

Ästhetische Eigenzeiten

Band 20: Endzeiten





ÆSTHETISCHE
EIGENZEITEN

Band 20

Endzeiten

Apokalypse – Eschatologie – Risiko

Herausgegeben von
Urs Büttner und Steffen Richter

Wehrhahn Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft

SPP 1688



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2021

Wehrhahn Verlag

www.wehrhahn-verlag.de

Layout: Wehrhahn Verlag

Umschlaggestaltung: Wehrhahn Verlag

Druck und Bindung: Sowa, Piaseczno

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Europe

© by Wehrhahn Verlag, Hannover

ISBN 978-3-86525-838-0

Inhaltsverzeichnis

Urs Büttner, Steffen Richter

Endzeiten

Apokalypse – Eschatologie – Risiko

7

I. Theorien des Endens

Alexander Loichinger

Vom Sinn der Geschichte

Mythos, Moderne, Posthumanismus, Apokalyptik

47

Bruno Latour

Über eine klare Umkehrung des Endzeitschemas

(Aus dem Französischen von Esther von der Osten)

69

Simon Probst

Staying with the Ends of the World

Irdische Eschatologie

87

Clive Hamilton

Die neue große Erzählung: das Anthropozän

Eine Kritik des Posthumanismus

(Aus dem Englischen von Christophe Fricker)

109

Johannes Rohbeck

Fristen der Verantwortung für zukünftige Generationen

139

II. Bildliches, literarisches und filmisches Erzählen vom Ende

Oliver Jehle	
Unter Bibliophagen	
Dürers heimliche Offenbarung	161
Tanja van Hoorn	
Land-Zerstörung und Text-Aufbau	
Ästhetische Flurbereinigung bei Wilhelm Raabe (<i>Pfisters Mühle</i>)	181
Elmar Schenkel	
Das Gespenst an der Schwelle	
Szenarien des Übertritts und der Endzeit in der viktorianischen Literatur	199
Steffen Richter	
Die Enteisung Grönlands	
Alfred Döblins <i>Berge Meere und Giganten</i> (1924)	
Moderne und/oder Anthropozän	213
Maximilian Bergengruen	
»Faulheit im Geiste«	
Zur Kritik apokalyptischen Denkens in	
Hermann Brochs <i>Die Schlafwandler</i>	233
Rune Delfs und Mirjam Gebauer	
Neuinterpretationen des Katastrophischen in	
Lars von Triers <i>Melancholia</i> und Julian Pölslers <i>Die Wand</i>	257
Mira Shah	
Ape-pocalypse Now	
(Post-)apokalyptische Eigenzeiten auf dem Planeten der Affen	281
Autorinnen und Autoren	303

Urs Büttner und Steffen Richter

Endzeiten

Apokalyptik, Eschatologie, Risiko

Im April 2014 veröffentlichte die englische Schriftstellerin Zadie Smith im New York Review of Books einen Essay mit dem Titel *Elegy for a Country's Seasons*. Mit der Zuordnung zur Gattung der Elegie weckt sie die Erwartung, mit ihrem Essay Rückschau zu halten und einen schwerwiegenden Verlust zu betrauern. Überrascht müssen die Leserin und der Leser aber feststellen, dass Smith nicht etwas Vergangenes vermisst, sondern die liebgewonnenen Gewohnheiten der Gegenwart, die im Begriff sind, durch den Klimawandel verloren zu gehen. Smiths Elegie antizipiert den Verlust dessen, was uns heute noch selbstverständlich und unabänderlich scheint. Dies führt zu einer bemerkenswerten Zeitdramaturgie ihres Textes, der effektiv mit einer überraschenden Volte schließt.

Smiths Elegie ist größtenteils im Futur II verfasst: Es wird gewesen sein. Nicht notwendigerweise grammatisch, doch in ihrer zeitlichen Perspektive blickt sie von der Zukunft auf das Heute zurück, als wäre es bereits Vergangenheit. Diese Zeitkonstruktion ist deshalb bemerkenswert, weil sie Distanz zur Gegenwart schafft und damit bessere Sicht und Raum für Reflexion. Die Entscheidungssituation der Gegenwart verbreitert sich dadurch und kann im *present progressive* als andauernder Vorgang angesprochen werden – »wheather has changed, is changing« und Lebensbedingungen und Leben »are being lost« (15).¹ Die Verbreiterung der Gegenwart vermeidet es, die heutige Entscheidungssituation klar *vor* oder *hinter* eine Schwelle zu verlegen, vor oder hinter den letzten Zeitpunkt also, an dem noch etwas unternommen werden kann, um das viel diskutierte Zwei-Grad-Ziel zu erreichen. Indem Smith die Entscheidung nur *an* jener Schwelle ansiedelt, lässt sie offen, ob sich noch etwas hätte tun lassen oder ob es bereits zu spät war. Ferner erlaubt ihr die rückwärtsgewandte Perspektive der Zukunft, diese Zukunft, die der Klimawandel bringen wird, nicht heute schon im Einzelnen gehaltlich näher festlegen zu müssen. Die Zukunft erscheint in ihrem Essay vor allem in Gestalt einer Szene, in der Smith

1 Hier und im Folgenden im Text zitiert nach Zadie Smith: *Elegy for a Country's Seasons*, in: dies.: *Feel Free. Essays*, London 2018, 14–19.

sich vorstellt – und dies ist als Imagination auch klar markiert –, im Jahr 2050, »when things *could* begin to get truly serious« (17, unsere Hervorhebung), ihrer Enkelin, die gerade ihren siebten Geburtstag feiert, Rechenschaft über die Versäumnisse der Vergangenheit geben zu müssen. Die Rechtfertigungsszene adressiert die Schwelle *ex post*, jedoch virtualisiert sie sie auf verschiedene Handlungsmöglichkeiten hin und erneuert so den Schwellenzustand der Vergangenheit. Zuletzt erlaubt die zukünftige Vergangenheit des Futur II dem Essay, sich zwischen zwei Zeiten fluide hin und her zu bewegen und inszeniert das *An* nicht als auf der Schwelle, sondern *zugleich* vor und hinter der Schwelle. Diese komplexe ästhetische Zeitinszenierung zielt darauf ab, heutige Sprechweisen von der Zukunft her, die unter den Folgen des Klimawandels zu leiden haben wird, daraufhin zu befragen, ob sie als Rechtfertigung vor zukünftigen Generationen bestehen können. Um die Antwort vorwegzunehmen: Zadie Smith urteilt mit »Nein«, und zeigt, schlimmer noch, dass viele der heute gängigen Narrative, Interpretamente und Argumentationen nicht in der Lage sind, zum Handeln zu motivieren. Am Ende wird sie jedoch einen überzeugenden Grund finden, nicht weiter untätig zuzusehen, sondern jetzt zu handeln.

Smith erkennt in ihrer Rückschau auf die Gegenwart vor allem zwei mögliche spätere Rechtfertigungsstrategien: den Relativismus und die Apokalyptik. Der Relativismus in seiner extremsten Variante denkt nicht über die eigene Lebenszeit hinaus. Ein weiter vorausschauender Relativismus hält jede beliebige Zukunft für gleich wünschenswert. »A century of relativism and deconstruction« sowie die Erfahrung »everything changes« (18) versuchen selbst den Klimawandel zu normalisieren: Die Vergangenheit idealisieren wir häufig viel zu sehr, wird gesagt. So weiß wie in Dickens Romanen war Weihnachten noch nie, ebenso wenig war in Großbritannien das Christfest im Schnee der Regelfall. Zudem: Jede zukünftige Veränderung »will be interesting, and new, and not necessarily, worse.« (15) Schmetterlinge werden in Gebieten zu finden sein, die sie früher nicht besiedelt haben. Und ehemals karge Landschaften werden urbar sein. Wenn es bald im April Zeit für Sandalen und kurze Hosen ist oder das neue Jahr mit einer Sintflut beginnt, »we will get used to this«. Das wird »the new normal« (14) sein. Diese Aussichten werden Smiths Enkeltochter jedoch nur schwachen Trost bereiten und als Rechtfertigung dafür, nichts unternommen zu haben, kaum überzeugen. Nicht erst für ihre Enkeltochter, auch für die Gegenwart liefert Smith ein gutes Argument: Die Fähigkeit, vielleicht dauerhaft selbst unter widrigen Bedingungen überleben zu können, ist kein Grund dafür, nicht mehr zwischen einem guten Leben und einem schlechten zu unterscheiden.

Wenn Smith auf Deutungen zu sprechen kommt, die die Gegenwart als Vorboten der Apokalypse sehen, bringt sie die Rede auf in den Vereinigten Staaten bei konservativen Christen weit verbreitete prämillenaristische Vorstellungen. Um sie zu verstehen, muss man zwischen post- und prämillenaristischen Geschichtskonzepten unterscheiden. Der Postmillenarismus geht davon aus, dass nach Christi Himmelfahrt das Tausendjährige Reich seiner Herrschaft bereits angebrochen ist, wir also heute in dieser Zeit leben und es Aufgabe des Christenmenschen ist, an dessen Gestaltung mitzuwirken. Mit der Wiederkunft Christi setzt in dieser Vorstellung sofort das Endgericht ein. Der Prämillenarismus geht hingegen davon aus, dass das Tausendjährige Reich noch nicht angebrochen ist, sondern erst mit der Wiederkunft Christi beginnt. Erst nach diesem Äon kommt es zum Jüngsten Gericht. Der Wiederkunft Christi geht eine Leidenszeit voraus, in der der Anti-Christ die Herrschaft übernimmt. Anhänger des Prämillenarismus neigen daher zu Verschwörungstheorien, da sie in der Gegenwart Anzeichen für die Herrschaft des Anti-Christen suchen. An den Prämillenarismus knüpft sich meist die Vorstellung des Exzeptionalismus, die Idee, dass die Gemeinde Christi bei dessen Wiederkunft vom Untergang der übrigen Welt ausgenommen bleibt. Deshalb fürchten diejenigen, die dieser Endzeitlehre anhängen, nicht den Klimawandel, ja, unter ihnen ist die Annahme verbreitet, dass sich konsequenterweise durch die weitergehende Zerstörung und Vernutzung der alten Welt die Wiederkunft Christi beschleunigen ließe.² Obwohl Zadie Smith sich von einer solchen Lehre von den letzten Dingen nicht überzeugen lässt, kann sie sich ihrer Traurigkeit wegen über den bevorstehenden Verlust der heutigen Welt nicht ganz eines gewissen Fatalismus erwehren, eines »perversive desire for the apocalypse« (17), das sie mit jenen Evangelikalen teilt, die sie nicht ganz ernst nehmen kann. Wenn schon alles zugrunde geht, möge es schnell vorbei sein! Jedoch merkt sie, dass der Gedanke, nichts tun zu können, in ihr auch jeden Willen schwinden lässt, überhaupt etwas tun zu wollen. »It's hard to keep apocalypse consistently in mind, especially if you want to get out of bed in the morning.« (15) Smith identifiziert die Apokalyptik mit einem Quietismus oder depressiver Unfähigkeit zu handeln. Mit dieser Argumentation erliegt sie jedoch einem gedanklichen Kurzschluss. Die Apokalyptik kann aus logischen Gründen nämlich kaum als Rechtfertigung angeführt werden, nichts getan zu haben. Denn Smiths zukünftige Enkeltoch-

2 Vgl. dazu ausführlich John Gray: Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt, Stuttgart 2007.

ter muss dabei unterstellen, dass es heute noch nicht zu spät war. Das kann sie aber nicht beurteilen. In der heutigen Gegenwart ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob wir uns vor oder hinter der Schwelle befinden. Und in einer Zukunft, für die in der Gegenwart nichts getan wurde, lässt sich diese Frage nicht mehr klären, denn dann haben wir eine mögliche Entscheidungssituation auf jeden Fall untätig verstreichen lassen.

Obwohl Smith es sich mit der Apokalyptik etwas zu leicht macht, bringt die Auseinandersetzung mit ihr sie in der Folge zu einer grundsätzlichen Diskussion der menschlichen Handlungsmöglichkeiten und deren Grenzen. Übernimmt sich der Mensch nicht, will er am Ende gar seinen eigenen Untergang noch kontrollieren? Und weitergehender: War es nicht die wachsende Kontrolle über die Natur, die erst zu den gegenwärtigen Problemen geführt hat? Insofern ist ernstlich zu bedenken, ob die Ermächtigungsbewegung, die den Klimawandel erst hervorgebracht hat, das geeignete Mittel sein kann, Abhilfe zu schaffen. Akzeptiert man, dass es Grenzen menschlicher Handlungsmacht gibt, wirft das die Frage auf, wie die *agency*, die nicht dem Menschen zugeschrieben werden soll, aber immer häufiger auch nicht mehr Gott zugeteilt wird, verteilt werden kann. Diese Frage ist nicht unwichtig, weil sich an die Konzeption des Unverfügbaren unterschiedliche Entwicklungsverläufe der Zukunft knüpfen.

Smith spricht diese Fragen zwar an, formuliert aber keine Antworten. Am Ende ihres Essays weist sie überhaupt all die zuvor ausführlich diskutierten Deutungsmuster als zu theoretisch zurück: »Sing an elegy for the washed away!« (17) – das einzige, was zum Handeln bewegen kann, ist emotionale Anteilnahme. Erst »the intimate loss of the things we loved« führt von der elegischen Frage »what we have done?« zur praktischen »what can we do?« (19). Es sind gerade nicht die großen, abstrakten, unpersönlichen Fragen nach der Menschheit und der Zukunft des Planeten, sondern die konkreten »minor losses« (15) – es sind das Aussterben heimischer Arten vom Igel bis zum Bienenschwarm und emotionale Praktiken wie die Anteilnahme am Leben anderer Menschen, die ihre Heimat verloren haben.

Vom Ende sprechen

Zadie Smiths Essay steht nicht alleine da mit seiner Kernaussage: Wir leben heute in einer Endzeit. ›Wieder‹ muss man sagen, denn der Weltuntergang ist in den vergangenen zweieinhalbtausend Jahren zwar schon häufiger angekündigt worden – aber bisher nicht eingetreten, sonst könnte er heute nicht erneut angekündigt

werden. Jede neue Ankündigung trägt daher die Last unzähliger früherer Ankündigungen samt ihrer enttäuschten Erwartungen. Dadurch haben verschiedene Begründungsmuster des Sprechakts und Redepositionen an Glaubwürdigkeit verloren. Diese Entwicklung lässt sich jedoch kaum adäquat mit einem Narrativ fassen, demzufolge religiöse Legitimationen durch wissenschaftliche ersetzt wurden. Besser trifft die Annahme, die Erklärungen für Endzeiterwartungen hätten sich pluralisiert. Zu religiösen sind wissenschaftliche Voraussagen hinzugetreten. Ferner ist zu sehen, dass alle Arten von Voraussagen unter dem Eindruck des enormen Zuwachses von Wissen, der größeren Machbarkeit sowie der Komplexitätssteigerung moderner Gesellschaften unter erhöhten Ansprüchen an die Begründungspflicht stehen und dadurch umfassender ausgearbeitet worden sind. Der Zuwachs an Wissen und Machbarkeit sowie die Komplexitätssteigerung der Gesellschaft haben seit der Frühen Neuzeit und insbesondere seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine zuvor ungekannte Beschleunigung erfahren. Ohne den Anfang dieser Prozesse auf ein bestimmtes Ereignis festlegen zu wollen, haben sich innerhalb dieses Zeitraums sukzessive jene Handlungsmöglichkeiten und Denkgewohnheiten etabliert, die heute unter dem Schlagwort ›Anthropozän‹ gefasst werden. Zentral für die Epochenbeschreibung ›Anthropozän‹ ist der Fokus auf Mensch-Naturverhältnisse. Das Label ›Anthropozän‹ erweist sich für kulturwissenschaftliche Untersuchungen jedoch erst dann als heuristisch fruchtbar, wenn es nicht allein als erdwissenschaftliches Fachvokabular gebraucht wird, das – durchaus auch mit (wissenschafts-)politischen Absichten – eine neue Epoche der Erdzeit proklamiert. Fruchtbar wird das Konzept erst dann, wenn es mit Bezug auf Endzeiten dazu gebraucht wird, Fragen an neue Arten des Weltuntergangs und eine Steigerung der menschlichen Handlungsmacht schärfer zu stellen:³ Zum einen wird das Weltende in den religiösen Visionen zwar durch Unwetter und Naturkatastrophen angekündigt, doch fehlt dort der Gedanke, dass der Kollaps der Natur selbst die Ursache des Untergangs bilden kann. Aus diesem Fehlen darf jedoch nicht geschlossen werden, dass religiös argumentierende Stimmen sich nicht auch zum finalen Naturkollaps äußern könnten. Neben astronomischen Ereignissen wie einem Meteoriteneinschlag oder harter Strahlung aus dem Weltall könnte der Ausbruch eines Supervulkans die Spezies *Homo sapiens* vernichten. Zwar begleiten diese Gefahren die gesamte Menschheitsgeschichte, doch sind

3 Vgl. Timothy Clark: *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as threshold concept*, London u.a. 2015; Hannes Bergthaller, Eva Horn: *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg 2020.

sie dem Menschen erst vor weniger als einhundertfünfzig Jahren zur Kenntnis gelangt. Und erst durch den großen Wissenszuwachs seither lassen sich die Auswirkungen eines solchen Naturereignisses auch plastisch vorstellen. Nicht zuletzt würden Medien sofort berichten und könnten Paniken auch an weit entfernten Orten auslösen. Dadurch könnten Naturkatastrophen in ihrer Fernwirkung sekundäre Sozialkatastrophen auslösen. Zudem ist die Weltbevölkerung gewachsen und hat sich weiträumiger auf dem Globus verbreitet, so dass wesentlich mehr Menschen von einer Superkatastrophe getötet oder in Mitleidenschaft gezogen würden als noch vor einhundertfünfzig Jahren. Die menschliche Zivilisation hat daher heute wesentlich mehr zu verlieren. Hinzu kommen die Bedrohungen durch Atomkraft, Künstliche Intelligenz, Nanotechnik, Seuchen und eben den Klimawandel. Nicht nur greift der Mensch immer einschneidender in die Erdgeschichte ein. Die neuen Technologien, in deren Besitz die Gattung gelangt ist, bergen auch immer größere Bedrohungen durch Missbrauch. Es droht, dass die technologisch initiierten oder modifizierten Naturprozesse, einmal angestoßen, sich verselbständigen und sich, durch ihre Folgen und Nebenfolgen nur noch schwer kontrollierbar, gegen die Lebensbedingungen ihrer Urheber wenden.⁴ Zum anderen entschied in der religiösen Apokalyptik Gott allein, wann es Zeit ist für das Ende der Zeit. Der Mensch macht Gott jedoch in dieser Rolle mehr und mehr Konkurrenz, ja, er scheint in der Lage zu sein, ihn zu ersetzen. Technisch und diskursiv zeichnet sich die Erfahrung tendenziell unbegrenzter Verfügbarkeit und Beherrschung aller Ressourcen ab, die dem Gottesprädikat der Allmacht nahe kommt. Einer Allmacht, selbst den Untergang der Menschheit auszulösen. Nicht nur steigt mit der Handlungsmacht zugleich auch die Abhängigkeit von Natur, Technik und Wissen, sondern mit der tendenziellen Allmacht geht auch eine kaum zu tragende Verantwortung einher. Denn nicht allein das Handeln, sondern auch das Unterlassen, und zwar absichtsloses genauso wie absichtsvolles, rückt in den menschlichen Zuständigkeitsbereich. Aus dem ontologischen Problem, zwar allmächtig, aber nicht allgütig agierend und allwissend geworden zu sein, den anderen Gottesprädikaten, ergeben sich ethische Schwierigkeiten, die Last der Verantwortung zu verteilen.⁵ Eine ungleiche Verteilung von Macht und Ressourcen führt dazu, dass sich die Verantwortung bei einzelnen Subjekten

4 Vgl. Martin Rees: *Our Final Hour. A Scientist's Warning*, New York 2003; Nick Bostrom, Milan M. Ćirković (Hrsg.): *Global Catastrophic Risks*, Oxford u.a. 2008.

5 Vgl. dazu Jean-Pierre Dupuy: *Pour une catastrophe éclairée. Quand l'impossible est certain*, Paris 2002; Jürgen Manemann: *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*, Bielefeld 2014, 35–54.

und Institutionen ballt und ihnen damit übergroße Verantwortung zuwächst. Zugleich bildet die Menschheit als Ganzes eine theoretische Abstraktion, aber keine kollektive Identität, die zum politisch zentral koordinierten Handlungs-subjekt werden kann. Nicht erst aufgrund der Bedrohung durch den Klimawandel, sondern bereits vor dem Hintergrund aller Arten von Bedrohungen, die zugenommen haben und die Gattung Mensch auslöschen könnten, mithin der gestiegenen Wahrscheinlichkeit der Auslöschung, hat der Philosoph Joseph Leslie die Gegenwart zur Endzeit erklärt.⁶ Diskursmächtiger als solche abstrakt-probabilistischen Erwägungen sind in letzter Zeit Stimmen, die, alarmiert durch konkrete Anzeichen und wissenschaftliche Modellrechnungen, vor allem im Zeichen der ökologischen Krise und des Klimawandels die Endzeit proklamieren. Ihre Grundlage bilden Datenerhebungen zur Zusammensetzung der Atmosphäre und der Meere, zum Energieverbrauch, zum Artenbestand, zu demographischen Bewegungen etc. Die auf Grundlage dieser Daten erstellten Statistiken und Modelle weisen zahlreiche bereits heute oder in naher Zukunft überschrittene *tipping points* aus. Selbst optimistische Berechnungen deuten darauf hin, dass wir rasant auf eine Zukunft zusteuern, in der die Umweltbedingungen menschliches Leben im heute bekannten Sinn nicht mehr zulassen werden.

Die Einleitung zu diesem Band nutzt die Intensität der Diskussionen über ein mögliches Weltende durch den Klimawandel als Brennglas, allgemein Diskursmuster des Sprechens vom Ende und deren Wandel systematisch auszuarbeiten. Vielen Beiträgen des Bandes wird es selbst nicht um den Klimawandel gehen, sondern um die Vorgeschichten des heutigen endzeitlichen Sprechens. In den aktuellen Debatten verdichten sich die Signaturen eines solchen Sprechens in der Figur der Schwelle. Während mahnende Stimmen zu einem Handeln aufrufen, das die Erderwärmung noch abwenden soll, hört man immer häufiger: Es ist bereits zu spät, um noch etwas unternehmen zu können. Diese düsteren Aussichten werden begründet als Folge unterlassenen Einschreitens gegen die Erderwärmung, als dies noch möglich gewesen wäre – also vor jener Schwelle. So verkündete Bruno Latour in seinen Gifford-Lectures, die »Alarmglocken« hätten geläutet »und man hat sie eine nach der anderen abgestellt«.⁷ Und Timothy Morton erklärt, die Katastrophe habe »schon stattgefunden«.⁸

6 Vgl. John Leslie: *The End of the World. The Science and Ethics of Human Extinction*, London/New York 1998.

7 Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs, Berlin 2017, 26.

8 Timothy Morton: *Ökologie ohne Natur. Eine neue Sicht auf die Umwelt*, Berlin 2016, 46.

Mit anderen Worten: Wir befinden uns bereits hinter der Schwelle.⁹ Diese Aussagen sind im Sinne zweier unterschiedlicher Sprechakte deutbar: als unausweichliche Ankündigung schrecklicher Widerfahrnis und ein bedauerndes Sich-Schicken ins Unvermeidliche oder als dringlichste Form des Appells zur Aktion in der Gegenwart und näheren Zukunft, um die prognostizierten Entwicklungsdynamiken zu bremsen, umzuleiten oder gar zu stoppen und die überschrittene Schwelle als nicht letztgültig auszuweisen. Diesen beiden Deutungsoptionen soll im Weiteren unter den Schlagworten Eschatologie und Risiko nachgegangen werden.¹⁰

Ein Sprechen vom Ende zu untersuchen, führt zu grundlegenden Fragen der Konzeption von Endzeiten:¹¹ Wer spricht und an wen richtet sich die Rede? Auf welche Zeit zielt sie? Zielt sie auf eine Zukunft, deren Kommen sie bestreitet? Oder auf die Gegenwart: Ist sie dann im Sinne einer *self destroying prophecy* noch Warnung und Handlungsaufruf oder zeugt sie bereits von Resignation? Und wie verhält sich die Ankündigung zu früheren Ankündigungen des Weltendes? Oder aber zielt diese Rede auf die Vergangenheit: Ist sie dann Ausdruck des Bedauerns um falsche oder nicht getroffene Entscheidungen? Wie ist ferner das Ende vorzustellen: Wo ist sein Anfang? Wo endet es? Was kommt dazwischen? Was kommt gegebenenfalls danach? Zuletzt ergeben sich daraus Fragen der Narrativierung des Endes und der Verteilung von *agency* sowie ethische Probleme von Verantwortlichkeitszuschreibungen. Diesen Fragen soll im Weiteren in drei Abschnitten nachgegangen werden, die unter den Überschriften Apokalyptik, Risiko und Eschatologien stehen. Eine Vorstellung der Beiträge des Bandes schließt sich an.

9 Vgl. dazu Frederick Buell: *From Apocalypse to Way of Life. Environmental Crisis in the American Century*, New York, Abingdon 2004.

10 Gabriele Dürbeck: Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses, in: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3/2018, H.1, 1–20 untergliedert kleingliedriger fünf Narrative des Anthropozäns. Der Vorzug unserer Entscheidung, hier nur zwei Narrativtypen zu unterscheiden, besteht zum einen darin, dass sich so eine längere historische Genealogie dieser Narrativtypen etablieren lässt, zum anderen keine Idealtypen gebildet werden müssen, was die Behandlung flexiblerer Varianten ermöglicht.

11 Vgl. dazu bereits: Karlheinz Stierle, Rainer Warning (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München 1996.

Apokalyptik

Globalgeschichtlich betrachtet haben Mythen, Religionen und Glaubenssysteme rund um die Welt und zu allen Zeiten zyklische Modelle des Weltlaufs bevorzugt.¹² Apokalyptische Vorstellungen hingegen haben sich zuerst im Judentum, später auch im Christentum und Islam herausgebildet und später unter dem Eindruck westlicher Einflüsse auch in anderen Religionen vereinzelt Eingang gefunden.¹³ In der Auseinandersetzung mit dem babylonischen Exil des Volkes Israel (557–539 v. Chr.) erwies es sich als drängende Frage der Gerechtigkeit, im Jenseits einen Ausgleich für die Rechtschaffenden vorzusehen, denen im Diesseits großes Übel widerfahren ist. In diesem Zusammenhang entstanden im Judentum erste Vorstellungen eines Endgerichts nach dem Tod. Auch, was danach zu erwarten sei, die Gestalt von Himmel und Hölle, wurden genauer profiliert. Dabei haben orientalische Vorbilder einen gewissen Einfluss gehabt. Die Unterdrückung des JHWH-Kults der Juden und die Umweihung des Tempels zu einem Zeusheiligtum unter Antiochos IV. nach der Einnahme Jerusalems (167 v. Chr.) sowie die spätere Verfolgung der frühen christlichen Gemeinde im ersten Jahrhundert durch die römischen Besatzer führten zu einer weiteren Ausarbeitung der Apokalyptik. Nun schien der Zustand der Welt als ganzer unrettbar. Dadurch kam die Idee auf, dass die Welt – komplementär zu ihrer Schöpfung – auch wieder vergehen müsse. Diese Idee wurde entsprechend als Gegengeschichte modelliert. Gnostische Konzepte spielten dabei unübersehbar eine wichtige Rolle. Lebte die frühe christliche Gemeinde in der Naherwartung der Wiederkunft Christi, ließ diese auf sich warten. Die Theologie spricht von der sogenannten Parusieverzögerung. Dies machte es notwendig, und hieran waren vor allem die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts beteiligt, der Apokalypse eine längere Vorgeschichte zu geben. Genealogisch gehören in diese Phase auch die endzeitlichen Visionen, die der Prophet Mohammed im Koran vermittelt. Damit entstand die Eschatologie als die Lehre von den letzten Dingen, die der Apokalypse vorausgehen, auch wenn der Begriff neueren Datums ist. Seither sind Eschatologie und Apokalyptik verkoppelt, wobei jedoch die Eschatologien,

12 Vgl. Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Frankfurt a.M./Leipzig 2017.

13 Vgl. zum Folgenden John M. Court: A short History of Christian Milleniarism, London/New York 2008; John Michael Greer: Apocalypse. A History of the End of Time, London 2012; Johannes Fried: Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs, München 2016.

auch abhängig davon, wie lang der Vorlauf des Weltendes erwartet wird, unterschiedlich ausführlich gestaltet sind. Die Eschatologie setzt sich zusammen aus einer Lehre der Zeichen, welche den Anfang vom Ende ankündigen, und der Überblendung der Geschichte der Menschen mit der Heilsgeschichte. Am Schluss der christlichen Heilsgeschichte stehen mehren Episoden: der Auftritt des Endkaisers, die Herrschaft des Anti-Christen, der Weltuntergang, das Jüngste Gericht und schließlich das Ende der Zeit als Gottes Ewigkeit. Grundierend erweist sich dabei ein ethischer Impuls: Wie soll ich mich verhalten angesichts des drohenden Endgerichts? Und mitunter ein politischer: Was können wir tun gegen die Misere der Welt? Die apokalyptische Prophetie bildete immer wieder den Ausgangspunkt für oftmals von den Amtskirchen als häretisch klassifizierte Buß- und Reformbewegungen, die idealerweise durch die Veränderung der Situation das Ende hinausschieben, notfalls aber durch die individuelle Umkehr gerüstet sein wollten, falls sie bald vor Gott dem Richter stünden. In der Frühen Neuzeit bildeten sich in diesem Kontext prinzipiell die Unterschiede in den Endzeitvorstellungen heraus, die bis heute Post- und Prämilienaristen trennen. Die Entscheidung für die Erwartung eines vergleichsweise baldiges Kommens des Endes geht auf ein emphatisches Insistieren auf der Immanenz/Transzendenz-Unterscheidung zurück, wobei die Immanenz als unrettbar korrupt abgewertet wird und komplementär die Transzendenz und die Macht und Gnade Gottes aufgewertet werden. In diesem Sinne¹⁴ argumentiert etwa Martin Luther, wenn er schreibt, dass das Reich des Papstes (»Papae regnum«) durch die Reformation zu Ende ginge, während der eschatologische Durchbruch des Wortes (»verbum Dei in mundo«) seinen Anfang nähme.¹⁵ Luther geht von einem verkürzten Eschaton und einer apokalyptisch beschleunigten Endzeit aus, die aber keine tausendjährige Gottesherrschaft auf Erden kennt, sondern vielmehr ein Ende der Welt, dessen Aufschub jedoch im Sinne der tertullianischen Bitte »pro mora finis« (Tert. apol. 39,2) trotz der apokalyptischen Beschleunigung erhofft wird.¹⁶ Eine positivere Einschätzung der Immanenz und korrespondierend eine größere Rolle des Menschen innerhalb des endzeitlichen Geschehens finden sich unter Bezug auf Offb 20,1–6 in chiliastischen Modellen, die vor dem Endgericht eine tausendjährigen Gottesherrschaft auf Erden erwarten.¹⁷ In diesem Sinne

14 Vgl. zum Folgenden auch Maximilian Bergengruen: Die Formen des Teufels. Dämonologie und literarische Gattung in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2021, 200–207.

15 Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. XVIII, Weimar 1908, 626.

16 Vgl. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1988, 61f.; 53f.

17 Vgl. hierzu Medard Kehl: Eschatologie, 3. Aufl., Würzburg 1996, 168–170.

formuliert etwa Quirinus Kuhlmann unter dem Einfluss von schwärmerischen Einflüssen in seinem *Kühlsalter*, dass »Von nun an [...] di Kaiser den Kühlmännern, di Virreiche der Kühlmonarchi« weichen werden.¹⁸ Dieses Modell arbeitet mit der Vorstellung einer Zeit nach der Zeit, was es, wie im Falle Kuhlmanns, möglich macht, das Ende der (ersten) Zeit möglichst schnell herbeizusehnen und zu -schreiben in froher Hoffnung auf die Nachzeit vor dem Ende.

Die Genealogie der Endzeitvorstellungen, die bis heute leitend geblieben sind, endet in der Frühen Neuzeit. Das bedeutet allein, dass strukturell und zeittheoretisch gesehen seither keine gänzlich neuen religiösen Endzeitvorstellungen hinzugekommen sind. Dadurch aber, dass die eben vorgestellten Muster zahlreiche Neuinterpretationen gefunden und die vorgesehenen Funktionsrollen historisch äußerst unterschiedliche Besetzungen erfahren haben, endet ihre Geschichte mitnichten dort. Denn religiöse Deutungsmuster konnten ihre Bedeutsamkeit als attraktives Deutungsangebot bis heute bewahren.¹⁹ Um dies wenigstens skizzenhaft anzudeuten, soll hier kurz auf die Spannung zwischen der endzeitlichen Beschleunigungserfahrung der Zeit in der Naherwartung des Endes und dem stetigen Aufschub des Endes hingewiesen werden. Für die Dynamik von Be- und Entschleunigung spielt die oben genannte tertullianische Vorstellung vom Aufschub im Rahmen eines sich immer mehr beschleunigenden Zeitendes eine genauso wichtige Rolle wie die Figur des *Katechon* (2 Thess 2,6f.). Dieser Aufhalter bzw. dieses Aufhaltende (»κατέχων« [V. 6] bzw. »κατέχων« [V. 7]) ist auf dreifache Weise interpretiert worden:²⁰ theozentrisch (Gott als Aufhalter im Sinne einer Parusieverzögerung), politisch (der Staat als stabilisierender politischer Aufhalter; dieser Position hängt beispielsweise noch Carl Schmitt an)²¹ und dämonisch (der Teufel/Anti-Christ als böswilliger Aufhalter des Zeitenendes). In jeder der drei Interpretationsmöglichkeiten treten

18 Quirinus Kuhlmann: *Der Kühlsalter*, hrsg. v. Robert L. Baere, Bd. II, Tübingen 1971, 102.

19 Vgl. Klaus Vondung: *Apokalypse in Deutschland*, München 1988; Robert Jewett, John Shelton Lawrence (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford u.a. 2007; Christian Zolles u.a. (Hrsg.): *Abendländische Apokalyptik*, Berlin 2013.

20 Vgl. hierzu August Strobel: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden/Köln 1961, 106; Wolfgang Trilling: *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, 2. Aufl., Düsseldorf 1982, 92–101; Alfons Motschenbacher: *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, 191–193.

21 Vgl. hierzu z. B. Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950, 29.

nun eine Reihe weiterer Figuren²² auf den Plan: der schreibende (bzw. malende) Apokalyptiker, Gott, der Souverän und der Teufel/Anti-Christ (sofern man diese Gleichsetzung mit Offb 20,1f. vornehmen möchte),²³ je nach Auswahl in verschiedenen Positionen. Während für den apokalyptischen Propheten und Gott sich vergleichsweise leicht Besetzungen finden lassen, bildet es spätestens seit der Aufklärung ein großes Problem, Repräsentanten des Teufels/Anti-Christen und der Wesen in seinem Gefolge auszumachen.²⁴ Die systematischen Probleme, die sich an dessen Besetzung zeigen, liegen in der Schwierigkeit, in einer weitgehend entzaubert vorgestellten Welt nicht nur Heiliges, sondern böses Heiliges zuzulassen. Ferner markiert die Macht des Antichristen einen Bereich, an dem das Machtstreben des Menschen Grenzen findet, mithin mit Ohnmachtserfahrungen verbunden wird. Noch prekärer verhält es sich mit den weiteren, menschlichen, göttlichen und tierischen Figuren, die im apokalyptischen Szenario ›auftreten‹: das Lamm, das Tier mit den zehn Hörnern und sieben Köpfen, der Drache, die Hure Babylon, die sieben Engel etc., über die verglichen mit dem Teufel/Anti-Christen sehr viel weniger bekannt ist. Vielleicht aber haben diese Figuren gerade aufgrund dieser Deutungsoffenheit seit der Neuzeit höchst unterschiedliche Interpretationen erfahren, die sich bis in die Gegenwart nachverfolgen lassen.

Zu den religiösen sind im Laufe der Neuzeit auch nicht-religiöse Endzeitaltervorstellungen hinzugetreten. Funktionalistisch betrachtet erfüllen sie dieselben Aufgaben: die der Sinngebung, der moralischen Orientierung und damit letztlich der Befähigung, sich verhalten zu können. Sie speisen sich aus unterschiedlichen Quellen, führen dabei mitunter strukturell religiöse Narrative und Figurationen fort oder werfen religiöse Bezugskontexte der Argumentation erst nach und nach ab. Sie gingen seit dem 17. Jahrhundert aus Uneindeutigkeiten der endzeitlichen Semiotik und Passungsschwierigkeiten zwischen Heilsgeschichte und Menschen- bzw. Naturgeschichte hervor: Eine genauere Textkritik der heiligen Schriften führte dazu, deren Aussagen zu historisieren

22 Im Sinne von Jens Eder: *Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse*, Marburg 2008, 322–425; 541–553.

23 Vgl. zu diesem Problem Wilhelm Bousset: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen 1895, 14; 18 u.ö.; Norman Cohn: *Die Sehnsucht nach dem Millennium. Apokalyptiker, Chiliasten und Propheten im Mittelalter*, Freiburg i.Br. 1998, 32.

24 Vgl. Kurt Flasch: *Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie*, München 2015, 304–401.

und über die Entstehung und Redaktion der oft in sich widersprüchlichen Texte nachzudenken. Verbunden mit der Historisierung war eine striktere Reglementierung, die geoffenbarten Beschreibungen umstandslos und selektiv als Interpretamente zur Deutung der Gegenwart heranzuziehen. Schließlich stieß die Natur- und Geschichtsforschung in Zeitdimensionen vor, die den Rahmen der Heilsgeschichte sprengten und nach neuen Narrativen riefen. Genealogisch betrachtet bedingen neben der historischen Textkritik die Entdeckung von Erdzeiten und die Selbstermächtigung des Menschen über die Voraussetzungen seines Menschseins das Aufkommen neuer Geschichtserzählungen und mithin auch Imaginationen neuer Weltenden.

Funde von Fossilien und die Beschäftigung mit Gesteinen konnten mit der Geschichte von der Sintflut und den aus der Bibel ableitbaren 6.000 oder 7.000 Jahren, die seit der Erschaffung der Welt vergangen sein sollten, nicht mehr problemlos in Einklang gebracht werden. So fehlten etwa Funde eines versteinerten *Homo deluwii testis*, und die Schichtung der Gebirgsformationen ließ sich mit den Schöpfungsberichten nicht leicht harmonisieren. Aus den Erklärungsversuchen schälte sich seit Mitte des 17. Jahrhunderts die Hypothese heraus, dass die Erde deutlich älter sein müsse. Dies forderte dazu heraus, die Naturgeschichte in größeren zeitlichen Dimensionen zu konzipieren.²⁵ Die Ausarbeitung einer langwierigen Naturgeschichte führte dazu, auch im Pflanzen- und Tierreich die Vorstellung eines einmaligen Schöpfungsakts in Frage zu stellen. Hypothesen, die das Werden, die Veränderung und das Aussterben von Arten annahmen, führten seit dem 18. Jahrhundert zur Verzeitlichung der Ordnungen der Natur. Eine besondere Radikalisierung ergab sich dabei aus der Rezeption von Charles Darwins Evolutionstheorie Mitte des 19. Jahrhunderts, wonach der Mensch keineswegs mehr die Krone der Schöpfung, sondern als höhere Affenart nur eine Art unter allen anderen bilde und damit der natürlichen Selektion unterworfen sei. Die Geschichte der Menschheit rückte damit marginalisiert in eine Geschichte der Natur ein, die die längste Zeit ohne den Menschen stattgefunden hatte.²⁶ Diese Diskussion des Darwinismus überschchnitt sich historisch mit der populären Aneignung der Thermodynamik. Der Entropiesatz verdichtete

25 Vgl. Stephen J. Gould: Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde, München/Wien 1990.

26 Vgl. Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, München/Wien 1976; Kurt Bayertz, Myriam Gerhard, Walter Jaeschke (Hrsg.): Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2012.

sich zu Ängsten des baldigen Erlöschens der Sonne und in der Folge des Erkalzens der Erde. Diese Bedrohung machte Vorstellungen einer Fortdauer der Erde auch nach der Auslöschung des Menschen denkbar. Das Ende des Menschen fiel seither nicht mehr notwendig mit dem Ende der Welt zusammen.²⁷

Die Entdeckung von Erdzeiten koinzidiert mit mehreren Etappen der Selbstermächtigung des Menschen. Der Mensch versuchte die Systemstelle einzunehmen, die Gott innehatte. Dies gab ihm nicht nur größere Gestaltungsmöglichkeiten, sondern auch Verantwortung aufgrund der Freisetzung aus den Gegebenheiten eines geordneten Kosmos und dadurch eine immense Steigerung der Kontingenzen. Eine entscheidende Marke bilden in dieser Entwicklung die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Glauben an die eine gottverbürgte Ordnung nachhaltig erschütterten. Die rechtstheoretische Vorstellung der Rückdatierung eines originären Gesellschaftsvertrags, der den Naturzustand beendet hatte, bildete einen der ersten Schritte, mit denen sich der Mensch die Voraussetzungen seiner gesellschaftlichen Existenz und deren Ordnung aneignete. Bildete die Lehre vom Gesellschaftsvertrag allein eine philosophische Spekulation in historischem Gewand, setzt mit dieser Idee eine Entwicklung ein, in der der Mensch sich immer mehr in seiner geschichtlichen Wirkmächtigkeit erkannte, eine Entwicklung, der spätestens mit den bürgerlichen Revolutionen auch Taten folgen. Hatte ein absolutistischer Herrscher seine Politik noch weitgehend im Sinne der Bewahrung und Fortführung einer ewigen Ordnung verstanden, demokratisierte sich die Fähigkeit geschichtlich zu handeln und die Wahl der Ordnung stand zur Disposition. Jeder Mensch machte ab jetzt die Geschichte.²⁸ Ein weiteres zentrales Element in dieser Genealogie der Selbstermächtigung bildet das Aufkommen der ›Risiko‹-Semantik.²⁹ Risiko lässt sich von Gefahr abgrenzen. Gefahren brechen von außen herein. Zwar lassen sich Vorkehrungen treffen, doch letztlich bleibt man ihnen ausgesetzt. Mit dem Begriff des Risikos, der im Kontext der Seefahrt und des Handels im 16. Jahrhundert

27 Vgl. Stephen G. Brush: Die Temperatur der Geschichte. Wissenschaftliche und kulturelle Phasen im 19. Jahrhundert, Braunschweig 1987; Gillian Beer: ›The Death of the Sun‹. Victorian Solar Physics and Solar Myth, in: dies: Open Fields Science in Cultural Encounters, Oxford 1996, 216–241; Elisabeth R. Neswald: Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie 1850–1915, Freiburg i.Br. 2006.

28 Vgl. dazu Michaël Foessel: Nach dem Ende der Welt. Kritik der apokalyptischen Vernunft, Wien/Berlin 2019.

29 Vgl. Niklas Luhmann: Soziologie des Risikos, Berlin/New York 1991, 9–40; Alois Hahn: Risiko und Gefahr, in: Gerhart von Graevenitz, Odo Marquardt (Hrsg.): Kontingenz, München 1998, 49–54.