Louis M. Berger, Hajo Raupach,
Alexander Schnickmann (Hg.)

Leben am Ende der Zeiten

Wissen, Praktiken und Zeitvorstellungen der Apokalypse

campus

Leben am Ende der Zeiten

Eigene und Fremde Welten

Herausgegeben von Jörg Baberowski, Stefan Rinke und Michael Wildt

Band 37

Louis M. Berger studiert Philosophie an der Freien Universität Berlin.
Hajo Raupach und *Alexander Schnickmann* studieren Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Louis M. Berger, Hajo Raupach,
Alexander Schnickmann (Hg.)

Leben am Ende der Zeiten

Wissen, Praktiken und Zeitvorstellungen der Apokalypse

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Humboldt-Universitäts-Gesellschaft –
Verein der Freunde, der Ehemaligen und Förderer e.V.

ISBN 978-3-593-51141-2 Print
ISBN 978-3-593-44297-6 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.
Copyright © 2021. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Gesetzt aus der Garamond
Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung 7
Louis M. Berger, Hajo Raupach und Alexander Schnickmann

I. Diskurse und Medien

So viel Zeit muss sein! Ein biblischer Blick auf verschiedene Aspekte von Zeit und Zeitlichkeit apokalyptischer Diskurse 19
Michael Sommer

Sneak Preview. Der Vorhang fällt. Die Apokalypse-Handschrift des J. Paul Getty Museums 40
Friederike Quander

Leben nach der Apokalypse? Fiktionale Welten als Projektionsfläche geschichtlicher Traumata 75
Anne-Sophie Donnarieix

II. Prophetie

Dem Leviathan widerstehen. Versuch über Prophetie, politische Theologie und Martyrium des Quirinus Kuhlmann 101
Louis M. Berger

Die Drastik des Virtuellen. Zu Erich Ungers Apologetik extremen Denkens 122
Lennart Boyd Schürmann

Reich ohne König. Reconquista und Endspiel der Neuen Rechten 145
Alexander Schnickmann

III. Praktiken

Das bedrohte Selbst. Die Praxis des »Preppens« als Lebens- und Subjektivierungsform 173
Mischa Luy

Glück und Geschichte. Notizen zur messianischen Signatur in Giorgio Agambens politischer Philosophie 192
Eric Eggert

Der nackte Tod nach dem Ende der Welt. Der Zombie als biopolitischer Akteur postapokalyptischer Narrationen 211
Antonio Lucci

Autorinnen und Autoren 235
Danksagung 237

Einleitung

Louis M. Berger, Hajo Raupach und Alexander Schnickmann

Es ist keinesfalls unsere Absicht, hier etwas über die Apokalypse zu sagen. Das Thema zu umreißen, einzukreisen, seiner ganzen Uferlosigkeit mit den Instrumenten des Kartographen, des Analytikers, mit Begriffen, Kategorien und Definitionen zu Leibe zu rücken, es einzuhegen, festzustellen – alle kriegerische Metaphorik ist hier völlig fehl am Platz. Es nützte auch nichts: Die Spuren des Apokalyptischen, denen man zuweilen folgen kann, führen nie dorthin, wohin man gelangt; sie verdichten sich nicht, schon gar nicht zu einem der sonderbaren Kartenhäuser, die man in der Geisteswissenschaft gerne *Theorie* nennt und die man belegen oder benutzen, also wiederum nur umkreisen, einkreisen, feststellen, schließlich verwalten darf. Damit ist nichts gewonnen, außer Text.

Doch scheint es Punkte zu geben, an denen die apokalyptische Spannung zunimmt. Diesen Punkten entspringen in atemberaubender Geschwindigkeit Bilder und Zeichen, Visionen, prophetische Reden, Monster und Gespenster aller Art, aller Zeiten und Welten. Wir haben es hier schlicht mit allem zu tun, was zwischen Feuerseen, Drachen, dem Engel der Geschichte und den Zombies der Gegenwart seinen Weg in unsere Welt gefunden hat. Und da ist kein Zentrum, das diese monströse Fülle noch halten könnte. Man muss ihm nicht nachtrauern. Ohnehin scheinen diese Spuren, deren Anwesenheit wir behaupten, sich nicht besonders um Zentren zu kümmern. Eher gehen sie aufs Äußerste, versammeln sich an den Grenzen, Mauern – und reißen sie einfach ein. Gleichzeitig, oder ungleichzeitig, geben sich die apokalyptischen Diskurse nicht mit einer Randlage zufrieden. Ihnen eignet in ihrer Summe eine aggressive Tendenz zum Ganzen. »Der Messias,« so Benjamin, »kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist.«[1]

Der Vorhang, den die Apokalypse zerreißt, fällt jedes Mal neu auf den staubigen Boden der Tempel. Es gibt Sequenzen und Morphologien, die er-

[1] Benjamin 1980, S. 695.

kannt werden können, aber keine Struktur, die verlässlich genug wäre, ein System von Klassifikationen auf ihr zu errichten. Gleichwohl lässt sich rechnen mit seinem Fall, ganz egal, wie oft schon das Ende vom Ende beschlossen wurde. Ein Beispiel: Bereits 1956 wunderte sich Günther Anders über eine »eschatologische Windstille« – hier rührt sich der Schleier nicht –, die im 20. Jahrhundert herrsche. Zwar träumten ihre Revolutionäre noch vom Millennium und seinem Paradies, doch zum Ende sei unsere Moderne nicht mehr bereit. Denn das, was die »eschatologisch Gläubigen,« so Anders, »erwarteten, war, trotz der Mythologisierung der Worte ›Revolution‹ und ›Umbruch‹, gewissermaßen ›nur‹ das Reich Gottes; womit ich meine, daß sie nicht auf ein apokalyptisches Ende selbst ausgerichtet waren, nicht auf einen Gerichtstag, der auch für sie ein Gericht sein würde, sondern eben ausschließlich auf den Zustand *nach* dem Ende.«[2]

Wenn man den Mut findet, eine Zeitdiagnose zu wagen, dann ist vielleicht die Rückkehr des Endes die apokalyptische Signatur unserer Zeit. Die Windstille ist in einen Sturm umgeschlagen, doch nicht jener, der Benjamins Engel als *Fortschritt* in die Flügel fährt. Im postapokalyptischen Raum scheint zwar jedes Ende möglich, doch die Erlösung bleibt aus. Neben einigen bekannteren Namen, die in diesem Band herumspuken, liegt für uns darin eine der großflächigeren Verbindungen zwischen den hier versammelten Beiträgen. Unsere apokalyptischen Spuren, jedenfalls jene, die in ihrem Lauf die Gegenwart berühren, sind defizitär; sie werden, jede auf ihre Art, von etwas heimgesucht, das sich nicht ausmachen lässt, von dem aber zu befürchten ist, dass es da sein sollte. Oder gewesen ist. Jacques Derrida – noch so ein Gespenst – sprach seinerseits 1982 von einem gewissen *apokalyptischen Ton* in der Philosophie, schon keine Vision mehr, nicht einmal ein Diskurs, sondern eine »Apokalypse ohne Apokalypse, eine Apokalypse ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Offenbarung, das heißt Sendungen [...] Adressen ohne Botschaft und ohne Bestimmungsort, ohne entscheidbaren Absender oder Empfänger, ohne jüngstes Gericht, ohne eine andere Eschatologie als den Ton des ›Komm‹, seine *différance*.«[3]

Von den Worten des Meisters gänzlich unbeeindruckt, tragen seit etwa zwei Jahren ziemlich viele Menschen das Ende auf die Straße. Die Aktivistinnen von *Fridays for Future* mobilisieren dabei auch ganz direkt einen apokalyptischen Imperativ, der ihre ökopolitischen Forderungen strukturiert. Die Dringlichkeit der Klimaschutzmaßnahmen muss nicht, kann viel-

[2] Anders 1987, S. 276f.
[3] Derrida 2012, S. 73.

leicht gar nicht anders begründet werden, als in der drohenden Kraft des Endes, das kommen kann, kommen wird, nicht kommen darf. Inwieweit sich in der neueren ökologischen Bewegung ein gänzlich anderer Begriff des Politischen zeigen könnte, ein Begriff, der nicht mehr um *konkrete Möglichkeiten* kreist, sondern sich auf Zwänge bezieht, die außerhalb der menschlichen Handlungssphäre liegen; bis zu welchem Punkt hier die Chance einer tatsächlichen Kosmo-Politik ausgemacht werden könnte, ist noch völlig unklar. Gleichwohl herrschte in den Reaktionen auf *Fridays for Future* eine überraschende Bestimmtheit, als sei die Tatsache, dass sich fast dreißig Jahre nach dem Ende der Geschichte einige Leute um ihre Zeit und ihre Welt sorgen schon so ungeheuerlich, dass sie entweder aus dem Diskurs ausgeschlossen, oder augenblicklich und um jeden Preis eingebunden werden müssten (ganz egal, ob ihnen überhaupt etwas an diesem Diskurs liegt). Die Rhetorik, mit der *Fridays for Future* in Deutschland begegnet wurde, war geprägt von einer altväterlichen Bräsigkeit, die wohl bemüht war, ein gelassen-pragmatisches, vermeintlich unideologisches Korrektiv zur Dringlichkeit der Aktivisten abzugeben, sich aber in ihrer panischen Redseligkeit selbst entlarvte. In einem etwas albernen, mit »Die Wohlstandskinder« überschriebenen Text, macht der *Welt*-Autor Frédéric Schwilden einigen Demonstrant:innen den sich als softe, postironische Belanglosigkeit tarnenden Vorwurf, gut auszusehen, Regenjacken und Turnschuhe zu tragen.[4] Und der deutsche Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier wagte in einem Interview mit dem Berliner *Tagesspiegel* die ganz große Synthese, als er vor einem den politischen Prozess lähmenden Potenzial der Apokalypse warnte.[5]

Tatsächlich trägt die Apokalypse in sich die Möglichkeit zu einer gewissen, und vielleicht gefährlichen Passivität. Die italienische Phänomenologin Donatella Di Cesare beschreibt in einem kürzlich erschienenen Essay dieses passive Potenzial der Apokalypse als eine Spielart des Transzendenzverlustes, durch den unsere Gegenwart bestimmt sei. Ein ungewöhnliches Argument, scheint doch die Apokalypse immer schon auf das zu verweisen, was jenseits des Endereignisses liegt. Doch Di Cesare identifiziert im apokalyptischen Denken der Gegenwart eine Immanenzstruktur, die wiederum an die Erzählung vom Ende ohne Ende und Erlösung, von der defizitären Apokalypse anschließt.

»Es ist kein Geheimnis mehr, dass die Reden vom ‚Ende der Welt' ernst zu nehmen sind. Diese werden vor allem von den empirischen Wissenschaften unterfüttert: von

[4] Schwilden 2019.

[5] Ismar, Müller von Blumencron 2019.

Klimatologie, Geophysik, Ozeanografie und Ökologie. Die Menschheit scheint geradewegs und unmittelbar auf die Katastrophe zuzusteuern. Die nahe Zukunft – unvorhersehbar, weil vollkommen anders – wird den Szenarien der Science Fiction oder messianischen Visionen überantwortet. Der prometheische Schrei droht in einem apokalyptischen Röcheln zu ersticken.«[6]

Die globale und umfassende Herrschaft des Kapitalismus, so Di Cesare, lasse schon keine Vision mehr zu, außer der Katastrophe, die sie selbst hervorbringt. So würde die Zeit unserer Gegenwart zu einem »klaustrophobische[n] Raum,« der bloß noch ein Oszillieren zwischen »dem Nicht-Ereignis des liberaldemokratischen Dahinfließens und dem unmittelbar bevorstehenden planetarischen Kollaps« zuließe.[7]

Eingeschlossen in diese Konstellation, kann die Apokalypse selbst kein Ereignis, sondern nurmehr die Drohung eines Kommenden, nurmehr einen geschichtlichen Leerlauf bedeuten. Dieses stete Verschieben und Verblassen des Endes bedeutet auch seine Vervielfachung als Diskurs – und damit seine Aufhebung: Wir können uns vor Apokalypsen kaum noch retten. Peter Sloterdijk sprach schon vor einigen Jahren von einer »Vermehrung der Dämmerungen,« der wir Modernen uns überall ausgesetzt sähen.[8] Und allein die apokalyptische Spannung, die sich in der Zeit aufgebaut hat, die dieser Band für sein Entstehen brauchte, scheint ihm Recht zu geben. Die apokalyptische Dringlichkeit der ökopolitischen Katastrophe wird freilich heute, unter dem Eindruck einer virologischen Ordnung, die durch die Covid-19-Pandemie eingesetzt wurde, allenfalls überschattet.

Gleichzeitig entstehen beachtenswerte Versuche, die Dezentrierung des Endes kulturell zu verarbeiten. Etwa die deutsche Fernsehserie *Dark* (Netflix, 2017–2020), die in ihrer äußerst komplizierten, zunächst mehrere Zeiten und schließlich Welten umfassenden Erzählstruktur fast endlos von der Apokalypse heimgesucht wird, führt vor, wie sich das Leben am Ende der Zeiten durch pausenlose Bewegungen der Aktualisierung und Multiplikation von seinem Ziel befreit, mithin die Apokalypse *verlegt*, in andere Zeiten und Welten, in endlose Schleifen, wo sie immer wieder aufgehalten werden kann und muss. Der einzige Ausweg scheint am Ende die Auflösung aller Zeitstränge zu sein, ebenso wie die Vernichtung der Menschen, die sie bewohnten. In einer potenziell reaktionären Wendung erkennen sich die Handelnden schließlich selbst als den sprichwörtlichen »Fehler in der Matrix,« opfern

[6] Di Cesare 2020, S. 10.
[7] Di Cesare 2020, S. 11.
[8] Sloterdijk 2017, S. 28.

sich und ihre Welten für den Fortbestand der *eigentlichen* Wirklichkeit. Bezeichnenderweise kann sich dieses Ende ganz ohne Feuer und Trompeten vollziehen, denn die Protagonisten Jonas und Martha lösen sich einfach auf, in leuchtenden, virtuellen Staub. Wieder ist kein Ende in Sicht; vorerst jedenfalls.

Nun haben wir doch einige Worte über die Apokalypse verloren. Vielleicht unweigerlich, denn das Ende drängt. Alles, die Apokalypse und ihre Diskurse, wuchern, sodass man beinahe glauben könnte, alle Versuche, ihr Feld noch zu überblicken, seien vergebens. Wir haben uns dazu entschieden, diese Wildheit für den Augenblick anzuerkennen und auch die hier versammelten apokalyptischen Unternehmungen in ihrer teils widersprüchlichen Vielfalt vorzustellen, von den biblischen und vor-biblischen Anfängen bis in die Gegenwart.

Wir bieten drei Perspektiven auf die von uns behauptete apokalyptische Wildheit an. Unter der Überschrift »Diskurse und Medien« hinterfragt *Michael Sommer* die Zeitlichkeit als bestimmendes Merkmal von Apokalypsen. Anhand dreier Apokalypsen zeigt er auf, dass nicht so sehr eine bestimmte Vorstellung von Zeit die Visionen vom Ende prägte, sondern vielmehr kulturelle Elemente die Offenbarungen formten. Sommer verweist darauf, dass die Zeitlichkeit der Johannesoffenbarung vordinglich ethische Funktionen besitzt. Sie sollte die frühe Christenheit zur Umkehr vor dem unmittelbaren Ende der Welt bewegen. Doch darin erschöpft sich die Funktion der Zeitlichkeit in der Johannesapokalypse keineswegs. Anhand des Verbgebrauchs in der Thronsaalvision des Johannes zeigt Sommer, dass die Darstellung der Zeit insbesondere die Allmacht und Allgegenwart Gottes verdeutlichen sollte. Somit wird der Aufruf zur Umkehr mit einem besonderen Nachdruck vorgebracht. Zwar setzt dieser allmächtige Gott eine strukturierende Zeit, doch in dem stark variierendem Erzähltempo steht Gott zugleich außerhalb der weltlichen Zeit. Diese durch den kanonisierten Bibeltext besonders bekannte Offenbarung kontrastiert Sommer anschließend mit zwei weniger bekannten Apokalypsen und plädiert dafür, Apokalypsen nicht nur als Geschichten vom Ende zu lesen, sondern vielmehr als soziokulturelle Zeugnisse ihrer Zeiten.

Ein solches Zeugnis behandelt der Beitrag von *Friederike Quander*, die am Beispiel der Apokalypse-Handschrift des J. Paul Getty-Museums das Problem der apokalyptischen Bildlichkeit untersucht. Die Fenster in einer gemalten Apokalypse verändern den Blick auf den Text, sie verkünden das Geschriebene und deuten es zugleich. Quander analysiert die Widersprüche, die

zwischen der bildlichen Gestaltung der Apokalypse und ihrem Text stehen. Die zwischen 1255 und 1260 erstellten Pergamente mit Bibeltext, Bibelkommentar und bildlicher Verzierung erfüllten mehrere Funktionen. Sie waren kostbar und repräsentierten Reichtum, durch die Bilder und durch den Kommentar im Landesdialekt konnten auch Laien den Bibeltext verstehen. Quander zeigt, dass durch die Einfügung von Fenstern in den Bildrahmen die Leserinnen dem Geschehen im Bild besonders nah kommen konnten. Dadurch war es möglich, eine Ich-Erzählung bildlich darzustellen. Eine besondere Rolle nimmt die Figur des Johannis ein, die sich scheinbar frei über Markierungen und Seitenrand hinwegbewegen kann. Hier wird die Bildlichkeit der Miniatur reflexiv und die starre Anordnung der Elemente bricht auf. Diese hervorstechende Bildlichkeit führt Quander auf die besondere Rolle des Sehens im Mittelalter zurück. Es ist die Mischung aus Textelementen und bildlicher Darstellung, die Zuschauer, ähnlich wie in einer Sneak Preview in der heutigen Zeit, zur Beschäftigung mit den Glaubensinhalten aufrief und in ihrem Zusammenwirken die Neugier wecken sollte.

Dass nicht nur Bilder einen besonderen Zugang zu apokalyptischen Motiven geben können, zeigt *Anne-Sophie Donnarieix*. Die tiefen seelischen Narben, die das 20. Jahrhundert in den Leben der von Donnarieix betrachteten Autoren hinterlassen hat, wechseln ihre Form und tauchen als apokalyptische Visionen wieder in anderen literarischen Kontexten auf. Einmal mehr zeigt sich hier die Auflösung der Zeit und die Verschmelzung von Apokalypse und Kultur. Donnarieix analysiert die Dystopien von Alain Fleischer, Bernard Lamarche-Vadel, Antoine Volodine und Nicole Caligaris auf Spuren der Apokalypse hin. Es waren die großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – der Holocaust, der Atombombenabwurf von Hiroshima, Krieg und Hunger in der Welt – der das apokalyptische Denken dieser Autoren prägte. Dieses Denken ist frei von Elementen der Offenbarung oder Enthüllung und beruht ausschließlich auf einer katastrophalen Auflösung der Weltordnung. Diese Auflösung wiederum kann in unterschiedlichen Zeitlichkeiten auftreten. Doch unabhängig davon, ob die Zeit als zyklische Wiederkehr wie bei Fleischer, als verwischte Chronologie bei Lamache-Vahl, als traumhafte Diskontinuität bei Volodine oder als Verwischung der Realität bei Caligaris auftritt, immer wird die Zeit durch das Motiv der Gefangenschaft konstruiert. Durch die apokalyptischen Beschreibungen der Katastrophen kann die Vergangenheit fortgeführt und die Zukunft verhindert werden. Donnarieix zeigt, dass die Vergangenheit noch nicht vergangen ist und ihre Traumata auch unsere heutige Gegenwart prägen.

Ganz im Gegensatz zu einer verhinderten Zukunft beschäftigen sich die darauffolgenden Beiträge mit der Prophetie. Sie verweisen auf das Politische im Phänomen der Apokalypse. *Louis M. Berger* führt in das widerständige Leben Quirinus Kuhlmanns ein. Der schlesische Schriftsteller, Philologe und Mystiker, der 1689 in Moskau verbrannt wurde, entwickelte eine eigene Vorstellung von Christentum und Martyrium. Berger kontrastiert Kuhlmanns Entwurf einer Kühlmonarchie, die die Herrschaft der weltlichen Fürsten beenden sollte, mit späteren Philosophien zum Katechon. Während insbesondere Carl Schmitt die weltliche Herrschaft als Garanten der Nicht-Apokalypse interpretierte, war sie für Walter Benjamin Verhinderer eines wirklichen Ausnahmezustands, der den Weg zur Apokalypse freimachen würde. Das Recht müsse ebenso wie der Katechon zerschlagen werden. Hier sieht Berger Parallelen zwischen Benjamin und Kuhlmann. Für letzteren war die Apokalypse ein die Herrschaft des Satans ablösender Prozess, den Kuhlmann explizit politisch verstand. Als Kühlprophet wollte Kuhlmann selbst die Herrschaft Christi in der Welt ins Werk setzen. Daher reiste er ins Osmanische Reich und nach Moskau, um der päpstlichen Herrschaft durch ein Bündnis des Sultans mit dem russischen Zaren politisch ein Ende zu setzten. Diese in ihrer Zeit einzigartige politische Theorie bezog sich in besonders ausgeprägter Form auf die Traditionen apokalyptischer Propheten und Könige und wollte sie durch die Kühlmonarchie vollenden. Der Prophet müsse zum Märtyrer werden, wie es Kuhlmann selbst durch seinen Tod an der Moskwa vollzog. Er wurde zum Widerpart des weltlichen Souveräns. Damit entwarf Kuhlmann einen Weg, trotz der völligen Verneinung der menschlichen Souveränität an der göttlichen Souveränität zu partizipieren.

Eine etwas andere Spielart einer philosophischen Lösung für politische Probleme zeigt *Lennart Boyd Schürmann* am Beispiel des Philosophen Erich Unger. Schürmann möchte Ungers Text *Politik und Metaphysik* für kurze Zeit aus dem Giftschrank moderner Totalitarismen herausnehmen und sie mit der These konfrontieren, ob es nicht gerade ihr Radikalismus sei, der dem politischen Gemeinsinn entgegensteht. Es ist der apokalyptische Zug in Ungers Metaphysik, der die gesellschaftliche Realität interpretiert und dann radikal verändern soll. Wenn Unger zunächst von Urvölkern und ihrer biologischen Imprägnierung spricht, will er im zweiten Schritt einen politischen Körper entwerfen, der ihre biologische Potenz maximiert. Im theoretischen Gedankenspielen der Metaphysik ruft Unger zur sofortigen Umsetzung seiner Überlegungen auf. An diesem Beispiel verdeutlicht Schürmann das schwierige Zusammenspiel von Politik und Philosophie, die beide nicht von-

einander lassen können, sich aber allzu oft aneinander abarbeitend in Exzesse hineinsteigern. Mit dem Verweis auf dieses unheilvolle Zusammenspiel plädiert Schürmann dafür, Philosophie aus dem Miteinander der Menschen heraus zu betreiben und nicht aus den Extremen des Alltäglichen heraus.

Dass sich ein politisch angehauchter apokalyptischer Aktionismus nicht nur in metaphysischen Abstraktionen niederschlägt, zeigt *Alexander Schnickmann*. Er analysiert die Reconquista, zu der aus dem Umfeld der Neuen Rechten vor einiger Zeit aufgerufen wurde, auf ihre apokalyptischen Implikationen hin. In Anschluss an Jaques Derrida konstatiert Schnickmann einen apokalyptischen Ton in den Diskursen der Neuen Rechten. Einen Ton, der als Sprachspiel die apokalyptische Rede end- und inhaltslos fortführt, und damit das Ende verschiebt. So gelangt der Diskurs auf das Feld der Metapolitik und beschleunigt durch Entpolitisierung Auflösungserscheinungen des politischen Körpers. Der liberalen Gesellschaft wird sukzessive Schaden zugefügt. In dieser Welt der beliebigen historischen Bezüge und Verweise entfaltet der apokalyptische Ton sein zerstörerisches Potential. Die Rede vom Ende wird ins unendliche fortgeführt und, wie Schnickmann ausführt, der Diskurs wird Stück für Stück verschoben und radikalisiert.

Die den Band abschließenden Beiträge schildern den praktischen Umgang mit der Apokalypse; mithin Techniken, die ihre Bewältigung, Beschleunigung oder auch nur das eigenen Überleben möglich machen Auf Basis qualitativer Interviews eröffnet *Mischa Luy* einen Einblick in das verzweigte, aber weitgehend unbekannte Milieu der ›Prepper‹, das sich auf den Untergang der bestehenden, meist staatlich verfassten Ordnung vorbereitet. Ob Atomunfall, Klimawandel, terroristischer Akt oder ›schleichende Islamisierung‹ – als Avantgarde universalisieren die Prepper für Luy den Pessimismus der »Risikogesellschaft« (Ulrich Beck), der nur noch die Katastrophe, aber nicht mehr ihre Überwindung denken kann. Gleichwohl gibt er zu bedenken, dass diese radikale Form der Kontingenzbewältigung stets nur subjektiv-psychologischer Natur sein und nie auf Dauer gestellt werden kann: Die Vorbereitung kommt nie zu einem Ende, könnte aber immer gesteigert werden oder beschleunigt werden.

Die Möglichkeit eines definitiven und plötzlichen Endes beschreibt *Eric Eggert* mit Blick auf das Werk des italienischen Juristen und Philosophen Giorgio Agamben und im Rückgriff auf Walter Benjamin oder Georges Didi-Huberman. In kritischer Absetzung von einer neuzeitlichen Theorie

der Souveränität, die zwar den Frieden zu stiften sucht, aber doch nur die Gewalt perpetuiert, sowie einer teleologischen, das vielbeschworene ›Ende der Geschichte‹ vorwegnehmenden Geschichtsphilosophie suspendiert Agambens Messias nach paulinischer Manier das Gesetz; gleichwohl ohne ein neues Gesetz an dessen Stelle zu setzen. Die Endzeit muss auf diese Weise nicht mehr als apokalyptische Endzeit gedeutet werden, die den Lauf der Zeit vollendet; vielmehr ist sie eine neue Jetztzeit, eine Verschiebung, ein Riss, der das Andere einbrechen lässt. Schlussendlich lässt sie für Eggert auch Erlösung und damit Glück (wieder) denkbar werden: Einen Zustand zwischen »nacktem Leben« und völlig regiertem Leben, der nur als absolute Immanenz gedacht werden kann.

Zuletzt erkundet *Antonio Lucci* auf den der Spuren der *Italian Theory* das Potenzial zeitgenössischer Zombieserien für einen Diskurs um das Humane. Ob *The Walking Dead* (ab 2010) oder *Wayward Pines* (2015–2016): Indem sie die apokalyptische Reduktion des Lebens auf das »nackte Leben« (Walter Benjamin), den »homo sacer« (Giorgio Agamben) durch die Transformation des klassischen Zombietopos anschaulich werden lassen; die Möglichkeit einer erlaubten Tötung in Gestalt der Verteidigung gegen die Untoten spielerisch inszenieren, entblößen sie den konstruktiven Charakter einer liberalen Anthropologie der Politik. Ferner verdeutlichen sich durch ihre Konzentration auf Prozesse der grenzziehenden Gemeinschaftsbildung die gewaltsame Errichtung einer »communitas« (Roberto Esposito) als Entsubjektivierung von Leben und Tod. Schließlich motivieren diese Erzählungen laut Lucci ihre Zuschauerinnen im Modus der Affektion zu einer umfassenden Reflexion auf die biopolitisch-ethischen Konsequenzen der Abspaltung eines tötbaren »nackten Lebens« und lassen derart die Umrisse einer kommenden, nicht mehr auf derartigen Unterscheidungen beruhenden Gemeinschaft sichtbar werden.

Literatur

Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1987.

Benjamin, Walter, »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* I.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1980, S. 591–604.

Derrida, Jacques, »Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie«, in: Ders., *Apokalypse*, Wien 2012, S. 11–75.

Di Cesare, Donatella, *Von der politischen Berufung der Philosophie*, Berlin 2020.

Ismar, Georg/Müller von Blumencron, Mathias, »›Wer für Gewalt nur einen Funken Verständnis aufbringt, macht sich mitschuldig.‹ Frank-Walter Steinmeier im Interview«, *Der Tagesspiegel*, 08.11.2019, letzter Zugriff: 23.07.2020, https://www.tagesspiegel.de/politik/frank-walter-steinmeier-im-interview-wer-fuer-gewalt-nur-einen-funken-verstaendnis-aufbringt-macht-sich-mitschuldig/25202536.html

Schwilden, Frédéric, »Die Wohlstandskinder«, *Welt*, 02.02.2019, letzter Zugriff: 23.07.2020, https://www.welt.de/politik/deutschland/plus188125577/Fridays-for-Future-Wie-ticken-die-Schulstreikenden.html?notify=success_subscription

Sloterdijk, Peter, »Götterdämmerung«, in: Ders., *Nach Gott*, Berlin 2017, S. 7–30.

I. Diskurse und Medien

So viel Zeit muss sein! Zeitvorstellungen in frühjüdischen und frühchristlichen Apokalypsen

Michael Sommer

1. Einführung – sind Apokalypsen Endzeittexte?

Sicherlich verabschiedeten sich gerade in den letzten 20 Jahren Stigmata der Apokalypseforschung, wie jüngst J. Frey im Editorial von *Early Christianity* treffend zusammenfasste.[1] Kaum jemand nimmt inzwischen noch das Wort »Apokalyptik« in den Mund, um damit ein randständiges Krisenphänomen zu beschreiben, das von und für bedrängte Minderheiten konzipiert sei. Auch gilt es inzwischen als überholt, apokalyptische Literatur lediglich als Drohschriften zu betrachten, die mittels Endzeitszenarien Widersacher einschüchtern will. Diese in den frühen Forschungstagen häufig begegnenden Vorurteile sind inzwischen fast vollständig aus wissenschaftlichen Veröffentlichungen verschwunden.[2] Und dennoch leben zumindest einige Probleme und Stigmata der Apokalypseforschung, eigentlich seit 1832, also seit F. Lücke »Apokalyptik« wissenschaftlich zumindest anfänglich definierte und als Endzeitphänomen beschrieb,[3] bis in die heutige Zeit hinein fort. Eines davon ist das Zeit- und Geschichtsverständnis von Prophetie und Apokalyptik. Es lässt sich klar zeigen, dass sich Gegenstände, Fragen und Lösungsansätze zeitgenössischer Forschung immer noch in Kategorien bewegen, die in den Anfangstagen des 19. Jahrhunderts geschaffen wurden, was jüngst C. Markschies nachdrücklich betont hat, als er für seine Neuedition Antiker Christlicher Apokryphen die Arbeit am Band zu frühchristlichen Apokalypsen kommentierte.[4] Schon allein die Genrebezeichnungen »Prophetie« und »Apokalyptik«, die für sich genommen problematisch sind,

[1] Vgl. Frey 2013.
[2] Vgl. Frey 2013, S. 1–3.
[3] Vgl. Lücke 1832.
[4] Vgl. Markschies 2016.

zeigt bei näherer Betrachtung, dass Apokalypsen in der Forschungsgeschichte vor dem Hintergrund linearer, gar statischer Zeitmodelle ausgelegt worden sind, die, wenn man apokalyptische Literatur vergleicht, kaum jedem Text gerecht werden. Während F. Lücke in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht zwischen Apokalyptik, Prophetie und Eschatologie unterschied, setzte sich in der nach ihm folgenden Debatte die Meinung durch, diese »Gattungen« unterscheiden sich durch ihr spezifisches Zeitverständnis. Während die eschatologische Prophetie auf eine Erlösung innerhalb der Geschichte hoffe, also Endzeit innerweltlich und innergeschichtlich verortet sei, erzähle apokalyptische Literatur vom Ende der Zeit und davon, dass eine endzeitliche Realität die Immanenz vollkommen ablöse.[5] So schreibt P. Vielhauer in der weltberühmten Einleitung zum dritten Band des *Hennecke Schneemelchers* im Jahre 1963 folgende Worte:

»Der Dualismus, Determinismus und Pessimismus der Apokalyptik bilden die Kluft, die zwischen ihr und der Prophetie besteht.«[6]

Vielhauer geht sogar von einer »Unvereinbarkeit des Geschichtsverständnisses der Apokalyptik mit dem der Propheten«[7] aus. Wohl der Bultmann-Schule, so argumentiert J. Frey auf die Forschungsgeschichte rückblickend weiter, sei es geschuldet, dass sich diese Kluft temporaler Zugänge als trennender Graben zwischen Prophetien und Apokalyptik fest in die Forschungslandschaft eingebrannt hat und bis in die heutige Zeit Einleitungen und Handbücher prägt.[8] Blickt man in die revidierte 5. und 6. Auflage der Quellensammlung *Neutestamentliche Apokryphen*, so begegnen jedenfalls die Sätze Vielhauers in unveränderter Form.[9]

Im Moment werden einige kritische Stimmen laut, die nicht nur dieses Zeitverständnis kritisieren, sondern auch die Genrebezeichnungen »Prophetie« und »Apokalyptik« problematisieren. Exegeten sensibilisierten sich nicht nur dafür, dass Stilelemente in endzeitlicher Literatur nicht eindeutig einer »prophetischen« und »apokalyptischen« Gattung zugeschrieben werden können, weshalb sie die Trennung zwischen »Prophetie« und »Apokalyptik« als künstlich erachten. Texte wie 5 Esra legen derartige Schlüsse geradezu nahe, wie V. Hirschberger in ihrer Dissertation nachdrücklich zeigte. Vielmehr scheint es auch so, dass sich Zeitkonzepte nur bedingt bzw. sehr schwer

5 Vgl. Frey 2013, S. 2.
6 Vielhauer 1964, S. 419.
7 Ebd., S. 418.
8 Vgl. dazu Frey 2013.
9 Vgl. Markschies 2016, S. 12f.

eignen, Gattungen zu definieren. Die Tragweite dieser Debatte möchte und kann ich heute nicht aufrollen, jedoch stelle ich zumindest im Kleinen die Frage, ob alle Apokalypsen uneingeschränkt vom Ende der Geschichte und dem Beginn eines neuen Äons berichten. Konkret möchte ich das Zeitverständnis dreier Apokalypsen unvermittelt narrativ analysieren und anschließend einander gegenüberstellen. Sie sprechen für sich selbst und zeigen eindrucksvoll, wie weitreichend, komplex und v.A. wie unterschiedlich ihre Zeitverständnisse sind.[10] Im Kleinen lässt sich so der Kernbestand einer wesentlich größeren Diskussion über Zeitdarstellungen in apokalyptischer Literatur erklären. Vor dem Hintergrund dieser Texte zeigt sich m.E. sehr deutlich, dass es kaum möglich ist, das Genre »Apokalypse« über ein lineares Modell von Zeit und Geschichte zu definieren.[11] Im Folgenden betrachte ich die koptische Apokalypse des Zephaniah, die griechische und äthiopische Petrusoffenbarung und die Johannesoffenbarung. Sie geben jeweils unterschiedliche Antworten darauf, wie Zeit »funktioniert« und was Endzeit ist. Meine Lektüre dieser Texte zielt insbesondere darauf ab, vier Leitfragen zu beantworten:

(1) Thematisieren alle Apokalypsen überhaupt die Endzeit? Wie unterscheiden sich die Texte hinsichtlich ihres Verständnisses von Zeit?
(2) Welche Funktion besitzt die Darstellung von Zeit in apokalyptischen Texten?
(3) Ist das Zeitverständnis in Apokalypsen linear und stetig? Oder konnte sich die Zeitvorstellung ein und desselben Textes im Laufe der Geschichte ändern? Wie stark ist die Vorstellung von Zeit in apokalyptischer Literatur kulturgeschichtlich geprägt?
(4) Lässt sich über die Zeitvorstellung der einzelnen Texte ein Genrebegriff bilden? Lässt sich aus der narrativen Analyse dreier Texte eine klare Anfrage an die Genrebestimmungen der Einleitungswissenschaften erheben?

[10] Hirschberger 2016, S. 1–14.

[11] Ich glaube kaum, dass es möglich ist, Apokalypsen als Genre hinsichtlich eines Zeitverständnisses zu kategorisieren, weshalb ich auch die Kritik an der bzw. die Diskussion um die weltberühmte, formgeschichtliche Definition von J. Collins für berechtigt halte.

2. Die Zeit zwischen Stillstand und Fast Forward – die politische Machtökonomie der Johannesoffenbarung

2.1 Zeit und Paränese – die Drohbotschaft der Offenbarung und ihre Zeitdarstellung

Wohl gegen Ende des ersten Jahrhunderts, vielleicht auch am Beginn des zweiten Jahrhunderts, ist die Johannesoffenbarung verfasst worden. Die Predigt des Autors Johannes, seine Ethik und sein Theologieverständnis fanden im frühchristlichen Diskurslabyrinth unter den kleinasiatischen Christusanhängern kaum Anklang, weshalb er mit dieser Schrift von seinen Adressaten eine radikale Verhaltensänderung forderte.[12] Sein Text, so verlautbart er bereits in den ersten Versen, sei eine direkte Offenbarung Gottes, wohingegen er nur Bote dieser Warnung kurz vor dem Ende der Geschichte sei (Offb 1,1–3).

»Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ,[2] ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν.« (Offb 1,1–2)

Schon in den ersten Versen unterstreicht der Seher, dass die von ihm überbrachte Botschaft die nahe Zukunft seiner Adressaten betrifft und dass ihre Inhalte von Gott selbst stammen. Offb 1,3 schärft mit ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς sogar noch explizit ein, dass der Zeitpunkt des Eingriffes Gottes in die Geschichte nah ist und dass die Leser deshalb die Umkehrbotschaft der Apokalypse befolgen sollen:

»Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων, καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.« (Offb 1,3)

Die Endzeitstimmung des Textes ist Mittel zum Zweck. Johannes versuchte mit ihr, Drohmechanismen einen schärferen Beigeschmack zu geben, um sich in Zeit und Geschichte Gehör zu verschaffen. Er setzt Zeit als ein literarisches Mittel ein, um seiner Ideologie Gewicht und Bedeutung zu verleihen.[13]

---

[12] Zu den Gegnern der Offenbarung vgl. Alkier 2017. Zur Kommunikationsstruktur der Sendschreiben vgl. Nicklas 2010.

[13] Seine Hauptgegner sind wohl Paulusinterpreten, gesellschaftlich angepasste »Christen« und/oder Judaisierer, also solche Christusanhänger, die mit den lokalen Synagogen in Kontakt standen.

So fordert er in sieben kleinen Briefen in Offb 2–3 nach einer kurzen, wohl fingierten Situationsanalyse, die Christusanhänger in unterschiedlichen Gemeindesituationen Kleinasiens dazu auf, ihr Verhalten radikal zu ändern. Sie hätten zwar noch die Zeit dazu, jedoch stehe der große Tag des Herrn schon unmittelbar bevor. Exemplarisch lässt sich hier das Sendschreiben an die Gemeinde nach Thyatira anführen (Offb 2,18–29), wo Johannes an die Gemeinde eine Nachricht überbringt, dass der Messias den Widersachern in der Gemeinde eine Frist zur Umkehr eingeräumt hat (Offb 2,21). Wer sein Verhalten nicht anpasst, hat von Gott jedoch Konsequenzen zu befürchten.

»καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ᾽αὐτῆς εἰς θλῖψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς.« (Offb 2,21–22)

Generell zeigt jedes der Sendschreiben, dass Johannes den Adressaten noch die Möglichkeit der Umkehr vor dem Ende einräumt (Offb 2,5.16.21.22; 3,3.19). μετενορέω ist eines der Leitworte der sieben Sendschreiben (Offb 2,5.16.21 (2x).22; 3,3.19). Dennoch bleibt betont, dass Gottes Gericht sehr bald bevorsteht. ταχύς erscheint regelmäßig, um auszudrücken, dass die Ereignisse der Endzeit nicht mehr lange auf sich warten lassen (Offb 2,5.16; 3,11). Die Vorzeichen jenes Tages, an dem Gott Zeit und Raum enden lässt und gewaltige Strafen über die bösen Mächte bringt, seien schon deutlich zu erkennen. Johannes spricht im Sendschreiben an die Gemeinde von Smyrna von der Stunde der Versuchung, in der jeder auf die Probe gestellt wird und sich durch Standhaftigkeit bewahren muss (Offb 2,10). Im Sendschreiben nach Sardis ruft Johannes dazu auf, achtsam zu sein und auf die Anzeichen des kommenden Endes zu achten (2x γρηγορέω (stärken) in Offb 3,2–3). Jedes der Sendschreiben endet mit einem Aufruf, die Bedrängnisse und Anfeindungen zu besiegen, um Lohn am Ende der Zeit zu erhalten (vgl. die Verwendung von νικάω in Offb 2,7.11.17.26; 3,5.11.21).

Erst nach diesen kleinen Briefen, die je mit einer Drohung und einem Umkehrimperativ enden, beginnt mit Kapitel 4–22 die eigentliche Apokalypse, mit der sowohl der Erzählstil als auch die Bilderwelt wechseln. Johannes deutet an, dass er in einer Vision in den himmlischen Thronsaal gelangte und von dort aus die Ereignisse erkennt, die zum Ende der Geschichte, zum Untergang aller widergöttlichen Mächte und zum endzeitlichen Sieg Gottes führen. Vereinfacht gesprochen möchte Johannes mit der Bilderwelt des Hauptteils die Umkehrdrohung der Sendschreiben unterfüttern. Ein Leser solle in dieser Zukunftsutopie des Weltenendes erkennen können, was geschehen könnte, wenn er sein Verhalten bis zum jüngsten Tag nicht schleu-

nigst ändert.[14] Die Umkehrnarrative der Sendschreiben spiegeln sich in der Zukunftsschau. So erscheint μετανοέω, das Leitwort der Sendschreiben, an entscheidenden Stellen der apokalyptischen Visionszyklen. Dort unterstreicht die Vokabel resümierend, dass all jene von den Plagen der Endzeit getroffen werden, die eben nicht auf die Umkehrrufe hören. Die Unbußfertigen gehen gemeinsam mit den widergöttlichen Mächten zu Grunde:

»Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ **μετενόησαν** ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν, καὶ οὐ **μετενόησαν** ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμάκων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.« (Offb 9,20–21)

»Καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα, καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ **μετενόησαν** δοῦναι αὐτῷ δόξαν.« (Offb 16,9)

»καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, καὶ οὐ **μετενόησαν** ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν.« (Offb 16,11)

Schon allein diese wenigen Exempel bringen zum Ausdruck, dass die Darstellung von Zeit bzw. Endzeit in der Johannesoffenbarung eine ethische bzw. paränetische Funktion besitzt.

2.2 Zeit und Macht – das Gottesbild der Offenbarung und ihre Zeitdarstellung

Johannes verfolgt mit seinem Zeitkonzept noch einen weiteren Zweck. Er inszeniert Zeit, um damit die Omnipotenz Gottes zum Ausdruck zu bringen. Seine Intention, bei seinen Lesern Verhaltensänderungen zu initiieren, und seine Absicht, Gottes Allmacht darzustellen, geben sich dabei natürlich die Hand, denn schließlich, so betont Johannes seit den ersten Versen, erzürnen die Leser der Apokalypse durch ihre Taten den Allherrscher selbst und die Umkehrforderungen stammen von ihm selbst, der die Welt an ihr Ende führt und letztendlich richten wird. In diesem Sinne wird Zeit zu einem Symbol der Macht. Gott selbst erscheint als eine Entität, die geradezu außerhalb der Zeit zu stehen scheint und diese völlig kontrolliert. Er kann

[14] Deshalb treten der apokalyptische Hauptteil und die Sendschreiben in einem Netzwerk an Stichwort- und Motivverküpfungen in einen permanenten Dialog.