

oder Bevölkerungsaustauschs. Daran wird zugleich deutlich, wie eine apokalyptische Idee ihren Weg aus den kulturpessimistischen Salons der Neuen Rechten findet und zur ideologischen Munition für Terrorattentate wird.

6.4 Der Mythos vom »Großen Austausch«

Am 15. März 2019 stürmte der Australier Brendon Tarrant zum Freitagsgebet zwei Moscheen im neuseeländischen Christchurch und tötete bzw. verletzte mehr als 100 Menschen. Sein jüngstes Opfer war 3, das älteste 71 Jahre alt. Die Tat streamte er live auf Facebook. Ein halbes Jahr später versuchte Stephan Balliet, sich an Jom Kippur Zugang zur Synagoge in Halle zu verschaffen mit dem Ziel, die dort versammelten Gläubigen mit selbst gebauten Waffen umzubringen. Er scheiterte an der Tür der Synagoge und tötete danach wahllos zwei Menschen. Beide Täter hielten ihre Beweggründe und Weltsicht in schriftlichen Pamphleten fest und stützten sich dabei wesentlich auf das Motiv des »Großen Austauschs«. In den FAQ der als rechtsextrem eingestuften Identitären Bewegung heißt es dazu:

»Der Große Austausch bezeichnet einen schrittweisen Prozess, durch den die heimisch angestammte Bevölkerung durch außereuropäische Einwanderer verdrängt und ausgetauscht wird. Wir befinden uns in ganz Europa in einer *demographischen Krise*, wonach unsere Völker durch sinkende Geburtenraten bei gleichzeitigem Wachstum islamischer Parallelgesellschaften und Masseneinwanderung zur *Minderheit in den eigenen Ländern* wird und in wenigen Jahrzehnten völlig verschwunden sein könnte, sofern keine *politischen Gegenmaßnahmen* eingeleitet werden.« (Identitäre Bewegung Deutschland o. J.; Hervorhebung AKN)

Das Narrativ des »Großen Austauschs« (teilweise auch: »Bevölkerungsaustausch«) bezieht sich demnach auf die Minorisierung der »heimisch angestammten Bevölkerung« durch Zuwanderung und höhere Geburtenraten »außereuropäischer« Menschen, insbesondere von Muslim*innen. Die geforderten »politischen Gegenmaßnahmen« umfassen migrations- und familienpolitische Aktivitäten, um den Anteil der »heimisch angestammten« Bevölkerung zu erhöhen. Auch Politiker*innen der AfD haben immer wieder vor einer »Umvolkung« oder gar dem »Volkstod« gewarnt. Popularisiert wurde das Narrativ des »Großen Austauschs« durch den Franzosen Renaud Camus, einem Vordenker des rechtsextremen Front National (seit 2018: Rassemblement

National). Sein 2011 erschienenes Buch »Le Grand Remplacement« wurde von dem österreichischen Publizisten und Identitären Martin Lichtmesz (bürgerlich Martin Semlitsch) übersetzt und erscheint in Deutschland unter dem Titel »Revolte gegen den Großen Austausch« beim neurechten Verlag Antaios.

Im Rahmen eines Vortragsabends erläutert Lichtmesz sein Verständnis der Thematik.⁵ Seine Ausführungen zum Krisenszenario sind vergleichsweise knapp: »Massenmigration« und »demographischer Schwund« führten dazu, dass perspektivisch »eine Bevölkerung durch eine andere ersetzt« werde. Anders als der Begriff »Austausch« suggeriere, geschehe dies nicht synchron wie etwa im Zuge historischer Zwangsumsiedlungen, sondern auf längere Sicht. Die übrige Darstellung besteht im Wesentlichen aus einer apologetischen Durchsicht von »Mainstream-Medien«. Diese rückten nicht nur die Identitäre Bewegung in ein falsches Licht, sondern wirkten auch aktiv an der Verschleierung des »Großen Austauschs« mit. An diese Kritik an der »politischen Korrektheit«, der »Sprachverbote« bzw. dem »Lügengespinnst« öffentlicher Diskurse knüpft sich ein ausgeprägter *Gestus der Offenbarung*. Besonders intensiv setzt sich Lichtmesz dabei mit dem Vorwurf auseinander, der »Große Austausch« sei eine »rechtsextreme Verschwörungstheorie«. So habe Camus selbst ausdrücklich betont, dass er weder an eine geheime Absprache der Mächtigen glaube, noch an der Frage nach den Verantwortlichen besonders interessiert sei: »Wenn das eigene Haus brennt, dann ist das erste und dringlichste Gebot, das Feuer zu löschen.«

Das Bild des brennenden Hauses illustriert nicht nur das essentialistische Raumverständnis (die Nation als Oikos auf einem klar umgrenzten Territorium), sondern unterstreicht im Geiste der apokalyptischen Syntax auch die *Dringlichkeit der Lage*: Die Sprechsituation wird als Entscheidungssituation bestimmt. Wie die Löscharbeiten auszusehen haben und welche Formen des Wiederaufbaus sich daran anschließen, bleibt im Rahmen des Vortragsabends offen. Für die Attentäter von Christchurch und Halle war die Antwort hingegen glasklar: Sie sahen sich selbst als heroische Vollstrecker eines Kampfes gegen fremde »Invasoren«. Der Attentäter von Christchurch hat seine Weltsicht in einem 74-seitigen Pamphlet mit dem Titel »The Great Replace-

5 Eine Videoaufzeichnung des Vortrags ist abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=SMMa1NpKhG8>. Zuletzt geprüft am 08.09.2020. Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich an dieser Stelle auf Zeitmarken.

ment. Towards a new Society« dokumentiert, das ich Folgenden anhand des apokalyptischen Deutungsvektors aus Kapitel 3 analysieren möchte.⁶

Die *apokalyptische Semantik* kreist im Wesentlichen um drei Motive: den demographischen Niedergang der »Europäer«, die Invasion von außen und soziale Unruhen und Konflikte. Dahinter steht eine umfassende *kulturpessimistische Vision* des strukturellen und moralischen Verfalls »westlicher« Gesellschaften:

»They see the decay all around them, plummeting, free-falling birthrates all across the Western world. Millions of invaders landing on our shores, conquering our towns and without a single shot fired in response. Broken families with soaring divorce rates, that's if they even bother to get married at all. Suicide rates climbing year by year [...]. Drug use at all levels of society, in all age groups, any source of distraction or relief to escape a culture of nihilism. Rampant urbanization and industrialization, everexpanding [sic!] cities and shrinking forests, a complete removal of man from nature [...]. Pedophile politicians, pedophile priests and pedophile popstars, demonstrating to all the true depravity of our age.« (Tarrant 2019, 35; Hervorhebungen AKN)

Das Leitmotiv des »Großen Austauschs« wird hier in einen größeren modernisierungskritischen Zusammenhang gestellt: Die »westliche Welt« wird als orientierungslos und »nihilistisch« dargestellt, Individualisierung und Hedonismus treiben die Gesellschaft auseinander. Ein weiterer Schauplatz ist (ähnlich wie bei Bahro, vgl. Kap. 5.3) das *Mensch-Natur-Verhältnis*. Im Zuge der Verstädterung und Industrialisierung haben sich die Menschen von der Natur entfremdet. Bereits in der klassischen Apokalyptik gilt die Großstadt als Sinnbild der *moralischen Verdorbenheit*. Tarrant illustriert dies mit dem Vorwurf der Pädophilie gegenüber den bestehenden politischen, religiösen und kulturellen Eliten und knüpft damit an die konspirativen Botschaften von QAnon an (vgl. Kap. 4.4.).

6 Das Dokument enthält unterschiedliche Textsorten, namentlich Gedichte, ein längeres Interview des Autors mit sich selbst (»Answering possible questions«), gezielte Ansprachen an bestimmte gesellschaftliche Gruppen (»To Conservatives«, »To Christians«) sowie thematische Betrachtungen, etwa zur Rolle von Drogen, NGOs oder Globalisierung. Nach eigener Aussage sind die Texte in einem sehr kurzen Zeitraum entstanden, nachdem er eine frühere, umfangreichere Sammlung in einer Anwendung des Zweifels gelöscht habe.

Anders als Camus hat Tarrant die Verantwortlichen für die Krise dabei klar im Blick: Politiker*innen, die die Grenzen öffnen und Unternehmen, die Arbeiter*innen aus anderen Ländern »einladen«. Der*die Hauptgegner*in sind aus seiner Sicht allerdings die »Invasor*innen« selbst, also im Prinzip alle Menschen ohne »europäische« Abstammung. In diesem Sinne sind Australien, Neuseeland und andere »europäische Kolonien« für ihn »ein Finger an der Hand Europas« (ebd., 18; Übersetzung AKN), Maori oder Aborigines werden dabei mit keinem Wort erwähnt. Muslim*innen erscheinen ihm als besonders geeignetes Ziel, da sie einerseits hohe Fertilitätsraten und einen »Willen zur Eroberung« aufwiesen und zum anderen von vielen »verachtet« würden, so dass ein Angriff auf sie die größte Zustimmung fände (ebd., 21).

Insgesamt arbeitet sich Tarrant stark am Thema *kultureller und religiöser Diversität* ab. Eine »diverse Nation« kann es für ihn nicht geben. Diese sei »ein Schauplatz endloser sozialer, politischer, religiöser und ethnischer Konflikte« (ebd., 33; Übersetzung AKN). Demgegenüber vertritt er ebenso wie Camus und die Identitäre Bewegung ein Ideal des »*Ethnopluralismus*«, das die Existenzberechtigung von »Völkern« in ihren »angestammten Lebensräumen« proklamiert: »[T]he attack was not an attack on diversity, but an attack in the name of diversity. To ensure diverse peoples remain diverse, separate, unique, undiluted [...] in cultural or ethnic expression and autonomy.« (Ebd., 14) Dabei wird die innere Heterogenität Europas weitgehend ausgeblendet und (ähnlich wie bei Huntington) der europäische Herrschaftsbereich auch auf die »Kolonien« in Australien, Neuseeland und Nordamerika ausgedehnt. Zugleich stellt Tarrant, der sich selbst als »Ökofaschist« (ebd., 15; Übersetzung AKN) bezeichnet, einen in höchstem Maße zynischen Zusammenhang zwischen dem Niedergang der westlichen Welt und dem *Klimawandel* her: »[T]hey are the same issue, the environment is being destroyed by overpopulation, we Europeans are one of the groups that are not overpopulating the world. The invaders are the ones overpopulating the world. Kill the invaders, kill the overpopulation and by doing so save the environment.« (Ebd., 22)

Die Schlussfolgerung ist ebenso grausam wie banal und bringt die dualistische Logik des zugrundeliegenden Weltbildes auf den Punkt: Auf der einen Seite stehen »wir Europäer*innen« mit unseren niedrigen Reproduktionsraten, auf der anderen Seite das Zerrbild vermehrungsfreudiger »Invasor*innen«. Unter Bedingungen von Überbevölkerung ist die Eliminierung von Einwanderer*innen eine Maßnahme zum Klimaschutz. Hier wird die teilweise entmenslichende Bildsprache des Club of Rome von der Weltbevölkerung

als »Krebsgeschwür« (vgl. Kap. 5.2) auf perfide Art und Weise in ein konkretes Vernichtungsprogramm übersetzt.

Die *apokalyptische Syntax* der Schrift beinhaltet neben der Naherwartung einer rapiden Zuspitzung der Krise auch ein eher millenaristisches Konzept einer Zwischenzeit der Umkehr. Der Offenbarungsgestus und die Erlösungsvorstellung kommen demgegenüber nur in Ansätzen zum Ausdruck.

Die Zeitperspektive von Tarrants Apokalypse des »Großen Austauschs« ist zweigeteilt: Zunächst gelte es, gegen die »Invasor*innen« vorzugehen, um dadurch Zeit für die Regeneration der »Europäischen Völker« zu schaffen: »Even if all invaders are deported tomorrow and all traitors are dealt with as they truly deserve, we are still living on borrowed time. Whether it takes ten years or a thousands [sic!] years, whilst we are facing birth rates at sub-replacement levels, then our people are dying.« (Ebd., 58) Ähnlich wie in anderen apokalyptischen Zeugnissen in diesem Band wird eine Zwischenzeit (»borrowed time«) eingeführt. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass die akute Bedrohung abgewendet und dadurch die Gelegenheit für einen tiefgreifenderen Wandel hin zu einer neuen Weltordnung eröffnet wird.

Wie in anderen apokalyptischen Zeugnissen auch setzt die Erzählperspektive kurz nach Beginn der Krise ein. Deren erste Ausläufer sind (in Gestalt der o.a. sozialen Konflikte) bereits spürbar, werden sich aber in näherer Zukunft noch deutlich verschärfen: »This rapid change in demography will bring about a time of crisis, as the reality of our possible ethnic replacement becomes obvious to all, even the naysayers.« (Ebd., 63) Hier klingt auch ein *Offenbarungsgestus* an: Während die Zeichen an der Wand derzeit nur für die Eingeweihten zu lesen sind, steht der Zeitpunkt kurz bevor, da auch den Leugner*innen (»naysayers«) ein Licht aufgeht. Die *präsentische Sprechsituation* unterstreicht die *Dringlichkeit des Handelns*: »The best time to attack was yesterday, the next best time is today.« (Ebd., 11) Diese Atemlosigkeit durchzieht den gesamten Text und verdichtet sich am Schluss in einer konkreten Datierung: »If we wait until the majority of the boomers begin to pass (between 2028-2038 depending on individual nations and life expectancies) than [sic!] it will be too little, too late.« (Ebd., 63) Mit anderen Worten: Die Generation der geburtenstarken Jahrgänge wird nicht vergehen, ehe es alles geschieht. Angesichts dieses Zeithorizontes ist für Tarrant eine umfassende »Radikalisierung der westlichen Menschen« unvermeidlich: »Radical, explosive action is the only desired, and required, response to an attempted genocide. These men and women are not being being [sic!] brain-washed [...]. They are finally removing their blindfolds

and seeing the reality of the the [sic!] world and their peoples [sic!] future.« (Ebd., 34)

Ganz ähnlich wie bei Extinction Rebellion wird das Nicht-Aufhalten der Krise als »Genozid« gerahmt und zu radikalem Handeln in der *Räson des Notstands und der Selbstverteidigung* aufgerufen. Ähnlich wie bei QAnon verbindet sich dies mit einer pathetischen Rhetorik des Erwachens, in der die Vision der Krise und des möglichen Heils auch breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich gemacht wird. Mit Gerhards lässt sich Tarrants Verständnis des »Großen Austauschs« damit am ehesten als *inverse Apokalypse* einordnen, insoweit der Abfall von und die Rückkehr zu einem Idealzustand der westlichen Welt angestrebt wird. Dieser *Zielzustand* kommt in seinem Pamphlet nur am Rande vor und wird wie folgt beschrieben: »The Europe of the future is not one of concrete and steel, smog and wires but a place of forests, lakes, mountains and meadows. [...] Each nation and each ethnicity was melded by their own environment and if they are to be protected so must their own environments.« (Ebd., 38) Neben einer allgemeinen *naturromantischen Verklärung* der vorindustriellen Zeit wird hier der Ethnopluralismus quasiökologisch abgesichert.

Angesichts der offenkundigen Schrecken seiner Attentate ist klar, dass die *Pragmatik* von Tarrants Apokalypse des »Großen Austauschs« durch *Aktivismus und Agitation* gekennzeichnet ist. Dementsprechend fehlt es in seiner Schrift nicht an allgemeinen Aufrufen und konkreten Anleitungen zum Handeln. Wie bereits erwähnt, ist dabei eine *Logik des Ausnahmezustands* leitend, die zur Sicherung des Überlebens auch drastische Maßnahmen rechtfertigt: »We must crush immigration and deport those invaders already living on our soil. It is not just a matter of our prosperity, but the very survival of our people.« (Ebd., 4) In diesem Zusammenhang setzt sich der Attentäter auch wiederholt mit der Frage auseinander, ob es angemessen sei, zur Erfüllung seiner Mission auch unschuldige Kinder zu töten. Er rechtfertigt dies mit einem zutiefst zynischen Verweis auf die nachfolgende Generation: »Any invader you kill, of any age, is one less enemy your children will have to face.« (Ebd., 22) Sein Massaker wird auf diese Weise zu einem Akt der gelebten Generationengerechtigkeit verklärt.

Darüber hinaus erhofft sich der Attentäter, dass seine Tat zu einer umfassenderen Mobilisierung beiträgt. Es sieht sich insoweit als Protagonist und Wegbereiter des endzeitlichen Geschehens. Neben der Auslöschung einiger seiner Feind*innen erwartet er eine Abschreckungswirkung seines Anschlags auf potentielle Einwander*innen. Neben dieser klassisch ter-

roristischen Intention lässt sich eine weitere Strategie als *Agitation durch Exempel* beschreiben: Die Tat soll andere Attentäter*innen motivieren, es ihm gleichzutun (so verwies der Attentäter von Halle ausdrücklich auf das Massaker von Christchurch) und dadurch »eine Atmosphäre der Angst [zu] erzeugen, in der drastisches, machtvoll und revolutionäres Handeln möglich wird« (ebd., 5; Übersetzung AKN). Aus Sicht des Attentäters ist eine revolutionäre Perspektive zwingend, da die demokratischen Möglichkeiten des Widerstandes ausgeschöpft seien: »Understand here and now, there is no democratic solution, any attempt to vote your way out of Ethnic [sic!] replacement will be met with at first with derision, then contempt and finally by force.« (Ebd., 59) Ein ganz ähnliches Begründungsmuster findet sich auch in der Programmschrift von Roger Hallam zu Extinction Rebellion (vgl. Kap. 5.4). Allerdings möchte dieser den Umsturz nicht durch Gewalt, sondern durch passiven Widerstand herbeiführen und bietet eine konkrete Perspektive für den *Status post* an.

Auf der *rhetorischen Ebene* apokalyptischer Pragmatik besteht eine Besonderheit des Pamphlets des Attentäters von Christchurch darin, dass sie erst nach dem Gewaltakt öffentlich gemacht wird. Es handelt sich also gleichermaßen um ein Bekennerschreiben und eine Programmschrift, ähnlich wie auch die über 1500-seitige Textsammlung, die Anders Breivik unter einem Pseudonym kurz vor seinem Anschlag in Utøya verbreitet hatte. An rhetorischen Stilmitteln klassischer Apokalypsen finden sich bei Tarrant v.a. Wiederholungen (»It's the birthrates. It's the birthrates. It's the birthrates« [ebd., 3]) und Übertreibungen, etwa die Einordnung des »Großen Austauschs« als »Genozid«. Auch wird der*die Leser*in immer wieder direkt angesprochen und auf diese Weise in die Sprechsituation mit hineingenommen (*Quaestio status*). Eine besondere Rolle für die Mobilisierung spielen (ähnlich wie bei Extinction Rebellion) Emotionen und Erfahrungen: »Humans are emotional, they are driven by emotions, guided by emotions and seek emotion [sic!] expressions and experiences.« (Ebd., 47) Aus diesem Grund hebt der Attentäter die Bedeutung von Gedichten und visuellen »Memes« als Medien der Agitation hervor.

6.5 Apokalypse als Reichstheologie – Das Konzept des »Katechon«

Auf den ersten Blick unterscheiden sich die drei Szenarien der Krise des Nationalismus in vielerlei Hinsicht: Huntington spricht als Politikberater zu den Situationsmächtigen, Zehm möchte ein intellektuelles Publikum moralisch aufrütteln und der Attentäter von Christchurch wendet sich an die einfachen »Menschen des Westens«. Zehm und Huntington räsonieren und visionieren über das goldene Zeitalter der westlichen Weltordnung, während der Attentäter von Christchurch ihre Rückeroberung antritt. Zugleich finden sich einige Parallelen, etwa der Verweis auf das Schwinden der westlichen Dominanz als »Genozid«, die Idealisierung einer nicht weiter spezifizierten Vergangenheit europäischer Hegemonie und eine modernisierungskritische Haltung, die deutlich über den xenophoben Grundtenor hinausweist und Globalisierung, Individualisierung und Emanzipation als Eckpfeiler des Abstiegs identifiziert.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist der Bezug auf eine Instanz, welche die Apokalypse aufhält. Für Huntington und Zehm ist dies eine Form politischer Herrschaft, die sie mit dem »westlichen Kulturraum« identifizieren. Für den Attentäter von Christchurch liegt ein allgemeineres Verständnis »geborgter Zeit« zugrunde, in der die Regeneration der europäischen Bevölkerung erreicht werden könne. Auch hier geht es im Kern darum, den in die Grundfesten der Moderne eingeschriebenen Niedergang aufzuhalten. Damit stehen alle drei Szenarien in einer langen Tradition katechontischen Denkens, die ich in diesem Unterkapitel in ihren Grundzügen erläutern möchte.

Dazu werde ich die Ideengeschichte des Katechon von seinem theologischen Debüt und seiner Institutionalisierung in der Spätantike, über seine Adaptation und dramaturgische Ausgestaltung im Hochmittelalter bis hin zu seiner Verwendung in der Politischen Theologie Carl Schmitts nachzeichnen. Dieser Schritt wird notwendig kursorisch sein und bildet das Bindeglied zwischen den im Vorfeld dargestellten aktuellen Befunden katechontischer Rede⁷ und dem nachfolgenden religionssystematischen Fazit zum Verhältnis prophetischer Innovation und priesterlicher Institutionalisierung.

7 Wie im vorigen Abschnitt dargestellt, knüpft Zehm ausdrücklich, Huntington aber zumindest terminologisch und dem Geiste nach an die katechontischen Überlegungen von Carl Schmitt an.

6.5.1 Das Katechon in der Spätantike – Entstehung und Institutionalisierung

Die Rede vom Katechon hat ihren Ursprung in der paulinischen Theologie, namentlich im zweiten Thessalonicherbrief. Hier warnt Paulus die Gemeinde, sich nicht einer endzeitlichen Naherwartung hinzugeben. Die Prophezeiung der Apokalypse könne erst mit dem Erscheinen des Antichristen ihren Lauf nehmen, dieser werde aber derzeit noch aufgehalten und könne erst in die Welt treten, sobald der oder das Aufhaltende entfernt ist:

»Was nun das Kommen unseres Herrn Jesus Christus angeht und unsre Vereinigung mit ihm, so bitten wir euch, liebe Brüder, dass ihr euch in eurem Sinn nicht so schnell wankend machen noch erschrecken lasst [...] als sei der Tag des Herrn schon da. Lasst euch von niemandem verführen, in keinerlei Weise; denn zuvor muss der Abfall kommen und der Mensch der Bosheit offenbart werden, der Sohn des Verderbens [...]. Und ihr wisst, was ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit; nur muss der, der es jetzt noch aufhält, weggetan werden.«⁸ (2 Thess. 2, 1-7)

Hier geht es freilich weniger um den exegetischen Befund (vgl. dazu Motschenbacher 2000, 188ff.), sondern vielmehr um den »Sitz im Leben« der paulinischen Ermahnung. Im Mittelpunkt von Paulus Wirkungsabsicht steht ersichtlich die Parusieverzögerung, also der Aufschub der Wiederkunft Christi. Dabei geht es ihm nicht darum, die noch nicht stattgefundene Parusie zu begründen, um die heilsgeschichtliche Hoffnung aufrecht zu erhalten. Stattdessen möchte Paulus den *soziopathologischen Endzeiteifer* der jungen christlichen Gemeinden dämpfen, um eine Implosion der zu jener Zeit neuen religiösen Bewegung Christentum zu verhindern.⁹ Unter reli-

8 »καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἔως ἐκ μέσου γένηται« (2. Thess. 2, 6-7). Im griechischen Originaltext spricht Paulus vom Katechon sowohl als Neutrum (κατέχον) als auch als Maskulinum (κατέχων), eine Unterscheidung, die in der Politischen Theologie Carl Schmitts noch zu einiger Bedeutung gelangt. Die semantische Nähe von Katechontik und Apokalyptik zeigt sich zudem in der Formulierung, dass der Widersacher selbst erst offenbart werden muss (ἀποκαλυφθῆναι).

9 Zur Dynamik neuer religiöser Bewegungen vgl. die Einführung in die Religionssoziologie von Hubert Knoblauch (Knoblauch 1999) sowie den vergleichenden Beitrag von Krech und Nagel (2014).

gionspragmatischen Gesichtspunkten ist vor allem die Figur des Katechon interessant. In der theologischen Debatte wird zwischen einer theozentrischen, einer missionarischen und einer geschichtstheologischen Auslegung unterschieden (ebd., 191f.). Die *theozentrische* Deutung identifiziert den Katechon als Akteur mit Gott und das Katechon als aufhaltende Instanz mit dem göttlichen Heilsplan. Die *missionarische Deutung* »sieht das den Aufschub bewirkende Moment im Missionsauftrag der Gemeinde« (ebd., 192). Das Katechon wird hier mit der Verkündigung des Evangeliums assoziiert: Bevor das messianische Zeitalter anbrechen und das Weltgericht stattfinden kann, muss zuvor die christliche Heilsbotschaft Verbreitung gefunden haben. Die *geschichtstheologische* Auslegung versucht dagegen, den oder das Katechon »mit einer konkreten Macht in der Gegenwart zu identifizieren« (ebd.).

Mit diesem Deutungsansinnen hält die Immanenz Einzug in den apokalyptisch-katechontischen Diskurs und öffnet ihn für eine weltliche Politisierung. Von der jüdischen Apokalyptik an, über die Offenbarung des Johannes bis in die aktuelle Diskussion über nationalstaatliche Zusammenschlüsse, die Identifikation von Katechon und Herrschaftsgebilde lag auf der Hand: Das hellenistische Großreich Alexanders, das römische Imperium, das Deutsche Reich oder die Europäische Union, sie alle wurden (und werden) als viertes und letztes Reich vor dem Ende der Geschichte (Dan. 2)¹⁰, als Katechon, als Aufhalter – oder Vorreiter – der Apokalypse aufgefasst. Die politische Bewertung steht und fällt dabei mit jener Disposition, die man als *Psychologie der Parusie* bezeichnen könnte. Hier lässt sich religionsgeschichtlich eine Verlagerung von der Hoffnung auf das baldige Ende als Überwindung der defizienten Welt hin zu einem bangen Zaudern angesichts der Schrecken der Endzeit feststellen. Motschenbacher beschreibt diesen Zusammenhang treffend mit den Worten: »Die Naherwartung kehrt sich um; die freudige Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn weicht der Angst vor den dem Gericht vorausgehenden Drängsalen [sic!] des Endkampfes.« (Motschenbacher 2000, 192) Diese Umkehr bringt notwendig eine Aufwertung der Geschichte »davor« mit sich

10 »Und das vierte [Königreich] wird hart sein wie Eisen; denn wie Eisen alles zermalmt und zerschlägt, ja, wie Eisen alles zerbricht, so wird es auch alles zermalmen und zerbrechen [...]. Aber zur Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Reich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es selbst wird ewig bleiben.« (Dan. 2, 40-44)

und damit auch eine Aufwertung der bestehenden staatlichen und kirchlichen Institutionen. Motschenbacher stellt diesen Prozess der institutionellen Gerinnung apokalyptischer Prophetie eindrucksvoll dar:

»Mit der wachsenden Etablierung der Kirche als staatstragende Größe verändert sich die Apokalyptik von der Sprache der Weltverneinung hin zum Ausdruck einer Weltbejahung. Rom wird nun nicht mehr wie noch in der Johannes-Apokalypse als Hure Babylon und das aus dem Abgrund aufsteigende Tier gesehen, sondern im Gegenteil als jene in 2 Thess. 2, 6f. beschriebene, das Böse aufhaltende Macht, das heißt als der Katechon verstanden.« (Ebd., 197f.)

Hier ist ein religionspragmatischer Zusammenhang *par excellence* benannt: In dem Maße, wie das Christentum, d.h. christliche Institutionen, »staatstragend« wurden, kühlte der apokalyptische Furor deutlich ab, und die bereits vorhandene, aber im eschatologischen Enthusiasmus nicht beachtete Figur des Katechon wird nun interpretatorisch aktiviert und politisch fokussiert. Im Bild gesprochen wird hier die soteriologische Notbremse gezogen.¹¹

Diese Entwicklung lässt sich gewiss nicht verstehen ohne Rückgriff auf grundlegendere Annahmen zum Zusammenhang von Ideen, Interessen und Institutionen. Ich möchte diese allgemeinere Diskussion noch ein wenig aufschieben, aber bereits an dieser Stelle hervorheben, dass die augenfällige materialistische Interpretation, nach der das politische Sein das religiöse Bewusstsein bestimmt, der Frage nur zum Teil gerecht wird. Ein wichtiger Beleg dafür ist die Tatsache, dass auch in der Institutionalisierungsphase des Christentums die Bandbreite innerhalb der katechontischen Interpretation der Heilsgeschichte groß war. Auf der einen Seite stehen Tertullian (150-230) und Eusebius von Caesarea (264-330), die Carl Schmitt als Ahnherren einer »Politischen Theologie« herausstellt. Sie identifizieren das Katechon in der politischen Form des Imperium Romanum. Nur so ist zu erklären, warum Tertullian in seiner Schrift »Apologeticum« zum Gebet für die Kaiser als höhere Notwendigkeit für den Fortbestand Roms aufruft (ebd., 205). Auch bei Eusebius sei, so Motschenbacher, »eindeutig die Angst vor dem Untergang des Reiches größer als vor dem Imperium selbst« (ebd., 197). Auf der anderen Seite stehen Tyconius (4. Jh.) und Augustinus (354-430), die diese reichstheologische Wendung des Katechon ablehnen. Für sie ist die Kirche als gelebte

11 Vgl. dazu die Überlegungen von Christoph Auffarth zur ideengeschichtlichen Kontinuität der Reichstheologie vom Mittelalter in die Neuzeit (Auffarth 2002, 86ff., 232ff.).

christliche Gemeinschaft Grundlage jeder Heilsgeschichte, während die staatliche Macht als Teil der *civitas terrena* »nur etwas Vorübergehendes von relativem Wert« (ebd., 199) darstellt (Augustus) oder gar die »Kennzeichen des Antichrist« (ebd., 198) trägt (Tyconius). Die Spannung zwischen diesen Linien katechontischer Geschichtsdeutung bleibt auch in der mittelalterlichen Rezeption bestehen.

6.5.2 Adaptation und Inszenierung – Das Katechon im Hochmittelalter

Für den apokalyptischen Diskurs im Mittelalter hält Motschenbacher fest, »daß im Mittelpunkt des Interesses nicht die Frage nach dem Katechon steht, sondern der Antichrist die Menschen beschäftigt« (ebd., 204). Der versachlichende Ton der Institutionalisierung der Kirche im Reich ist inzwischen verklungen und hat (erneut) eschatologischen Naherwartungen Raum gegeben. Der Antichrist »wird unmittelbar erwartet oder ist bereits in der Welt anwesend, so daß man in einem Bewußtsein vom nahen Weltende lebt« (ebd.). Dieser Zeitgeist artikuliert sich innerhalb des katechontischen Diskurses in der Nachfolge einer staatskritischen Interpretation à la Tyconius (s.o.). Dabei kommt die Spannung zwischen einer institutionellen und einer mystischen Auffassung christlicher Lebensführung, die bei Tyconius bereits angelegt war, voll zum Tragen: Der Bischof Anselm von Havelberg sah die kirchlichen Organisationen, insbesondere die Orden, als Ausdruck des Katechon (ebd., 200f.), dagegen nutzten reformorientierte Theolog*innen jener Zeit, etwa Hildegard von Bingen, das Bild des Antichristen zu einer *Kritik* der bestehenden kirchlichen Institutionen (ebd., 203). Als Katechon werden in der Folge entweder weltlich die Reformer der ottonischen Reichskirche ausgemacht oder aber christologisch-mystisch die Figur des Christus selbst und die individuelle religiöse Lebensführung (ebd.). Die Aktivierung des institutionenkritischen Potentials der tyconianischen Perspektive im Hochmittelalter ist sicherlich auch als Antwort auf die Ausdifferenzierung und Verfestigung der kirchlichen Organisationsstruktur von einer Phase der Institutionalisierung zu einer Phase der Konsolidierung zu sehen. Interessant ist dabei, dass sich nun die kritisch-reformerische Wende innerhalb des an sich konservativen Musters katechontischer Deutung vollzieht. Als Reaktion auf akute apokalyptische Ängste entstanden, wirkt das Katechon nun proaktiv als geschichtsphilosophisches Sedativum.

Neben der kirchenbezogenen Blickrichtung in der Tradition von Tyconius wirkte freilich auch die *reichstheologische* Interpretation des Katechon wei-

ter, wie sie Tertullian und Eusebius begründet hatten. Sie wurde adaptiert über die Konstruktion der *translatio imperii*. Gemeint ist die Vorstellung einer Abfolge von Reichen, wie sie bereits in der Vier-Reiche-Lehre von Daniel begründet wird (vgl. dazu Koch 1995; Koch 2007; Auffarth 2002, 62ff.). Das Frankenreich wurde hierbei als Verlängerung des Imperium Romanum betrachtet und in dessen katechontische Funktion eingesetzt (Blindow 1999, 149ff.). Neben der gelehrten Herleitung dieser Abfolge¹² liegt mit dem sog. »Ludus de Antichristo« auch ein dramaturgisches Dokument vor, in dem »Eschatologie und Politik, Kaiser und Antichrist in einen großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht« (Motschenbacher 2000, 201) werden. Das Mysterienspiel inszeniert Kaiser Barbarossa als Aufhalter des Antichristen: »Der konkrete Katechon ist der Stauferkaiser, der anstelle von Papst und Kirche dem Antichrist entgegentritt; das wahre Gottesvolk ist entsprechend nicht mehr die ecclesia, sondern in den Deutschen zu sehen.« (Ebd., 202) Nachdem die Heerscharen des Antichristen durch den »furor teutonicus« besiegt worden sind, verfällt der Kaiser dessen falschen Wundern und stellt sich ungewollt in den Dienst des Widersachers. Erst das direkte Eingreifen Gottes kann der Usurpation des gesamten Erdkreises durch das Böse Einhalt gebieten.

Am Beispiel der Adaption des Katechon im Mittelalter zeigt sich klar der Zusammenhang zwischen der historischen Opportunität von Angeboten zur Deutung der Geschichte und der Eigendynamik einmal aktivierter Deutungsmuster. Der bewahrende Anspruch, der noch in der Institutionalisierungsphase des Christentums gewaltet und die Opportunität der katechontischen Idee verbürgt hatte, hat in der Konsolidierungsphase seine pragmatische Basis verloren. Das Ende scheint im Alltagsbewusstsein wieder näher gerückt zu sein und schafft eine Situation apokalyptischer Naherwartung, wie sie in Paulus' Brief an die Thessalonicher anklingt. Allerdings vollzieht sich diese Geschichtsdeutung weniger im Medium der klassischen Apokalypse als vielmehr in der katechontischen Dualität von Aufhalter und Antichrist. Hinter die institutionelle Realität des Katechon gibt es kein Zurück. Wie aber lässt sich die kirchenkritische Wendung der an sich konservativen katechontischen Rede erklären? Ist sie ein Vorbote für Auflösungserscheinungen der reichskirchlichen Institutionen? Meines Erachtens handelt es sich in erster Linie um einen Beleg für die geradezu unerhörte Stabilität einmal institutionalisierter Wissensbestände und für die Fähigkeit einer Institution, sogar die Kri-

12 Eine gute Übersicht und einen Einblick in die Kommentarliteratur bietet die Dissertationsschrift von Felix Blindow (Blindow 1999).

tik an sich selbst in ihren Geltungsbereich zu inkorporieren und nach ihren Rationalitätskriterien zu verarbeiten.¹³ Das Katechon als objektivierter Bestandteil des mittelalterlichen geschichtstheologischen Spezialwissens nar kotisiert den revolutionären Aktivismus der klassischen Apokalypse zu moderatem Reformeifer. Durch die kultische Inszenierung in der Predigt und die dramaturgische Inszenierung im *Ludus de Antichristo* wird dieses Wissen im Alltagsbewusstsein verankert und erlangt Geltung im Handeln der Gläubigen.

6.5.3 Politische Theologie – Das Katechon als staatsrechtliche Kategorie der Neuzeit

Wenn ich im vorigen Abschnitt von der erstaunlichen Kontinuität und Flexibilität des Katechon als Leitidee reichskirchlicher Institutionen gesprochen habe, richtet sich nun der Blick auf die Neuzeit: Sollte der katechontische Diskurs, die religiöse Legitimation des Reiches als Aufhalter der Apokalypse, die Wirren von Reformation, Religionskriegen und Säkularisation überdauert haben? Mit Blindow mag man, wenn nicht von Kontinuität, so doch zumindest von einer reichstheologischen Rückbesinnung zur zweiten deutschen Reichsgründung im Jahr 1870/71 ausgehen. Interessanterweise wurde das Katechon zunächst offenbar vor allem in seiner dramaturgischen Gestalt rezipiert. Der *Ludus de Antichristo*, bekannte der Germanist Karl Reuschel in seinem Buch über »Die deutschen Weltgerichtsspiele des Mittelalters«, sei »[l]ateinisch nur in der Form, deutsch in seinem Wesen« (zit. n. Blindow 1999, 154, Fn. 940). Die deutsche Form erhielt das Stück dann im Rahmen der nationalsozialistischen Reichsideologie. Blindow weist darauf hin, dass der *Ludus* in den Jahren 1930/31 »mehrfach von Laiengruppen aufgeführt worden« (ebd., 154) sei und Klaus Vondung zitiert den protestantischen Konservativen Albrecht Günter mit den Worten: »Ich sehe in einer guten Laienaufführung des *Ludus de Antichristo* das erhabenste Gedächtnis des Reichs.« (zit. n. Vondung 1988, 39)

Die Wendung von der ästhetischen Selbstvergewisserung zur *akademischen* Interpretation des Dritten Reiches als Schicksalsgemeinschaft wider

13 Hier beziehe ich mich auf das Konzept der Institutionenanalyse von Rainer Lepsius. Für ihn sind Institutionen »soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungsrelevant werden lassen« (Lepsius 1995, 394). Der Wertbezug kommt in der institutionellen »Leitidee« (ebd., 395) zum Ausdruck, die Handlungsrelevanz in den davon abgeleiteten »Rationalitätskriterien« und deren »Geltungskontext« (ebd.).

den Antichrist sollte dann der katholische Staatsrechtler Carl Schmitt vollziehen.¹⁴ Dabei ist in der Schmitt-Forschung die Frage durchaus umstritten, wann genau er seine politische Theologie des Katechon zu entwickeln begann.¹⁵ Fest steht allerdings, dass ihn diese Frage nicht nur als staatswissenschaftliches, sondern auch als politisch-praktisches Problem bis in sein Spätwerk hinein beschäftigt hat (Schmitt 1997). Schmitt löst das Reich als Katechon aus der heilsgeschichtlichen Tradition und beschreibt das Aufhalten des Endes als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte an sich. Durch seine juristische Perspektive arbeitet er einen Aspekt der katechontischen Idee weiter heraus, den man als Tautologie der Form bezeichnen könnte. Gemeint ist ein Primat der (Rechts-)Form vor der Nichtform, oder etwas prosaisch: irgendein Staat ist besser (und legitimer) als kein Staat. Auf diese Besonderheit der juristischen Lesart verweist auch Jacob Taubes, dessen Verhältnis zu Schmitt von Antagonismus und Geistesverwandtschaft gleichermaßen gekennzeichnet ist:

»[S]olange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos. Das ist das, was er [Schmitt] später das Katechon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nicht meine Anschauung, nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker: soll sie zugrunde gehen. *I have no spiritual investment in the world as it is.* Aber ich verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das unterjocht oder unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind.« (Taubes 2003, 139; Hervorhebung im Original)

In der Darstellung von Taubes ist die Unterscheidung einer immanenten und einer transzendenten historischen Orientierung angelegt. Der*die Apokalyptiker*in »investiert« nicht in diese Welt, sein*ihr spirituelles Streben gilt

14 Trotz seines Rückzugs aus der Öffentlichkeit nach Kriegsende hat Carl Schmitt auch die Ideengeschichte und die politischen Debatten der jungen Bundesrepublik maßgeblich mit beeinflusst. Zahlreiche Hinweise liefert das Buch von Stephan Schlak über »Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik« (Schlak 2008, 117ff., 162ff.).

15 Der Begriff des Katechon lässt sich bei Schmitt erstmals 1942 in der Schrift »Land und Meer« nachweisen (Schmitt 1993). Allerdings verweist Motschenbacher darauf, dass Schmitt selbst das Konzept schon deutlich früher datiert, nämlich in das Jahr 1932 (Motschenbacher 2000, 187, Fn. 1).

der als ideal gedachten, exklusiven Nachwelt, dem Himmlischen Jerusalem. Der*die »Katechont*in« hingegen richtet sein* ihr spirituelles Investment auf die bestehende Welt »as it is«.

Wie im Vorfeld gezeigt, ist die immanente Orientierung in der katechontischen Geschichtsdeutung von Beginn an angelegt. Für einen Abriss zur Ideengeschichte ergibt sich aber die Frage, ob das Katechon in den dürren Kategorien der Staatsrechtslehre nicht zu einem bloßen Götzen der (Rechts-)Form gerinnt und seine transzendente Verankerung ebenso wie der grundierende heilsgeschichtliche Ermöglichungsdiskurs verirauchen. Dafür spricht die Akribie, mit der Carl Schmitt versucht, den (bei ihm stets personal gedachten) Aufhaltenden historisch zu identifizieren: Zunächst weist er explizit die Vorstellung zurück, die USA könnte den Katechonten hervorgebracht haben: »Wer ist heute der *κατέχων*? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten.« (zit. n. Blindow 1999, 156) Nach Blindow interessiert Schmitt »weniger der theologische Gehalt des Begriffes als seine politische Wirksamkeit« (ebd.), so dass seine Überlegungen zur Figur des Aufhalters beinahe die Züge eines Geschichts-Bingos annehmen: »Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den *κατέχων* nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden.« (Ebd.) Die Liste der Kandidaten umfasst die christlichen Kaiser des Mittelalters, aber auch Hegel, Savigny sowie den tschechischen Präsidenten Masaryk (ebd., 158). Eben dieser Masaryk kommt denn auch in einer Notiz Schmitts in seinem »Glossarium« vor (Schmitt 1991), die suggeriert, er habe sich schließlich selbst für den Aufhalter gehalten: »Masaryk war ein echter europäischer Katechon gewesen; der Katechon der westlichen Liberaldemokratie.« (Ebd., 113) Knapp zwei Wochen später vermerkt Schmitt: »Ich bin jetzt mehr als Thomas Masaryk.« (Ebd., 118)¹⁶

Dennoch ist die politische Theologie von Carl Schmitt bei aller konkreten Geschichtsschau nicht säkularisiert in dem Sinne, dass sie ihren transzendenten Bezugsrahmen verloren hätte (eher schon den heilsgeschichtlichen Bezugspunkt). In einem Brief an Albrecht Günther schreibt Schmitt: »Zu *κατέχων*: ich glaube an den Katechon.« (zit. n. Blindow 1999, 156) Dieser Satz, der sich wie ein Credo des Aufhaltens liest, ist kein Bekenntnis zu einer konkreten historischen Form des Katechon, sondern für die katechontische Idee in ihrer transzendenten Verankerung. Sehr pointiert formuliert findet sich

16 Vgl. dazu auch Motschenbacher, der nahe legt, Schmitt habe sich bereits seit 1932 mit dem Katechon identifiziert (Motschenbacher 2000, 209, Fn. 122).

dieser Zusammenhang in der ansonsten etwas arkanen Dissertationsschrift von Günter Meuter:

»Dieser Begriff des Katechon scheint das von Schmitt beanspruchte theologische Spezifikum zu sein, wodurch der Katholizismus die weltliche Jurisprudenz ›trotz aller dieser Verwandtschaft im Formalen‹ transzendiert. Die Ordnungsmacht ist demgemäß nicht bloß eine rein innerweltliche Zwangsgewalt. Ihre heilsgeschichtliche Funktion liegt vielmehr darin, als äußerlich-weltliche Macht im Dienste einer inneren Idee der Geschichte zu stehen.« (Meuter 1994, 212)

Meuter knüpft hier an die Feststellung von Jakob Taubes an, die juristische Perspektive Schmitts bringe ein Primat der Form zwingend mit sich. Während Taubes für Schmitt ein innerweltliches »spirituelles Investment« und damit die Heiligung der Immanenz annimmt (s.o.), betont Meuter die theologische Komponente seines Denkens, nach der der Staat eine »aufhaltende metaphysische Institution« sei, jedoch ohne »sakramentale Kraft« oder soteriologische Funktion: »Der im Politischen institutionalisierte Katechon verleiht dem Arrangement mit den weltlichen Ordnungsmächten die metaphysische Aura und Dignität.« (Ebd., 213)

In diesem Abschnitt ging es mir darum, grob den ideengeschichtlichen Horizont zu vermessen, der hinter den oben angeführten apokalyptischen Szenarien der Krise des Nationalismus immer wieder aufscheint. Dabei habe ich gezeigt, dass die Geburt des Katechon aus dem Geiste der spätantiken Apokalyptik auf das Engste verbunden war mit der Institutionalisierung des Christentums als Staatskirche. Einmal aktiviert, moderierte die katechontische Geschichtsdeutung die apokalyptischen Naherwartungen im Hochmittelalter und hegte Ambitionen von Kritik und Umsturz in einen konservativen Reformdiskurs ein. Viele hundert Jahre später wird dieser Diskurs wieder »angezapft«, um die Identität des Deutschen Reiches als Schicksalsgemeinschaft zu verbürgen.

In der Gesamtschau lässt sich der Zusammenhang zwischen katechontisch-apokalyptischer Deutung und großformatigen historischen Umbruchsphasen kaum von der Hand weisen: Das moribunde römische Reich und die Völkerwanderung in der Spätantike, Heterodoxie und sich anbahnende religiöse Konflikte im Mittelalter und der Kampf der Nationen sowie die Herausforderungen der Globalisierung in der Neuzeit: Der katechontische Aufruf zu ambitionierter Erhaltung bzw. zu proaktiver Restauration begleitet globale Krisenzeiten mit seismographischer Sicherheit. Von einer lückenlosen Kon-

tinuität der katechontischen Idee kann insoweit keine Rede sein, vielmehr von Konjunkturen katechontischer und apokalyptischer Krisendeutung. Im nachfolgenden Abschnitt möchte ich diesen Befund zusammenfassend auf die eingangs gestellten Fragen nach der Sprechersituation katechontischer Rede und ihrer institutionellen Basis zurückführen.

6.6 Fazit: Apokalypse und institutionelle Beharrung

»Love and marriage, Love and marriage/Go together Like a horse and carriage/This I tell you brother/You can't have one without the other/Love and marriage, love and marriage/It's an institute you can't disparage.« (Frank Sinatra – Love and Marriage)

Die institutionentheoretische Problemstellung in der Spannung zwischen Apokalypse und Katechon lässt sich ein wenig flapsig mit einem Gasenhauer von Frank Sinatra auf den Punkt bringen: Das Gefühl der Liebe und die Institution der Ehe, so die Botschaft des Liedes, sind als unauflösliche Einrichtung miteinander verbunden. Damit ist der Zusammenhang zur Frage nach Apokalyptik und Katechontik klar benannt: Der emotionale Furor der apokalyptischen Naherwartung erfährt eine Versachlichung durch das bestehende Institutionengefüge. Das rhetorische Medium dieser Versachlichung ist die katechontische Rede. Empirisch tritt diese Beziehung in der Spätantike besonders luzide zutage, indem parallel zur Institutionalisierung des Christentums eine theologische Wende von der radikalen Prophetie der Apokalypse zu einer priesterlichen Essentialisierung der Zwischenzeit im Katechon vollzieht. Dabei ist es zunächst ohne Belang, ob bspw. die Offenbarung des Johannes ursprünglich als reine Trostschrift gemeint war (Hahn 2005) oder als revolutionäres Manifest (Trimondi/Trimondi 2006). Vielmehr geht es um die Dissonanz zwischen der Leitidee von spontanem und umfassendem Wandel, gespeist von dem Wertbezug der defizienten Welt auf der einen, und dem Interesse zum Selbsterhalt der bestehenden Institutionen auf der anderen Seite.

Diese Spannung schwingt auch in dem Begriffspaar »priesterlich – prophetisch« mit: Der*die Prophet*in wird in der Abgeschiedenheit der Eremitage zum*zur Visionär*in der reinen Idee, die er*sie ohne Rücksicht auf die Befindlichkeiten seiner*ihrer Umwelt verkündet. Dabei stößt er*sie als »Rufer*in der Wüste« oft genug auf Unverständnis. Dagegen ist das priesterliche

Engagement darauf gerichtet, die alltägliche Umsetzung der kultischen und sozialetischen Pflichten der religiösen Lehren zu besorgen. Die prophetische Aufgabe ist auf das Einzigartige, so ganz andere, gerichtet, das Geschäft des*der Priester*in hingegen gekennzeichnet durch beständige, buchstäblich gebetsmühlenartige Wiederholung. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird auch die Ambivalenz des Paulus verständlich, der als charismatischer Prediger das »Commitment« der Anhänger*innen für die neue religiöse Bewegung des Christentums verbürgen muss und daher im ersten Brief an die Thessalonicher zu ständiger Wachsamkeit aufruft (»Der Tag des Herren wird kommen wie ein Dieb in der Nacht«, 1 Thess. 5, 2). In seiner priesterlichen Funktion als Strategie des christlichen »institution building« muss Paulus hingegen zur Besonnenheit aufrufen, ohne die Mitglieder der Gemeinden durch die selbst gemachte Parusieverzögerung zu verprellen (Manemann 2002, 177f.).

Es ist offensichtlich, dass Paulus vor der gleichen Herausforderung steht, wie die Anführer*innen jeder sozialen oder politischen Bewegung: Der Eifer und die Ekstase müssen konstruktiv kanalisiert, die problematischen Konsequenzen dieser Versachlichung (Bürokratisierung, »faule« Kompromisse) möglichst klein gehalten werden.¹⁷ Paulus nicht unähnlich changiert auch Carl Schmitt zwischen der Rolle des Propheten und der Rolle des Priesters. Allerdings artikulierte er seine Reichstheologie zunächst aus einer priesterlichen Funktion als »Kronjurist des Dritten Reiches« (Waldemar Gurian), um sich nach seiner unehrenhaften Entlassung Ende 1945 zunehmend zum Propheten von Plettenberg zu stilisieren.¹⁸ Der Einfluss Schmitts auf die Ideengeschichte der Bundesrepublik riss damit nicht ab, sondern wurde vom expliziten Lehrsatz zum mahnenden Hintergrundrauschen, bereit, jedes politische Scharmützel zur »Schicksalsfrage« (Schlak 2008, 128) zu dramatisieren.

Eine institutionenanalytische Betrachtung von Katechon und Apokalypse gibt interessante Aufschlüsse über grundsätzlichere Bestimmungsgründe der Entstehung, der Persistenz und des Wandels von Institutionen: Das frühe Christentum als religiöse Bewegung ist getragen von der Leitidee der

17 Vgl. dazu die Untersuchungen von Annetrin Gebauer zur apokalyptischen Programmatik bei den Grünen (Gebauer 2003).

18 Diese Beobachtungen passen zu den Überlegungen von Bernd Schipper zu abgestiegenen Eliten als Trägerschichten apokalyptischen Denkens (Schipper 2008, 88) und zu der von Hans Kippenberg näher untersuchten Weber-These zum Zusammenhang von Entpolitisierung und Erlösungsreligiosität (Kippenberg 1991, 85ff.).

messianischen Erlösung durch Jesus Christus und knüpft damit an eine längere Ideengeschichte des jüdischen Messianismus an. Um die Erlösung zu erlangen, werden (etwa im Rahmen der Bergpredigt) konkrete Handlungsmaximen bzw. Rationalitätskriterien benannt. Der Geltungskontext ist die Gemeinde als In-group. Lebenssachverhalte, die nicht innerhalb der gegebenen Rationalitätskriterien verarbeitet werden können (und das sind trotz der zu jener Zeit vergleichsweise schwach ausgeprägten Katechetik nicht allzu viele), werden an andere Institutionen externalisiert. Zum Konfliktaustrag mit konkurrierenden religiösen Leitideen steht die Apologetik bereit. Das Problem der Interaktion mit den staatlichen Institutionen, insbesondere mit dem römischen Religionsrecht, führt unmittelbar zu unserer Frage nach Apokalypse und Katechon zurück.

Das Christentum bezieht als soziale Bewegung seine Handlungsrelevanz aus einer hohen Bindekraft seiner Handlungsmaximen für eine vergleichsweise geringe Zahl von Akteur*innen. Es ist wie im Lehrbuchbeispiel der amerikanischen Religionsökonomie (Finke/Stark 2005; Stark/Bainbridge 1987; Stark/Finke 2002): In der religiösen Kleingruppe kann Religion als Kollektivgut optimal produziert werden, denn die soziale Kontrolle sichert ein hohes »Commitment« und verhindert das sog. Trittbrettfahren, also die Teilhabe am Kollektivgut ohne Eigenleistung (Olson 1992). Diese Sozialform ist der strukturelle Nährboden der Apokalypse. In dem abgeschlossenen Netzwerk mit seiner intensiven Binneninteraktion lässt sich die Plausibilität selbst weit reichender Prophezeiungen hinreichend sicherstellen, verbürgt durch den einen oder die andere charismatische*n Anführer*in (Berger/Luckmann 1989, 165ff.).

Dabei besteht allerdings eine Spannung zwischen dem faktischen und dem beanspruchten Geltungskontext der apokalyptischen Idee. Eine Möglichkeit zur Verringerung dieser Spannung ist die Nutzung der bestehenden Institutionen zur Erweiterung des eigenen Geltungsraums: Die vereinsrechtliche Anerkennung des Christentums als *religio licita* unter Galerius (250-311), die sog. Konstantinische Wende und der Status als Staatsreligion im Jahr 380 sind der historische Ausdruck dieser Strategie. Die Verbreiterung des Geltungskontexts hat indes ihren Preis: In den rechtlichen Kategorien wird der religiöse Furor rationalisiert und versachlicht, Inhalt gerinnt zu Form, Bewegung zu Organisation. Hatten die »Realos« den »Fundis« oder »Sponsis« diesen Schritt noch mit dem Argument schmackhaft gemacht, die eigenen Forderungen auf eine breite Basis zu stellen und »den Laden von innen auszuhöhlen«, hat man sich doch zugleich von der Institution (hier: dem

Recht) »konsumieren« lassen (Gehlen 1977, 208) und unterliegt nunmehr ihren Adhäsionskräften. Der innovative Impuls, geboren aus dem Geiste des jüdischen Messianismus und repräsentiert durch das Charisma von Christus, den Evangelisten und Aposteln, wird in der Institution des römischen Staatskirchenrechts abgebunden. Die theologische Aktivierung des Katechon und seine politische Interpretation sind ein zentraler Ausdruck dieser Entwicklung.

Im folgenden Abschnitt des Buches gehe ich den hier aufgeworfenen Fragen der Handlungsrelevanz bzw. nach dem »Sitz im Leben« apokalyptischer Deutung weiter nach. Dazu gehe ich in Kapitel 7 auf Endzeitprophetien und diesseitiges Wohlergehen als Varianten moderner Heilsversprechen ein, die auf dem religiösen Markt – auch innerhalb von Konfessionen und Denominationen – miteinander im Wettbewerb stehen. In Kapitel 8 analysiere ich am Beispiel der Prepper*innen, wie eine apokalyptische Situationsdefinition handlungsrelevant wird und einen eigenen Lebensstil begründet.

7. Religiöse Heilsversprechen zwischen Prosperity Gospel und Endzeit-Buße

7.1 Attraktive Argumente: Heilsgüter, Marketing und Distinktion

»Kein Unglück ist in aller Welt zu finden/Das ewig dauernd sei: Es muss doch endlich mit der Zeit einmal verschwinden. Ach! Aber ach! die Pein der Ewigkeit hat nur kein Ziel/Sie treibet fort und fort ihr Marterspiel/Ja, wie selbst Jesus spricht/Aus ihr ist kein Erlösung nicht.« (Johann Sebastian Bach – O Ewigkeit, du Donnerwort)

Die Bach-Kantate »O Ewigkeit, du Donnerwort« zeichnet einen scharfen Kontrast zwischen Ewigkeit und Erlösung: Ewigkeit ist »Pein« und Strafe, Erlösung Lohn, den man freilich durch sündhaftes Handeln nur allzu leicht verspielt.¹ Der klare Gegensatz zwischen der verdorbenen und moribunden Welt auf der einen und der göttlichen Heilszusage auf der anderen Seite mag für die barocken Zeitgenoss*innen unmittelbar eingängig gewesen sein, heute indes erscheint die Sache weniger klar: Ist das irdische Leben nur ein »Pilgerleben«, ein »Jammertal«, dessen beste Eigenschaft seine Vergänglichkeit ist? Ist es lediglich eine kräftezehrende Vorübung für künftiges Heil oder aber eine Art Vorgeschmack?

Die Spannung zwischen ewigem, oder zumindest verlängertem Leben *in* dieser Welt und Erlösung *von* dieser Welt ist nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftspolitisch relevant, etwa dort, wo medizinethische Debatten über lebensverlängernde Maßnahmen auf religiöse Konzepte des Lebens zurückgreifen. Religionssoziologisch ergeben sich daraus (zumindest) zwei

1 Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete und gekürzte Version eines früheren Beitrags (Nagel 2018).

Fragenkomplexe: Wissenssoziologisch wäre nach den sozialstrukturellen Bedingungen und Trägerschichten zu fragen, die hinter Theologien der Ausweitung des innerweltlichen Lebens zulasten außerweltlicher Erlösung stehen (vgl. die Erwägungen zu Apokalypse und Institution in Kap. 6.6). Religionsökonomisch lassen sich Ausweitung und Erlösung hingegen als konkurrierende Angebote auf einem zunehmend pluralisierten religiösen Markt betrachten. Der Fokus läge dann auf den Anbieter*innen und den Kund*innen dieses Marktes und der Frage: Worin besteht die spezifische Attraktion der beiden konträren Heilsargumente und wie wird sie theologisch, rhetorisch und performativ hergestellt?

In diesem Kapitel möchte ich den religionsökonomischen Impuls aufnehmen und beziehe mich dabei v.a. auf den sogenannten »Supply-side«-Ansatz, der von Religionsgemeinschaften als mehr oder weniger bewusst agierenden Anbieter*innen auf einem religiösen Markt ausgeht und dadurch religiösen Wandel erklären will (Iannaccone/Stark 1994; Bruce 1999; Finke/Iannaccone 1993). Eine Kernannahme ist dabei die Deregulierung des religiösen Marktes durch die Auflösung staatskirchlicher Monopole. Sie führt zu einer Pluralisierung des Angebots und mithin zu einem größeren Wettbewerbsdruck. Könnten sich die Staatskirchen noch auf phantasielosen religiösen Einheitsprodukten ausruhen, zwingt die Wettbewerbssituation zu Produktinnovationen und aktivem Marketing. Die Ausrichtung der Produktpalette an den Kundenwünschen führt zu einer höheren Kundenzufriedenheit und damit zu einem gesellschaftlichen Bedeutungsgewinn von Religion an sich.

Die verkürzte Zusammenfassung macht einige der Limitierungen des religionsökonomischen Ansatzes deutlich: So ist die Hoffnung auf Deregulierung und freien Wettbewerb selbst ein ökonomischer Glaubenssatz, das Credo des Neoliberalismus. Nichtsdestotrotz gibt es einige Hinweise darauf, dass die großen Kirchen in Deutschland die Herausforderung angenommen haben und sich in der Tat um Strukturreformen und neue Angebote bemühen (Karle 2010). Ungeachtet dieses innovativen Impulses ist die Anpassung des religiösen Angebots an die Wünsche der Verbraucher*innen mit strategischen und normativen Herausforderungen verbunden: Auf der strategischen Ebene besteht die Gefahr, in kurzfristige Konjunkturen zu investieren und dabei den eigenen »Markenkern« zu verlieren (Nagel 2011). Auf der normativen Ebene stellt sich die ekklesiologische Frage nach dem eigentlichen Auftrag der Kirche, die bei aller »Dauerreflektion« (Schelsky 1957) doch auch Halt und Anker sein soll und insoweit der Interessenlage ihrer Mitglieder ein Stück weit entzogen ist.

Eine weitere Überlegung, die für die Analyse der Heilsargumente »Ausweitung« und »Erlösung« bedeutsam ist, hat Peter Berger in seinem soziologischen Entwurf »Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft« (Berger 1973) vorgelegt. Für Berger führen religiöse Pluralisierung und die damit verbundene »Marktlage« zu einem Plausibilitätsverlust der je einzelnen Wahrheitsansprüche und mithin zu religiösem Relativismus und der warenförmigen Zurichtung von Religion. Unter dem Primat des Verbraucherwillens wird das religiöse Angebot immer weiter vereinheitlicht, was die Anbieter*innen zu Abgrenzungs- und Differenzierungsbemühungen zwingt. Berger verdeutlicht diese Spannung zwischen Standardisierung und Differenzierung anhand von konfessionellen Unterschieden:

»Der fruchtbare Schoß der pluralistischen Situation hat jedoch nicht nur das ›Zeitalter des ökumenischen Geistes‹, sondern auch das der ›Wiederentdeckung des konfessionellen Erbes‹ geboren, zwei Früchte, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen. [...] Die ›Ausgleichsbewegung‹ verdankt ihr Entstehen einem Bedürfnis nach Differenzierung von Nebensachen angesichts der standardisierten Hauptsache. Einfacher ausgedrückt: Wenn Gruppe A nicht mit Gruppe B verschmilzt, obwohl beider Produkte auf einen Nenner gebracht worden sind, muss etwas getan werden, damit die Verbraucher sie überhaupt unterscheiden und zwischen ihnen wählen können.« (Ebd., 140f.)

Sind die Ausweitung des Lebens in der Welt und die Erlösung von der Welt also zwei »Nebensachen«? Und wenn ja: Was ist dann die Hauptsache? Ich möchte im Folgenden Bergers Ansatz einer konfessionellen Dialektik aufgreifen und empirisch auf innerkonfessionelle Unterschiede beziehen. Dazu greife ich auf zwei Fallbeispiele aus den USA zurück, die beide im evangelikalen, genauer: im Lager der Southern Baptists, anzusiedeln sind – und sich doch in ihren Heilsvorstellungen diametral unterscheiden: *Joel Osteen* betreibt die Lakewood Church in Houston, Texas, eine sogenannte Megachurch mit fast 17.000 Plätzen. Seine Gottesdienste werden in die ganze Welt übertragen und seine zahlreichen Ratgeberbücher finden reißenden Absatz. Osteen predigt ein Wohlstandsevangelium (Prosperity Gospel), in dem Reichtum, Gesundheit und ein harmonisches Familienleben als Ausdruck göttlichen Wirkens im Hier und Jetzt gelten. Exemplarisch für ein weites Feld von Kritiker*innen stelle ich ihm *Paul Washer* gegenüber, der in seinen Bußpredigten zur umfassenden Abkehr von der Welt aufruft und ein prophetisches Leben in der Nachfolge Christi als einziges Mittel zur Erlösung ansieht. Anders als Osteen

steht Washer keiner eigenen Gemeinde vor, sondern betreibt die »HeartCry Missionary Society«, ein Missionswerk, das v.a. in Südamerika aktiv ist.

Meine empirische Analyse stützt sich auf zwei Arten von Internetquellen; audiovisuelle Mitschnitte von Predigten und Zuschauerkommentare. Die zentrale Forschungsfrage lautet dabei: Worin besteht die Attraktion der Heilsargumente »Ausweitung« und »Erlösung« und wie wird sie theologisch, rhetorisch und performativ hergestellt? Die unterschiedlichen Quellenarten versprechen darüber auf verschiedenen Ebenen Aufschluss. Predigtmitschnitte dokumentieren nicht nur die Predigtinhalte, sondern auch ihre performative und rhetorische Gestaltung. Um dieses multimediale Gesamtpaket in der empirischen Darstellung adäquat abzubilden, greife ich zum einen auf Auswertungsstrategien der Film- und Bildanalyse zurück (Petermann 2011; Dunlop/Richter 2010) und setze zum anderen auf eine dichte Beschreibung ausgewählter Szenen (Geertz 1973). Während Predigten die religiöse Angebotsseite repräsentieren, bringen Zuschauerkommentare die Endverbraucher*innen zum Sprechen und ermöglichen durch wechselseitige Bezugnahmen eine interaktive Diskussion.

Im folgenden Abschnitt gehe ich von einer dichten Beschreibung der Predigtperformanz von Osteen und Washer aus und unternehme eine vergleichende Betrachtung der Predigtinhalte und Argumentationsmuster. Im dritten Abschnitt arbeite ich anhand ausgewählter Zuschauerkommentare heraus, wie die Kund*innen auf dem religiösen Markt die Attraktion der beiden Heilsbotschaften begründen. In der Schlussbetrachtung fasse ich die wesentlichen Erkenntnisse zusammen und ziehe ein vorläufiges Fazit.

7.2 Life Coaching vs. Zorn Gottes: Attraktionsstrategien zwischen Wohlbefinden und Erlösung

Im Jahr 2004 veröffentlichte Joel Osteen ein 320-seitiges Buch mit dem Titel »Your Best Life Now. 7 Steps to Living at Your Full Potential«, das sich über ein Jahr auf der Bestseller-Liste der »New York Times« behaupten konnte. Drei Jahre später legte er mit dem Band »Become a Better You. 7 Keys to Improving Your Life Every Day« noch einmal nach. Die Botschaft beider Bücher ist klar: Es geht um die Verbesserung des eigenen Lebens im Hier und Jetzt und wie man sie erreichen kann. Die Attraktion von Osteens Angebot lässt sich an einigen beeindruckenden Zahlen ablesen: Seine Bücher wurden in 17 Sprachen übersetzt und millionenfach gekauft, seine Predigten in der

Lakewood Church ziehen pro Woche mehr als 43.000 Besucher*innen an, hinzu kommen ca. zehn Millionen Menschen in aller Welt, die den Gottesdienst im Fernsehen verfolgen. Was steht hinter diesen Zahlen? Zunächst einmal ein straff durchorganisiertes Unternehmen. Die Lakewood Church bietet eine Fülle von Angeboten vom modernen Katechismus in der sogenannten »Foundations Class« bis hin zu kostenloser Unterstützung bei der Steuererklärung, Kinderbetreuung inklusive. Das amerikanische Wirtschaftsmagazin »Forbes« bezifferte das jährliche Budget der Kirche mit 70 Millionen US-Dollar (Forbes 2009).

Doch der Erfolg von Osteen und der Lakewood Church ist nicht nur eine Sache von Zahlen, er beruht vielmehr auf einer charakteristischen Mischung aus Prosperity Gospel und popkultureller Inszenierung. Um dieses Arrangement zu erhellen, präsentiere ich im Folgenden eine dichte Beschreibung von Osteens Predigtevent »Explosive Blessings«.²

Das gut 32 Minuten lange Predigtvideo beginnt mit einem *Werbespot*: Es ist sechs Uhr früh, ein Wecker klingelt, und eine Frau wie du und ich beginnt ihren Tag. Im Morgenmantel bereitet sie ein gesundes Frühstück zu, schneidet frische Äpfel und Melonen in kleine Stücke, um sie dann besonnen, Gabel für Gabel, zu verzehren. Nebenher blättert sie konzentriert in einem Buch, vermutlich der Bibel. Im Hintergrund das Versprechen: Wer heute anfängt, sein Leben zu verändern, der lebt morgen »stronger, healthier and happier«. Um diese »unglaubliche Veränderung« (»incredible change«) ins Werk zu setzen, offerieren Joel Osteen und seine Frau Victoria ihren gemeinsamen Ratgeber »Rise and Shine«, der in neun Schritten zu einer positiven Lebenshaltung und göttlichem »Empowerment« verhelfen soll. Die nächste Einstellung zeigt Joel und Victoria in ihrem heimischen Wohnzimmer, ein glückliches Middle-Class-Paar, im Hintergrund eine altmodische Lampe und ein goldener Bilderrahmen über einem Kaminsims. Abwechselnd erläutern die beiden die Macht positiven Denkens über unser Leben, während der eine spricht, nickt die andere nachdenklich. Die Adresse ist persönlich, als wäre man ein Gast im Hause Osteen. Joel, im anthrazitfarbenen Anzug mit violetter Krawatte, blickt dem*der Zuschauer*in in die Augen und sagt: »I hope you know how much we love you, we pray for you every single day, we're believing for God's very, very best in your lives.«

2 Eine Videoaufzeichnung des Gottesdienstes ist abrufbar unter <https://anoointedtube.com/video/4760/joel-osteen-explosive-blessings-are-coming-your-way/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020. Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich auf Zeitmarken.

Szenenwechsel: Man blickt von den oberen Rängen in die Lakewood Church. Auf mehreren Ebenen sind die 17.000 Plätze wie in einem modernen Amphitheater angeordnet, ein Kameraschwenk macht deutlich: Die Kirche ist bis auf den letzten Platz belegt. Ein weiterer Schnitt bringt die Bühne ins Bild. Über die Köpfe der vorderen Zuschauer*innen hinweg sieht man Joel Osteen lässig neben einem freistehenden Pult stehen, die Fingerspitzen aneinandergelegt. Die Einstellung erweckt den Eindruck von Nähe und Vertrautheit, als würde man in einem normalen Kirchenschiff sitzen. Ein Kreuz ist nicht zu sehen, dafür ein Messingornament auf dem Pult mit einer stilisierten Flamme, gerahmt von einem Kreis. Im Hintergrund ein blauer Vorhang – und eine monumentale Metallinstallation in Form der Weltkugel. Dann wieder der persönliche Kontakt: Die Kamera nimmt Osteen ins Visier, bis er den ganzen Bildschirm ausfüllt. Die Begrüßung ist persönlich: »We love you and we know that God has great things in store for each one of you. If you're ever in our area, please stop by and be a part of one of our services. I promise, we'll make you feel right at home«. Nach diesen Eingangsworten sieht man Osteen in der Rückansicht, jetzt erst werden die riesigen Ausmaße des umgebauten Sportstadions deutlich. Hoch und höher ziehen sich die Ränge, bis die einzelnen Zuschauer*innen nur noch als farbige Punkte zu erahnen sind. Osteen beginnt mit einem Witz über einen strengen Pastor, der einen sporadischen Kirchgänger ermahnt: »Sir, you need to join the army of the Lord.« Der Angesprochene entschuldigt sein seltenes Erscheinen mit Bauernschläue; er sei eben im Geheimdienst des Herrn (»secret service of the Lord«) tätig.

Noch in das allfällige Gelächter hinein folgt nahtlos das zentrale *liturgische Element* des Gottesdienstes, die Kamera blickt nun wieder von oben auf das Geschehen, Osteen ist kaum zu sehen, aber seine Stimme erfüllt den Raum:

»All right, hold up your Bibles, say it like you mean it: This is my Bible. I am what it says I am, I have what it says I have, I can do what it says I can do. Today I will be taught the word of God. I boldly confess: My mind is alert, my heart is receptive, I will never be the same – in Jesus' name. God bless you.«

Die Gemeinde hält ihre Bibeln in die Luft und spricht enthusiastisch mit, manche Teilnehmer*innen blicken zur Decke des Stadions empor. Nach dieser gemeinsamen Bekundung nehmen die Besucher*innen Platz und die *Pre-digt* beginnt. Das Thema heute: »Explosive Blessings«. Osteen, jetzt wieder in Großaufnahme, führt das Konzept ein. »Explosive blessings [are] blessings that thrust you to a new level«, den göttlichen Schub veranschaulicht er durch

eine werfende Handbewegung. Wiederkehrende Beispiele sind eine unerwartete Erbschaft, die plötzliche Wertverdopplung der eigenen Immobilie oder die Auflösung eines nicht tragbaren Schuldentitels.

Diese Beispiele werden in der Folge mit konkreten *Fallgeschichten* veranschaulicht, die Osteen in der Form persönlicher Anekdoten erzählt: »I know this couple...«: Ein Paar hat eine herzkrankte Tochter, die für 400.000,- operiert werden muss. Die Eltern, ein Polizist und eine Lehrerin, stellen sich schon darauf ein, den Rest ihres Lebens diese Schulden zurückzuzahlen – da ruft eines Tages das Krankenhaus an und erklärt alle Kosten für erlassen, die beiden erhalten sogar das bereits gezahlte Geld zurück. Die Gemeinde klatscht und jubelt. Es folgen weitere Geschichten, darunter auch eine von Joel und Victoria selbst. Nachdem sie ein Grundstück gekauft hatten, wurden die Bebauungspläne geändert, sodass sie die Hälfte der Immobilie zum doppelten Preis verkaufen konnten. Gott sei gepriesen! Es wird deutlich: Explosiver Segen ist »sudden and widespread«, unerwartet, übernatürlich und immens jenseits aller Berechenbarkeit. Die biblische Begründung dafür findet Osteen bei Paulus: »He might show the immeasurable, limitless, surpassing greatness of His favor.« (Eph. 2, 7) Seine Interpretation dieser unermesslichen Gnade ist radikal immanent: Gottes Gnade zeigt sich in konkreten und unerwarteten Zuwendungen des Lebens: Entschuldung, Heilung, Beförderung, Gewinn. Transzendenz kommt nur zur Sprache, insoweit sie für das Hier und Jetzt relevant ist. So ermahnt Osteen seine Zuhörer*innen, sie sollten sich von der globalen Finanzkrise nicht entmutigen lassen. Die irdische Wirtschaft mag in der Krise stecken, aber: »the economy in heaven is not in recession, it's doing just fine. As long as we stay connected to the divine, to the true and living God [...] we are connected to a supply line that will never run dry.« Das Bild einer unerschöpflichen himmlischen Nachschublinie macht deutlich, wie Osteen das Jenseits in den Dienst des Diesseits stellt. Performativ unterstreicht er seine Äußerungen zur himmlischen Wirtschaftslage, indem er immer wieder mit dem Zeigefinger nach oben deutet.

Noch deutlicher wird die streng immanente Stoßrichtung im weiteren Verlauf der Predigt. Osteen meditiert über das Jesaja-Wort: »And I will give you the hidden riches found in secret places.« (Jes. 45, 3) Die versteckten Reichtümer werden materialistisch als Bodenschätze gedeutet, die unter dem eigenen Grund und Boden schlummern, oder aber als andere geldwerte Potentiale, etwa lukrative Geschäftsideen, die nur auf ihre Realisierung warten: »God knows where all the good deals are. He knows where all the oil, the gold, the diamonds are buried. God's the one that put them there.« Der Aspekt der

göttlichen Bestimmung, der bei Jesaja deutlich anklingt (»auf daß du erkennest, daß ich, der HERR, der Gott Israels, dich bei deinem Namen genannt habe«, Jes. 45, 3), wird in einen *Appell* umgemünzt: Raff dich auf, nutze deine Chancen! Es folgt eine vielleicht typisch texanische Geschichte über ein befreundetes Paar, das auf eine Eingebung hin ein Grundstück gekauft hat, von dem aus später eine große Ölbohrung vorgenommen wurde, und ein weiterer Bericht über einen Farmer, »ein Freund meines Vaters« (Übersetzung AKN), dem Gott im Traum einen neuartigen Pflug gezeigt hat. Er packte die Gelegenheit beim Schopf und wurde ein äußerst erfolgreicher Unternehmer. Hier wird deutlich, wie Osteen die kursorischen Einzelschicksale in eine persönliche Ansprache ummünzt: Zunächst einmal handelt es sich immer um »Bekannte« oder »Freund*innen«, es wird also persönliche Nähe suggeriert. Darüber hinaus sind die Akteur*innen in Osteens Geschichten Leute wie du und ich. Der erfolgreiche Farmer war ursprünglich »just an ordinary person, he didn't have a college degree, he didn't seem to be super-talented«, der Erfolg ist also offenbar nicht an besondere Qualifikationen geknüpft, sondern allein an göttliche Vorsehung. Schlussendlich bettet Osteen die unterschiedlichen Erfolgsgeschichten in eine Art *prophetische Vision* ein: »In the coming days there's going to be a transfer of wealth. There is going to be a major shifting of large amounts of resources, large amounts of finances back to God's people.« Die Zukunfts-Formel »in the coming days« spielt mit biblischen Prophezeiungen vom Himmlischen Jerusalem und der baldigen Erlösung, verweist dann aber auf eine Art kosmischen Länderfinanzausgleich zugunsten der von Gott Erwählten.

Den biblischen Beleg dafür findet Osteen in Sprüche 13, 22: »The wealth of the ungodly finds its way eventually into the hands of the righteous, for whom it has been laid up for.« Im Vordergrund stehen hier die *dualistische* Unterscheidung zwischen Gottlosen und Gerechten und die Vorstellung einer Heilsökonomie als Nullsummenspiel: Da irdische Güter direkter Ausdruck göttlicher Gnade und zugleich endlich sind, muss der Saldo immer konstant bleiben, sprich: Was dem*der einen gegeben wird, wird dem*der anderen genommen. Osteen verfolgt diese Implikation allerdings nicht weiter, sondern hebt v.a. auf die *Erwählung* ab: Alle guten Dinge sind schon bereitgestellt (»laid up for«) und tragen bereits die Namen der Erwählten (»they have your name on it«). Gott wird dabei als eine Art Investor porträtiert, der seine Ressourcen von den Menschen abzieht, die sich nicht um seine Belange kümmern, und sie jenen zuschlägt, die sein Reich voranbringen (»advance His Kingdom«). War die Predigt vorher v.a. appellativ, steht hier die Erwartung im Vorder-

grund: Nicht nur sind die irdischen Segnungen namentlich ausgezeichnet, sie »suchen« sogar aktiv nach ihren Träger*innen (»something is looking for you, something is trying to find you«) und werden sie finden, sofern sie Gott ehren und ihre Mitmenschen unterstützen.

Der Gottesdienst endet mit einem *charismatischen* Segen: Osteen schließt die Augen, hebt seine rechte Hand und segnet die Gemeinde mit den Worten

»Let me declare it over you: you're going to see an explosion of God's goodness. It's going to be sudden widespread increase [...]. It's going to thrust you to a level higher than you ever even dreamed of. I believe it and declare it over each one of you in the name of Jesus and if you receive it, can you say Amen?«

Amen-Rufe und donnernder Applaus erheben sich und die Kamera schwenkt von Osteen auf die Ränge des ehemaligen Stadions. An diesen Sprechakt schließt sich noch eine *missionarische* Einladung »to make Jesus the Lord of your life« in Form eines Gebets an: »Lord Jesus, I repent of my sins. Come into my heart, I make you my Lord and Savior.« Begleitend setzt die Schlussmusik ein und ein langsamer Schnitt führt den*die Fernseh-Zuschauer*in erneut zu dem Werbespot vom Beginn.

Es gibt kaum eine Überleitung, die auf den inhaltlichen und ästhetischen Bruch zwischen Osteens Wohlstandsevangeliem und den Bußpredigten Paul Washers angemessen vorbereiten könnte, daher, sozusagen als Zwischenspiel, ein paar *biographische Hintergründe*: Osteen wurde im Jahr 1963 als viertes von fünf Kindern geboren, sein Vater John hat als Southern-Baptist-Pastor die Lakewood Church aufgebaut. Die verfügbaren »hagiographischen« Darstellungen beschreiben Joel als jemanden, der lange Jahre im Hintergrund gewirkt und bis zum Tod seines Vaters nie gepredigt hat, um dann seine Berufung zum Prediger zu entdecken, und stehen damit in der Kontinuität prophetischer Berufungsgeschichten. Eine formale theologische Ausbildung hat Osteen nach eigenem Bekunden nicht genossen. Nicht nur in dieser Hinsicht unterscheidet er sich fundamental von Paul Washer: 1961 geboren, soll sich Washer als junger Mann zunächst für ein Studium der Rechtswissenschaften eingeschrieben haben, um dann, nach einem Erweckungserlebnis, Theologie am Southwestern Baptist Theological Seminary zu studieren. Nach seinem Master of Divinity war Washer gute zehn Jahre als Missionar in Südamerika tätig und steht seit seiner Rückkehr in die USA der »HeartCry Missionary Society« mit Sitz in Radford vor. Neben augenscheinlichen Parallelen wie der Verwurzelung im religiösen Milieu der Southern Baptists, die

u.a. in einer religiösen Erweckung zum Ausdruck kommt, unterscheiden sich die Biographien von Washer und Osteen in wesentlichen Punkten: Während Washer auf eine akademisch-theologische Ausbildung und Missionserfahrungen in Entwicklungsländern zurückgreift, war Osteen unter der Ägide seines Vaters viele Jahre lang für das Fernsehprogramm der Lakewood Church zuständig und ist von daher mit popkulturellen Inszenierungen bestens vertraut.

Um die spezifische Attraktion von Washers Predigten zu veranschaulichen, greife ich auf eine Predigtaufzeichnung mit dem Titel »Paul Washer – Shocking Message« zurück, die unter dem Label seiner Missionsgesellschaft firmiert.³ Die Predigt präsentiert sich ähnlich wie bei Osteen mit einem technisch aufwändigen Vorspann: Aus dem Universum blickt der Zuschauer auf eine animierte Weltkugel, die zunächst zentral im Bild ist und sich dann, in rasender Kamerafahrt, mehr und mehr entfernt. Dazu ertönt düstere Musik mit Trommeln, Flöten und Effekten, die an Filmmusik erinnern. Nachdem das Logo der »HeartCry Missionary Society« eingeblendet worden ist, endet der Vorspann eher abrupt, es folgen zwei Informationstafeln »HeartCry Films Presents: Paul David Washer« und »2002 Youth Evangelism Conference«, im Hintergrund liegt bereits der surrende Ton des angeschalteten Mikrofons ohne Redner.

Die Aufnahme selbst ähnelt gestalterisch der Predigt von Osteen: Zunächst wird in die Weiten des Saales hineingefilmt, Washer steht weit entfernt auf einer Bühne, hinter ihm eine Gitarre und Schlagzeug, in den Rängen sitzen uniformiert wirkende Zuschauer*innen mit weißen Hemden. Freilich ist die technische Gesamtpräsentation eine andere. Kein gestochen scharfes Bild, kein wohlausgesteuerter Ton und keine rasanten Kamerafahrten, stattdessen überwiegt eine amateurhaft dokumentarische Optik, die den Prediger in einer starren Frontalansicht zeigt: Washer steht freihändig vor seinem provisorischen Predigtstuhl, ein Mikrophon in der Hand. Er trägt ein hellbraunes Hemd und eine beige Hose und bedient sich einer gestenreichen Sprache. Wo Osteen allerdings immer wieder die Hand gen Himmel hob, deutet Washer häufig mit dem Finger ins Publikum. Seine Vorrede wirkt nicht werbend, sondern nachdenklich und introvertiert: »I preach as a dying man to dying men – and women. [...] And I will tell you things [...] that

3 Eine Videoaufzeichnung der Predigt ist abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=uuablTeO4l8>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020. Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich auf Zeitmarken.

make you so angry with me. And I'll tell you things that you will deny.« Als Höhepunkt der prophetischen Inszenierung stellt Washer gleich zu Beginn die (rhetorische) *Vertrauensfrage*: »Is this man before us a false prophet? Or is he telling us the truth?« Im ersten Fall müsse er in der Hölle braten, im zweiten Fall gelte es, seine Worte als direkt von Gott inspiriert zu betrachten und sein Leben an dieser göttlichen Wahrheit auszurichten.

Es folgt ein *Eingangsgebet*, das Washer mit geschlossenen Augen und nach unten gewandtem Blick mit brüchiger Stimme spricht. Gott, so der Tenor, möge die versammelten Jugendlichen aus ihrem Alltagstrott herausreißen und ihre Herzen zur Reue und für die biblische Wahrheit bereitmachen. An dieses Gebet schließt sich eine längere *Schriftlesung* aus dem Matthäus-Evangelium an. Dabei tritt Washer hinter sein Pult und lässt den kontemplativen Ton hinter sich. Mit erhobener Stimme und ohne Unterbrechung liest er einen längeren Abschnitt vor: die enge Pforte, die falschen Propheten, der schlechte Baum, der abgehauen und ins Feuer geworden wird und die falschen Anhänger*innen, die Gott nie gekannt hat, diese Themen hebt Washer rhetorisch besonders heraus. Nach der Lesung folgt nahtlos die Auslegung, für die Washer wieder hinter seinem Pult hervortritt. Sie beginnt mit einer klaren Unterscheidung:

»I'm not troubled in my heart about your *self-esteem*. I'm not troubled in my heart about whether or not you *feel good* about yourselves [...] or whether or not your *checkbook* is balanced. [...] There's only one thing that troubled me all throughout the morning, and this is this: Within a hundred years, a great majority of people in this building will possibly be in *hell*. And many who even profess Jesus Christ as Lord will spend an *eternity* in hell.«

Es ist das barocke Motiv der Bach-Kantate, das hier wiederkehrt: Die Furcht vor der ewig währenden Höllenpein, gepaart mit einer konkreten Naherwartung (»within a hundred years«). Die Rede ist performativ und inhaltlich adressatenbezogen: Zum einen deutet Washer bei seiner Höllenbotschaft immer wieder ins Publikum, als wollte er Dartpfeile auf die Anwesenden werfen, und zum anderen spricht er seine Zuhörer*innen ganz gezielt als bekennende Christ*innen an.

In der Folge wendet sich Washer scharf gegen das »Amerikanische Christentum« (Übersetzung AKN), das stärker in einer »gottlosen Kultur« (Übersetzung AKN) als im »Wort Gottes« (Übersetzung AKN) verankert sei. Er nimmt dabei die Außenperspektive des weitgereisten Missionars ein und geißelt die »Ketzerei« (Übersetzung AKN) der amerikanischen Kirchen: »I

want you to know that the greatest *heresy* in the American evangelical and protestant church is that, if you pray and ask Jesus Christ to come into your heart, He will definitely come in.« Der*die wahre Christ*in wählt nicht den Weg der Welt, sondern den Weg durch die enge Pforte, der hienieden schmerzhaft ist, und doch die einzige Möglichkeit, der ewigen Verdammnis zu entgehen. In diesem Zusammenhang kommt es zu einem bemerkenswerten *Austausch* mit dem Publikum: Washer betont die zentrale Bedeutung von Sünde und Reue (»repentance«) und fordert enthusiastisch eine Abwendung von der Welt nach dem Vorbild Christi: »Desire not to be like Britney Spears, not to be like the *world*, and not to be like the great majority of American Christians, but to be like Jesus Christ«. Den aufbrandenden Applaus lässt Washer abklingen und setzt nach: »I don't know why you're clapping. I'm talking about *you*. I didn't come here to get Amens. I didn't come here to be applauded.« Diese Zurückweisung ist Teil einer Strategie der prophetischen Selbstlegitimierung, die in der Predigt immer wieder aufscheint: Der Prophet gilt nichts im eigenen Land, weil er unangenehme Wahrheiten ausspricht. Dabei sind es paradoxerweise gerade die Publikumsbeschimpfungen, die Washers Botschaft attraktiv machen, denn sie enthalten das Versprechen, zu einer »ausgewählten« christlichen Avantgarde zu gehören.

Anders als Osteen positioniert sich Washer klar in der Lehre der Southern Baptists und tadelt die Aufweichungstendenzen, die sich dort seiner Meinung nach in den letzten 50 Jahren gezeigt haben: »As a denomination, we have always told people what Jesus told people: I am the way, the truth, and the life, and no one comes to the Father except through me.« Daraus ergeben sich weitreichende Schlussfolgerungen zum Wesen Gottes:

»You say: »Now, wait a minute. God doesn't hate anybody. God is love.« No, my friend. You need to understand something. Jesus Christ taught, the prophets taught, the apostles taught this — that apart from the grace of God revealed in Jesus Christ our Lord, the only thing left for you is the *wrath*, the *fierce anger* of God because of your *rebellion* and your *sin*.«

Für Washer sind der göttliche Zorn und die göttliche Liebe indes kein Widerspruch, sondern Teil eines zutiefst *dualistischen Gottesbildes*: »I tell you God must hate because God is love. You see, I love children, therefore I hate abortion. If I love that which is *holy*, I must hate that which is *unholy*.« Diese Heiligkeit steht in einem diametralen und unvereinbaren Widerspruch zur Welt und ihren falschen Freund*innen. In Washers rigidem Weltbild ist kein Platz für sogenannte »carnal Christians«, die sich (mit 1. Kor. 3, 1) auf die

körperliche Verfassung des Menschen berufen und damit z.B. Drogen oder vorehelichen Sex rechtfertigen: »Everything that the world does, they do, and it's appropriate; it's okay. My friend, that's not Christianity. They're not in danger of losing their *reward*. They're in danger of *hell*. They know not God.«

Der letzte Teil der Predigt kreist, ähnlich wie bei Osteen, um Fragen von *Erwartung* und *Erwählung*. Während Osteen allerdings das Bild einer himmlischen Nachschublinie entwirft, die segensreich vom Reich Gottes in unsere Welt hineinwirkt, ist das Heil für Washer prinzipiell unverfügbar und kann auch durch Prophet*innen weder zugesagt noch gar charismatisch vermittelt werden: »One of the greatest distinguishing marks of a *false* prophet is that he will always tell you what you want to hear.« Wie aber kann man unter diesen Umständen wissen, ob man erlöst ist (nicht »wird«, denn Erlösung und Erwählung sind bei Washer eng verbunden)? Wenn es eine religiöse Autorität bestätigt? Wenn man ein Gebet gesprochen hat? Wenn man sich für gläubig hält? Für Washer liegt die Antwort in einer holistischen Lebensführung, die radikal weltabgewandt ist:

»One of the greatest *evidences* that you have truly been born again is that God will not let you talk as your flesh might want to talk. God will not let you dress as the sensual world and the sensual church allows you to dress. God will not allow you to act like the world, smell like the world, speak like the world, listen to the things that the world listens to.«

Entsprechend fordert er am Schluss der Veranstaltung zur Formierung einer *Avantgarde* von »radical Christians« (im Kontrast zu »carnal Christians«) auf und ermuntert die Teilnehmer*innen, die Oberflächlichkeit ihrer christlichen Identität zu er- und zu bekennen. Die Predigt schließt mit einem kurzen und emotionalen Gebet.

Aus der dichten Beschreibung der Predigten von Joel Osteen und Paul Washer ergeben sich auf der inhaltlichen, performativen und medialen Ebene sowohl signifikante Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten. Im folgenden Abschnitt möchte ich v.a. die Unterschiede noch einmal vergleichend herausarbeiten und dann den Blick auf die Nachfrageseite des religiösen Marktes richten: Welche Argumente führen die »Kund*innen« für (und gegen) das eine oder das andere Angebot ins Feld? Und: Worin besteht die spezifische Attraktion der beiden Angebote?

7.3 Verbraucher*innen oder Zwischenhändler*innen? Von der Eigenmächtigkeit der religiösen Kund*innen

Ein Angebot auf dem religiösen Markt kann noch so ansprechend präsentiert sein, und wird dennoch scheitern, wenn es an der Nachfrage der »Endverbraucher*innen« vorbeigeht. Diese Feststellung mag trivial anmuten, hat aber weitreichende empirische Konsequenzen. Während sich die religionsökonomische Forschung bislang v.a. auf quantitative Studien zu religiösen Anbieter*innen und ihrem Wettbewerb konzentriert hat (s.o.), möchte ich an dieser Stelle für eine qualitative, *interpretative Analyse* der Nachfrageseite vortieren. Zu diesem Zweck stelle ich im Folgenden die beiden »Produktbeschreibungen« noch einmal vergleichend gegenüber und erörtere dann eine Reihe von symptomatischen Reaktionen, die in Form von Kommentar-Threads dokumentiert sind. Tabelle 4 enthält eine vergleichende Zusammenschau:

Tabelle 4: Prosperity Gospel und Endzeit-Buße im Vergleich

	Joel Osteen	Paul Washer
Zentrale Konzepte	Ausweitung, Steigerung, Verbesserung, Umbruch	Erlösung, Hölle, Zorn Gottes, Sünde
Weltbezug	Innerweltlich: Wohlstand, Gesundheit, Partnerschaft	Gegenweltlich: Gott teilt dich nicht mit der Welt, Erlösung
Zeithorizont	Hier und Jetzt	Ewige Strafe
Appell	Erwarte! Ermögliche!	Bereue! Verkünde!
Leib/Körper	Heilung	Fleischliche Begierde
Beziehungen	Reziprozität	Bedingungslosigkeit
Kontext/Adressat*in	Megachurch, Fernsehsendung, religiöse*r Endverbraucher*in	Gemeindezentrum, religiöse Multiplikator*innen
Gemeinsamkeiten	Defizitorientierung, Prädestination, Naherwartung	

Quelle: Eigene Darstellung

Die *zentralen Konzepte* der beiden Predigten stehen idealtypisch für die zwei Pole, die in der übergeordneten Problemstellung des vorliegenden Bandes angezeigt sind: Die Ausweitung oder Behauptung des endlichen Lebens in der Welt bzw. die Erlösung von der Welt: Das Wohlstandsevangelium von Osteen verspricht eine Steigerung und Verbesserung des Vermögens, der Ge-

sundheit oder der sozialen Beziehungen. Als diesseitiger Ausdruck göttlichen Segens ist diese Ausweitung nicht graduell, sondern total im Sinne eines umfassenden Umbruchs der Lebensverhältnisse. Im Unterschied dazu kreisen Washers Predigten um den Zorn Gottes und die Sünde und Verdorbenheit des Menschen, die ihm ewige Höllenpein einbringen, wenn er sich mit der gottlosen Welt gemein macht. Der *Weltbezug* bei Osteen ist klar innerweltlich, insoweit das göttliche Wirken auf seine weltliche Wirkung reduziert wird, während Washer aus der außerweltlichen Perspektive auf das Jüngste Gericht und Höllenstrafen eine Forderung nach konsequent gegenweltlicher Lebensführung ableitet. Beide Prediger verbinden eine Naherwartung mit konkreten *Appellen*. Dabei liegt Osteens *Zeithorizont* ganz klar im Hier und Jetzt, Gottes Segen kommt »plötzlich«, wenn man ihn nur optimistisch genug erwartet. Anders Washer, der zwei unterschiedliche Zeithorizonte zugrunde legt und der begrenzten Lebensdauer der gottlosen Welt die soteriologische Ewigkeit gegenüberstellt. Daraus ergibt sich ein klassischer Appell zur Umkehr, solange noch Zeit ist.

Charakteristisch ist auch der *Körperbezug*. Beide Prediger legen ein defizitorientiertes Verständnis des menschlichen Körpers zugrunde. Bei Osteen kreist dieses Verständnis um die Spannung von Krankheit und Heilung, während Washer den Körper als Sitz fleischlicher Begierden prinzipiell ablehnt. Ferner besteht ein fundamentaler Unterschied in der Auffassung von *Beziehungen*, seien es zwischenmenschliche Beziehungen oder das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Osteens Predigten gehen von einer grundsätzlichen Reziprozität aus: Wenn und insoweit ich meinen Mitmenschen Gutes tue, wird Gott es mir entgelten. Dabei erscheint Gott gelegentlich wie ein Geschäftspartner, der eine attraktive Rendite verspricht. Washer hingegen betont die Bedingungslosigkeit von Beziehungen. Der verdorbene Mensch hat Gott schlicht nichts anzubieten und ist darum voll und ganz auf seine Gnade angewiesen. Diese Gnade ist zwar bedingungslos, aber dennoch voraussetzungsreich, denn sie erfordert ein »heiliges« Leben (s.o.). Neben diesen inhaltlichen Aspekten unterscheiden sich die Predigten im Hinblick auf ihren sozialen *Kontext und Adressatenkreis*. Osteens Gottesdienst richtet sich direkt an den*die religiöse*n Endverbraucher*in, der*die als Besucher*in der Lakewood Church oder als Fernsehzuschauer*in an einem christlichen Event teilnimmt. Im Unterschied dazu verfügt Washer nicht über eine eigene Kirche, sondern tritt als reisender Prediger in Gemeindehäusern auf. Seine Ansprachen richten sich häufig an christliche Multiplikator*innen, etwa die Jugendpastor*innen im o.a. Fallbeispiel.

Die vergleichende Zusammenschau macht deutlich, dass hier aus einem engen denominationalen Rahmen zwei ganz verschiedene religiöse Angebote hervorgegangen sind. Dabei greifen die Anbieter auf unterschiedliche Attraktionsstrategien zurück: Osteen setzt auf Niedrigschwelligkeit und eine gefällige ästhetische Gesamtpräsentation, seine Predigten versprechen praktische Lebenshilfe ohne übermäßigen Aufwand. Im Unterschied dazu wirbt Washer mit Hochschwelligkeit und der Exklusivität einer erlesenen Avantgarde radikaler Christ*innen.

Wie kommen diese Angebote bei den religiösen »Verbraucher*innen« an? Um diese Frage zu klären, analysiere ich abschließend einige ausgewählte Zuschauerkommentare. Dazu greife ich auf ein weiteres YouTube-Video mit dem sprechenden Titel »Joel Osteen vs. Paul Washer« zurück, in dem Ausschnitte eines CNN-Interviews mit Osteen und einer Predigt von Washer in entlarvender Absicht zusammenmontiert worden sind.⁴ Das Video bietet sich zur Analyse von Kommentaren an, da es beide Angebote direkt vergleicht und somit die Anhänger*innen beider Prediger zu Einlassungen herausfordert. Dies drückt sich auch in der beeindruckenden Zahl von 353.700 Aufrufen und 3.373 Zuschauerkommentaren aus. Nach Angaben von YouTube kommen die meisten Betrachter*innen aus den USA, Südafrika und Kenia, sind männlich und zwischen 35 und 55 Jahren alt.

Die offenkundige Botschaft des Beitrags, Osteen als unchristlichen Wohlstandsapostel zu entlarven, wird in zahlreichen Anmerkungen aufgenommen. So kommentiert ein*e User*in mit dem deutschen Benutzernamen »unserRetterJesus«:

»Joel Osteen another false prophet which lives in richness, which has a good live on this earth, allways [sic!] well dressed, allways [sic!] smiling, no suffering, no hate from the world...Something is wrong, this ist [sic!] not the way the bible tells us, do you see it brother? Don't follow him. Listen to Paul Washer, he loves you. And because of this he tells you the truth, that you don't go to hell.«

Es ist Osteens Weltzugewandtheit, die ihn in den Augen von Washers Anhänger*innen diskreditiert. Der Kommentar macht sich dabei Washers Of-

4 Abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=528bu25A-eU&feature=fvwrel. Zuletzt geprüft am 09.09.2020. Leider steht die Kommentarfunktion inzwischen nicht mehr zur Verfügung. Die im Text genannten Kommentare wurden im November 2014 zuletzt geprüft.

fenbarungsgestus zu eigen (»do you see it brother«) und betont seine Wahrhaftigkeit, aus Liebe unbequeme Wahrheiten auszusprechen. Ein*e andere*r Nutzer*in wird noch deutlicher: »Olsteen [sic!] is a FALSE PROPHET!!!!!! All he preaches is feel good messages.... ALL TV PREACHERS ARE FALSE PROPHETS AND WILL LEAD YOU TO A DEVIL'S HELL.« (Hervorhebung im Original) In dieser Polemik lassen sich zwei Aspekte unterscheiden: Zum einen wird Osteen dadurch diskreditiert, dass seine Botschaft zu einfach ist, um wahr zu sein (»feel good messages«), zum anderen wird auf seine Rolle als Fernsehprediger verwiesen. Der Fernseher als Massenmedium steht hier in einem Widerspruch zur Exklusivität der christlichen Botschaft. Zudem verdeutlicht diese Einlassung einige Besonderheiten der gewählten Kommunikationsform: Der Kommentar wirkt eilig und impulsiv hingetippt, verzichtet weitgehend auf eine Argumentation und nutzt stattdessen durch Kapitalisierung die performativen Möglichkeiten der Schriftsprache.

Andere Beiträger*innen betonen eher Attraktionsdimensionen, die im Vorgehen oder der Person des Predigers liegen: »If you don't preach line by line to the members how will they know? Most members don't read their Bibles.« Der Kommentar greift eine Aussage Osteens aus dem Interview auf, er würde die Bibel nicht Satz für Satz interpretieren. Im Umkehrschluss besteht Washers Attraktion darin, dass er die in diesem Statement angemahnte Lehrerrolle annimmt und sich minutiös am biblischen Text orientiert. Diese Textnähe wird auch von anderen Kommentator*innen positiv hervorgehoben. So notiert eine Teilnehmerin, die durch häufige Beiträge mit teils aufwändigen theologischen Erwägungen hervortritt: »I think to put the prosperity interpretation on Deut 8:18 is eisegesis (putting your own meaning into the text) rather than reading from the text what it's actually saying.« Die Anmerkung nimmt Bezug auf den Versuch eines anderen Beiträgers, Osteens Wohlstandsevangelium biblisch zu erhärten – und erteilt ihm eine Absage. Die biblizistische Strenge Washers erscheint in diesem Licht nicht etwa als ein Mangel an exegetischer Raffinesse, sondern als weiterer Beleg seiner Authentizität und Unterordnung unter das Wort Gottes. Diese Unterordnung finden einige User*innen auch in Washers *Predigthabitus* glaubwürdig verkörpert, wie der folgende Kommentar zeigt: »Washer is humble, broke, and Preacher against sin, for righteousness. all [sic!] that matters to Paul is to keep people from hell. Osteen thinks that the gays, new age [sic!], Muslims are going to Heaven. That is untrue according to Scripture. One way to heaven=Jesus.« Paul Washers teils introvertiert und abwesend wirkende Art zu predigen wird hier als Ausdruck von Bescheidenheit und Ernsthaftigkeit

wahrgenommen. In Verbindung mit klaren Grenzziehungen verleiht sie ihm Überzeugungskraft, wie eine andere Beiträgerin vermerkt: »I love the conviction i [sic!] feel and hear from Paul Washer.«

Auch wenn viele Kommentare direkt vergleichend auf Osteen und Washer Bezug nehmen, finden sich doch auch rein polemische Einlassungen in die eine oder andere Richtung. Eine wichtige Waffe im polemischen Arsenal gegen Osteen ist der Vorwurf des *Okkultismus*, der teilweise in regelrechten Verschwörungstheorien formuliert wird: »Heart of Hearts« is an expression widely used in the occult. Joel Osteen, as well as Rick Warren & many others are pushing once hidden Theosophist views into the mainstream, & most people don't even notice.« Der Hinweis knüpft an eine Formulierung an, die Osteen im Rahmen des CNN-Interviews mehrfach gebraucht und die als verballhorntes Hamlet-Zitat im englischen Sprachraum durchaus gebräuchlich ist. Es ist die Verbindung aus dieser vermeintlichen Nähe zur Theosophie und seiner Nähe zur Welt, die Osteen satanischer Umtriebe verdächtig macht: »Did anyone notice the 666 handsign at 2:27 mins, pure demonic, Joel Osteen and all of these so called ›preachers‹ all sold their souls, they all want to deceive the mass. Wake up people.« Beide Zitate entwerfen das Bild einer »dämonischen« Unterwanderung und verbinden dabei esoterisches »Geheimwissen« mit Medienkritik und Offenbarungsrhetorik.

Auch wenn der Zusammenschnitt »Joel Osteen vs. Paul Washer« auf die Demontage Osteens abzielt, ergreifen doch einige Zuschauer*innen für ihn Partei und geben auf diese Weise Auskunft darüber, was die Attraktion seines Wohlstandevangeliums ausmacht. Dabei stehen theologische Erörterungen und Auslegungsfragen erwartungsgemäß im Hintergrund. Die Ausnahme von dieser Regel bildet eine hitzige Diskussion zwischen zwei Kommentator*innen über die biblische Grundierung des Prosperity Gospel (s.o.). In diesem Zusammenhang notiert ein*e User*in, der*die im Kommentarthread immer wieder als *agent provocateur* auftaucht: »Prosperity in the sense of having more than you need – so you can give to others – is a very Biblical concept. I also think Duet [sic!] 8:18 is very applicable to individual Christians. We just need more faith to believe on [sic!] the promise.« Wohlstand und Überfluss, so das Argument mit 5. Mose 8, 18, sind legitim, insoweit sie im Angedenken an den göttlichen Bund und zum Wohle anderer verwendet werden. Auch vom Vorwurf der theologischen Fehlleitung spricht der*die Diskussionssteilnehmer*in Joel Osteen frei: »Osteen preaches very simple messages – centered around simple themes like ›Jesus Loves you‹ [,] ›God is good God‹. [sic!] God wants to bless his children«. They are simple but they are based in

the Bible.« Osteens Fokus auf die Liebe und den Segen Gottes mag vereinfachend sein, sei darum aber nicht weniger biblisch. Neben diesen Gedanken zur Rechtfertigung irdischen Wohlstands werden vereinzelt eschatologische Argumente für Osteens Lehre angeführt: »The Jesus message as you call it is not that I am coming [,] I am coming soon. He already came and did what He had to do and now it is up to you to do what he did. Grow up, educate yourself. Learn eschatology [,] not what someone told you or a religious leader wants you to believe.« Der drängenden Naherwartung Washers wird hier eine millenaristisch anmutende Geschichtsphilosophie vertreten: Statt auf die Wiederkunft Christi zu hoffen, gelte es, das tägliche Leben an seinem Vorbild auszurichten (»now it is up to you to do what he did«).

Häufiger als solche (im weiteren Sinne) theologischen Räsonnements findet sich indes ein anderes Argument, um Osteen gegen die Polemik der Washer-Anhänger*innen in Schutz zu nehmen: »Stop bashing your own Christian brother for it is causing more division among your brothers. I believe Pastor Joel Osteen convert [sic!] more people to have a good relationship with Christ than you do [,] Mr. Paul Washer.« Washer wird hier direkt angesprochen und für die Zersplitterung eines als einheitlich gedachten Christentums verantwortlich gemacht. Als Grundlage dafür wird immer wieder 2. Tim 2, 23 angeführt: »But avoid foolish and ignorant disputes, knowing that they generate strife.« Das Zitat berührt aber noch einen zweiten Aspekt, nämlich die Reichweite der Missionstätigkeit als Erfolgsmaßstab eines*iner guten Prediger*in. Aus Sicht einer geeinten Christenheit muss der avantgardistische Ansatz Washers fragwürdig, ja gefährlich erscheinen, während die massenwirksame Einladung Osteens als Beitrag zur Revitalisierung des Christentums als Ganzem gesehen wird.

Andere Kommentator*innen heben weniger die globale Wirkung als vielmehr die individuelle *Leistung* von Joel Osteen hervor: »Preachers like Paul washer [sic!] who has no other message than to put down other preachers like Osteen is [sic!] obviously Demon's instrument. The 7 steps to your Best Life Now has changed a lot of lives.« Washers Abgrenzungsrhetorik wird hier der lebenspraktische Nutzen von Osteens Evangelium gegenübergestellt. Dabei kommt eine polemische Technik zum Einsatz, die weiter oben im umgekehrten Zusammenhang bereits angeklungen ist, nämlich die Dämonisierung des konkurrierenden Predigers als Instrument der Bösen. Dass Osteen in der Lage ist, solch konkrete Lebenshilfe zu leisten, verbinden viele Kommentator*innen mit seinem *Auftreten*: »Joel Osteen seems optimistic and charismatic while Paul Washer looks sullen and weepy.« In diesem Statement wird der

Predigthabitus von Osteen und Washer direkt verglichen. Osteen wird als optimistisch beschrieben, Washer dagegen als düster und weinerlich. Während die Befürworter*innen Washers seine Düsternis als Ausdruck von Ernsthaftigkeit begreifen (s.o.), sehen die Anhänger*innen Osteens darin eine Schwäche und betonen das Charisma und die Überzeugungskraft ihres Predigers.

Die religiöse Nachfrage ist also offensichtlich durch ganz unterschiedliche Bedürfnisse und Vorlieben strukturiert, die sich auf die Performanz des*der Prediger*in ebenso erstrecken, wie auf seine*ihre Auslegungsmethodik und die Inhalte des Heilsversprechens. Interessanterweise wird dieser Aspekt von den Diskussionsteilnehmer*innen ebenfalls benannt, wie die folgende Aussage deutlich macht:

»Both Joel and Paul are actually correct. Nothing wrong with their ministries, but as body of Christ has different parts thus their functions, so Joel and Paul [sic!] messages are distinct but they compliment [sic!] each other. Some people live in lawlessness and need to hear Paul's preaching, while others are born again christians [sic!] who walk in narrow path (as what Paul quoted from the bible) and they need encouragement, words of faith, hope etc.«

Mit dem starken Bild von Christi Leib und seinen verschiedenen Gliedern wird hier ein pluralistisches Verständnis christlicher Wahrheit begründet. Im Zentrum der Argumentation stehen dabei die individuellen Lebens- und Bedürfnislagen der religiösen Kund*innen. Es ist nicht verwunderlich, dass diese salomonische Lesart heftige Kritik von Washers Anhänger*innen auf sich zieht:

»[H]ere's a question for you, please choose one and only one response: Christianity is primarily about A. Living our best lives now, being cancer free and very happy [...] or B. Loving and serving Jesus no matter what, whether our cancer heals or lingers [...]. Again, choose ONLY ONE – A or B, and back it up with Scripture.« (Hervorhebung im Original)

In dieser rhetorischen Frage werden die beiden Angebote von Osteen und Washer noch einmal glasklar kontrastiert und eine Entscheidung eingefordert. Der Stein des Anstoßes scheint dabei eher die pluralistische Vision des Vorredners zu sein als sein Hinweis auf die Bedürfnisse der Gläubigen. Ist dies der Zwang zur Differenz, auf den Peter Berger in seiner Betrachtung zur Dialektik der konfessionellen Spaltung hingewiesen hat? Diese und andere Fragen werde ich in der nachfolgenden Schlussbetrachtung noch einmal aufnehmen.

7.4 Schlussbetrachtung

Mein Anliegen in diesem Kapitel war es, der Rolle apokalyptischer Angebote auf dem religiösen Markt nachzugehen. Dazu habe ich eine religionsökonomische Perspektive eingenommen und zwei Anbieter auf dem religiösen Markt der USA einander gegenübergestellt, die idealtypisch für eine Ausweitung des Lebens *in* der Welt sowie eine Erlösung *von* der Welt stehen. Maßgeblich für die Auswahl der Fälle war ein Argument von Peter Berger zur Standardisierung bzw. Differenzierung religiöser Traditionen als Folge der religiösen Marktlage: Berger geht von einer grundsätzlichen Standardisierung des religiösen Angebots unter dem Primat eines einheitlichen Verbraucherwillens aus, auf die die Anbieter*innen mit einer »Differenzierung von Nebensachen« reagieren, um sich voneinander abzugrenzen. Während Berger v.a. auf interkonfessionelle Differenzen und Ähnlichkeiten abhebt, habe ich das Augenmerk auf *inner*konfessionelle Diversität gelegt und zwei Fallbeispiele aus dem Spektrum der als konservativ geltenden texanischen Southern Baptists ausgewählt. Die zentrale Forschungsfrage lautete dabei: Worin besteht die Attraktion der Heilsargumente »Ausweitung« und »Erlösung« und wie wird sie theologisch, rhetorisch und performativ hergestellt?

Als erstes Ergebnis ist festzuhalten, dass die beiden Angebote neben einigen Gemeinsamkeiten eine Reihe tiefgreifender *Unterschiede* aufweisen, die sich nicht in bloßen »Nebensachen« erschöpfen. Dazu gehören zunächst die zentralen Heiskonzepte: Während Joel Osteen mit großem Erfolg einen Prosperity Gospel in Verbindung mit konkreter Lebenshilfe vermarktet, setzt Paul Washer auf radikale Gegenweltlichkeit und die Attraktion einer exklusiven christlichen Avantgarde. Angesichts der augenscheinlichen Gefälligkeit von Osteens Versprechen einer quantitativen Ausweitung des irdischen Lebens mag die Zugkraft von Washers Bußpredigten überraschen. Der Blick auf die Nachfrageseite zeigt indes, dass es gerade seine Hochschwelligkeit und die Bewährungsdimension sind, die Washer glaubwürdig und attraktiv machen. Dahinter steht das Bild von einer Art Äquivalententausch: Etwas derart Kostbares wie das Reich Gottes kann nicht anders als teuer erkauft werden.

Zweitens fällt auf, dass die Anhänger*innen von Osteens Wohlstandsevangeliem seltener auf *theologische Argumente* oder biblische Aussagen zurückgreifen, um seine Attraktion zu beschreiben. Wenn dies doch geschieht, dann meist in apologetischer Absicht, um Vorwürfe von Materialismus und Bibelferne zurückzuweisen. Stattdessen sehen sie, im Einklang mit der Prä-

destinationslehre des Prosperity Gospel, in Osteens Erfolgen als Prediger und Live Coach den Ausdruck seiner religiösen Dignität. Weitere Aufschlüsse über die Faszination von Osteens Gottesdiensten könnte eine umfassendere Analyse der Kommentardiskussion zu seinen Predigten erbringen, zumal er in dem hier verwendeten Zusammenschnitt nur als Interviewpartner, aber nicht als Prediger auftritt.

Drittens ist festzustellen, dass es sich bei beiden Angeboten um *globale religiöse Massenphänomene* handelt, die eine große Bandbreite an Medien und Kommunikationswegen nutzen. Im Fall von Osteen und seiner Megachurch liegt das auf der Hand und gibt ein dankbares polemische Thema für seine Gegner*innen ab. Doch auch Washers Bußpredigten, die immer wieder auf die enge Pforte und die »radikale« Minderheit der Erlösten abheben, sind paradoxerweise längst zu einer Massenware geworden. Eine wichtige Triebkraft dieser Ausweitung der verknappten Erlösung sind engagierte Anhänger*innen, die sich von Washers Offenbarungsgestus inspirieren lassen und im Internet die Aussagen »wahrer« und »falscher« Prediger*innen in entlarvender Absicht zusammenmontieren. Zugleich sucht Washer selbst die breite Öffentlichkeit, sei es durch reißerische Titel (»Shocking Message«, s.o.) oder das Bemühen um eine professionelle Corporate Identity für seine Predigten unter dem Label der »HeartCry Missionary Society«.

Viertens lassen sich – bei allen Unterschieden – einige zentrale *Gemeinsamkeiten* der beiden Anbieter ausmachen, die auf ihre Verwurzelung im Milieu der Southern Baptists hinweisen. Dazu gehört etwa ein defizitorientierter Blick auf den menschlichen Körper, der für Washer der Sitz weltlicher Begierden und für Osteen eine Quelle von Krankheiten sowie Gegenstand göttlicher Heilung ist. Auch eine mehr oder weniger ausgeprägte Naherwartung verbindet die beiden Prediger. Sie bezieht sich bei Washer auf das göttliche Gericht, in dem die Gerechten von den Ungerechten geschieden werden, und bei Osteen auf das »plötzliche« Eintreten des göttlichen Segens im Hier und Jetzt. Schließlich finden sich in beiden Fällen dualistische Unterscheidungen, etwa zwischen Gottlosen und Gerechten (Osteen) bzw. zwischen einem geradezu manichäistischen Bild des zugleich liebenden und hassenden Gottes (Washer).

Fünftens und letztens wirft die vernetzte Analyse von Anbieter- und Nachfrageseite einige Fragen zu Bergers Verständnis von religiöser *Pluralisierung und religiösen Märkten* auf. So kann man die klare Unterscheidung zwischen im Wettbewerb stehenden religiösen Produzent*innen und konsumierenden Endkund*innen für das vorliegende Fallbeispiel nicht aufrechterhalten. Zwar

lässt sich Washer als Teil einer innerbaptistischen Reform- und Gegenbewegung gegen den Prosperity Gospel verorten und nimmt immer wieder in Anspielungen auf Osteen Bezug, der eigentliche religiöse Wettbewerb scheint allerdings auf der Ebene der Anhänger*innen stattzufinden, die somit weniger als »Verbraucher*innen« und vielmehr als Zwischenhändler*innen oder Franchise-Nehmer*innen zu kennzeichnen wären. In der Folge gilt es, das in der Religionsökonomie verbreitete voluntaristische Bild des*der religiösen Unternehmer*in, der seine*ihre Angebote strategisch und kenntnisreich platziert, zu überdenken.

Die geschilderten Phänomene lassen sich mit religionssoziologischen Globalformeln wie »Pluralisierung führt zu Vitalisierung« nicht adäquat einordnen. Die verwischende Grenze zwischen Anbieter*innen und Kund*innen auf dem religiösen Markt lässt sich durchaus als Ausdruck einer Individualisierung und Privatisierung von Religion verstehen, die im Widerspruch zu postsäkularen Diagnosen einer neuen Öffentlichkeit religiöser Gemeinschaften zu stehen scheinen (Casanova 1994; Habermas 2008). Man kann man darin allerdings auch einen *Formenwandel* religiöser Gemeinschaftlichkeit von lokal integrierten Gruppen hin zu translokalen Themen-Communities sehen (Brüggemann/Hepp/Kleinen-von KönigsLöw 2009). Diese erschöpfen sich nicht im abstrakten Bewusstsein eines geteilten Bekenntnisses oder gemeinsamer Werte, sondern beruhen auf der Globalisierung eines charismatischen Lehrer*in-Schüler*in-Verhältnisses und den dazugehörigen Abgrenzungsdiskursen. Schließlich, aber nicht zuletzt, nähren die hier verhandelten Fallbeispiele Zweifel an einer Verfallsgeschichte der zunehmenden »Verweltlichung« des Christentums zulasten von Erlösungshoffnungen. Sie verweist vielmehr auf die Gleichzeitigkeit von innerweltlicher Lebenshilfe und außerweltlicher Erlösung als attraktiven Heilsangeboten eigener Art.

Im folgenden Kapitel wende ich den Blick von der Mesebene der anhaltenden Attraktion apokalyptischer Angebote innerhalb des religiösen Feldes auf die Mikroebene der Handlungsrelevanz endzeitlicher Deutung und einer apokalyptischen Situationsdefinition.

8. Den Untergang im Blick: Prepper in Deutschland

8.1 Einführung: Preppen als apokalyptischer Lebensstil?

Seit einigen Jahren stehen sogenannte »Prepper*innen« in Deutschland im Licht der öffentlichen Aufmerksamkeit. Gemeint sind Menschen, die einen guten Teil ihrer Zeit und Ressourcen darauf verwenden, sich auf verschiedene Krisenszenarien vorzubereiten. Diese Vorbereitungen umfassen das Anlegen von Vorräten und Schutzräumen, aber auch die Schulung von Fähigkeiten zum Überleben in der Wildnis und Selbstverteidigung. Für diesen Band und die Analyse apokalyptischer Deutungsmuster in modernen Gesellschaften sind die Prepper*innen v.a. interessant, um die Handlungsrelevanz apokalyptischer Krisenhermeneutik zu erschließen. Diese ist zwar im apokalyptischen Deutungsvektor in der Dimension der Pragmatik mitgedacht, dabei beschränkt sich die Analyse allerdings zumeist auf die Position des*der apokalyptischen Sprecher*in. Dadurch bleibt unterbelichtet, wie abstrakte apokalyptische Zeitdiagnosen in die konkrete Situationsbestimmung übersetzt und dadurch handlungsrelevant werden.

Die deutschen Prepper*innen hatten zuletzt v.a. negative Schlagzeilen. Ihnen wurde eine Nähe zur Reichsbürgerbewegung nachgesagt, woraufhin die Landesinnenministerkonferenz im Jahr 2017 die Aufnahme der Prepper*innen in den Lagebericht des Verfassungsschutzes empfahl (Geschäftsstelle der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder 2017). Eine systematische Beobachtung fand jedoch in den meisten Bundesländern nicht statt. Eine exemplarische Begründung dafür findet sich in der folgenden Antwort des Bundeslands Berlin auf die kleine Anfrage einer Politikerin der Linken:

»Das grundsätzliche Anliegen der Prepper, sich auf mögliche Untergangs- bzw. Katastrophenszenarien durch das Anlegen von Vorräten vorzubereiten, ist strafrechtlich nicht relevant. [...] Verfassungsschutzrelevant sind Prepper nur dann, wenn tatsächliche Anhaltspunkte für das Bestehen einer extremistischen Bestrebung jedweden Phänomenbereichs hinzutreten. Ein solcher Zusammenhang zwischen »Preppen« und extremistischen Bestrebungen kann im Einzelfall vorliegen. Eine strukturelle Verbindung besteht aus Sicht des Senats allerdings nicht.« (Akmann 2018)

Die Antwort betont, dass keine »strukturelle Verbindung« zwischen der Prepper*innen-Szene und »extremistischen Bestrebungen« bestehe und unterstreicht die Schwierigkeit, die Prepper*innen von anderen »heterogenen Gruppen« wie Reichsbürger*innen und Selbstverwalter*innen abzugrenzen. Deutsche Prepper*innen-Portale reagieren auf den kritischen Blick von außen, indem sie den Vorwurf, »[e]in Haufen Paranoider [sic!] Spinner, Verschwörungstheoretiker [und] Waffenfreaks« zu sein, zurückweisen, sich von extremistischen Gruppen distanzieren (»keine Plattform für Radikale«) und ihre Rechtstreue betonen (Paranoid Prepper 2020a). Das Portal Paranoid Prepper unterstreicht dabei die innere Vielfalt der Prepper*innen-Community:

»Prepper kommen aus den verschiedensten sozialen Schichten und Berufsgruppen, es sind Leute [,] die dem System nicht blind vertrauen und sich individuell auf die verschiedensten Katastrophen vorbereiten [,] um diese autark überstehen zu können. Die einen betreiben dieses Hobby auf einem hohen [,] die anderen auf einem niedrigen Level. Jeder entscheidet für sich [,] wie viel Zeit und Geld darin investiert wird.« (Ebd.)

Diese Selbstbeschreibung hebt drei Merkmale der Prepper*innen besonders hervor, namentlich sozialstrukturelle Heterogenität, eine staats- bzw. systemkritische Grundhaltung und das Streben nach Autarkie sowie die Bereitschaft, für die eigene Krisenvorbereitung knappe Ressourcen (»Zeit und Geld«) aufzuwenden. Interessant ist dabei, dass das Preppen als ein »Hobby« verstanden wird. Der apologetische Grundton der Außendarstellung der Prepper*innen ist in der Binnensicht eng verbunden mit einer skeptischen Haltung gegenüber den Medien und ihrer Skandalisierung des Preppens. Mit der *Corona-Krise* scheint sich dies allerdings zu ändern. Der Autor einer Prepper*innen-Website bringt unter der Überschrift »Prepper brauchen keine Hamsterkäufe« eine gewisse Genugtuung zum Ausdruck:

»Gerade jetzt, wo Hunderttausende sich wegen des Corona-Virus Covid-19 [...] mit Lebensmitteln und Toilettenpapier eindecken, ist es erstaunlich ruhig bei uns. Die Prepper lächeln still und beobachten, wie sich die Leute um die letzte Packung Nudeln oder Reis streiten.« (Deutsche Prepper 2020)

Das Statement macht deutlich, dass viele Prepper*innen in der Corona-Krise eine Bestätigung und Rechtfertigung für ihr Vorbereitungshandeln sehen. Damit verschiebt sich offenbar auch die öffentliche Wahrnehmung der Prepper*innen. Auf dem Portal »Preppers Germany« werden entsprechende Medienberichte gesammelt und kommentiert. Die Nutzer*innen zeigen sich erfreut über die neue und positive Aufmerksamkeit. Diese sei nicht nur ein Imagegewinn, sondern diene »vor allem auch der allgemeinen Aufklärung der Bevölkerung über den tatsächlichen Nutzen der Preparedness« (Konz 2020a). Der Administrator des Portals kommentierte ein entsprechendes Feature von RTL mit den Worten: »Nach sechs Jahren Betreiben des Netzwerks habe ich mich entschieden [,] erstmalig den Medien zu trauen.« (Konz 2020b)

Angesichts der angesprochenen Heterogenität im Inneren und der schwierigen Grenzziehung nach außen stellt sich die Frage, um was für eine *Sozialform* es sich bei den Prepper*innen eigentlich handelt. In der überschaubaren sozialwissenschaftlichen Diskussion über Prepper*innen in den USA gibt es dazu unterschiedliche Vorschläge. Einige Autor*innen sehen in den Prepper*innen eine *soziale Bewegung* (Kabel/Chmidling 2014, 258). An anderer Stelle betrachten die gleichen Autorinnen sie als eine Art *virtuelle Gemeinschaft* oder *Milieu*, bei denen die Mitwirkenden durch »selbstreferentielle Memes« und unterschiedliche Social-Media-Formate (Blogs, Tutorials, Shops) miteinander verbunden sind (ebd., 259f.; Riederer 2018, 14). Die Bezeichnung der Prepper*innen als »Szene« war zunächst auf die Berichterstattung der deutschen Verfassungsschutzbehörden beschränkt (Geschäftsstelle der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder 2018, 47). Angesichts der ausufernden Anwendung des Szene-Begriffes auf Rechts- und Linksextremist*innen, Salafist*innen und Reichsbürger*innen drängt sich die Vermutung auf, dass die Sicherheitsbehörden damit nicht die Absicht einer soziologischen Klassifizierung verbinden. Sie bringt vielmehr die Intuition auf den Punkt, dass die Prepper*innen keine formalen Organisationen im traditionellen Sinne ausbilden, sondern sich lose und netzwerkförmig und mithin »posttraditional« vergemeinschaften.

Vor diesem Hintergrund habe ich in einem neueren Beitrag versucht, die Prepper*innen anhand der Strukturmerkmale posttraditionaler Sozialformen von Windfried Gebhardt als *apokalyptische Szene* zu verorten (Nagel 2021).

Dabei wurde deutlich, dass Prepper*innen in Deutschland eine gemeinsame ästhetische Orientierung aufweisen und sich v.a. themen- und eventbezogen vergemeinschaften. Ferner legen sie eine ausgeprägte Konsumorientierung sowie teilweise ein gewisses Superioritätsbewusstsein gegenüber Nicht-Prepper*innen an den Tag, grenzen sich aber nicht explizit von benachbarten Szenen ab, etwa in den Bereichen Survival oder Bushcraft. Trotz der o.a. Selbstbezeichnung als »Hobby« wäre es aus meiner Sicht verfehlt, Prepping mit Gebhardt als eine »Teilzeit-Vergemeinschaftung« (Gebhardt 2018, 595) zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um einen umfassenden *Lebensstil*, der dauerhaft unterschiedliche Bereiche der Lebensführung prägt. In der Sozialstrukturanalyse bezieht sich der Lebensstil auf »ein relativ stabiles, regelmäßig wiederkehrendes Muster der alltäglichen Lebensführung« (Geißler 2002, 126), das unterschiedliche Bereiche des Lebens übergreift, expressiv-ästhetisch orientiert ist, eine ganzheitliche und sinnhafte Orientierung aufweist und dadurch identitätsstiftend und distinktiv wirksam wird. Das bedeutet nicht, dass Prepper*innen immer und ausschließlich Prepper*innen sind, geht aber doch über den punktuellen und situativen Charakter eines »Hobbies« hinaus.

Im Folgenden Abschnitt möchte ich die apokalyptische Grundierung dieses Lebensstils näher untersuchen. Dazu umreiße ich zunächst knapp den Forschungsstand zu Prepper*innen und gehe dann auf die apokalyptische Semantik, Syntax und Pragmatik der deutschen Prepper*innen ein.

8.2 Preppen in apokalyptischer Perspektive

Das Krisenwissen der Prepper*innen zeichnet sich durch umfassende Katastrophenszenarien und eine ausgeprägte Naherwartung aus. Es erscheint daher naheliegend, ihre Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen vor dem Hintergrund einer klassisch-apokalyptischen Hermeneutik der Krise genauer zu betrachten. Das Ziel dabei ist – wie in den anderen Fallbeispielen in diesem Band auch – ausdrücklich nicht, die Weltsicht der Prepper*innen durch den Nachweis apokalyptischer Züge zu diskreditieren. Vielmehr geht es darum, zeitgenössische Krisenerfahrungen und ihre Bedeutung für das Alltagshandeln besser zu verstehen. Nach einer kurzen Sichtung des überschaubaren Forschungsstandes wende ich mich der apokalyptischen Semantik, Syntax und Pragmatik der deutschen Prepper*innen zu. Dabei beziehe ich mich auf Selbstzeugnisse im Rahmen von Portalen, Websites und Foren. Die virtuel-

le Repräsentation der Prepper*innen ist recht dynamisch. So ist mit dem Portal der »Prepper-Gemeinschaft Deutschland« (PGD) unlängst eine zentrale Plattform der Szene vom Netz gegangen. Dafür haben andere Angebote wie »Paranoid Prepper«, »City Prepper« oder »Preppers Germany« offenbar an Bedeutung gewonnen. Die meisten Seiten und Portale teilen eine technisch schlichte statische Optik und präsentieren Kurzbeiträge aus der Feder von Autor*innen oder Mitgliedern; in einigen Fällen ist ein Forum angegliedert. Oftmals finden sich mehr oder weniger offensichtliche Produktpräsentationen. Besonders auffällig ist dies bei »Paranoid Prepper«, wo neben Büchern des Administrators Sebastian Hein auch diverse Angebote des umstrittenen Kopp-Verlages durch eingebettete Links und visuelle Präsentation beworben werden.

8.2.1 Stand der Forschung

Die sozial- und kulturwissenschaftliche Erforschung der Prepper*innen beschränkt sich bislang weitgehend auf die USA und wird aus ganz unterschiedlichen disziplinären Perspektiven betrieben. Aus der Perspektive des Katastrophenschutzes werden Prepper*innen unter dem Aspekt der »Mikroresilienz« betrachtet. Einer positiven Würdigung des Preppens als einer Art Basisbewegung zum Katastrophenschutz (Huddleston 2017) stehen teils kritische Bewertungen der Egozentriertheit sowie der Staatsskepsis der Prepper*innen gegenüber (Schweer et al. 2014, 16). Kabel und Chmidling (2014) haben sich mit den Vorkehrungen der Prepper*innen im Bereich der Gesundheitsvorsorge befasst. Anhand interner Debatten über die Herstellung von Insulin im Katastrophenfall sowie zum Thema Schutzimpfungen suchen sie nach allgemeineren Aufschlüssen über die Mentalität der Prepper*innen: Am Beispiel der Insulinherstellung arbeiten die Autorinnen Aspekte der Sozialethik der Prepper*innen (Fürsorge für chronisch Kranke) sowie ihre Modelle sozialer Arbeitsteilung in der postapokalyptischen Gesellschaft heraus. Am Beispiel des Impfens verdeutlichen sie die Spannung zwischen der bereits angesprochenen Staatsskepsis vieler Prepper*innen (einschließlich eventueller Impfpflichten) und dem Grundsatz, dass man prinzipiell alle Vorbereitungen treffen sollte, die möglich sind. Dabei betonen Kabel und Chmidling den hypothetischen, *gedankenexperimentellen Charakter* des Preppens. Es bleibe letztlich unklar, ob daraus konkrete gesundheitsförderliche Verhaltensweisen hervorgehen, dennoch dienen die Bemühungen der Prepper*innen der Kontingenzbewältigung und stiften soziale Identität (Kabel/Chmidling 2014, 263).

Andere Arbeiten haben sich mit den Motiven bzw. der Identität der Prepper*innen befasst. So kamen Sims und Grigsby (2019) zu dem Ergebnis, dass Prepper*innen ein *Superioritätsbewusstsein* gegenüber Nicht-Prepper*innen aufweisen und ihr Wertesystem auf Werten wie Selbstwirksamkeit, Unabhängigkeit und Eigenverantwortung fußt. Zudem hat Riederer (2018) in einem kritischen Essay eine zunehmende Verschiebung des Preppens in den gesellschaftlichen Mainstream beobachtet und ist der Frage nachgegangen, was Menschen jenseits des konservativen politischen Spektrums zum Preppen bringt. Sie unterscheidet zwischen einer »liberalen« und einer »konservativen« Strömung innerhalb der amerikanischen Prepper*innen-Bewegung. Neben markanten und erwartbaren Unterschieden, etwa in der Beurteilung von Waffenbesitz oder Klimawandel, seien dabei auch Ähnlichkeiten im Bereich der Ästhetik und einer skeptischen Grundhaltung gegenüber staatlicher Kontrolle und Überwachung zu beobachten (Riederer 2018, 16). Zudem verweist sie auf die *Medialisierung und Popularisierung des Preppens*, etwa durch die Doku-Soap »Doomsday Preppers«.

Die Popularisierung des Preppens war auch in wirtschaftssoziologischen Studien ein Thema. So geht Drissel (2015) davon aus, dass die massive Präsenz postapokalyptischer Szenarien sowie die Inszenierung der Prepper*innen im Publikumsfernsehen die amerikanische Öffentlichkeit mit »*hyperaktivem Konsumismus* und *Paranoia*« (Drissel 2015, 135; Hervorhebung und Übersetzung AKN) erfülle. Gerade die Prepper*innen suggerierten dabei, dass die Vorbereitung auf den Ernstfall vor allem auch eine Frage der materiellen Ausstattung sei und begünstigten dadurch Konsum. Demgegenüber betrachtet Bierl die Prepper*innen als Ausdruck einer wachstums- und *kapitalismuskritischen Strömung*, die eine »handwerklich-agrarische Subsistenzökonomie in spirituell fundierten Gemeinschaften oder gar eine »Rückkehr zur Wildness« (Bierl 2015, 349) proklamiere. Für die Analyse der apokalyptischen Syntax ergibt sich daraus die Frage, inwiefern die Katastrophe als Übergang zu einer neuen gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Ordnung verstanden wird.

Ein letztes Cluster von Beiträgen thematisiert die religiösen Ideen und Anbindung der Prepper*innen in den USA. So fragt Velarde (2013) aus theologischer Perspektive nach einer adäquaten christlichen Haltung gegenüber Prepper*innen. Zwar fänden sich Ansätze des Preppens in neuen religiösen Bewegungen, etwa bei den Mormon*innen, im Grunde sei die Orientierung der Prepper*innen aber *radikal innerweltlich*. Im Unterschied dazu sei die christliche Haltung von der Gewissheit getragen, dass »diese Welt nicht unsere Heimstatt ist« (Velarde 2013, 3; Übersetzung AKN). Neben der Kritik

an der sorgenvollen Fixierung vieler Prepper*innen auf den Untergang erinnert Velarde gleich zu Beginn scherzhaft an »die abgrundtief schlechte Erfolgsbilanz von Untergangspropheten« (ebd., 1; Übersetzung AKN). Damit eng verbunden ist das theologische Problem der *Parusieverzögerung* sowie das sozialpsychologische Thema der kognitiven Dissonanz zwischen Untergangsprophetie und der Erfahrung des Fortbestandes der Welt. Mit dieser Frage hat sich auch Miller in seiner unveröffentlichten Ethnographie zu christlichen Prepper*innen in den USA beschäftigt. Ein wesentliches Ergebnis seiner Arbeit ist, dass das Prepper*innen-Netzwerk aufgrund seiner dezentralen Struktur ein deutlich höheres Maß an Enttäuschungsresistenz aufweist als stärker hierarchisch verfasste Endzeitbewegungen. Aus seiner Sicht besteht ein zentrales *heilsgeschichtliches Motiv* der Prepper*innen darin, »dass die Apokalypse die Gesellschaft reinigen und eine neue lokale und egalitäre Welt begründen« (Miller 2018, o.S., Übersetzung AKN) werde.

Das fachübergreifende Interesse an den Prepper*innen macht deutlich, dass die Popularisierung des Preppens auch im akademischen Diskurs angekommen ist. Für die deutschsprachige Debatte besteht dabei ein gewisser Nachholbedarf, da die Prepper*innen hier erst seit einigen Jahren im Fokus des öffentlichen Interesses stehen. Mit Spannung darf man in dieser Hinsicht die Doktorarbeit von Mischa Luy erwarten, die auf umfangreichen Interviews mit Prepper*innen beruht. Zugleich finden sich in der bestehenden Debatte *Ansatzpunkte* für eine wissenssoziologische Analyse der apokalyptischen Deutung der Prepper*innen. Dies betrifft etwa die Frage nach dem *Status post*, also den Zustand der Welt nach dem akuten Katastrophenfall: Sind die Prepper*innen auf das nackte Überleben konzentriert oder imaginieren sie im Angesicht der Krise eine neue Gesellschaftsordnung, wie Bierl es nahelegt? Ein weiterer Aspekt ist die *systemskeptische Grundhaltung* einiger Prepper*innen und der damit verbundene Enthüllungsgestus. Hier scheinen Schnittstellen zur QAnon-Bewegung zu bestehen (vgl. Kap. 4.4), die es herauszuarbeiten gilt. Und schließlich bietet es sich an, das *Krisenmonitoring* und den Umgang mit Parusieverzögerung näher zu betrachten. Dabei kann die Corona-Krise als eine Art Sozialexperiment fungieren, das die lange Liste nicht eingetroffener Katastrophenvorhersagen der Prepper*innen durchbricht und (in der Binnensicht) zur zeitdiagnostischen Herausforderung wird: War das jetzt schon die Katastrophe oder haben wir das Schlimmste noch vor uns?

8.2.2 Apokalyptische Semantik

Zur Erinnerung: Diese Dimension umfasst zum einen die konkreten Motive apokalyptischer Erzählungen, also etwa unterschiedliche Erscheinungsformen des Unterganges, und zum anderen den allgemeineren Deutungsrahmen für die Imagination des Endes. Zu den Motiven klassischer Apokalypsen gehören Naturkatastrophen wie das Verdorren der Flüsse oder vernichtende Fluten, kosmische Ereignisse wie Kometen und Sonnenfinsternisse, aber auch soziale Phänomene wie Anomie und Streit im Inneren und verheerende Kriege im Äußeren (vgl. Kap. 3.2.1). Demgegenüber umfassen die Krisenszenarien der Prepper*innen zumeist *immanente und menschengemachte Katastrophen*. Das Portal »Paranoid Prepper« listet nicht weniger als 10 Kategorien von Gefahren auf, namentlich »Naturkatastrophen, Epidemien, ABC-Unfälle, Blackout, Terrorismus, Inflation, Weltpolitische [sic!] Konflikte, Krieg, Bedrohung aus dem All, Ressourcenknappheit« (Paranoid Prepper 2020b). Die Seite erweckt den Eindruck, als gäbe es zu den einzelnen Punkten weiterführende Informationen (»mehr lesen« [ebd.]), dies ist allerdings nicht der Fall.

Derweil bietet die österreichische Website »Pete's Prepper Guide« eine umfangreiche *Klassifizierung und Dimensionierung* verschiedener Krisenszenarien an. Nachdem eine Krise allgemein als eine »Ausnahmesituation« bestimmt worden ist, die belastend ist und dazu zwingt, Entscheidungen zu treffen, wird in der Folge graduell zwischen »Kurzzeitigen Krisen«, »Mittelzeitkrisen«, »Langzeitkrisen« und »Globalen Krisen« (Pete's Prepper Guide 2020a) unterschieden. Während die ersten drei Varianten sich v.a. in ihrem zeitlichen (von wenigen Tagen bis zu mehreren Monaten) und geographischen Bezugsraum unterscheiden (von lokal bis landesweit) und jeweils unterschiedliche Strategien der Vorbereitung erfordern, werden globale Krisen als ein Typus eigener Art beschrieben: »Die globale Krise ist schließlich eine Krise, auf die du dich nicht vorbereiten kannst. Sie betrifft große Teile der Erde und wird beispielsweise durch gewaltige Naturkatastrophen, Meteoriteneinschläge oder eine Zombie Apokalypse ausgelöst.« (Ebd.) Im Einzelnen werden eine Reihe von potentiellen *Krisenauslösern* benannt: Strom- und Wasserausfälle, Unwetter, Feuer, Chemie- und Reaktorunfälle, Währungszusammenbrüche und elektromagnetische Impulse (EMP). Diese Liste ist nicht abschließend, vielmehr handele es sich um »[d]ie typischsten Ursachen, die immer wieder vorkommen« (ebd.).

Diese saloppe Formulierung scheint auf den ersten Blick so gar nicht zum finalen und exklusiven Charakter apokalyptischer Krisenhermeneutik zu pas-

sen. Sie kann indes als Ausdruck einer *didaktischen Strategie* des Autors gesehen werden, der für jedes Krisenszenario zunächst ein kleines, lebensweltliches Beispiel bringt und dieses dann in Form von Gedankenexperimenten immer mehr ausweitet. Besonders augenfällig ist dieser gedankenexperimentelle Charakter im Fall der *Zombie-Apokalypse*. Der Autor von »Pete's Pepper Guide« widmet diesem Thema zwei eigene Blogbeiträge. Er hält ein solches Szenario zwar grundsätzlich für möglich, stellt allerdings fest, dass trotz literarischer Vorbilder niemand wissen könne, wie es ablaufen wird. Da eine zielführende Vorbereitung somit unmöglich sei, solle man sich auf naheliegendere Katastrophenszenarien konzentrieren:

»Du kannst dir darum Gedanken dazu machen, wie du dich auf eine Zombie Apokalypse vorbereiten kannst. Sinnvoller ist es jedoch, wenn du dich auf realistischere Szenarien wie den Ausbruch einer Epidemie oder einen länger andauernden Stromausfall heute schon vorbereitest. Das schließt nicht aus, dass du zusätzlich auch für eine Apokalypse mit Untoten ausgestattet bist.«
(Pete's Prepper Guide 2020b)

Das Zitat verdeutlicht zum einen, dass Prepper*innen insoweit pragmatisch sind, als sie zwischen wahrscheinlichen und weniger wahrscheinlichen Krisenszenarien unterscheiden und ihr Vorbereitungs Handeln an dieser Einschätzung orientieren. Zum anderen unterstreicht es aber auch die holistische Perspektive der Krisenhermeneutik, die prinzipiell alle denkbaren Krisen miteinbezieht.

Unabhängig von den konkreten Krisenmotiven ist der umfassendere *Deutungsrahmen* der Prepper*innen durch ein globales und totales Verständnis der Krise gekennzeichnet. Diese kommt in der verbreiteten Formel »The end of the world as we know it« zum Ausdruck, die in Prepper*innen-Kreisen häufig mit der Chiffre THEOTWAWKI abgekürzt wird. Gemeint ist offenkundig die umfassende und unumkehrbare Zerstörung der bestehenden sozialen Ordnung und Institutionen sowie (in manchen Szenarien) der natürlichen Lebensgrundlagen.

Steht in der klassischen Apokalyptik v.a. die Darstellung des Untergangs im Vordergrund, der sich beinahe selbsttätig vor dem*der passiven Betrachter*in abspielt, dient die Katastrophe bei den Prepper*innen eher als eine Art Hintergrundfolie, um sich die Erträge des eigenen Vorbereitungs Handelns auszumalen. Immer wieder wird dabei auch auf belletristische Bearbeitungen verwiesen, etwa den Roman »EMP« von Eva Marbach, der vom Kopp-Verlag vertrieben wird. Der Roman erzählt vom weltweiten Zusammenbruch

der technischen Infrastruktur infolge gezielter terroristischer Anschläge mit elektromagnetischen Impulsen (EMP). Auch wenn die Darstellung des gesellschaftlichen Verfalls (Plünderungen, marodierende Banden) immer wieder präsent ist, liegt das Hauptaugenmerk der Erzählung auf der Resilienz der Protagonist*innen. Diese sind größtenteils Angehörige einer Familie, die sich frühzeitig auf den Ernstfall vorbereitet hat und im Zuge des Zusammenbruchs in ihrem ländlichen Refugium wieder zusammenfindet. Die Geschichte endet mit dem Zusammentreffen der Familie, ohne auf die weitere Entwicklung der Welt oder der gesellschaftlichen Ordnung weiter einzugehen (Marbach 2009).

8.2.3 Apokalyptische Syntax

Im Unterschied zur Semantik bezieht sich die apokalyptische Syntax weniger auf den Inhalt als auf den Stil apokalyptischer Deutung. Ein zentrales Merkmal klassischer Apokalypsen ist der Dreischritt von *Krise* – *Gericht* – *Erlösung*. Für Vondung zeichnen sich moderne Formen der Apokalyptik dadurch aus, dass sie »kupiert«, also um die Erlösungsperspektive beschnitten sind (vgl. Kap. 3.2.2). Der o.a. Roman von Marbach lässt sich in beide Richtungen lesen: So kann man die Zusammenführung der Familie in einem sicheren Refugium als eine immanente Form der Erlösung interpretieren, das Fehlen einer übergreifenden Heilsperspektive hingegen als Kupierung. Dabei nimmt der *Status post*, also der systemische Blick auf die Situation nach der Katastrophe, im Vorbereitungshandeln vieler Prepper*innen durchaus einen gewissen Raum ein. Ein gutes Beispiel dafür sind sogenannte »Überlebenskoalitionen«, also Netzwerke von Gleichgesinnten, die in der Zeit vor der Krise für die Zeit nach der Krise gebildet werden. Sie dienen nicht nur dem akuten Überleben, sondern fungieren in einigen Fällen auch als Nukleus einer neuen Gesellschaftsordnung. Ein weiteres Beispiel sind langfristige Vorbereitungen, etwa die *Einlagerung von Saatgut oder Mutterboden*. Das Ziel ist hier neben der Subsistenz die Wiedererrichtung einer basalen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Die Grundtendenz ist dabei restitativ, also auf die Wiederherstellung des Bestehenden gerichtet. Eine positive Sicht auf die Katastrophe als Mechanismus der gesellschaftlichen »Reinigung« (s.o.) war in den untersuchten Portalen und Foren hingegen nicht zu finden.

Im Hinblick auf die zukünftige Gesellschaftsordnung entzündeten sich immer wieder *ethische Diskussionen* an der Frage, inwiefern der*die Prepper*in als »Einzelkämpfer*in« auftritt. Im Zentrum steht dabei das Problem der Solidarität gegenüber anderen, unvorbereiteten Personen, das auf bestimmte

moralische Dilemmata zugespitzt wird: »[W]ürdet ihr wirklich zusehen [,] wie Kinder vor eurer Tür verhungern?« (Gene 2018) Wie zu erwarten war, überwiegt bei der Mehrheit der Forenteilnehmer*innen eine ausgeprägte individualistische Haltung, die davon ausgeht, dass die Früchte des Vorbereitungshandelns dem*der Prepper*in selbst sowie ggf. seiner*ihrer Familie und anderen Schutzbefohlenen zugutekommen sollte. Hilfe für Dritte können sich die meisten nur in kurzfristigen Notlagen vorstellen, nicht aber in längerfristigen Krisenszenarien. Zugleich betonen einige wenige Diskutant*innen die Bedeutung von Kooperation und Vertrauen auch über den eigenen sozialen Nahraum hinaus:

»Ich denke gerade in einer längeren Krise muss man zusammen arbeiten. Man wird auf Tauschhandel angewiesen sein, und teilweise sich auch mit Lebensmittel Unterstützung sichern. Ich sage nicht das man sich auf den Marktplatz stellen soll und jedem Nahrung gibt, soviel wird auch keiner haben. Aber wenn ein Bauer kommt und nach Nahrung fragt weil seine Ernte erst in 1 Monat geerntet werden kann dann unterstütze ich ihn bis dahin. Es geht also vor allem um teilen und handeln, denn nur in einer Gruppe hätte man langfristig eine Chance.« (Pinoccio 2018)¹

Der Forist weist darauf hin, dass *Zusammenarbeit und Arbeitsteilung* zentral für das Überleben nach der Krise sind und unterstreicht die Bedeutung von Vertrauensvorschüssen (hier in Gestalt von Lebensmittelhilfen) zum Aufbau funktionierender Gruppen. Leitend ist dabei ganz klar eine Logik des *Quid pro Quo*, welche die Wertigkeit von Gruppenmitgliedern an ihre Leistungsfähigkeit knüpft. Die soziale Orientierung ist somit in erster Linie instrumentell motiviert, dem Bauern im fiktiven Beispiel wird geholfen in Aussicht auf eine konkrete und zeitlich überschaubare Gegenleistung. Mit Blick auf die apokalyptische Syntax lässt sich der Stil der Krisennarration der Prepper*innen somit als *protrahiert-kupiert* beschreiben, da zwar über die Katastrophe hin-

1 Unter der Überschrift »Der Prepper = der Einzelkämpfer?« ist im Onlineforum »Urban Prepping« die gesamte Diskussion verschiedener User*innen zu dieser Frage zu finden. Sie ist abrufbar unter <https://forum.urban-prepping.de/index.php/Thread/1958-Der-Prepper-der-Einzel-%C3%A4mpfer/?pageNo=1&s=8e0569f78b9fcbdad1a6ccaa-e2a5f14670f108e1>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020. Aufgrund der schriftsprachlichen Besonderheiten in einem Forum habe ich auf eine Markierung von Fehlern in diesem Zitat verzichtet.

ausgedacht wird, die Perspektive allerdings im Sinnzusammenhang und der Situationslogik der Katastrophe verbleibt.

Ein weiteres Merkmal der apokalyptischen Syntax ist ihr *Gestus der Offenbarung*. In der Offenbarung des Johannes erscheint dem prophetisch Begabten ein Deuteengel, der ihm die Zukunft aus Untergang und der darauf folgenden Erlösung in einer symbolisch chiffrierten Form enthüllt. Bei den Prepper*innen ist dieser Offenbarungsgestus unterschiedlich ausgeprägt. So lag bei der »Prepper-Gemeinschaft Deutschland« ein gemäßigtes Verständnis von gesellschaftlicher Aufklärung und Politikberatung zugrunde: »Unsere Vision ist es [,] so viele Menschen, die an unseren Themen interessiert sind, aufzuklären, zu informieren und vorzubereiten. Wir möchten für das Verständnis für Prepper und Survivalist[s] in der Gesellschaft, bei den Regierungen und Behörden werben.«² Bei diesem *Advocacy-Ansatz* geht es streng genommen weniger um die Offenbarung eines geheimen Wissens als um Sensibilisierung. Entsprechend affirmativ wird auf die Veröffentlichung des Bundesamts für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe Bezug genommen, als dessen zivilgesellschaftlicher Partner man sich präsentiert. Andere Portale weisen einen deutlich expliziteren Enthüllungsgestus auf: So macht »Paranoid Prepper« ausgehend von einer *fundamentalen Systemkritik* deutlich, dass die öffentliche Vorsorge auf keinen Fall genüge und darüber hinaus nur »der oberen Bevölkerung« zugutekomme. Unter der Überschrift »5 vor 12« wird die Botschaft noch einmal eindringlich zugespitzt: »Richtig schlechte Zeiten mit noch viel schlechtere [sic!] Aussichten werden da auf Sie zukommen. Ich hoffe [,] Sie wurden wachgerüttelt und verspüren jetzt den gegenwärtigen Drang [,] hier weiter zu lesen.« (Paranoid Prepper 2020c) Der*die Leser*in wird hier von einem*einer nicht näher benannten Autor*in direkt angesprochen mit dem klaren Ziel, ihn*sie »wachzurütteln«. Der Ton ist ideologiekritisch und konspirativ, das ausgeprägte Krisenwissen und -bewusstsein verbürgt eine avantgardistische Sprecherposition.

Die populäre Krisenrhetorik »5 vor 12« bekräftigt die Dringlichkeit und steht exemplarisch für die ausgeprägte Naherwartung der Prepper*innen-Apokalypse: nicht nur zu ihren Lebzeiten, sondern tendenziell schon bald wird sich der »K-Fall« ereignen. In diesem Zusammenhang betreiben Prepper*innen in Foren und auf verschiedenen Social-Media-Kanälen ein ausgeprägtes *globales Krisenmonitoring*, wobei tagesaktuell Nachrichten auf ihre

2 www.Prepper-gemeinschaft.de/ [offline]. Zuletzt abgerufen und geprüft im Oktober 2019.

Ernstfall-Haltigkeit geprüft werden. Im Sommer 2020 reichten die Krisen-
nachrichten von der notorischen Corona-Krise über nukleare Strahlung in
Nordeuropa, Heuschreckenplagen im Nahen Osten, Unruhen in den USA und
den Dürre-Sommer bis hin zu einem »Asteroideneinschlag in den kommen-
den Jahren« (Südprepper 2020). Dabei ist der Ton in der Regel zwar sor-
genvoll, aber nicht panisch. Dennoch ist die Krisendramaturgie der Prep-
per*innen durch einen eskalatorischen Stil gekennzeichnet, der in der Chiffre
»WTSHTF« bzw. »SHTF« zum Ausdruck kommt. Das Kürzel steht für »When
The Shit Hits The Fan«, also die Vorstellung, dass gesellschaftliche Proble-
me und Krisen zunächst graduell anwachsen, bis ein bestimmter Umschlag-
punkt erreicht ist und das System als Ganzes zusammenbricht. Der Autor
eines Survival-Blogs ordnet den Begriff folgendermaßen ein: »Hauptsächlich
benutzen Prepper diesen Ausdruck. Sie benutzen ihn im Zusammenhang mit
dem Ende der Welt. Leute, die Prepping betreiben, verwenden SHTF auch als
Substantiv für ›die Apokalypse‹.« (Gebhardt o.J.) Damit steht die Figur des
SHTF in einer Linie mit anderen Zeitmetaphern der apokalyptischen Drama-
turgie wie Visualisierungen des exponentiellen Wachstums (etwa im Falle der
Corona-Krise [»flatten the curve«] oder das Bild des zuwuchernden Teiches
beim Club of Rome). Sie alle verbindet der Bruch mit einer graduellen Zeit-
wahrnehmung zugunsten eines diskontinuierlichen Zeiterlebens »als Augen-
blick der Krise, der den Fluß der Zeit unterbricht und anhält, als Wendepunkt
zwischen dem Vergangenen, das abgetan ist, und etwas völlig Neuem« (Von-
dung 1988, 305).

8.2.4 Apokalyptische Pragmatik

Die Krisenhermeneutik der Prepper*innen ist im Kontext dieses Bandes
gerade deswegen so interessant, weil sie apokalyptische Deutungsmuster
in einem konkreten Handlungsprogramm verortet. Während für klassische
Apokalypsen häufig eine quietistische Logik des Trostes angenommen wird,
zeichnet sich die Apokalyptik der Prepper*innen durch eine aktivistische
Grundhaltung aus. Anders als bspw. in der QAnon-Bewegung bezieht sich der
Aktivismus allerdings nicht auf das Herbeiführen eines Erlösungszustandes,
sondern darauf, durch planvolle und umfassende Vorbereitungsmaßnahmen
das eigene Überleben (und das ausgewählter Schutzbefohlener) möglichst
lange zu ermöglichen. Die aktivistische Anlage der klassischen Apokalyptik
war verbunden mit einer Rhetorik der direkten Ansprache, die zur Umkehr
im Hier und Jetzt aufrütteln soll. Vondung spricht in diesem Zusammenhang

wie bereits erwähnt von *epideiktischer Rede* (Vondung 1988, 321). Weitere Stilmittel sind Übertreibungen, z.B. in Gestalt der Aufzählung unterschiedlicher Krisenszenarien bzw. allgemein in der Ausschmückung des Unterganges, die zeitdiagnostische Bewertung der gegebenen Situation (*Quaestio status*) sowie Gedankenexperimente. Ein gutes Beispiel dafür findet sich bei Paranoid Prepper:

»Ich bin bereit für die Krise, du auch? Was wäre [,] wenn ... der Strom ausfällt, die Wasserversorgung ausfällt, die Gasversorgung nicht mehr gewährleistet ist, die Supermärkte geschlossen bleiben, die öffentliche Ordnung nicht mehr sicher gestellt ist, die Kommunikationsmittel wie Telefon und Internet ausfallen, Geld wertlos ist, diese Ereignisse zusammen auftreten? Ist dies unwahrscheinlich, realitätsfremd oder doch eine Verkettung von ineinander greifenden Ereignissen?« (Paranoid Prepper 2020c)

Das Statement verbindet die oben angesprochenen rhetorischen Strategien in geradezu exemplarischer Weise: Es beginnt mit einer direkten Ansprache, die Sprecher*in und Adressat*in in derselben Situation verortet, und lädt scheinbar zu einem Gedankenexperiment ein. Daraufhin werden in Form rhetorischer Fragen verschiedene Erscheinungsformen der »Krise« aufgezählt und deren Plausibilität bekräftigt.

An diese Situationsbestimmung knüpfen sich verschiedene *Handlungsempfehlungen*. In der Tat machen praktische Tipps und Listen mit nützlichen Utensilien den Hauptteil der internen Kommunikation der Prepper*innen aus. Besonders im Vordergrund stehen dabei folgende Themen: Das Anlegen eines Notvorrats zuhause, die Vorbereitung eines Notfallrucksacks (abgekürzt als BOB = »Bugout bag«), die Einrichtung eines Refugiums außerhalb der Wohnumgebung, z.B. im Wald, sowie die Aneignung von Fähigkeiten zum Überleben in der freien Natur und die allgemeine körperliche Ertüchtigung, um im Katastrophenfall handlungsfähig zu sein. Dies ist nicht der Ort für eine ausführliche Analyse der Details des Vorbereitungshandelns. Passend zu den o.a. Beobachtungen von Drissel zum Preppen als konsumistischem Lebensstil fällt allerdings auf, dass sich viele Tipps mit der Empfehlung konkreter Produkte (von einzelnen Markenartikeln bis hin zum fertig gepackten Notfallrucksack) bzw. Dienstleistungen (z.B. Überlebenskursen) verbinden. Darüber hinaus werden in Prepper*innen-Foren auch unterschiedliche Strategien, z.B. zur Beschaffung von Wasser und Nahrung oder zur medizinischen Versorgung verhandelt. Im Unterschied zu den allgemeineren »Szenarios«, in denen verschiedene Katastrophenereignisse und ihre Folgen hypothetisch

durchgespielt werden, beinhalten die Strategien konkrete Handlungsanweisungen.

Dennoch lässt sich die Frage, inwieweit sich die endzeitliche Naherwartung der Prepper*innen in ihrem Alltagshandeln niederschlägt, auf der Basis von Online-Portalen nur schlecht beantworten. In diesem Zusammenhang ist vor allem der Thread »Was habe ich heute zur Vorbereitung getan« im »Survival- und Preppingforum« interessant. Dabei handelt es sich um den mit Abstand umfangreichsten Einzelthread des Forums. Hier berichten die Teilnehmer*innen kleinteilig und größtenteils wiederkehrend über ihre aktuellen Aktivitäten. Dabei lassen sich grob vier *Kategorien* unterscheiden: Haltbarmachen von Lebensmitteln, Aufstockung, Kontrolle und Dokumentation der Vorräte, Training von Prepper*innen-Fertigkeiten (z.B. Kampfsport oder Netzknüpfen) sowie der allgemeine Wissenserwerb zum Preppen. Die Beiträge sind kurz und berichtsförmig gehalten, wechselseitige Bezugnahmen (z.B. Affirmation, Kommentare oder Nachfragen) finden sich dabei eher selten. Der Thread und insbesondere die wiederholten Einträge einzelner Nutzer*innen deuten darauf hin, dass das Vorbereitungshandeln in einigen Fällen zu einem *integralen Teil der alltäglichen Lebensführung* wird.³ So berichtet ein Teilnehmer zwischen März und Juli 2020 ausführlich über seine Fortbildungstätigkeit (u.a. Immerkurs und Angelschein), seine Fortschritte bei der Bevorratung (»4*Sixpack Mineralwasser, Wenig [sic!] Milch, Fischkonserve, Sardinien, vegetarischer Aufstrich. Gestern noch etwas Silber gekauft«) und weitere Aktivitäten (»Koch gerade ein paar Glaeschen [sic!] ein, Hackfleisch und Gemüse«; »Maskenproduktion begonnen«).

In Anbetracht des knappen Rapport-Stils, der Regelmäßigkeit der Einträge und der vergleichsweise wenigen Bezüge untereinander ähnelt das Format weniger einer klassischen Forendiskussion als jenen pietistischen Tagebüchern, in denen die Gläubigen ihre Verdienste notierten. Für Max Weber waren diese Tagebücher eine wichtige Quelle seiner Theorie vom Geist des Kapitalismus. Unter Umständen ist bei den Prepper*innen ein ähnlicher Mechanismus am Werk: Was dem*der Calvinist*in die Heilungewissheit, ist

3 Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich an dieser Stelle auf kleinteilige Belege zu den einzelnen Foreneinträgen. Der gesamte Thread ist unter folgenden Link einsehbar: <https://forum.urban-prepping.de/index.php/Thread/2594-Was-habe-ich-heute-zu-r-Vorbereitung-getan-V3-Kleinvieh-macht-verdammt-viel-Mist/>. Zuletzt geprüft am 24.09.2020.

dem*der Prepper*in die Ungewissheit über das Wie und Wann der Katastrophe. Beide antworten darauf mit rastloser Tätigkeit und Akkumulation. Die damit verbundene Grundhaltung wird zum Teil in den Signaturen der Forist*innen sichtbar. Da heißt es beispielsweise »Be a warrior, not a worrier« oder »Klagt Nicht – Kämpft !!« Die Stoßrichtung ist klar aktivistisch: Die Tätigkeit (hier martialisch als »Kampf« gefasst) hilft, die Besorgnis zu überwinden. Einmal im Blick, scheint die verdienstethische Perspektive der Prepper*innen an verschiedenen Aspekten ihres Weltbildes wieder auf: in der Spezialistenökonomie, in sozialdarwinistischen Menschen- und Gesellschaftsbildern und nicht zuletzt in einer ausgeprägten Geringschätzung gegenüber jenen, die Sozialleistungen beziehen.

8.3 Exkurs: Preppen im Zeichen von Corona

Es ist deutlich geworden, dass die Prepper*innen, ähnlich wie die Anhänger*innen von QAnon, ein akribisches und tagesaktuelles Krisenmonitoring betreiben. Insoweit dieser Habitus der Wachsamkeit Ausdruck einer apokalyptischen Naherwartung ist, liegt die Frage nach dem Umgang der Prepper*innen mit der Parusieverzögerung in Form nicht eingetretener Vorhersagen des Untergangs nahe.⁴ Die Corona-Krise lässt sich in diesem Zusammenhang als eine Art Sozialexperiment verstehen, das die lange Liste nicht eingetretener Katastrophenvorhersagen der Prepper*innen durchbricht und zur Neujustierung der apokalyptischen Zeitdiagnose und des Vorbereitungshandelns herausfordert. Ich möchte dieser Frage knapp anhand von drei Threads aus dem »Survival- und Preppingforum« nachgehen, namentlich dem (umfänglich genutzten) Thread »COVID19 – Hauptdiskussion«, sowie zwei weiteren Strängen zu den Themen »COVID19 – Neuausrichtung der Planung nach der aktuellen kleinen Krise« und »COVID19 – Nach/während der Pandemie ist vor der Wirtschaftskrise?«

4 Man könnte einwenden, dass Parusieverzögerung für kupierte Apokalypsen prinzipiell kein Problem darstellt, da die Erleichterung über die nicht eingetretene Katastrophe überwiegt. Zugleich allerdings weisen viele Prepper*innen ein ausgeprägtes Selbstverständnis als »Rufer*innen in der Wüste« auf, die von ihrem Umfeld belächelt werden und eine zünftige Krise zur Rechtfertigung ihres Handelns geradezu herbeisehen.

Die Hauptdiskussion kreist v.a. um allgemeinere Aspekte des Selbst- und Fremdschutzes sowie die Gefährlichkeit einer Covid-Erkrankung, etwa im Vergleich zur Grippe. Insbesondere die verschiedenen Typen von Schutzmasken finden hier Beachtung, wobei der überwiegende Teil der Nutzer*innen sich für das Tragen von Masken zum Fremdschutz und eine umfassende Maskenpflicht ausspricht. Zugleich wird in diesem Kontext harsche Kritik an der zurückhaltenden Krisenkommunikation öffentlicher Behörden (wie dem Robert Koch-Institut) sowie »der Politik« im Allgemeinen geübt. Diese hätten sich wider besseres Wissen erst zu spät zu einer umfassenden Maskenpflicht durchgerungen und die Gefahr durch Corona zu lange verharmlost. Angesichts der tendenziell egozentrischen Orientierung vieler Prepper*innen ist die breite Akzeptanz von Masken als Maßnahme zum Fremdschutz durchaus bemerkenswert. Zugleich machen sich einzelne Akteur*innen im Forum allerdings auch für das Modell der Herdenimmunität stark, das auf eine rasche Durchseuchung der Gesellschaft abzielt und den Tod von Angehörigen sogenannter Risikogruppen als »Kollateralschaden« in Kauf nimmt. Diese Sichtweise passt zum sozialdarwinistischen Grundverständnis einiger Prepper*innen, zieht aber auch den deutlichen Widerspruch auf sich: »Wir sind aber nicht in Sparta. Solange keine vernünftigen Behandlungsmöglichkeiten da sind, sehe ich eine mutwillige Durchseuchung als menschenverachtend an. Ja klar, ich bin recht munter. Aber ich kann doch den Alten und Vorbelasteten nicht das Lebensrecht absprechen!«

Diese Diskussion steht exemplarisch für die interne Heterogenität der Prepper*innen im Hinblick auf ihr Krisenverständnis sowie ihr Menschen- und Gesellschaftsbild. Derweil besteht ein spezifisches und von vielen Forist*innen geteiltes Muster im Umgang mit der Parusieverzögerung darin, Corona nur als *Wegmarke in einem größeren Krisengeschehen* zu begreifen, nach dem Motto: »Die eigentliche Krise kommt erst noch«. Wie der Titel des Threads »Nach/während der Pandemie ist vor der Wirtschaftskrise?« nahelegt, erleben viele Prepper*innen die Corona-Krise als kleinere Krise, die sie in ihrem Vorbereitungshandeln bestätigt und zugleich den Keim für eine große bzw. globale wirtschaftliche Krise in sich trägt. Zum Umfang dieser Wirtschaftskrise gibt es unterschiedliche Auffassungen; von einem kleineren konjunkturellen Rücksetzer bis hin zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen infolge einer Massenverarmung. Eine verbreitete Befürchtung bezieht sich auf die Knappheit von Bargeld sowie die Geldentwertung durch Inflation. In der Folge legen zahlreiche Nutzer*innen umfangreiche Bargelddepots bei sich zuhause an und investieren in verschiedene Edelmetalle. Eine Anlage in

Aktien, obgleich formal ebenfalls Sachwerte, scheidet für viele Forist*innen aus. Die dahinterstehende Logik bringt ein Teilnehmer wie folgt auf den Punkt: »[W]ir sind keine Spekulanten. wir sind Versicherungsselbstbastler..wir wollen das uns das gold und silber den hintern rettet. bis es wieder normal läuft.hoffe das sehen viele so.«⁵

Dieses Zitat ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Es charakterisiert Prepper*innen als »Versicherungsselbstbastler« im Unterschied zu »Spekulanten« und unterstreicht die o.a. *restitutive Logik* ihrer apokalyptischen Syntax. Während die Krisenvorsorge dem akuten Überleben dient, ist die Gesamtperspektive auf eine »Normalisierung« der Verhältnisse gerichtet. Der Ausdruck »Selbstbastler« verweist dabei einmal mehr auf das umfassende Autonomiebestreben und die Do-it-yourself-Mentalität vieler Prepper*innen.

Im Unterschied zu der inklusivistischen Lesart der Corona-Krise als Wegmarke (s.o.) hat die Corona-Zeit bei einigen Forumsteilnehmer*innen zu einer kritischen Selbstreflektion und einer »Neuausrichtung« ihres Vorbereitungshandelns geführt. Im Zentrum der Selbstkritik steht eine gewisse Ernüchterung über den eigenen Vorbereitungsvorsprung im Vergleich zu Nicht-Prepper*innen. So geht ein sehr aktiver Nutzer für seinen mangelnden Vorrat an Desinfektionsmitteln hart mit sich ins Gericht und merkt an: »Und erschreckend auch wie Leute innerhalb eines oder zwei Tagen versuchen das aufzubauen an dem ich schon so lange arbeite.«⁶ Dieser Satz bringt einerseits die Betroffenheit über die Hamsterkäufe der anderen und den daraus entstehenden Mangel zum Ausdruck und andererseits die Enttäuschung darüber, selbst als Vorbereitungsvirtuose für die Krise nicht noch besser gewappnet zu sein. Ein anderer Teilnehmer kleidet den gleichen Sachverhalt in eine flammende Ansprache: »Ich finde es irgendwie seltsam, das Prepper sich in der Kriese, wenn eh alles hoch schaukelt, mit allen anderen in die Warteschlange stellen. Ich meine, sind wir Prepper oder was?? Jeder der sich so schimpft sollte eigentlich sein Kram beisammen haben. Die, die sich erst in einer Kriese vorbereiten wollen haben leider den Zug verpasst.«

Die Corona-Krise wird hier als Bewährungsprobe gedeutet, in der sich die Spreu vom Weizen scheidet. Dabei tritt das in der Literatur angespro-

5 Aufgrund der schriftsprachlichen Besonderheiten in einem Forum habe ich auf eine Markierung von Fehlern im Zitat verzichtet.

6 Aufgrund der schriftsprachlichen Besonderheiten in einem Forum habe ich auf eine Markierung von Fehlern in diesem und folgendem Zitat verzichtet.

chene avantgardistische Selbstverständnis der Prepper*innen und ihr Superioritätsbewusstsein gegenüber den anderen, Unvorbereiteten, deutlich hervor. Im Geiste der klassisch-apokalyptischen Redeform der *epideiktischen Rede* dient die Corona-Krise in diesem Fall als Erfahrungsanlass zur moralischen Ermahnung der Eingeweihten. Das Element der Parusieverzögerung tritt darüber in den Hintergrund.

8.4 Fazit

Die Deutsche Prepper*innen-Community ist sehr heterogen und versteht sich selbst weniger als Weltanschauungsgemeinschaft denn als Praxisforum. Dennoch lassen sich anhand der Analyse von Portalen und Foren einige Aspekte eines geteilten Weltbildes sowie apokalyptische Deutungsmuster herausarbeiten. Auf der Ebene der apokalyptischen *Semantik* bezieht sich dies auf verschiedene Katastrophenszenarien vom Stromausfall über Wetterereignisse bis hin zu großflächiger chemischer oder nuklearer Kontaminierung. Pandemien waren bis zur Corona-Krise zwar abstrakt mitgedacht, standen aber für die meisten Prepper*innen offenkundig nicht im Vordergrund. Auch wenn in Prepper*innen-Foren immer wieder graduelle Unterscheidungen zwischen kleineren und größeren Krisen getroffen werden, scheint doch die Vorstellung vom Ende der Welt, wie wir sie kennen (THEOTWAWKI) als Leitmotiv der apokalyptischen Vorstellungswelt vieler Prepper*innen zu dienen. Die apokalyptische *Syntax* der Prepper*innen ist getragen von einer drängenden Naherwartung, die in einem tagesaktuellen Krisenmonitoring sowie in der Chiffre SHTF (»Shit hits the Fan«) Gestalt annimmt. Dahinter steht eine eskalatorische Geschichtsvorstellung, die von einem abrupten Umschlag von der Ordnung zum Chaos ausgeht. In Anlehnung an Vondung handelt es sich um eine protrahiert-kupierte Apokalypse, bei der die Überlebensstrategie an die Stelle der Erlösungshoffnung tritt. Die apokalyptische *Pragmatik* der Prepper*innen bedient sich der rhetorischen Mittel klassischer Apokalypsen wie Übertreibung (*hyperbolische inventio*) oder der Verortung von Sprecher*in und Adressat*innen in derselben Situation (*Quaestio status*). Ihre Stoßrichtung ist aktivistisch, insofern sie zu einem planvollen und umfassenden Vorbereitungshandeln aufruft.

Darüber hinaus ist das Weltbild vieler Prepper*innen gekennzeichnet durch ein ausgeprägtes Streben nach Autonomie und Autarkie, das zum Teil mit staatskritischen Auffassungen einhergeht. Ein fundamentaler

Anti-Etatismus wie bei der QAnon-Bewegung scheint dabei allerdings die absolute Ausnahme zu sein. Verbunden mit ihrer strengen Orientierung auf Selbstwirksamkeit haben viele Prepper*innen eine starke meritokratische Grundhaltung verinnerlicht. Diese drückt sich produktiv im Streben nach der fortlaufenden Veredelung und Weiterentwicklung der eigenen Überlebensfähigkeiten aus, geht aber auch mit teils polemischen Abgrenzungen gegenüber hilfsbedürftigen Personen einher, etwa jenen, die auf staatliche Versorgungsleistungen angewiesen sind. In Verbindung mit der umfassenden Konsumorientierung vieler Prepper*innen (s.o.) entsteht somit das Bild einer neoliberalen Tiefengrammatik des Preppertums, in der sich Leitbilder von Eigenverantwortung und Autonomie mit sozialdarwinistischen Auffassungen verbinden. Dazu passt auch die Abwesenheit eines positiven Gesellschaftsentwurfs, der über utilitaristisch motivierte »Überlebenskoalitionen« hinausgeht. Die sozialökologische Vision, die Bierl mit der Prepper*innen-Bewegung in Verbindung bringt (s.o.), wurde hingegen in dem hier zugrundeliegenden Material an keiner Stelle deutlich.

Die Corona-Pandemie markierte auch für viele Prepper*innen einen Einschnitt. Sie führte breiten Bevölkerungsschichten ihre Verwundbarkeit und ihre mangelnde Vorsorge vor Augen und untermauerte somit einen zentralen Handlungsgrundsatz der Prepper*innen. Auch wenn die Prepper*innen intern eine gewisse Genugtuung über ihren Vorbereitungsvorsprung zum Ausdruck bringen und sich durch die Corona-Krise bestätigt sehen, werden sie dadurch zugleich zur kritischen Bewertung und Anpassung ihrer Krisenhermeneutik herausgefordert. Ein verbreitetes Muster im Umgang mit dem einstweilen ausgebliebenen THEOTWAWKI ist die Interpretation der Pandemie als Wegmarke in einem umfassenderen Krisengeschehen, dessen Höhepunkt noch bevorstehe. Im Ausblick auf die zu erwartende wirtschaftliche und soziale Krise statten sich viele Prepper*innen derzeit offenbar mit Krisenwährungen wie Edelmetallen, aber auch Alkohol und Zigaretten aus und machen sich verstärkt Gedanken über die Sicherung ihrer Wohnung und Vorräte.

Die Analyse von Foren und Portalen gewährt einen allenfalls kursorischen Blick auf die Vorderbühne der Prepper*innen-Szene. Um die Hinterbühne und Hintergründe des Preppertums besser zu verstehen, bedürfte es einer teilnehmenden Beobachtung in entsprechenden Events (online und offline)

und intensiver narrativer Interviews mit Menschen, die sich selbst als Prepper*innen charakterisieren.⁷

7 Vgl. dazu das Dissertationsvorhaben von Mischa Luy an der Ruhr-Universität Bochum mit dem Arbeitstitel »Die erwartete Katastrophe. Zum Geschichts- und Gesellschaftsbewusstsein von Preppern« sowie die unveröffentlichte Doktorarbeit von Andrew Miller »Believing in the End. An Ethnography of the Prepper Community« (2018) an der Pennsylvania State University.

9. Apokalypse und was nun?

Eine Art Schlusswort

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Literatur

- Akmann, Torsten (2018): Schriftliche Anfrage der Abgeordneten Anne Helm (LINKE) vom 27. November 2018 zum Thema: Extrem rechte Prepper-Szene in Berlin und Antwort vom 14. Dezember 2018. Online in: <https://kleineanfragen.de/berlin/18/17176-extrem-rechte-prepper-szene-in-berlin.txt>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Auffarth, Christoph (2002): Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bahro, Rudolf (1987): Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über die Grundlagen ökologischer Politik. Stuttgart & Wien: Thienemann.
- Balint, Michael (2009 [1959]): Angstlust und Regression. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bätz, Jürgen (2018): In Kapstadt droht die Wasser-Apokalypse. In: Mittelbayerische Zeitung Online. Online in: <https://www.mittelbayerische.de/panorama-nachrichten/in-kapstadt-droht-die-wasser-apokalypse-21934-art1618678.html>. Zuletzt geprüft am 11.09.2020.
- Bellaiche, Julien (2020): QAnon. Assessing the Threat of QAnon Violence. Online in: <https://gnet-research.org/2020/06/15/assessing-the-threat-of-qanon-violence/>. Zuletzt geprüft am 07.09.2020.
- Berger, Klaus (1980): Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik. In: Temporini, Hildegard/Haase, Wolfgang (Hg.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Berlin & New York: de Gruyter, 1428-1469.
- Berger, Peter L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1989): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Betz, Gregor J./Bosancic, Saša (Hg.) (2021): Apokalyptische Zeiten. Endzeit- und Katastrophenwissen gesellschaftlicher Zukünfte. Weinheim: Beltz Juventa.
- Bierl, Peter (2015): Nachhaltige Kritik? Geschichte und Perspektiven der Postwachstumsökonomie. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2 (2), 344-370.
- Blackmore, Susan (1999): The meme machine. Oxford: Oxford University Press.
- Blindow, Felix (1999): Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum. Berlin: Akademie Verlag.
- Bloch, Ernst (1918): Geist der Utopie. München: Duncker & Humblot.
- Bloch, Ernst (1967): Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blume, Michael (2020): Verschwörungsmythen. Woher sie kommen, was sie anrichten und wie wir ihnen begegnen können. Ostfildern: Patmos.
- Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1974). Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böcher, Otto (1998): Die Bildwelt der Apokalypse des Johannes. In: Baldermann, Ingo et al. (Hg.): Jahrbuch für biblische Theologie 13, 77-105.
- Bolz, Norbert (2007): Das ABC der Medien. München: Fink.
- Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (2007): Die »Junge Freiheit« der »Neuen Rechten«. In: Braun, Stephan/Vogt, Ute (Hg.): Die Wochenzeitung »Junge Freiheit«. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden. Wiesbaden: VS, 15-41.
- Brokoff, Jürgen (2001): Die Apokalypse in der Weimarer Republik. München: Fink.
- Brubaker, Rogers (2005): The »diaspora« diaspora. In: Ethnic and Racial Studies 28 (1), 1-19.
- Bruce, Steve (1999): The Supply-Side Model of Religion. The Nordic and Baltic States. In: Journal for the Scientific Study of Religion 39, 32-46.
- Brüggemann, Michael/Hepp, Andreas/Kleinen-von Königslöw, Katharina (2009): Transnationale Öffentlichkeit in Europa. Forschungsstand und Perspektiven. In: Publizistik 54, 391-414.

- Busse, Tanja (2000): *Weltuntergang als Erlebnis. Apokalyptische Erzählungen in den Massenmedien*. Wiesbaden: Springer.
- Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chmeliczek, Gerd (2020): Corona und Fake News. Sehnsucht nach der Apokalypse? In: Gießener Allgemeine Online. Online in: <https://www.giesseener-allgemeine.de/hessen/corona-fake-news-sehnsucht-nach-apokalypse-13736351.html>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Cohen, Robin (2008): *Global diasporas. An introduction*. London: Routledge.
- Cornils, Kristoffer (2020): Stellt euch vor, es ist Apokalypse – und alle gehen hin! In: Spex. Online in: <https://spex.de/kommentar-corona-virus-apokalypse-krise-der-liberalen-demokratie/>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Deutsche Prepper (2020): Prepper brauchen keine Hamsterkäufe. Online in: www.deutsche-prepper.de/2020/03/14/prepper-brauchen-keine-hamsterkaeufe/. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Drissel, Jennifer (2015): Fear and Consumption in the Face of Disaster. In: Mulazimoglu Erkal, Melis (Hg.): *Apocalypse Revisited. A Critical Study on End Times*. Leiden: Brill, 135-146.
- Dunlop, Sarah/Richter, Philip (2010): Visual Methods. In: Collins-Mayo, Sylvia/Dandelion, Pink (Hg.): *Religion and Youth*. Aldershot: Ashgate, 193-200.
- Ebersberg, Thomas (2020): Wer ist eigentlich schuld an Corona? Online in: <https://hpd.de/artikel/eigentlich-schuld-an-corona-18008>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Elias, Norbert (1977): *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut (2002): *Soziologie. Die Konstruktion der Gesellschaft*. Band 2. Frankfurt a.M.: Campus.
- Extinction Rebellion (2019): Erklärung der Rebellion. In: Kaufmann, Sina Kamala/Timmermann, Michael/Botzki, Annemarie (Hg.): *Wann wenn nicht wir. Ein Extinction Rebellion Handbuch*. Frankfurt a.M.: Fischer, 10-12.
- Finke, Roger/Iannaccone, Laurence R. (1993): Supply-Side Explanations for Religious Change. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527, 27-39.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2005): *The churching of America, 1776-2005. Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Forbes (2009): America's Biggest Megachurches. In: Forbes Online. Online in: <https://www.forbes.com/2009/06/26/americas-biggest-megachurches-bu-si-ne-ss-me-ga-ch-ur-ch-es.html>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1995): Krisentheorie. In: Fuchs-Heinritz, Werner et al. (Hg.): Lexikon zur Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 377-378.
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Gebauer, Annkatrin (2003): Apokalyptik und Eschatologie. Zum Politikverständnis der Grünen in ihrer Gründungsphase. In: Archiv für Sozialgeschichte 43, 405-420.
- Gebhardt, Martin (o.J.): Was ist SHTF? Bedeutung, Beispiele und eine ausführliche Erklärung. Online in: <https://survival-kompass.de/was-bedeutet-shtf/>. Zuletzt geprüft am 10.09.2020.
- Gebhardt, Winfried (2018): Religiöse Szenen und Events. In: Pollack, Detlef et al. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer, 591-610.
- Geertz, Clifford (1973): Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In: Geertz, Clifford (Hg.): The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books, 3-30.
- Gehlen, Arnold (1977 [1956]): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt a.M.: Athenaeon.
- Geißler, Rainer (2002): Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Gene (2018): Der Prepper = der Einzelkämpfer? [Forumspost]. Online in: <https://forum.urban-prepping.de/index.php/Thread/1958-Der-Prepper-der-Einzelk%C3%A4mpfer/?pageNo=1&s=8e0569f78b9fcbdad1a6ccaae2a5fi-4670f108e1>. Zuletzt geprüft am 10.09.2020.
- Gerhards, Claudia (1999): Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins »Die andere Seite« und Ernst Jüngers Frühwerk. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Geschäftsstelle der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder (2017): Sammlung der zur Veröffentlichung freigegebenen Beschlüsse der 207. Sitzung der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder. Online in: https://www.innenministerkonferenz.de/IMK/DE/termine/to-beschluesse/2017-12-07_08/beschluesse.pdf?__blob=publicationFile&v=3. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Geschäftsstelle der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder (2018): Sammlung der zur Veröffentlichung freigegebenen

- Beschlüsse der 208. Sitzung der Ständigen Konferenz der Innenminister und -senatoren der Länder. Online in: https://www.innenministerkonferenz.de/IMK/DE/termine/to-beschluesse/2018-06-08_06/beschluesse.pdf;jsessionid=C6C72A07D38D5892872C8751ED121834-.2_cid339?__blob=publicationFile&v=2. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Gessenharter, Wolfgang (2007): Der Schmittismus der »Jungen Freiheit« und seine Unvereinbarkeit mit dem Grundgesetz. In: Braun, Stephan/Vogt, Ute (Hg.): Die Wochenzeitung »Junge Freiheit«. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden. Wiesbaden: VS, 77-94.
- Habermas, Jürgen (1963): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied am Rhein: Luchterhand.
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 53, 33-64.
- Hahn, Ferdinand (2005): Die Offenbarung des Johannes als Geschichtsdeutung und Trostbuch. In: Kerygma und Dogma 51 (1), 55-70.
- Hahn, Friedemann (2006): Von Unsinn bis Untergang: Rezeption des Club of Rome und der Grenzen des Wachstums in der Bundesrepublik der frühen 1970er Jahre. Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Hall, Stuart (2001): Encoding/Decoding. In: Durham, Meenakshi/Kellner, Douglas M. (Hg.): Media and Cultural Studies. Keywords. Malden, Mass.: Blackwell, 163-173.
- Hallam, Roger (2019): Common Sense for the 21st Century. Only nonviolent Rebellion can now stop Climate Breakdown and Social Collapse. Online in: https://www.rogerhallam.com/wp-content/uploads/2019/08/Common-Sense-for-the-21st-Century_by-Roger-Hallam-Download-version.pdf. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Heinrichs, Johannes (1980): Handlungstheorie. Struktural-semantische Grammatik des Handelns. (Reflexionstheoretische Semiotik: 1) Bonn: Bouvier.
- Herzberg, Guntolf/Seifert, Kurt (2002): Rudolf Bahro – Glaube an das Veränderbare. Eine Biographie. Berlin: Links.
- Huddleston, Chad (2017): »Prepper« as Resilient Citizen. In: Companion, Michele/Chaiken, Miriam (Hg.): Responses to Disasters and Climate Change. New York: Routledge, 239-247.
- Hübner, Kurt (2001): Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes. Graz: Styria.
- Huesmann, Felix (2020): »QAnon«. Der Aufstieg einer gefährlichen Verschwörungstheorie. Online in: <https://www.rnd.de/politik/qanon-der-au>

- fstieg-einer-gefährlichen-verschwörungstheorie-ORTPE4D5YRFRZKVT-MJBTFADJTY.html. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München & Wien: Europa Verlag.
- Huntington, Samuel P. (2004): *Who are we? The challenges to America's national identity*. New York: Simon & Schuster.
- Iannaccone, Laurence R./Stark, Rodney (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the »Secularization« of Europe. In: *Journal for the scientific Study of Religion* 33, 230-252.
- Ibn Haldun (1951): *Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*. Tübingen: Mohr.
- Identitäre Bewegung Deutschland (o.J.): Was meint der Begriff »Großer Austausch« und wer ist schuld daran? Online in: <https://www.identitaere-bewegung.de/faq/was-meint-der-begriff-grosser-austausch-und-wer-ist-schuld-daran/>. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Kabel, Allison/Chmidling, Catherine (2014): Disaster Prepper: Health, identity, and American survivalist culture. In: *Human Organization* 73 (3), 258-266.
- Karle, Isolde (2010): *Kirche im Reformstress*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- Katholische Nachrichten-Agentur (2020): Bibelwerk-Chefin zu Plagen und Apokalypsen in der Bibel. Gott straft nicht durch Corona. Online in: <https://www.domradio.de/themen/corona/2020-03-31/gott-straft-nicht-durch-corona-bibelwerk-chefin-zu-plagen-und-apokalypse-der-bibel>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, Burkard/Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, 9-28.
- Kippenberg, Hans G. (1991): *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kippenberg, Hans G. (2008): Vom Quietismus zum Aktivismus. Apokalyptische Pragmatik, überprüft anhand des Falles Hamas. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): *Apoka-*

- lypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 262-288.
- Klosinski, Gunther (1999): Krise. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler, 296.
- Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin: de Gruyter.
- Koch, Klaus (1970): Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh: Mohn.
- Koch, Klaus (1995): Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koch, Klaus (2007): Daniel und Henoch – Apokalyptik im antiken Judentum. In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg (Hg.): Apokalyptik und kein Ende? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 31-50.
- Konz (2020a): CAPITAL. Prepper sorgen systematisch vor. Online in: <https://preppersgermany.de/article/42-capital-prepper-sorgen-systematisch-vor/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Konz (2020b): Unser Admin bei RTL zum Corona Virus. Online in: <https://preppersgermany.de/article/34-unser-admin-bei-rtl-zum-corona-virus/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Kostrzewa, Johanna (2013): »Welt geht unter! Hurray!«. Warum das Weltende nicht das Ende der Welt ist. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Neumaier, Anna (Hg.): Endzeit jetzt! Lehrforschung zur modernen Eschatologie. Marburg: Diagonal Verlag, 147-162.
- Krech, Volkhard (1995): Apokalyptik. In: Fuchs-Heinritz, Werner et al. (Hg.): Lexikon zur Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 48.
- Krech, Volkhard (2008): Wer glaubt wird selig. Enttäuschungsresistenz und letale Apokalypse – Die Zeugen Jehovas und der People's Temple. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 197-216.
- Krech, Volkhard (2018): Theory and Empiricism of Religious Evolution (THERE). Foundation of a Research Program (Part 2). In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 26 (1), 215-263.
- Krech, Volkhard/Nagel, Alexander-Kenneth (2014): Religion in Bewegung. Semantische und strukturelle Aspekte religiöser Dynamik. In: Stadtland, Helge/Mittag, Jürgen (Hg.) Theoretische Ansätze und Konzepte der For-

- schung über soziale Bewegungen in der Geschichtswissenschaft. Essen: Klartext, 423-447.
- Kunert, Jeannine (2020): »Extinction Rebellion« (XR) als Weltanschauung. In: EZW Materialdienst 4/2020, 287-299. Online in: https://www.ezw-berlin.de/html/15_10493.php. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Lange, Jens-Peter (2013): Variable Endzeit. Weltuntergangsvorstellungen bei Studierenden naturwissenschaftlicher und technischer Studiengänge. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Neumaier, Anna (Hg.): Endzeit jetzt! Lehrforschung zur modernen Eschatologie. Marburg: Diagonal Verlag, 109-127.
- Lapide, Pinchas (1985): Apokalypse als Hoffnungstheologie. In: Gassen, Richard W./Holeczek, Bernhard (Hg.): Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Ernst Bloch zum 100. Geburtstag. Heidelberg: Braus, 10-14.
- Lepsius, M. Rainer (1995): Institutionenanalyse und Institutionenpolitik. In: Nedelmann, Brigitta (Hg.): Politische Institutionen im Wandel. Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Leske & Budrich, 392-403.
- Loo, Hans van der/Reijen, Willem van (1992): Modernisierung. Projekt und Paradox, München: dtv.
- Löwith, Karl (1983): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Metzler.
- Luhmann, Niklas (1992): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lützenkirchen, Georg (2000): Utopie. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler, 555-558.
- Manemann, Jürgen (2002): Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Antimodernismus. Münster: Aschendorff.
- Mannheim, Karl (1969): Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.: Schulte-Bulmke.
- Makropoulos, Michael (2008): Apokalypse und klassische Moderne. Radikales Kontingenzbewusstsein und konstruktivistische »tabula rasa«. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 150-176.
- Marbach, Eva (2009): EMP. Ein Survival-Roman. Rottenburg: Kopp. Online in: www.survival.4u.org/download/EMP-Roman-12.pdf. Zuletzt geprüft am 18.12.2020.

- Marx, Karl (1964): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 3, Buch 3.* Berlin: Dietz.
- McGinn, Bernhard (1979): *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages.* (Records of civilization: 96). New York: Columbia University Press.
- Meadows, Dennis (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Merkel, Angela (2020a): *Fernsehansprache von Bundeskanzlerin Angela Merkel.* Online in: <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/-/975232/1732182/d4af29ba76f62f61f1320c32d39a7383/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-data.pdf>. Zuletzt geprüft am 28.09.2020.
- Merkel, Angela (2020b): *Regierungserklärung von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel.* In: *Bulletin der Bundesregierung* 46-1. Online in: <http://www.bundesregierung.de/resource/blob/992814/1746928/b83a3a85-71fd467c21f44bdb61acf5dc/46-1-bkin-reg-erkl-covid-19-pandemie-data-pdf?download=1>. Zuletzt geprüft am 28.09.2020.
- Mesarovic, Mihailo/Pestel, Eduard (1974): *Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Meuter, Günter (1994): *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit.* Berlin: Duncker & Humblot.
- Michaels, Axel (1999): »Le rituel pour le rituel« oder wie sinnlos sind Rituale? In: Caduff, Corinna/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.): *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe.* Berlin: Reimer.
- Miller, Andrew Christopher (2018): *Believing in the End. An Ethnography of the Prepper Community* (unveröffentlicht). Dissertation, Pennsylvania State University.
- Motschenbacher, Alfons (2000): *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts.* Marburg: Tectum.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2007): *Siehe, ich mache alles neu? Apokalyptik und sozialer Wandel.* In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg (Hg.): *Apokalyptik und kein Ende?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 253-272.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2008a): *Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutung.* In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik.* Frankfurt a.M. & New York: Campus, 49-72.

- Nagel, Alexander-Kenneth (2008b): End-Zeit-Geist? Moderne Apokalypsen als Krisenhermeneutik. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Frankfurt a.M.: Campus.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2009): Europa wider den Antichrist. Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 16 (2), 133-156.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2011): Marktförmige Religion – Ein Lernmodell für die deutschen Kirchen? In: Lebendige Seelsorge 62, 154-160.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2016): Überleben: Ökologische Apokalypsen im technischen Zeitalter. In: Schaede, Stephan/Anselm, Reiner/Köchy, Kristian (Hg.) Das Leben III. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs. Tübingen: Mohr Siebeck, 115-139.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018a): Die Gegenwart der Endzeit. Denkmodelle und Forschungsperspektiven. In: Berliner Theologische Zeitschrift 35 (2), 169-188.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018b): Redemption Now! Moderne Heilsversprechen zwischen Prosperity Gospel und Endzeit-Buße. In: Thomas, Günter/Höfner, Markus (Hg.) Ewiges Leben. Ende oder Umbau einer Erlösungsreligion? Tübingen: Mohr Siebeck, 223-242.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2021): Gerüstet für den Untergang. Prepper als apokalyptische Szene? In: Betz, Gregor J./Bosancic, Saša (Hg.): Apokalyptische Zeiten. Endzeit- und Katastrophenwissen gesellschaftlicher Zukünfte. Weinheim: Beltz Juventa, 27-43.
- Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (2008a): Apokalypse. Zur religiösen Konstruktion gesellschaftlicher Krise. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 301-308.
- Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (2008b): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus.
- Neumaier, Anna (2008): 5 nach 12 in Hollywood. Postapokalypse in modernen Medien. In: Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 3, 79-99.
- Olson, Mancur (1992): Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen. Tübingen: Mohr.
- Paranoid Prepper (2020a): Über uns. Online in: <https://www.paranoid-prepper.com/%C3%BCber-uns/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.

- Paranoid Prepper (2020b): Gefahren. Online in: <https://www.paranoid-prepper.com/gefahren/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Paranoid Prepper (2020c): Was wäre wenn? Online in: <https://www.paranoid-prepper.com/was-w%C3%A4re-wenn/>. Zuletzt geprüft am 10.09.2020.
- Peter, Lothar (2008): Marx – ein Apokalyptiker der Moderne? In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 125-149.
- Petermann, Werner: (2011): Fotografie- und Filmanalyse. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Weinheim: Beltz, 228-232.
- Pete's Prepper Guide (2020a): Krisenvorsorge für Prepper 2020. Online in: https://petes-prepper-guide.com/krisenvorsorge/Prepper/#Das_12151_der_Krisenvorsorge. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Pete's Prepper Guide (2020b): Ist eine Zombie Apokalypse möglich oder Utopie. Online in: <https://petes-prepper-guide.com/krisenvorsorge/zombie-apokalypse/>. Zuletzt geprüft am 09.09.2020.
- Pfleiderer, Georg/Matern, Harald/Köhrsen, Jens (Hg.) (2019): Krise der Zukunft II. Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Szenarien. Baden-Baden: Nomos.
- Pickel, Gert (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (2), 219-245.
- Pinoccio (2018): Der Prepper = der Einzelkämpfer? [Forumspost]. Online in: <https://forum.urban-prepping.de/index.php/Thread/1958-Der-Prepper-der-Einzelk%C3%A4mpfer/?pageNo=1&s=8e0569f78b9fcbdad1a6ccaae-2a5f14670f108e1>. Zuletzt geprüft am 10.09.2020.
- Plasger, Georg (2007): Recht und Grenze apokalyptischer Rede – eine Besinnung zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik in systematisch-theologischer Perspektive. In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg (Hg.): Apokalyptik und kein Ende? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 151-168.
- RGG (1957): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr.
- Riederer, Rachel (2018): Doomsday Goes Mainstream. In: Dissent 65 (2), 14-18.
- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«. München: Beck.
- Roloff, Heiko (2018): Apokalypse-Uhr vorgestellt. Weltuntergang kommt näher. In: BILD Online. Online in: <https://www.bild.de/politik/ausland>

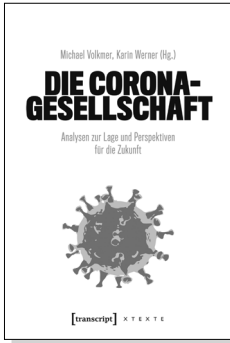
- /atomkonflikt/nur-noch-zwei-minuten-bis-zur-apokalypse-54597306.bild.html. Zuletzt geprüft am 11.09.2020.
- Saage, Richard (1991): Politische Utopien der Neuzeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scheller, Jörg (2020): Das Coronavirus hat leider nichts von einer Apokalypse. Es regt die Phantasie nicht an, sondern lähmt bloss die Betriebe. In: Neue Züricher Zeitung Online. Online in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/das-coronavirus-hat-leider-nichts-von-einer-apokalypse-ld.1549368>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Schelsky, Helmut (1957): Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 1, 153-174.
- Schipper, Bernd U. (2007): Endzeitszenarien im Alten Orient. Die Anfänge apokalyptischen Denkens. In: Schipper, Bernd U./Plasger, Georg (Hg.): Apokalyptik und kein Ende? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11-30.
- Schipper, Bernd U. (2008): Apokalyptik und Apokalypse. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 73-98.
- Schlak, Stephan (2008): Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik. München: Beck.
- Schmitt, Carl (1950): Drei Stufen historischer Sinngebung. In: Universitas 5, 927-931.
- Schmitt, Carl (1991): Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1993): Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (1997): Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulte, Marion (2013): »Wir haben die Erde nur geliehen...«. Wie wirken sich die Berichte über den Klimawandel und die drohende Klimakatastrophe auf die Zukunftsgestaltung junger Menschen aus? In: Nagel, Alexander-Kenneth/Neumaier, Anna (Hg.): Endzeit jetzt! Lehrforschung zur modernen Eschatologie. Marburg: Diagonal Verlag, 59-74.
- Schweer, Benedikt et al. (2014): Katastrophenschutz im Umbruch. Ansätze der Bürgeraktivierung und -einbeziehung im internationalen Vergleich. Forschungsbericht. Berlin: KatLeuchttürme.

- Seeßlen, Georg (2020): Die Viren und wir. In: Die ZEIT Online. Online in: <https://www.zeit.de/kultur/2020-03/krankheiten-epidemie-coronavirus-psychologie-soziologie/komplettansicht>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Selmke, Albert (2013): Macht Petrus auch das Klima? Untersuchungen zum Klimawandel in den Apokalypsevorstellungen junger Pfadfinder. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Neumaier, Anna (Hg.): Endzeit jetzt! Lehrforschung zur modernen Eschatologie. Marburg: Diagonal Verlag, 41-57.
- Sims, Amanda/Grigsby, Mary (2019): Prepper-Worthy Identity Work. A Cultural Repertoire for Constructing a Secure Self in an Insecure World. In: *Sociological Spectrum* 39 (2), 93-115.
- Spengler, Oswald (1963): Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Beck.
- Spitz, Niklas (2020): 25 Millionen Deutsche verfolgen Merkels historische Rede im TV. Online in: www.quotenmeter.de/n/116839/25-millionen-deutsche-verfolgen-merkels-historische-rede-im-tv. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Staal, Frits (1979): The Meaninglessness of Ritual. In: *NUMEN* 26, 2-22.
- Stamm, Hugo (2020): Corona-Pandemie löst apokalyptische Ängste aus. Online in: <https://hpd.de/artikel/corona-pandemie-loest-apokalyptische-aengste-18063>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William S. (1987): A theory of religion. New York: Lang.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2002): Acts of faith. Explaining the human side of religion. Berkeley: University of California Press.
- Stein, Hannes (2020): Die Apokalypse ist nicht der Weltuntergang. In: Die WELT Online. Online in: <https://www.welt.de/kultur/article207107673/Corona-Krise-Die-Apokalypse-ist-nicht-der-Weltuntergang.html>. Zuletzt geprüft am 27.08.2020.
- Steingart, Gabor (2006): Weltkrieg um Wohlstand. Wie Macht und Reichtum neu verteilt werden. München: Piper.
- Stolz, Fritz (2000): Rechnungen in der Endzeitökonomie. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (1), 71-92.
- Südprepper (2020): Asteroideneinschlag in den kommenden Jahren? [Forumspost]. Online in: <https://forum.urban-prepping.de/index.php/Thread/2807-Asteroideneinschlag-in-den-kommenden-Jahren?s=2484347b6934d-631b684adf277638db9ca07c29>. Zuletzt geprüft am 10.09.2020.

- Tarrant, Brandon (2019): The Great Replacement. Towards a new Society. Online in: <https://gatesofvienna.net/wp-content/uploads/2019/03/tarrant-manifesto.pdf>. Zuletzt geprüft am 28.09.2020.
- Taubes, Jacob (2003): Die Politische Theologie des Paulus. München: Fink.
- Thomas, William I./Thomas, Dorothy S. (1928): The child in America. Behavior problems and programs. New York: Alfred A. Knopf.
- Thorwarth, Katja (2019): Jutta Ditfurth: »Extinction Rebellion ist eine Weltuntergangssekte«. In: Frankfurter Rundschau Online. Online in: <https://www.fr.de/politik/jutta-ditfurth-extinction-rebellion-eine-weltuntergangssekte-13116627.html>. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Trimondi, Victor/Trimondi, Victoria (2006): Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse. München: Fink.
- Tuma, René/Wilke, René (2016): Zur Rezeption des Sozialkonstruktivismus in der deutschsprachigen Soziologie. In: Moebius, Stephan/Ploder, Andrea (Hg.): Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie. (Springer Reference Sozialwissenschaften). Wiesbaden: VS, 1-28.
- Valentin, Friederike (1997): Das Ende ist nahe. Naherwartung und Parusieverzögerung bei Sekten und religiösen Sondergruppen. In: Gasper, Hans/Valentin, Friederike (Hg.): Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheeten, Endzeitsekten. Freiburg: Herder, 30-50.
- Vasquez, Manuel (2008): Studying religion in motion. A networks approach. In: Method & Theory in the Study of Religion 20 (2), 151-184.
- Velarde, Robert (2013): Preparing for the Apocalypse. A Look at the Rise of Doomsday Preppers. In: Christian Research Journal 36 (4), o.S.
- Vondung, Klaus (1988): Die Apokalypse in Deutschland. München: dtv.
- Vondung, Klaus (2008): Die Faszination der Apokalypse. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 177-196.
- Weber, Max (1984 [1921]): Soziologische Grundbegriffe. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (2002a): Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. In: Käsler, Dirk (Hg.): Max Weber: Schriften 1894-1922. Stuttgart: Kröner, 150-226.
- Weber, Max (2002b): Vorbemerkung [zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie]. In: Käsler, Dirk (Hg.): Max Weber: Schriften 1894-1922. Stuttgart: Kröner, 557-572.

- Weber, Max (2002c): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Käsler, Dirk (Hg.): Max Weber: Schriften 1894-1922. Stuttgart: Kröner, 77-149.
- Weymann, Ansgar (1998): Sozialer Wandel: Theorien zur Dynamik der modernen Gesellschaft. Weinheim & München: Juventa Verlag.
- Weymann, Ansgar (2008): Gesellschaft und Apokalypse. In: Nagel, Alexander-Kenneth/Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a.M. & New York: Campus, 13-48.
- Wille, Joachim (2019): Extinction Rebellion. So nötig wie radikal. In: Frankfurter Rundschau Online. Online in: <https://www.fr.de/meinung/extinction-rebellion-noetig-radikal-13076342.html>. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Zehm, Günter A. (2002a): Auf der Suche nach Gottes eigenem Land. Nation, Union, Imperium. Überlegungen zum Überleben der Völker und Kulturen. In: Junge Freiheit, 24 (07.06.2002), o.S. Online in: www.jf-archiv.de/archivo2/242yy48.htm. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Zehm, Günter A. (2002b): Die Staaten sind keine Warenhäuser. Von der Marktwirtschaft zur Schicksalsgemeinschaft. In: Junge Freiheit, 25 (14.06.2002), o.S. Online in: www.jf-archiv.de/archivo2/252yy52.htm. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.
- Zehm, Günter A. (2002c): Europa steht vor einer Schicksalswende. Wie man Apokalypsen verhindern kann. In: Junge Freiheit, 26 (21.06.2002), o.S. Online in: www.jf-archiv.de/archivo2/262yy46.htm. Zuletzt geprüft am 08.09.2020.

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)

Die Corona-Gesellschaft

Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

Juli 2020, 432 S., kart., 2 SW-Abbildungen

24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Naika Foroutan

Die postmigrantische Gesellschaft

Ein Versprechen der pluralen Demokratie

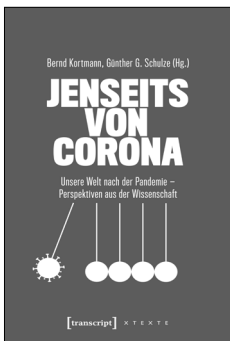
2019, 280 S., kart., 18 SW-Abbildungen

19,99 € (DE), 978-3-8376-4263-6

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4263-0

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4263-6



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)

Jenseits von Corona

Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

September 2020, 320 S., 1 SW-Abbildung

22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9

E-Book:

PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3

EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Detlef Pollack

Das unzufriedene Volk

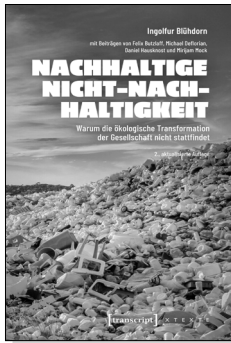
Protest und Ressentiment in Ostdeutschland
von der friedlichen Revolution bis heute

September 2020, 232 S., 6 SW-Abbildungen
20,00 € (DE), 978-3-8376-5238-3

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5238-7

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5238-3



Ingolfur Blühdorn, Felix Butzlaff,
Michael Deflorian, Daniel Hausknost, Mirjam Mock

Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit

Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft
nicht stattfindet

Juni 2020, 350 S., kart.

20,00 € (DE), 978-3-8376-5442-4

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5442-8



Juliane Karakayali, Bernd Kasperek (Hg.)

movements.

**Journal for Critical Migration
and Border Regime Studies**

Jg. 4, Heft 2/2018

2019, 246 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4474-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

