

Die Anziehungskraft der Apokalypse

Stephen O'Leary

„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“

„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“

Der Wächter antwortet:

„Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht.“ (Jes 21,11)

Wir nähern uns dem Jahr 2000, und das offensichtliche Aufflammen von Apokalyptizismus ist geradezu überwältigend. In gewissen katholischen Kreisen wächst das Interesse an den angeblichen Prophezeiungen von Garabandals und Fatima in beachtlichem Maße, und Berichte über Marienerscheinungen von Medjugorje bis Conyers im US-Bundesstaat Georgia häufen sich. In der protestantischen Welt erstarken fundamentalistische und evangelikale Kirchen (nicht selten AnhängerInnen einer Theologie der vorherbestimmten Endzeit), während charismatische Ergüsse wie der „Toronto-Segen“ von vielen für eine wunderbare Manifestation des Geistes Gottes in den letzten Tagen gehalten werden. Außerhalb (aber manchmal auch innerhalb) der christlichen Kirchen verbinden Millionen von AnhängerInnen der sogenannten „New-Age“-Bewegung eine eklektische Mischung aus Gesundheitswahn, Eingeborenenspiritualität, UFOs, Prophezeiungen und Okkultismus mit hypersensiblen neuartigen Religionen, deren einziges gemeinsames Merkmal ganz offensichtlich ihr heftiger Widerstand gegen traditionelle spirituelle Autorität ist. Wie Hähne die aufgehende Sonne begrüßen, so erscheinen ProphetInnen in viele bunte Federn gekleidet - und künden entweder vom Untergang oder von einer strahlenden endzeitlichen Zukunft. In ihrem lärmenden

Der Autor

Stephen O'Leary ist Privatdozent an der Annenberg School for Communication der University of Southern California. Sein Diplom erhielt er in vergleichender Religionswissenschaft von der Harvard University und promovierte in Kommunikationswissenschaften an der Northwestern University. Er ist der Autor des Buches: *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, Oxford 1994, und von: *A Prescription for Millennial Fever*, Oxford 1998. Anschrift: Annenberg School of Communication, University of Southern California, Los Angeles, CA, 90089-0281, USA.

Rufen von bevorstehender Katastrophe bzw. Erlösung - sei sie ökologischer, spiritueller, wirtschaftlicher oder politischer Art - wetteifern sie um Aufmerksamkeit auf dem menschlichen Bauernhof. Die Wächter von heute, also die, die sich in Positionen sozialer und pastoraler Autorität befinden - und dies in einer

Zeit, in der wir den Übergang vollziehen von den letzten Tagen des ausgehenden zu den ersten Tagen des neuen Jahrtausends -, täten gut daran, dieses Rufen genauer zu untersuchen und sich einzuprägen, wen es wie anspricht. Denn unachtsames Krähen kann die Schar verwirren und versprengen, ihre Mitglieder zu leichter Beute für Füchse und Wölfe machen - eben jene falschen Messiasse, die in unserer umnachteten Kultur zuhauf vorhanden sind. Der Selbstmord von AnhängerInnen der Sonnentempel- und Himmelsportenkulte in Frankreich, der Schweiz, Kanada und den USA, die Giftgasangriffe auf die Tokyoter U-Bahnen, für die die apokalyptische Aum-Skiurikyo-Sekte verantwortlich zeichnete, und andere Ereignisse in den Schlagzeilen unserer Nachrichten machen eines ganz deutlich: Endzeitglaube kann ernsthafte Folgen haben; er bedarf daher einer sorgfältigen Untersuchung und muß verstanden werden.

Eine umfassende Aufzählung aller historischen, soziologischen und psychologischen Gründe für Apokalyptizismus ist in diesem Rahmen kaum möglich. Mir liegt an Kürze, und man würde sich in jedem Fall schwer tun, einen Konsens auszumachen in der Fülle der unterschiedlichen Erklärungen für apokalyptische Phänomene, die von SozialwissenschaftlerInnen angeführt werden. Mein bescheidenes Ziel ist hier lediglich ein Blick auf und eine kurze Kritik an der sozialwissenschaftlichen Literatur über apokalyptische Bewegungen. Auch möchte ich zeigen, daß diese Bewegungen von ihrem Wesen her dazu führen, Apokalyptik als symbolische Theodizee zu verstehen, als eine mytho-logische Lösung der Probleme Übel, Schmerz und Leid. Danach werde ich in Kürze die Rolle bedenken, die neue Formen der Kommunikation durch Massenmedien spielen, indem sie die gegenwärtige apokalyptische Stimmung anheizen und aufrechterhalten. Ich schließe mit der Aufforderung, die Idee der Endzeit auf eine Weise zu verstehen, welche die Attraktivität von Apokalypse ernst nimmt, ohne unsere eigene historische Situation über Gebühr zu dramatisieren.

Wie aber sollen wir die bleibende Attraktivität von Apokalyptizismus verstehen angesichts der wiederholten Enttäuschungen, die Gläubige durch die Jahrhunderte erlitten? Jede Antwort auf diese Frage muß mit einer stimmigen Definition des Phänomens selbst beginnen. Norman Cohns klassische Studie *The Pursuit of the Millennium* liefert eine richtungweisende und für die vorliegende Auseinandersetzung adäquate Formulierung. Cohn definiert den Erlösungstypus, das Objekt der Erwartungen einer Endzeitbewegung, als „kollektiv, irdisch, imminent, total und wunderbar“ (Cohn, 13). Diese Definition der endzeitlichen Sehnsucht kann eine Fülle von Phänomenen umfassen - von mittelalterlichen oder modernen christlichen Bewegungen bis hin zur „Geistertanz“-Religion der Plains Indians im 19. Jahrhundert und den berühmten „Cargo-Kulten“ Melanesiens. Wenn wir uns jedoch zu erkennen bemühen, was über die gemeinsamen Charakteristika der endzeitlichen Hoffnungen verschiedener Kulturen hinaus von Bedeutung ist; wenn wir uns also zu einem Vergleich zwischen den historischen und sozialen Zusammenhängen, in denen die jeweiligen Spielarten dieser Hoffnungen entstanden, hinbewegen wollen, wird das Problem schon größer. Beim Versuch, die Frage zu beantworten, warum eine Bewegung (oder manchmal eine ganze Gesell-

schaft) ihrem Sehnen in dieser speziellen Form Ausdruck verleiht, haben SozialwissenschaftlerInnen natürlich die Entstehungsbedingungen von Millenarismus erforscht. Dabei suchten sie bei einer Großzahl von Gruppen und sozialen Kontexten gemeinsame Merkmale oder Erfahrungen, um die Faktoren zu bestimmen, welche die HörerInnenschaft der endzeitlichen Rede für deren Annahme konditionieren. So spricht Frank Kermode beispielsweise von einem „apokalyptischen Set - ein Gesamtzusammenhang, innerhalb dessen man einige soziologische Vorbedingungen für die Annahme apokalyptischer Formen und Strukturen ausmachen kann“ (Kermode, 1985, 86).

Die Faktoren, die man für Determinanten dieses apokalyptischen Sets hält, unterscheiden sich beträchtlich voneinander. Eine ganze Reihe von Gelehrten sieht Endzeitkulte hauptsächlich unter wirtschaftlichem und politischem Gesichtspunkt, als „die Religionen der Unterdrückten“ (Lanternari). Die verschiedenen Manifestationen apokalyptischen Glaubens verstehen sie als Antworten enteigneter ArbeiterInnen und Minderheiten auf einen Zustand industrieller und kolonialer Unterdrückung, materieller Entbehrung und die soziale Heimatlosigkeit der Moderne. Die HörerInnenschaft der apokalyptischen Rede wird dementsprechend unter dem Aspekt ihrer materiellen Klasse und Situation definiert. So beschreibt Hobsbawm gewisse apokalyptische Gruppen in Europa als „primitive Rebellen“. Diese setzten sich zusammen aus „malochenden KleinbürgerInnen, Bauern, Dorfhandwerkern, usw.“ (Hobsbawm, 71). Worsley plädiert dafür, daß Endzeitglaube primär eine „Religion niederer Stände“ beinhalte, welche dauerhaft attraktiv sei - trotz Enttäuschung, „genau weil sie sich auf solch eingängige Weise an die Unterdrückten, Heimatlosen und Elenden wendet“ (Worsley, 225). Ähnlich argumentiert Colin, wenn er versucht, sowohl primitive als auch moderne Endzeitbewegungen zu erklären. Cohn behauptet, moderne apokalyptische Gruppen setzten sich zusammen aus „bestimmten politischen Randelementen in technologisch hochentwickelten Gesellschaften - hauptsächlich junge oder arbeitslose ArbeiterInnen und eine kleine Minderheit Intellektueller und StudentInnen“ (Cohn 1970, 285f).

Die Beschreibung apokalyptischer Enthusiasten als Opfer kolonialer Unterdrückung oder wirtschaftlicher Ausgrenzung mag auf Cargo-Kulte von Eingeborenen oder auf Endzeitbewegungen in Bauerngesellschaften zutreffen, weil diese den schwierigen Übergang von landwirtschaftlicher zur industriellen Ökonomie vollziehen. Aber sie sind kaum hilfreich, wenn es darum geht, den gegenwärtigen Millenarismus zu verstehen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der amerikanische Autor Hal Lindsey ist einer der meistgelesenen Autoren des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Die Abermillionen AmerikanerInnen der Mittelklasse, die sein Buch „The Late Great Planet Earth“ gekauft haben, können wohl kaum zu den Elenden dieser Welt gezählt werden. Noch kann man sie als wirklich „politisch am Rand befindlich“ bezeichnen - leben sie doch in einem Land, wo eine zuweilen recht fundamentalistische christliche Grundkonstitution die Lokal- und Nationalpolitik beträchtlich beeinflusst. Tatsächlich zeigt ein kurzer Blick auf die Geschichte des apokalyptischen Diskurses, daß seine Anziehungskraft immer

unabhängig von Klassenunterschieden war. Das Publikum, das sich für Prophetie und deren InterpretInnen aufnahmebereit zeigt, hat immer schon KönigInnen, KaiserInnen, BürgerInnen und PräsidentInnen, Kaufleute, Bauern/Bäuerinnen und FabrikarbeiterInnen, Gebildete und Ungebildete in sich vereint - von Isaac Newton bis hin zu Ronald Reagan. Mechanistische Theorien der Apokalyptik als Antworten auf wirtschaftliche Verhältnisse können diese erheblichen Klassen- und Bildungsunterschiede innerhalb des apokalyptischen Publikums nicht erklären.

Sicher ist eine objektive Erfahrung von Unterdrückung oder wirtschaftlicher Entbehrung keine notwendige Vorbedingung für das Aufblühen von Endzeitglaube. Die Theorie einer relativen Entbehrung, die von SoziologInnen vertreten wird, ist etwas differenzierter. Sie versucht, die Rolle der (subjektiven) Wahrnehmung für die Bereitschaft der HörerInnenschaft zur apokalyptischen Bekehrung zu würdigen. David Aberle definiert relative Entbehrung als „eine negative Diskrepanz zwischen berechtigter Erwartung und Tatsächlichkeit“ (Aberle, 209). Er versucht, diese Theorie anhand von meßbaren Faktoren zu begründen, und klassifiziert die relative Erfahrung von Entbehrung in den Kategorien Besitz, Status, Verhalten und Wert. Dabei stellt er fest, daß Entbehrung in mehr als einem dieser Bereiche zu apokalyptischem Glauben führen kann. Diese Erklärung birgt gewisse Vorteile, denn sie hilft zu verstehen, wie Personen oder Gruppen, die ein bequemes Leben führen, empfänglich für Endzeitglauben werden können, da sie ihre eigene Situation mit der von anderen vergleichen, denen es besser geht. Während Besitz, Status, Verhalten und Wert in gewissem Sinn quantifizierbar sein mögen, ist es doch erheblich schwieriger, die subjektive Erfahrung des Mangels zu bemessen, der von einem Vergleich der eigenen gesellschaftlichen Stellung mit Gütern der anderen herrührt. Dieses Modell relativer Entbehrung im Blick, bemerkt A.Y. Collins: „Das Wichtigste ist nicht so sehr die Frage, ob jemand tatsächlich unterdrückt ist, sondern ob man sich unterdrückt fühlt“ (Collins, 84). Hier wird ein gravierendes Problem deutlich, welches die Anwendung des Begriffs der relativen Entbehrung in spezifischen Fällen erschwert - so nützlich es im Abstrakten auch sein mag. Subjektive Gefühle der Entbehrung und Unterdrückung sind nicht leicht zu messen; auch können sie innerhalb der verschiedenen Endzeitbewegungen nicht immer aufgezeigt werden, denn deren Mitglieder haben oft nur wenige Zeugnisse ihrer inneren Erfahrung hinterlassen.

Eine andere Erklärung für die Attraktivität von Apokalyptik bietet der Politologe und Sozialhistoriker Michael Barkun. Sein Buch *Disaster and the Millennium* versucht, die These zu belegen, der Hauptfaktor für die Empfänglichkeit für apokalyptische Ideen sei die normale und weit verbreitete Erfahrung von Naturkatastrophen und durch Menschen verursachtem Unglück. Barkun analysiert apokalyptische Bewegungen in vielen Kulturen und Geschichtsperioden und sammelt dabei Beweismaterial, das seine Behauptung untermauert, „Katastrophen [dienen] dazu, Individuen für die Endzeitkonversion zu disponieren“. Sein Argument wird jedoch dadurch geschwächt, daß er selbst zugibt, eine Katastrophe existiere „in gewisser Hinsicht im Auge des Betrachters“, und „wenn die Welt

keine Katastrophe anzubieten hat, muß eine konstruiert werden“ (Barkun, 1974, 128, 60, 208). Ganz offensichtlich schwächen diese Beobachtungen Barkuns These; denn selbst wenn wir zugestehen, daß Ereignisse wie Erdbeben, Kriege und Wirtschaftskrisen von so gut wie jeder/m als Katastrophe erfahren werden, wird doch nicht jedes derartige Ereignis von einem Anwachsen apokalyptischer Konversionen begleitet. Gleichzeitig können aber Ereignisse, die nicht eindeutig desaströs im objektiven Sinne sind, die Gestalt einer Katastrophe annehmen, wenn sie von einem Publikum interpretiert werden, das für eine endzeitliche Weltsicht disponiert ist. So sehen wir uns also wieder konfrontiert mit der Schwierigkeit, nicht faßbare Wahrnehmungen und subjektive Reaktionen auf Ereignisse zu messen, die jeweils unterschiedliche Bedeutung haben - abhängig vom Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sie wahrgenommen werden.

Barkuns Folgestudie *Crucible of the Millennium* anerkennt das Problem seiner früheren Definition von Katastrophe als Hauptfaktor, der ein Publikum für einen Endzeitglauben disponiert. Hier geht er soweit zu behaupten, „eine Katastrophe sei ein mentales Konstrukt, das nicht nur mit beobachtbarem Tod und Zerstörung in Verbindung gebracht werden kann, sondern auch mit Ereignissen, die für Kontroll- und Sinnverlust stehen“ (Barkun, 1986, 153f). Dies ist typisch für die, nennen wir sie „anomische“ Apokalyptizismustheorie, die das Thema auf Gebiete jenseits von Wirtschaft und Politik ausdehnt, indem sie ausdrücklich Überlegungen der Psychologie mit einbezieht. Endzeitgläubige werden von den VertreterInnen dieser Sparte normalerweise als besonders anfällig für den Zustand der „Anomie“ (Ungeordnetheit, Gesetzlosigkeit; d. Red.) und des „totalen Sinnverlustes“ eingestuft. Deshalb behauptet Barry Brummet, „Apokalyptik [habe] als harten Kern ein Publikum, das an einem ungewöhnlich starken Gefühl von Anomie und Orientierungslosigkeit [leide]“ (Brummet, 59). Psychologie dieser Art kann Resultat einer kollektiven Erfahrung eines Traumas oder einer Katastrophe sein, wie Lifton aufzeigt. Dennoch haften dieser Diagnose die gleichen Probleme und Grenzen an wie dem Konzept der relativen Entbehrung. Sind doch traumatische Erlebnisse ebensooft im Wahrnehmungsbereich anzusiedeln. Brummet fügt hinzu, daß das „anomische Publikum von einer Wahrnehmung von Katastrophen motiviert [sei], die von den überkommenen Sinnsystemen nicht erklärt werden kann.“ (Brummet, 59) Diese Auffassung ist eindeutig relevant für unsere Untersuchung, verkompliziert die Frage jedoch beträchtlich. Die frühen ChristInnen, die mit Wohlwollen auf die Offenbarung des Johannes reagierten, waren den meisten historischen Berichten zufolge Opfer intensiver Verfolgung, von Hinrichtung und Folter. Wenn nun die vorwiegend mittelständische Gruppe fundamentalistischer ChristInnen in den Vereinigten Staaten, aus der sich der Kern von Hal Lindseys LeserInnenschaft zusammensetzt, glaubt, sie sei selbst in ähnlicher Weise verfolgt, ist das eindeutig eine theoretisch indizierte Wahrnehmung; denn der Unterschied zwischen der Erfahrung, von Löwen zerrissen zu werden, während eine applaudierende Menge zuschaut, und der Erfahrung, die Welle von Sex, Gewalt und areligiösem Humanismus in den Medien ertragen zu müssen, ist eklatant. Das Problem der Wahrnehmung scheint also unüberwindbar: Ärzte

mögen objektiv einen Zustand der Anomie oder Orientierungslosigkeit diagnostizieren, die Grundursachen dieser inneren Verfassung können in objektiven Ereignissen nicht gefunden werden. Das kann nur geschehen im Erkennen der Unfähigkeit existierender Sinnsysteme, das Auf und Ab von historischem Glück und Alltag zu erklären.

Cohns Abhandlung über apokalyptische Phantasien als „paranoide“ Antwort auf wirtschaftliche Entbehrung und politische Verfolgung ist einer der beachtenswerteren Versuche, ein psychologisches Modell auf die Erklärung von Millenarismus anzuwenden. In der Originalfassung seines Buches *Pursuit of the Millennium* legt Cohn dar, daß alle, die eine adäquate Erklärung von Endzeitglauben suchen, es sich „nicht leisten können, den psychischen Inhalt der Phantasien zu ignorieren, der sie anregte. Alle diese Phantasien sind dieselben, die gewöhnlich in Fällen von Paranoia zu finden sind: die megalomane Sicht seiner selbst als des auserwählten, gänzlich guten, zu Unrecht verfolgten und doch seines letztlichen Triumphes sicheren Menschen, die Behauptung, der Gegenspieler hätte gigantische und dämonische Kräfte, die Weigerung, unvermeidbare Grenzen und Unvollkommenheiten menschlicher Existenz zu akzeptieren (wie Vergänglichkeit, Uneinigkeit, Konflikt, intellektuelle und moralische Fehlerhaftigkeit), und das Besessenheit von unfehlbaren Prophezeiungen. Diese Vorstellungen sind Symptome, die in ihrer Gesamtheit eindeutig das Syndrom der Paranoia konstituieren. Aber ein paranoider Wahn hört nicht auf, ein solcher zu sein, nur weil ihn viele Individuen teilen. Er bleibt paranoid, auch wenn diese Individuen viele reale Gründe haben, sich selbst für Opfer von Unterdrückung zu halten.“ (Collin, 1957, 309) Obwohl ich diese Interpretation für einigermaßen überzeugend halte, jedenfalls innerhalb der ihr gesetzten Grenzen, sollten wir doch höchst vorsichtig damit sein, moderne psychologische Konzepte auf PatientInnen anzuwenden, die lange tot sind und sich damit außerhalb der Reichweite einer klinischen Studie befinden. Man muß innehalten und überlegen, welche Implikationen sich ergeben, wenn man endzeitlichen Apokalyptizismus als Geisteskrankheit oder als Symptom einer solchen betrachtet. Was bei einer solchen Sicht gewonnen ist, mag vielleicht der Einblick in das Denken historischer und zeitgenössischer Gruppen sein. Aber die Verbreitung dieser Pathologie in einer Reihe kanonischer Schriften mag zu unangenehmen Fragen führen. Außerdem haben wir selbst bei Annahme dieser Diagnose die Frage nach ihrem Ursprung nicht beantwortet. Wenn Millenarismus als eine Form von Paranoia verstanden wird (oder als Symptom einer derartigen psychischen Störung), ist doch immer noch die Herkunft dieser sonderbaren Störung nicht geklärt, und wir müssen immer noch die eigentümlichen Formen zu verstehen suchen, in denen sie sich darstellt. Zudem kranken psychologische Erklärungen an den gleichen Defekten wie Theorien, die auf Kausalfaktoren wie Unterdrückung und Ungerechtigkeit aufbauen, nämlich an der Tatsache, daß solche Faktoren eben in der Geschichte immer präsent waren. Die Verbreitung psychischer Zustände wie Beklemmung, Besorgnis, Unzufriedenheit und selbst Paranoia läßt mich nicht so sehr fragen, warum wir apokalyptisch werden, sondern vielmehr, warum wir nicht alle MillenaristInnen werden. Ein

Überblick über die wissenschaftlichen Annäherungsversuche an das Phänomen apokalyptischen Glaubens wäre unvollständig, erwähnte man Leon Festingers vielbeachtete Theorie der kognitiven Dissonanz nicht. Seit der Veröffentlichung des Klassikers *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World* ist Festingers Theorie ein fester Bestandteil dessen, was man die Dynamik apokalyptischer Sekten und Bewegungen nennen kann. Der Begriff „kognitive Dissonanz“ bezeichnet dabei einen geistigen Zustand des Unwohlseins, der durch ein unleugbares Ereignis (oder Nicht-Ereignis) entsteht, das einen tief verwurzelten Glauben in Frage stellt - wie z.B. das Ausbleiben der Wiederkunft Christi zu einem vorausgesagten Zeitpunkt. Er nimmt an, Menschen seien motiviert, derlei Unwohlsein mit Hilfe aller verfügbaren Mittel zu reduzieren oder gar zu eliminieren. Festinger und seine Koautoren stellten damals die Behauptung auf, daß unter bestimmten Umständen (wenn Voraussagen spezifisch genug sind, wenn Gläubige sich in ausreichendem Maße verpflichtet haben und wenn die geeigneten Formen sozialer Unterstützung gegeben sind) die Nicht-Bestätigung eines tiefen Glaubens verstärkte Missionierungsbewegungen und eine Intensivierung (nicht Aufgabe) des Glaubenssystems zur Folge habe. Eigentlich ist dies aber wohl nichts anderes als ein Beispiel logischen Irrtums - auch bekannt unter der Bezeichnung „Anschlußeffekt“, der besagt, daß „eine Sache eindeutig richtig sein muß, wenn immer mehr Menschen davon zu überzeugen sind, daß sie stimmt“ (Festinger, u.a., 18).

Um ihre Theorie zu prüfen, untersuchten Festinger und seine Kollegen einen lokalen UFO-Kult, der die Ankunft fliegender Untertassen und die Rettung der treuen Kerngruppe der Gläubigen an einem bestimmten Tag des Jahres 1951 voraussagte. Sie schlossen sich der Gruppe an, um die mentalen Rationalisierungsprozesse zu untersuchen, die das Nichterscheinen der vorausgesagten Raumschiffe begleiteten. Diese Fallstudie bestätigte die Theorie. Beweismaterial anderer Studien dieses Phänomens, die Festingers Befund nachzuvollziehen suchten, erwies sich allerdings als unstimmig. Nicht jede Gruppe, die prophetisches Versagen erlebt, steigert danach ihre Missionstätigkeit. Die eine verläßt vielleicht auch ihr Glaubenssystem, während andere ganz verschiedene Wege wählen mögen, um die Dissonanz zu minimieren - wie z.B. eine Reinterpretation der Prophezeiung oder eine Minimierung des Kontakts mit Ungläubigen. Mit Hilfe von Festingers Theorie hätte sich jede beliebige dieser Folgen voraussagen lassen. Es scheint sich aus diesem Grund um einen Zirkelschluß zu handeln. Das heißt: Die Existenz einer Geistesverfassung wird zur Erklärung von Verhalten herangezogen, während dasselbe Verhalten unseren einzigen Anhaltspunkt für die Existenz dieses mentalen Zustandes darstellt. Obwohl hier wirklich ein Schwachpunkt in Festingers Theorie deutlich wird, nimmt dies dennoch nichts von dem deskriptiven Nutzen, der dem Dissonanzkonzept anhaftet. Auch hat es Wissenschaftler nicht davon abgehalten, dieses Konzept auf die Beschäftigung mit apokalyptischen Sekten und sogar auf die Frühgeschichte der christlichen Kirche anzuwenden. Vor allem John Gagers Artikel *Kingdom and Community* bemüht die Dissonanztheorie für eine Analyse „frühesten Christentums als End-

zeitbewegung“ (Gager, 20) Darin stellt Gager das Faktum der Kreuzigung als das ursprüngliche Dissonanzereignis dar; es widersprach offensichtlich den Messiasweissagungen, die ja die Wiederherstellung der Macht Israels verhiessen.

Somit können alle simplifizierenden Kausalerklärungen des Phänomens als gescheitert bezeichnet werden - seien sie auf externe, natürliche, wirtschaftliche und politische Ursachen zurückzuführen oder auf interne, emotionale und psychologische. Howard Kaminsky enthüllt die solchen Versuchen innewohnende Zirkularität: „Wenn wir uns die Kausalfaktoren bewußt machen, die [WissenschaftlerInnen in ihrer Beschäftigung mit Endzeitbewegungen in Betracht zogen] - Aufregung, Gefühl der Benachteiligung und Entbehrung, soziales Leid, etc. -, müssen wir eingestehen, daß es in keinem einzigen Fall auch nur entfernt möglich ist, die Bewegung von einem einzigen Faktor, von mehreren Faktoren oder auch von einem feststellbaren Intensitätsgrad solcher Faktoren her abzuleiten. Jeglicher derartige Versuch führt uns auf direktem Wege in den Zirkel: X ist angeblich notwendig im Hinblick auf die Bewegung, aber wir wissen nur, daß X existiert und besteht, weil eine Bewegung entstanden ist.“ (Kaminsky, 216)

Angesichts dieser Zirkularität ist es wohl sinnvoller, sich den Apokalyptizismus nicht als eine Kette von Bewegungen mit klar umrissenen, für sich identifizierbaren und in geschichtlichen Ereignissen angesiedelten Ursachen vorzustellen, sondern eher als eine Tradition, eine Text gewordene Diskursgemeinschaft - begründet im akzeptierten Kanon sakraler Texte des Westens und erweitert durch die Produktion neuer Offenbarungen und interpretativer Strategien. Dies verkompliziert das Problem, die Attraktivität der apokalyptischen Rede. Wir sehen uns konfrontiert mit einer ununterbrochenen Linie schriftlicher Überlieferung, erhalten und ausgeschmückt aufgrund der Wirkung von Exegese und Kommentar, wie sie in gebildeten und elitären Kreisen gepflegt wurden. Diese ergossen sich in der Geschichte verschiedentlich und in Intervallen in die Hauptströmung des populären Diskurses - dank der Bewegungen, die teils von neuen Prophezeiungen und teils von neuen Interpretationen kanonischer Texte angeregt wurden. Apokalyptische Rhetorik hat immer schon ein Publikum gefunden, obwohl sich Größe und Zusammensetzung dieses Publikums über die Jahrhunderte hinweg immer wieder beträchtlich veränderte. Keine einfache Erklärung kann die wachsende Popularität des Apokalyptizismus begründen, den HistorikerInnen im mittelalterlichen Europa, im England der Renaissance oder in den Vereinigten Staaten während des frühen 19. und späten 20. Jahrhunderts feststellten. Ebenso wurde noch keine Theorie vorgestellt, die überzeugend die extremen Verhaltensunterschiede erklärt, die all diejenigen an den Tag legen, die „das Ende“ zu ihren Lebzeiten erwarten - und die reichen von flammender Mission bis hin zum passiven Rückzug von der Welt, von revolutionärem Terrorismus bis zum stillen Pazifismus, von extremem Zölibat (bisweilen sogar eine Nachahmung der Selbstverstümmelung des Origenes) bis hin zu den widerlichsten Formen zügelloser Sexualität (inklusive Promiskuität und Polygamie).

Entbehrung, Unterdrückung, Gesetzlosigkeit, Katastrophe, Dissonanz - all diese Theorien sind doch nur bruchstückhafte Erklärungen, bloßes Aufscheinen und

Fragmente einer Wahrheit, die wir nur durch verdunkeltes Glas erspähen. Jedes dieser Fragmente verweist auf die ihm je eigene Art und Weise auf eine tiefere Wahrheit über Apokalyptizismus, aber auch über die Situation des Menschen an sich. Apokalyptik wurde in den Kanon der Bibel aufgenommen und ist maßgeblich präsent in den meisten, wenn nicht in allen Glaubenstraditionen der Welt, weil das Problem, mit dem sie sich abmüht, gerade das Grundproblem der Religion ist: die Theodizee oder die Notwendigkeit eines kohärenten Sinnangebots im Angesicht von Leiden und Tod. Wenn Todesangst zur Besessenheit wird, bietet Apokalypse die Möglichkeit, unsere eigene Sterblichkeit zu vergessen, indem wir unsere Ängste auf die kosmische Leinwand projizieren und dann die kollektive Katastrophe erwarten, die nicht gefürchtet, sondern höchst willkommen ist. Leid erfahren nicht nur die Niedergetretenen; als Mensch geboren sein heißt entbehren. Wir alle sind unterdrückt, wenn nicht von anderen Menschen, dann doch durch unsere zutiefst menschlichen Grenzen: Anomie ist eine allgegenwärtige Option. Der Welt hat es nie an natürlichen und symbolischen Katastrophen gemangelt - seien sie persönlich oder stellvertretend erfahren worden. Die wahre kognitive Dissonanz (deren Subjekt jede denkende moralische Person ist) ist ein intensives und uneingeschränkt zu lobendes Unwohlsein, das sich einstellt, wenn man den Graben zwischen der seienden und der sein sollenden Welt erkennt. Mögen die Visionen einer vollkommenen Gesellschaft auch ganz unterschiedlich sein, so erfüllen unsere Bilder eines wiederhergestellten und vom Hirten behüteten Gartens oder der himmlischen Stadt doch eine unerläßliche Funktion. Während wir uns den Katastrophen der Geschichte stellen, erlauben sie uns, das aufrecht zu erhalten, was der Marxist und Historiker Ernst Bloch das „Prinzip Hoffnung“ nennt - den Glauben an ein *télos*, ein Ende und Ziel, auf das wir uns zubewegen und an dem jede Ungerechtigkeit gerichtet und jedes Geheimnis gelüftet wird.

Wir können unsere Untersuchung aber hier nicht beenden. Es gibt nämlich einen neuen Aspekt des zeitgenössischen Apokalyptizismus, der diskussionswürdig ist. Ich meine das erstaunliche Zunehmen der elektronischen Medien im 20. Jahrhundert. In seinem Buch *Century's End* definiert Hillel Schwartz Endzeitbewußtsein als „ein Gefühl allgegenwärtigen und immer schneller werdenden Wandels [begleitet von der] Überzeugung, es handle sich dabei um einen äußerst kritischen Moment und wir befänden uns am ‚Ereignis-Horizont‘“ (Schwartz, 243). Ein Gefühl des sich bis zum kritischen Krisenpunkt beschleunigenden Wandels wurde von Gläubigen immer schon erfahren, beginnend mit den UrchristInnen und sogar noch davor; ich würde jedoch behaupten, daß die Medien dieses uralte Gespür auf ein nie dagewesenes Maß vergrößern. Die Ankunft moderner Kommunikationstechniken hat die kulturelle und soziale Situation für den apokalyptischen Diskurs grundlegend verändert: Erstens hat sie Informationsmenge und -formen anwachsen lassen, die den MillenaristInnen zur Verfügung stehen, um ihre Sinn-netze zu knüpfen. Zweitens hat sie Kalender und Uhrzeit standardisiert und es uns angewöhnt, Zeit in immer kleineren Abschnitten zu messen, und so unser Bewußtsein vom Vergehen der Zeit erweitert. Drittens ermöglicht sie das

Zustandekommen neuer Gemeinschaftstypen, die nicht nach geographischen Gesichtspunkten vereint sind, sondern aufgrund gemeinsamer Interessen und ihres gemeinsamen Zugangs zu elektronischen Medien, so daß wir gerade die Entstehung von Endzeitkulten im Computernetz und deren Rekrutierungsversuche im World Wide Web mitverfolgen können.

Führen wir uns einmal zwei der traditionellen Zeichen vor Augen, welche die Apokalypse angeblich begleiten werden: „Kriege und Kriegsgerüchte“ und Erdbeben. Da die Natur des Menschen eben ist, was sie ist, hat es immer anhaltende Konflikte gegeben - überall auf dem Globus und zu jeder erdenklichen Zeit. Nur, daß wir heute CNN haben. Die sind vor Ort mit ihren Fernsehkameras, und Bilder von Tod und Zerstörung gelangen in jedes Wohnzimmer. Man kann sich ins Internet einloggen und wird versorgt mit Livereportagen oder quasi-sofortigen Berichten über Ereignisse, wie etwa einen Putschversuch in Rußland oder Bombenanschläge in Israel. Ähnlich wissen wir, daß im natürlichen Rhythmus geologischer Gezeiten Erdbeben auf dieser Welt schon immer an der Tagesordnung waren. Die Häufigkeit ihres Auftretens ebbt ab oder steigt, ganz wie es natürliche Prozesse diktieren, so z.B. tektonische Reibung, die wir nur ansatzweise verstehen. Aber größere Beben, über die einst nicht berichtet worden wäre oder über die wir zumindest monate- oder jahrelang nichts erfahren hätten, werden heute in den Abendnachrichten gebracht. Auch geologische Daten aus der ganzen Welt werden ins Internet eingespeist und genau beobachtet von MillenaristInnen, die eine geologische Katastrophe (in New-Age-Kreisen bekannt als „Erdenwandel“) in Verbindung mit der Wiederkunft Christi annehmen.

Die einzigartige Möglichkeit der BenutzerInnen elektronischer Medien, nämlich gleichzeitig verschiedene Ereignisse und Prozesse im Welttheater zu beobachten, schafft ein neues Bewußtsein von Zeit und vom Gewicht historischen Handelns. Diese Zeiterfahrung und die damit verbundene Erwartung eines ganz und gar singulären Momentes manifestiert sich vehement in der gegenwärtigen apokalyptischen Stimmung; und eindeutig sind die Medien treibende Kraft bei der Formung des Apokalyptizismus - und nicht nur bei seiner Übermittlung. Ein Paradebeispiel ist wohl der berühmt-berüchtigte „Himmelspforten“-Selbstmord-Kult „Heaven's Gate“. Diese Gruppe verleiht populären Medienprodukten einen neuen und beängstigenden Stellenwert, die ja schon lange das ihr eigen nennen konnten, was man gemeinhin und ohne darüber nachzudenken eine „Kultgemeinde“ nennt: „Akte X“, „Raumschiff Enterprise/Star Trek“ und „Krieg der Sterne“. Die Bedeutung von Film und Fernsehen im Glaubenssystem dieser Gruppe geht eindeutig hervor aus den auf Videokassette aufgenommenen letzten Worten vor dem Selbstmord. In ihnen beziehen sie sich wiederholt auf Science-fiction-Szenarien. Es fällt auf, daß folgende Selbstbeschreibung aus der Website der Gruppe, mit der sie ihre Mission zu erklären und zu rechtfertigen suchten, die Rolle der Medien sehr klar herausstellt: „Um Ihnen zu erklären, wer wir sind, haben wir uns die Freiheit genommen, eine kurze Selbstdarstellung im Sprachstil einer bekannten Science-fiction-Serie zu veröffentlichen. Die meisten LeserInnen des

20. Jahrhunderts werden sicher die intendierten Parallelen bemerken. Es ist wirklich interessant zu sehen, wie der fiktive Kontext oftmals den Geist für hochentwickelte Möglichkeiten öffnen kann, die sich in Wirklichkeit recht nah am Tatsächlichen bewegen.“ Das Dokument fährt fort mit einem Thema, das Science-fiction-Freaks auf der ganzen Welt bekannt sein dürfte: „Die Außerirdischen kehren mit einer letzten Warnung zurück.“

Die Mitglieder von Heaven's Gate waren sicher einer Illusion aufgesessen, wenn sie außerirdische Retter erwarteten und Selbstmord als erlösungstauglich ansahen, aber ihre Kenntnis der Popularkultur ist gründlich und fundiert. Die Medien spielen eine signifikante Rolle für die gesellschaftliche Akzeptanz und wachsende Plausibilität von apokalyptischen Glaubensformen und endzeitlichen Szenarien. Es gibt genügend Indizien dafür, daß die beabsichtigte Unterdrückung von Ungläubigkeit, die in unserer Science-fiction-Literatur und in der Popularpresse lange Zeit ein Muß war, sich nun auf eine neue und beunruhigende Weise auf Religion und Politik hin ausweitet - und, daß dieser Effekt keineswegs nur auf suizidäre KultanhängerInnen beschränkt ist. Verschwörungstheorien, die einst am Rande der nordamerikanischen Politik ihr Schattendasein führten, werden heute zunehmend plausibel für die Mehrzahl unserer BürgerInnen. Ungefähr die Hälfte aller BürgerInnen der Vereinigten Staaten glaubt daran, daß der Besuch Außerirdischer tatsächlich möglich ist und daß Außerirdische unter uns leben, deren Anwesenheit aber von der Regierung geheimgehalten wird. Selbst für jene, die nüchtern an die Sache herangehen und die weniger anfällig sind für eine Verwechslung von Fiktion und Tatsachen, wird die Übersättigung der Berichterstattung durch die Medien, die den Übergang in das dritte Jahrtausend begleiten wird, Erwartungen generieren. Wie niemals zuvor wird sich die ganze Welt des Vorübergehens eines einzigen Moments bewußt sein - und in ihm wird die Aufmerksamkeit auf die Hoffnungen und Ängste der Zukunft gerichtet sein.

Wo wir die Parade der endzeitlichen Narretei miterleben, die uns die nächsten Jahre bescheren werden, täten wir gut daran, uns die Worte Augustinus' in Erinnerung zu rufen, dessen krisenerfüllte Zeit für uns heute verwertbare Parallelen zu unserer eigenen aufweist. Augustinus erinnert uns daran, daß Imperien zwar vergehen können, Hoffnung aber ewig neu entspringt. Er rief all die zur Vorsicht auf, die im fünften Jahrhundert Anzeichen für eine bevorstehende Apokalypse zu sehen glaubten. Sie sollten daran denken, daß die Zeichen des Endes zu jeder Zeit gegenwärtig sind: „Sicher sagt der Apostel [Paulus], daß in den Letzten Tagen schlimme Zeiten kommen ... und beschreibt ihre Gestalt, indem er sagt: ‚Die Menschen werden selbstsüchtig sein, habgierig, prahlerisch, überheblich, böseartig, ungehorsam gegen die Eltern, undankbar, ohne Ehrfurcht, lieblos, unversöhnlich, verleumderisch, unbeherrscht, rücksichtslos, roh, heimtückisch, verwegen, hochmütig, mehr dem Vergnügen als Gott zugewandt. Den Schein der Frömmigkeit werden sie wahren, doch die Kraft der Frömmigkeit werden sie verleugnen.‘ [2Tim 3,1-5a, Anm. d. Übers.] Ich frage mich, ob es je einen Mangel an solchen Menschen gab ... Und was die Kriege betrifft, wann und wo wurde die Welt denn nicht von ihnen heimgesucht?“ Augustinus warnt uns vor den Exzes-

sen apokalyptischer Aufregung, drängt uns zu einer skeptischen Sicht der Behauptungen, die MillenaristInnen aufstellen, damit wir, „wenn wir der Angst anheimfallen angesichts gegenwärtiger Geschehnisse, als seien sie die äußersten und letzten aller Dinge, nicht ausgelacht werden von denen, die in der Geschichte der Welt von mehr und schlimmeren Dingen gelesen haben.“ (Augustinus, 384, 387) Diese Botschaft des Augustinus werden in den kommenden Jahren SeelsorgerInnen auf der ganzen Welt mit Nachdruck zu verkünden haben.

D.F. Aberle, A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements, in: S. Thrupp (Hg.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, New York, 1970, 209-214.

Augustinus, *To Heysichius (Letter 199)*, in: *Writings of Saint Augustine*, Bd. 12, New York 1955.

Barkun, M., *Disaster and the Millennium*, New Haven, 1974.

Barkun, M., *Crucible of the Millennium*, Syracuse, NY, 1986.

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1959.

B. Brummett, Using apocalyptic discourse to exploit audience commitments through ‚transfer‘, in: *Southern Speech Communication Journal*, 1988, 54, 58-73.

K. Burridge, *New Heaven New Earth: A Study of Millenarian Activities*, Oxford, 1969.

N. Cohn, *Pursuit of the Millennium*, London ¹1957.

N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London ²1980.

A.Y. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia 1984.

L. Festinger/H. Riecken/S. Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York 1964.

J. Gager, *Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ, 1975.

E.J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*, New York 1959.

H. Kaminsky, The problem of explanation, in: S. Thrupp (Hg.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, New York 1970.

F. Kermode, *Apocalypse and the modern*, in: S. Friedlander/G. Horton/L. Marx/E. Skolnikoff (Hg.), *Visions of the Apocalypse: End or Rebirth?*, New York 1985, 84-106.

V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, New York 1965.

R.J. Lifton, *The image of the end of the world: A Psychohistorical View*, in: S. Friedlander/G. Horton/L. Marx/E. Skolnikoff (Hg.), aaO. 151-170.

H. Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, New York 1970

Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 990s through the 1990s*, New York 1990.

P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, New York 1968.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter