

Weltuntergang

Jorgen Randers

2052: Droht ein globaler Kollaps?

Franz M. Wuketits

Apokalyptische Rhetorik als politisches Druckmittel

Michael Tilly

Kurze Geschichte der Apokalyptik

Christian Hoffstadt

Über die Aktualität des Weltuntergangs

Eva Horn

Der Untergang als Experimentalraum

Judith Schossböck

Letzte Menschen

Wolf-Detlef Rost

Apokalypse aus psychologischer Sicht

Arnold Hanslmeier

Kosmische Katastrophen

Alex Gertschen

Der tägliche Untergang der Maya

Editorial

Das Ende ist nahe! Vier Tage nach Erscheinen dieser Ausgabe soll die Welt untergehen – mal wieder. Der bevorstehende Untergangstermin ist offenbar einer Missdeutung von Überlieferungen der alten Maya geschuldet. Im Maya-Kalender endet, so interpretiert es der Großteil der seriösen Wissenschaft, lediglich ein langer Zyklus in der Zählung, der den Übergang zu einem neuen Zeitalter markiert. Touristisch und medial lassen sich indes apokalyptische Deutungen besser vermarkten.

Chiliasmatische Strömungen und ihre endzeitlichen Prophezeiungen, die Angst davor, manchmal auch der Wunsch danach, sind so alt wie die menschliche Zivilisation. Während die biblisch überlieferten Vorstellungen einer Apokalypse die Perspektive eines Neuanfangs boten, enden moderne Erzählungen und Szenarien zumeist in Zerstörung und im Chaos. Sie verhandeln reale und fiktive Bedrohungen aufgrund plötzlich eintretender Ereignisse oder langfristiger Folgen menschlichen Handelns und sind oft Spiegel der Umbrüche ihrer Entstehungszeit und deren Krisendiskursen.

Die Beschäftigung des Menschen mit dem Weltuntergang ist zugleich auch immer eine Auseinandersetzung mit dem Selbst. (Post)Apokalyptische Fiktionen bieten dabei Räume, das Verhalten von Menschen im Angesicht des bevorstehenden oder bereits erfolgten Zusammenbruchs zu imaginieren: Was bleibt vom Menschen und der Menschlichkeit, von Zivilisiertheit und Moral, wenn die Welt bedroht ist, Ressourcen knapp werden und sich politische und gesellschaftliche Institutionen in Auflösung befinden oder bereits zerstört sind?

Anne Seibring

Jorgen Randers

2052: Droht ein globaler Kollaps?

Essay

Der Bericht des Club of Rome, „Die Grenzen des Wachstums“ („GdW“),¹ stellte 1972 die Frage, ob auf unserem Planeten grenzenloses Wachstum möglich ist. In

Jorgen Randers

Ph.D., geb. 1945; Professor für Klimastrategie an der Norwegian Business School in Oslo; Co-Autor von „Die Grenzen des Wachstums“ (1972); Norwegian Business School BI, 0442 Oslo/Norwegen. jorgen.randers@bi.no

Entwicklung. Das Buch konnte jedoch nicht sagen, welches der Szenarien am wahrscheinlichsten sein würde, weil 1972 nicht genügend Informationen vorhanden waren.

Dieser Informationsmangel beschränkte den Bericht auf folgende Hauptaussagen:

1. Die Welt ist klein. Der ökologische Fußabdruck² der Menschheit kann nicht unendlich weiter wachsen; tatsächlich ist der Planet so klein, dass das Wachstum innerhalb der nächsten hundert Jahre zum Stillstand kommen wird.

2. Es besteht die Gefahr der Grenzüberziehung (*overshoot*). Die großen Regierungssysteme (Kapitalismus und Demokratie) werden sich als unfähig erweisen, das Wachstum des menschlichen Fußabdrucks zu stoppen, bevor er die Tragfähigkeit des Planeten übersteigt. Die Weltgemeinschaft wird zu spät reagieren. Das wird zur Grenzüberziehung führen, die einen Rückzug (durch gesteuerten Niedergang oder Zusammenbruch) auf die Ebene der Nachhaltigkeit unvermeidbar machen wird.

Zusammengefasst lautete die Botschaft von „GdW“: Aufgrund verspäteter globaler Ent-

scheidungen wird die Menschheit zulassen, dass ihr ökologischer Fußabdruck (Bevölkerung und Wirtschaft) größer wird, als es der kleine Planet Erde auf lange Sicht hin verträgt. Das Buch rief heftige Ablehnung hervor. Man glaubte (damals) nicht, die Menschen könnten so dumm sein und das Fortschreiten des Wachstums bis zur ökologischen Unverträglichkeit erlauben. Deshalb erschien auch die Drohung eines nachfolgenden Niedergangs – insbesondere die Idee eines „Zusammenbruchs“ – irrelevant.

Die Weltgemeinschaft hat die Grenzen des Planeten überzogen

Heute – 40 Jahre später – wissen wir es besser. Wir wissen: Das Wachstum – der Weltbevölkerung und des weltweiten Bruttoinlandsprodukts (BIP) wie des ökologischen Fußabdrucks der Menschheit – schreitet unaufhörlich fort. Und wir wissen, was noch erstaunlicher ist, dass die globale Gesellschaft die Grenzen des Planeten überschritten hat. Wir leben heute in einer Weise, die nicht mehr über Generationen hinweg ohne große Probleme fortgesetzt werden kann. Den sichtbarsten Beweis dafür liefert das Klima. Die jährlichen CO₂-Emissionen sind zweimal so hoch, als Wälder und Ozeane jährlich absorbieren können. Folglich sammelt sich CO₂ in der Atmosphäre und die weltweite Durchschnittstemperatur steigt. Der Temperaturanstieg bewirkt zahlreiche Veränderungen, die das Leben zukünftiger Generationen erschweren werden.

Wohlgemerkt, die gegenwärtige Grenzüberziehung ist das Resultat langsamer globaler Entscheidungen. Bereits vor 25 Jahren

Übersetzung aus dem Englischen von Kirsten E. Lehmann, Köln.

¹ Donella H. Meadows/Dennis L. Meadows/Jorgen Randers/William W. Behrens, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

² Der ökologische Fußabdruck eines Menschen bemisst sich nach der Fläche auf der Erde, die notwendig ist, um seinen Lebensstil und -standard (bei Fortsetzung derzeitiger Produktionsbedingungen) dauerhaft zu ermöglichen – inklusive der Flächen, die zur Nahrungsmittel- und Kleidungsproduktion, zur Bereitstellung von Energie sowie zur Entsorgung des von ihm erzeugten Mülls beziehungsweise zum Binden freigesetzten CO₂ benötigt werden (*Anm. d. Red.*).

schuf die Weltgemeinschaft den Weltklimarat der Vereinten Nationen – und hätten wir auf seinen Rat gehört, wären wir längst auf dem Weg, die Treibhausgasemissionen zu reduzieren. Dies zu tun, ist sowohl technisch möglich wie auch überraschend kostengünstig. Nur ein bis zwei Prozent der Arbeitskraft und des Investitionskapitals müssten von „schmutzigen“ in „saubere“ Aktivitäten verlagert werden – zum Beispiel durch Weisungen an die Autoindustrie, statt Autos mit fossilem Brennstoffantrieb Elektroautos zu produzieren, oder an Energiekonzerne, die Versorgung auf Windrädern und Gas statt auf Kohle aufzubauen. Der Rückgang im Nettoeinkommen und Konsum bliebe dabei überschaubar.

Stattdessen haben wir 25 Jahre mit erfolgreichen internationalen Verhandlungen verbracht – die sich auf die weltweiten Schadstoffemissionen kaum ausgewirkt haben. Diese stiegen kontinuierlich an – trotz der Tatsache, dass sie bereits seit Jahrzehnten ein tragfähiges Niveau überschreiten. Kaum zu glauben: Die CO₂-Emissionen stiegen im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts stärker an als in jedem vorangegangenen Jahrzehnt!

„2052“ – eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre

Wir wissen also, was in den ersten 40 Jahren der Szenarien von „GdW“ geschah. Was wird nun in den kommenden 40 Jahren passieren? Meine Antwort auf diese Frage habe ich 2012 in dem Buch „2052 – eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre“ als Bericht an den Club of Rome niedergeschrieben.¹

Heute wissen wir weitaus mehr über die Welt und ihre Zukunft als noch im Jahr 1972. Deshalb erscheint es sinnvoll, das sichere Terrain von Analyseszenarien zu verlassen und eine Prognose anzustellen – eine auf Fakten aufbauende, wohlbegründete und in sich stimmige Voraussage darüber, was in der Zeit von 2012 bis 2052 passieren kann. Eine solche Vorhersage zeichnet kein Bild davon, was geschehen wird – sie beschreibt vielmehr, welche Entwicklung am wahrscheinlichsten

ist. Selbstverständlich bleibt ein Bereich der Unsicherheit, der jedoch keinesfalls so weitläufig ist, als dass die Vorhersage inhaltsleer würde.

Die Prognose von „2052“ setzt sich aus Einzelvorhersagen für fünf Regionen zusammen. Diese Regionen sind die USA, der Rest der industrialisierten Welt, China, die 14 größten Schwellenländer und der Rest der Welt (rund 140 Länder). Die Vorhersage stützt sich auf das aktualisierte World3-Modell,² das der Studie von „GdW“ zugrunde lag. Sie basiert zudem auf der Annahme, dass die technologische Entwicklung in demselben Maße fortschreiten wird wie in den vergangenen 40 Jahren und dass fundamentale Werte und Präferenzen unverändert bleiben: Die Gesellschaft wird weiterhin wirtschaftliches Wachstum anstreben. Eine wichtige Veränderung wird es indes geben. Im Laufe der kommenden Jahrzehnte wird sich die menschliche Gesellschaft verstärkt einer Vielzahl von Problemen gegenübersehen: Ressourcenabbau, Umweltverschmutzung, Klimawandel, Ungerechtigkeit, soziale Konflikte. Ich vermute, diesen Problemen wird schließlich mit wachsenden Investitionen begegnet werden – allerdings nicht, *bevor* sie verstärkt auftreten, sondern erst im Nachhinein, wenn Reparaturkosten unvermeidlich werden. So erwarte ich nicht, dass die USA im Voraus eine ernsthafte Summe zur Reduzierung ihrer Treibhausgasemissionen ausgeben; Reparaturkosten werden sie indes nicht vermeiden können, wenn Wirbelstürme erst ihre Städte verwüsten oder Gasvorkommen immer schwerer zugänglich sind. Die Nationen werden insgesamt erst auf unwiderlegbare Schadensbeweise reagieren.

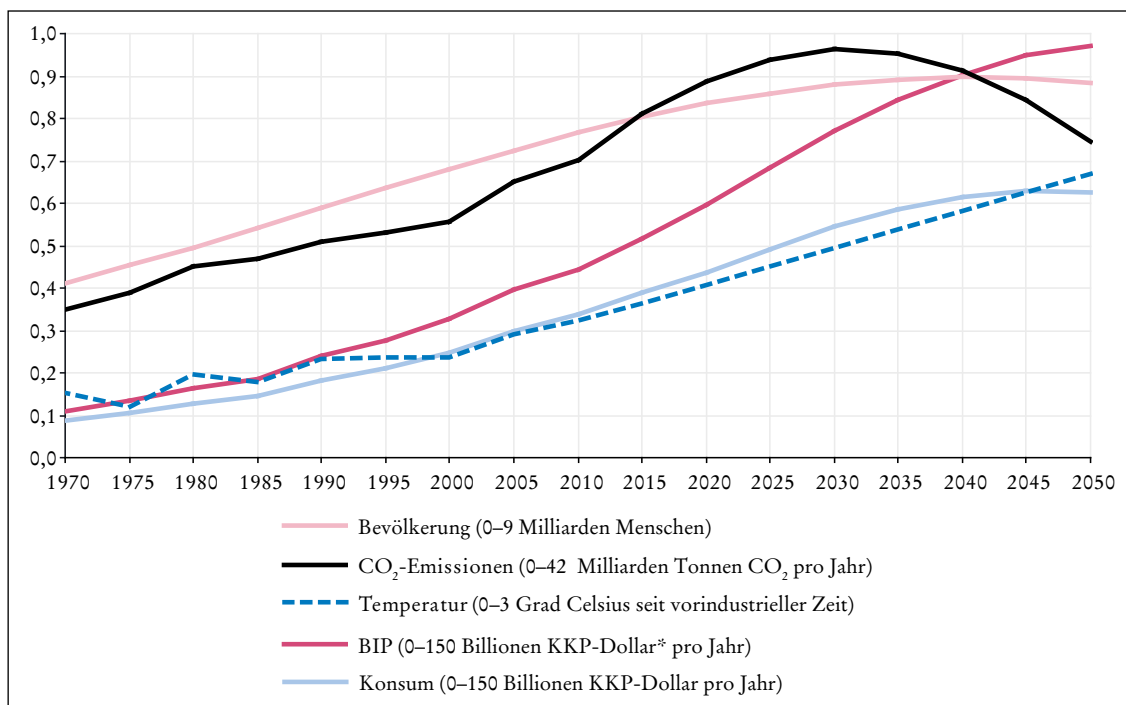
Die Prognose von „2052“

Im Folgenden lege ich die meiner Prognose zugrundeliegende Logik von „2052“ dar. Danach wird das weltweite Wachstum sich zwar verlangsamen, doch nicht schnell genug, um eine Klimakrise in der Mitte des 21. Jahrhun-

¹ Jorgen Randers, 2052. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre. Der neue Bericht an den Club of Rome, München 2012.

² Das „World3-Modell“ ist eine von Dennis L. Meadows und Jorgen Randers entwickelte Computersimulation zur Erforschung der Wechselwirkungen zwischen Bevölkerung, industriellem Wachstum, Nahrungsmittelproduktion und anderen Faktoren und deren Einfluss auf mögliche Grenzen in den Ökosystemen der Erde (Anm. d. Red.).

Abbildung: Globale Lage 1970–2050



*KKP-Dollar wird als Bezeichnung verwendet, wenn der Wert in konstanten US-Dollar von 2005, kaufkraftbereinigt, ausgedrückt wird. Landeswährungen wurden auf Basis der Wechselkurse nach Kaufkraftparität (KKP) angepasst und in US-Dollar umgewandelt. Vgl. J. Randers (Anm. 3), S. 408.

Quelle: Jorgen Randers, 2052: a global forecast on the next forty years, White River Junction 2012. Alle Daten sind online abrufbar unter: www.2052.info (22.11.2012).

derts zu vermeiden. Das ist traurig – zumal das Klimaproblem sich technisch einfach und relativ kostengünstig lösen lässt – und wird übermäßig kurzsichtigen Entscheidungen geschuldet sein. Die Weltgemeinschaft wird sich dafür entscheiden, *nicht* rechtzeitig zu handeln.

Weltbevölkerung. Beginnen wir mit der Bevölkerungsprognose von „2052“: Die Weltbevölkerung wird um das Jahr 2040 mit um die acht Milliarden Menschen ihren Höchststand erreichen. Das sind weit weniger, als übliche UN-Voraussagen annehmen – der Grund dafür liegt in einem kontinuierlichen Rückgang der Fruchtbarkeitsrate, das heißt der Anzahl von Kindern, die eine Frau im gebärfähigen Alter durchschnittlich zur Welt bringt. Nicht nur reiche Frauen werden sich für Arbeit anstelle von weiteren Kindern entscheiden. In den expandierenden Megastädten der Entwicklungsländer werden auch arme Familien weniger Kinder zur Welt bringen – wegen hoher Kosten für die Versorgung und Erzie-

hung. Alles in allem wird die Weltbevölkerung 2052 bereits abnehmen – trotz höherer Lebenserwartung durch Fortschritte in der Medizin.

Bruttoinlandsprodukt. Das BIP-Wachstum wird sich ebenfalls verlangsamen. Das Welt-BIP, die Summe der in einem Jahr weltweit produzierten Güter und Dienstleistungen, lässt sich durch die Multiplikation von Arbeitskraft und Produktivität errechnen. Die Arbeitskraft wird in ihrer Entwicklung der Bevölkerung folgen, das heißt einen Höchststand erreichen und sich dann ab 2052 verringern. Das Produktivitätswachstum wird sich ebenfalls verlangsamen, denn es wird schwierig werden, die Produktivität in „reifen“ Gesellschaften zu steigern, in denen die meisten Menschen in personenbezogenen Dienstleistungs- sowie in sozialen Bereichen arbeiten. Denn Produktivitätswachstum war durch Landwirtschaft, Handwerk oder Büroarbeit leichter zu erzielen. Seine Verlangsamung lässt sich anhand von Statistiken für die USA

beobachten: von drei Prozent pro Jahr vor 50 Jahren auf heute ein Prozent.

Die Verlangsamung in führenden Wirtschaftsnationen schließt jedoch ein rasches Wirtschaftswachstum in Schwellenländern nicht aus, sobald diese aufholen – wie Japan und Korea dies vor 2000 erlebten und es heute in China zu beobachten ist. Daher wird das Wachstum in diesen Ländern bis 2051 zu einem erheblichen Teil zum Welt-BIP beitragen. Allerdings wird es dadurch zurückgehalten, dass vielen armen Ländern ein wirtschaftlicher Aufschwung nicht gelingen wird.

Ressourcennutzung. Das langsamere Wirtschaftswachstum wird zum Bevölkerungsrückgang und einem niedrigeren BIP im Jahre 2052 führen, als viele erwarten. Das wird weitere Armut nach sich ziehen, aber auch einen geringeren Bedarf an natürlichen Ressourcen. Ihre Nutzung wird – wenngleich innerhalb der Tragfähigkeitsgrenzen des Planeten – ansteigen. Der nichtenergetische ökologische Fußabdruck wird innerhalb der Biokapazitätsgrenzen bleiben. Konkret bedeutet dies, dass ich bis 2052 keine Ressourcen- oder Lebensmittelknappheit voraussehe. Es wird genug da sein, um die Nachfrage zu decken. Das ist jedoch nicht dasselbe wie die Deckung des tatsächlichen Bedarfs. 2052 wird es viele Arme geben, die nicht in der Lage sein werden, den Preis für Lebensmittel zu zahlen, der notwendig wäre, um Bauern mit überschüssigem Land (wie in Brasilien, Russland und der Ukraine) dazu zu bringen, ihre Produktivität zu steigern. Daher wird es in den nächsten 40 Jahren aus demselben Grund zu Hungersnöten kommen wie in den vergangenen: wegen ungerechter Einkommensverteilung. Hungersnöte werden also nicht das Resultat begrenzter Kapazitäten zur Lebensmittelproduktion sein.

Energie. Kennen wir das zukünftige BIP und nehmen wir an, die technologische Entwicklung im Bereich der Energieeffizienz hält weiter an, so lässt sich der zukünftige Energieverbrauch durch Multiplikation errechnen. Dem Resultat nach wird der globale Energieverbrauch um 2040 einen Höchststand erreichen und anschließend sinken. Nach 2040 wird sich der Verbrauch an Strom, Heizung und Brennstoffen von Jahr zu Jahr verringern – weil an die Stelle des BIP-Wachstums wachsende Energieeffizienz treten wird.

CO₂. Im Laufe der nächsten 40 Jahre wird sich die Verlagerung auf weniger kohlenstoffintensive Energiequellen in dem Maße fortsetzen und beschleunigen, wie die Sorge der Weltgemeinschaft um den Klimawandel wächst. Ich sage für 2052 eine weltweite Energieerzeugung aus Wasserkraft, Wind, Sonne und Biomasse von 40 Prozent voraus. Das bedeutet noch immer einen fossilen Energieanteil von 60 Prozent – und leider auch jährlich genauso hohe CO₂-Emissionen wie heute. Weltweit werden CO₂-Emissionen um 2030 ein Höchstmaß erreichen und dann stetig absinken, bis 2050 zunächst auf das heutige Niveau. Das ist weit von den aktuellen Zielsetzungen internationaler Klimaverhandlungen entfernt, die bis 2050 eine Reduzierung von 50 bis 80 Prozent anstreben.

Temperatur. Mithilfe der großen Klimamodelle lässt sich auf der Basis meiner Voraussagen für die weltweiten CO₂-Emissionen auch die Temperaturentwicklung errechnen. Danach werden meine Prognosen weltweit einen durchschnittlichen Temperaturanstieg von zwei Grad Celsius (gegenüber dem Niveau vor der Industrialisierung) bis zum Jahr 2052 nach sich ziehen – und bis 2080 sogar bis zu drei Grad Celsius. Das bedeutet: Die Menschheit wird bereits in 40 Jahren die (von den Teilnehmern des Weltklimagipfels in Durban 2011 noch bekräftigten) Gefahrenschwelle von plus zwei Grad Celsius überschreiten. Und es bedeutet, dass wir in den kommenden Jahrzehnten häufiger extreme Wetterereignisse erleben werden sowie in der zweiten Hälfte des 21. Jahrhunderts möglicherweise einen sich selbst verstärkenden Klimawandel. Wärmeres Wetter bringt die Tundra zum Schmelzen; dadurch entweichen dort verstärkt CO₂ sowie das zum Treibhauseffekt beitragende Methan (CH₄), was zu weiterer Erwärmung und fortgesetzter Tundraschmelze führt – bis die gesamte Tundra geschmolzen und die Durchschnittstemperatur spürbar gestiegen ist. Dieser Prozess dauert seine Zeit – doch unsere Enkel werden uns für unsere derzeitige Untätigkeit nicht danken.

Immense regionale Unterschiede. Die Verhältnisse werden stark variieren – und die reichen Länder werden überraschend hart getroffen. Dort werden die Menschen in den nächsten 40 Jahren kaum ein Wachstum ihres verfügbaren Einkommens (nach Steuern) und der Durchschnittsamerikaner bis 2052 sogar

eher noch einen Rückgang seines Nettolohns um rund zehn Prozent erleben. Ursache dafür werden die Verlangsamung des Produktivitätswachstums in den reiferen Gesellschaften, die sinkende Fähigkeit zu schnellen Entscheidungen (insbesondere in den USA) sowie die Notwendigkeit der Tilgung von Auslandsschulden (vor allem der USA gegenüber China) sein.

China wird demgegenüber ein enormes Wachstum erleben. Durch die Übernahme von Praktiken der westlichen Welt wird dort das Nettoeinkommen pro Kopf um das Fünffache steigen. Die perfekte Übereinstimmung zwischen den Interessen der materialistisch orientierten Chinesen, reich zu werden, und den Interessen ihrer Regierung, durch schnelles BIP-Wachstum ihre Macht zu erhalten, wird den reibungslosen Verlauf dieses Prozesses gewährleisten. Und schnelle, vorausschauende und energische Entscheidungen werden ihn unterstützen. Natürlich wird Chinas Wachstumsrate mit steigenden Einkommen sinken; dennoch wird der durchschnittliche Chinese 2052 nahezu so reich sein wie der durchschnittliche Europäer heute.

Einige der 14 großen Schwellenländer werden gut vorankommen und dem chinesischen Weg folgen; anderen wird der Absprung nicht gelingen. Das durchschnittliche Nettoeinkommen wird pro Kopf um das Dreifache wachsen. Dem Rest der Welt werden nur bisherige Wachstumsraten gelingen – das heißt im Laufe von 40 Jahren eine Verdoppelung des Pro-Kopf-Einkommens. Mit anderen Worten: Der Rest der Welt wird aufgrund schlechter Ausgangslage arm bleiben.

Die Weltgemeinschaft Mitte des 21. Jahrhunderts

Nach der Prognose für 2052 verlangsamt sich das Wachstum der Weltbevölkerung und des BIP; fortwährende CO₂-Emissionen werden indes in der zweiten Hälfte des 21. Jahrhunderts einen raschen Rückgang des menschlichen Wohlergehens bewirken. Das entspricht dem zweiten der zwölf Szenarien von „GdW“ – der Krise, in der das Bevölkerungswachstum durch die Auswirkungen der Umweltverschmutzung auf Gesundheit und Landwirtschaft zum Stillstand kommt und anschließend rückläufig wird. Immense Investitionen für den Erhalt des Ressourcen-

flusses und der sauberen Umwelt bringen den Konsum schließlich zum Erliegen.

Die Weltgemeinschaft wird 2052 weniger Menschen umfassen als vielfach angenommen. Die Wirtschaft wird zweimal so groß sein wie heute – und nicht etwa viermal so groß, wie es bei einem weiteren BIP-Wachstum von bisher 3,5 Prozent pro Jahr der Fall wäre. Ein Resultat wird größere Armut sein – sowohl in den armen als auch in den reichen Ländern. Das Nettoeinkommen wird niedriger sein, als die meisten erwarten, da ein immer größerer Anteil an Arbeitskraft und Kapital aufgewendet werden muss, um Umweltschäden zu reparieren, kostspieligere Ressourcen zu erschließen, Probleme der Umweltverschmutzung zu bewältigen und Sicherheit zu gewährleisten. All diese Reparaturleistungen werden das BIP wie die Anzahl von Jobs erhöhen; deshalb wird auch die Arbeitslosigkeit so lange nicht in unerträglichem Maße steigen, wie in den Ländern genug Solidarität vorhanden ist, um die Arbeit zu teilen. Doch um die Reparaturarbeiten zu bezahlen, werden mehr Einnahmen notwendig – wahrscheinlich in Form erhöhter Steuern; darunter wird der Konsum leiden.

Die Lebensqualität wird zudem durch immer häufigere Klima- und andere Katastrophen beeinträchtigt werden. Indem die Temperaturzonen sich pro Jahr um fünf Kilometer auf den Nordpol zubewegen (beziehungsweise in der südlichen Hemisphäre auf den Südpol), wird die unberührte Natur Schritt für Schritt verschwinden – jenseits von Parks jedenfalls. Die Menschen werden mehr und mehr in Großstädten leben und das Leben des Durchschnittsbürgers wird sich zunehmend virtuell abspielen. Attraktive Reiseziele werden von Hunderten Millionen Touristen der neuen Mittelschichten überrannt und zerstört werden. Bildung, Unterhaltung, Reisen, soziale Einbindung und Vernetzung werden in Form digitaler Signale zu Hause erlebt werden – dreidimensional, in Farbe und mit Geräuschen und Gerüchen: kaum noch Notwendigkeit – und kaum mehr Gelegenheit – weit wegzufahren.

Das Ende der Welt, wie wir sie kennen?

Dies wird nicht das Ende des Kapitalismus sein. Entgegen meinem Wunsch nach Modifizierung des „reinen“ Kapitalismus – durch

Regulierung und Internalisierung externer Kosten – glaube ich nicht, dass demokratische Mehrheiten sich jemals für ausreichend hohe Kohlenstoffsteuern entscheiden werden, um die Emissionen zu reduzieren – auch nicht für Regeln, die Spritfresser oder Geschäfts- beziehungsweise Tourismusflüge verbieten. Einige Änderungen wird es indes geben, wenn auch nicht ausreichende, um dem Kapitalismus insgesamt ein Ende zu setzen.

Doch es wird das Ende des Wachstums sein. Das Welt-BIP wird sich bis 2052 verlangsamen und vor 2100 einen Höchststand erreichen. Das Wohlergehen wird sich steigern lassen, nicht aber die Produktion von Gütern und Dienstleistungen. Das durchschnittliche Nettoeinkommen wird vor 2052 zu schrumpfen beginnen.

Auch wird es nicht das Ende der langsamen Prozesse demokratischer Entscheidungen bedeuten – wegen der zahlreichen Interessenkonflikte in der modernen, dicht bevölkerten und stark beanspruchten Welt. Je demokratischer die Gesellschaften, desto mehr Interessengruppen müssen gehört werden und umso länger dauern Entscheidungsprozesse für alles, was eine Mehrzahl von Menschen betrifft. Diese Tendenz wird durch höhere Bildung und Einkommen verstärkt und bedeutend zur Drosselung der Wachstumsraten in den entwickelten Volkswirtschaften beitragen.

Aber es wird das Ende des Generationenfriedens einläuten. Die Jungen werden es weder weiterhin als selbstverständlich betrachten, für die üppigen Renten zu zahlen, die wir (die Alten) uns zugesichert haben – noch für die aufgelaufenen Staatsschulden, um den Konsumlevel über dem der Inlandsproduktion zu halten. Dabei werden sie sich ein Zuhause wie das ihrer Eltern nicht mehr leisten können. Die Jungen werden einfach den gemeinsamen Tisch verlassen. Renten werden nicht vollends bezahlt, Schulden nicht zurückgezahlt werden; vieles wird abgeschrieben werden müssen. In einer demokratischen Gesellschaft, in der die Mehrheit regiert, können Rentner und Gläubiger nur wenig dagegen tun. Man mag sich fragen, wie die jungen Amerikaner mit dem Schuldenberg gegenüber den (jungen) Chinesen umgehen werden – der von ihren Eltern angehäuft wurde, damit sie das konsumieren können, was die ältere Generation der Chinesen für schlech-

te Zeiten auf die hohe Kante gelegt hat. Ich glaube in diesem Zusammenhang nicht an Krieg – aber an eine Neuordnung von Schulden. Doch es wird nur wenig Harmonie zwischen den Generationen bleiben.

Und schließlich wird es das Ende eines stabilen Klimas bedeuten. Es sei denn, es kommt im Laufe der kommenden Jahrzehnte zu dramatischen und außergewöhnlichen Aktionen, um die Treibhausgasemissionen zu verringern. Doch ich glaube, das wird nicht geschehen, denn es werden sich keine Klimakatastrophen solchen Ausmaßes ereignen, durch die sich demokratische Gesellschaften zum Handeln genötigt sähen.

Fünf Ratschläge für weltweite Maßnahmen

Was könnte getan werden, um meine traurigen Voraussagen zu vermeiden? Vor allem fünf Ratschläge seien genannt:

1. Drosselung des Bevölkerungswachstums: Bringen Sie weniger Kinder zur Welt – besonders in den reichen Ländern, wo jedes Kind einen höheren ökologischen Fußabdruck hat. Konkret bedeutet das, die (stillschweigende) geburtenfördernde Haltung aufzugeben, die in modernen Gesellschaften – armen wie reichen – bis heute vorherrscht. Grundsätzlich bedeutet dies die Einladung an Frauen, dem Beruf vor weiteren Kindern den Vorzug zu geben. Es bedeutet zu akzeptieren, dass der größer werdenden Zahl alter Menschen weniger mit Immigration gedient ist als vielmehr mit der Anhebung des Renteneintrittsalters. Es bedeutet zu verstehen: Wenn der gesellschaftliche Anteil alter Menschen steigt, nimmt der Anteil der Jungen ab, sodass die Gesamtbelastung für Jung und Alt – die sich die 15- bis 65-Jährigen teilen – de facto relativ konstant bleibt. Die arbeitenden Altersgruppen werden für die alten aufkommen – nicht zusätzlich, sondern anstelle der jungen.

2. Verkleinerung des ökologischen Fußabdrucks: Beseitigen Sie die Treibhausgasemissionen durch Kohle, Öl und Gas – und zwar zuerst in den reichen Ländern. Der einfachste Weg besteht darin, in den reichen Ländern die Nutzung von Kohle, Öl und Gas zu verbieten. Praktisch ließe sich dies über eine Kohlenstoffsteuer von hundert Euro pro Tonne

ausgestoßenen CO₂ sowie einen steuerlichen Grenzausgleich erzielen, um Verlagerungen von CO₂-Emissionen zu reduzieren. Politisch erscheint es jedoch unmöglich, eine solche Steuer einzuführen, da Wähler gegen den sprunghaften Anstieg ihrer Stromrechnung kurzfristig Widerstand leisten. Deshalb bedeutet die Reduzierung des ökologischen Fußabdrucks heute die Akzeptanz der Öffentlichkeit für ein begrenztes Opfer zu erwirken, um für unsere Enkel eine bessere Lebensgrundlage zu schaffen. Es bedeutet, Wähler dazu zu bringen, etwas höhere Lebenshaltungskosten zu akzeptieren – und politische Unterstützung dafür zu erringen, das Konsumwachstum zu drosseln, um mehr Spielraum für Wachstum in langfristigen Investitionsbereichen zu gewinnen.

3. Hilfe und saubere Energie für die Armen: Bauen Sie in den armen Ländern von den reichen Staaten zu finanzierende klimafreundliche Energiesysteme auf. Konkret bedeutet das: Die reichen Länder übernehmen die Initiative, erwirken die Zustimmung der Empfängerländer und finanzieren in den armen Regionen klimafreundliche Energiesysteme. Diese sollten auf erneuerbaren Wasser-, Wind-, Solar- und Biomasseressourcen basieren und bei Verbrennungseinheiten für fossile Brennstoffe wahrscheinlich durch Nachrüstungen zur Kohlenstoffbindung und -speicherung ergänzt werden. Solche Energiesysteme würden sowohl die Schadstoffemissionen als auch das Leid mindern. Grundsätzlich bedeutet diese Empfehlung, die politische Unterstützung für eine Neuorientierung der bestehenden Entwicklungsfonds zu erlangen.

4. Ende der Kurzsichtigkeit: Etablieren Sie überstaatliche Institutionen, um den einzelnen Ländern bei der Umsetzung einer Politik im Dienste unserer Enkel zu helfen. Konkret erfordert dies, in bestimmten Angelegenheiten Entscheidungsbefugnisse an weise, schnelle und mächtige Einheiten – jenseits der laufenden Kontrolle durch nationale Parlamente und ihre Wähler – zu delegieren. Ein gutes Modell dafür sind die Zentralbanken, wie sie in den meisten zivilisierten Ländern bestehen; sie entscheiden über die Höhe der verfügbaren Geldmenge – ohne dauernde demokratische Einmischung. Eine „Weltklimabank“ – befugt, die Höhe der maximalen Treibhausgasemissionen eines jeden Mitgliedslandes festzulegen sowie Rat (und

vorzugsweise finanzielle Mittel) zur Verfügung zu stellen, um diese Grenzen zu erreichen – könnte dieses Kunststück zu Wege bringen. Sie ließe sich auf den Schultern des Weltklimagipfels errichten.

5. Neue Ziele für reiche Gesellschaften: Streben Sie verstärkt nach einem Wohlergehen in einer Welt ohne Wachstum. Jenseits einer gewissen Stufe führt ein höheres Einkommen nicht zu erhöhtem Wohlergehen – jedenfalls, solange niemand da ist, mit dem man sich vergleichen kann. Gehaltserhöhungen könnten in Zukunft gestoppt werden, und die allgemeine Aufmerksamkeit sich stattdessen auf die Erhöhung des Wohlergehens in den Grenzen eines festen Jahreseinkommens richten. Eine Verlagerung von Einkommensverbesserungen hin zur Verbesserung des Wohlergehens leuchtet erst recht für eine Zukunft ein, in der das Pro-Kopf-Einkommen stabil bleiben wird – trotz fortgesetzter Versuche in den reichen Ländern, Wirtschaftswachstum zu erzielen.

Meiner Erwartung nach werden wir allerdings nicht erleben, dass demokratische Entscheidungen das Einkommenswachstum stoppen werden. Was sie indes herbeiführen könnten, ist eine Reduzierung der jährlichen Arbeitsstunden. Ein kürzeres Arbeitsjahr könnte durch die schrittweise Erhöhung von Urlaubstagen schmackhaft gemacht werden. Das würde das Einkommenswachstum reduzieren und dazu motivieren, in Zukunft verstärkt ein erhöhtes Wohlergehen anzustreben – ein ganz natürliches Ziel, sobald Menschen mehr Freizeit und weniger Geld haben.

Werden die reichen Länder diesen fünf Empfehlungen folgen? Ich glaube eher nicht – jedenfalls nicht über das in „2052“ angenommene Maß hinaus.

Werden wir einen „globalen Kollaps“ erleben?

Zunächst: Was ist ein Kollaps? Ich definiere ihn hier als „einen unbeabsichtigten, unaufhaltsamen Niedergang des gesellschaftlichen Wohlergehens“. Ich benutze das Wort „Niedergang“, weil der Rückgang des Wohlergehens anhalten wird, sobald Gegenmaßnahmen stark genug greifen. In dem Sinne handelt es sich bei einem Kollaps um den

Niedergang von einer Stufe des Wohlergehens zu einer tieferliegenden.

„2052“ sagt einen Rückgang im Wohlergehen der Menschen noch vor Mitte des 21. Jahrhunderts voraus – und zwar für die meisten Regionen. Das verfügbare Einkommen wird stagnieren oder sich verringern, zunehmend unberechenbare Wetterverhältnisse werden Probleme hervorrufen – desgleichen Verteilungsungerechtigkeit. Die natürliche wie die kulturelle Umwelt werden vermehrt Schaden nehmen und so noch weniger Behaglichkeit bieten. In einigen Regionen werden die neuen Probleme allerdings durch rasches Einkommenswachstum übertüncht werden. Soziale Spannungen, Unruhen und Regionalkriege werden weiterhin ausbrechen – ähnlich wie heute und auch aus ähnlichen Gründen – und durch Klimamigration noch verstärkt werden. Ich glaube nicht, dass diese regionalen Konflikte in Weltkriege münden, die der Welt ein Ende bereiten. Die Situation wird wie heute sein – wo die Kriege in Afghanistan und Syrien das Leben anderswo nicht stören.

Doch das durch die Kluft zwischen Erwartung und Realität entstehende Gefühl einer Krise wird sich ausbreiten. Dieses Gefühl einer drohenden Katastrophe wird hin und wieder gemildert werden – durch sporadische Fortschritte in Gestalt gelungener Anpassungen: Deiche, die tatsächlich den Flutwellen standhalten, Regenwasserkanäle, die heftige Niederschläge erfolgreich auffangen, neue Pflanzenarten, die trotz häufigerer Dürre wachsen. Solche Erfolge werden die Hoffnung auf eine bessere Zukunft sprießen lassen. Auch werden die Menschen sich an den Wohlstandsverlust (das heißt an höhere Preise) gewöhnen, der durch neue protektionistische Handelsbeschränkungen hervorgerufen wird. Und sie werden die virtuelle Welt als Ersatz für die reale zunehmend akzeptieren.

Schließlich wird die explodierende Ungerechtigkeit in der Einkommens- und Arbeitsverteilung in friedlicher (und in einigen Fällen gewaltsamer) Weise auf den Prüfstand kommen. Ich glaube nicht, dass die unterprivilegierten Schichten der reichen Länder den gegenwärtigen Trend noch lange Zeit akzeptieren werden. Sie werden agieren und diese potenzielle Bombe durch erzwungene Umverteilung entschärfen.

Alles in allem werden, wie ich glaube, die nächsten 40 Jahre nicht als *globaler* Zusammenbruch erlebt werden, weil die genannten Auswirkungen den öffentlichen Widerspruch im Zaum halten werden. Einige unglückliche Regionen können dennoch zusammenbrechen – und die Aussichten für die Welt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts sind noch weniger verheißend.

Bedenken Sie jedoch: Andere Analytiker sind pessimistischer. Sie halten das weltweit vernetzte System für instabiler als ich. Ein Grund für meinen Optimismus liegt darin, dass die reichen Länder meiner Ansicht nach überraschend bereitwillig den Wohlstandsverlust akzeptieren werden, solange er alle trifft. Wenn bestimmte Güter und Dienstleistungen nicht länger verfügbar sind, herrscht nach ökonomischen Gesichtspunkten eine Krise, aber nicht unbedingt in der Realität. Die meisten Menschen gewöhnen sich einfach daran, dieses oder jenes nicht mehr zu haben. Eine echte Krise entsteht nur dann, wenn die Armen sich ein Minimum an Nahrung, Kleidung und Wohnung nicht mehr leisten können. Doch die armen Länder sind es gewohnt zu verlieren und können kaum etwas daran ändern.

Deshalb werden 2052 einige (die heutigen Eliten) meinen, ihre Welt sei zusammengebrochen oder habe zumindest an Glanz verloren. Andere (die neuen und alten Mittelschichten) werden sagen, ihre Welt sei dabei zusammenzubrechen. Eine weitere große Gruppe (darunter viele Chinesen) wird angeben, die vergangenen 40 Jahre seien sehr gut gewesen, und wird weiterhin Fortschritte erwarten. Und viele Arme werden beklagen, dass ihr Einkommen zwar gering gestiegen ist, sie dafür aber neue Probleme ganz anderer Größenordnung haben. Die großen Anpassungsanstrengungen, die im Gange sein werden, werden für Hoffnung sorgen. Ungeachtet dessen werden die meisten eine Verschlechterung der Verhältnisse in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts befürchten.

Apokalyptische Rhetorik als politisches Druckmittel

Essay

Schuld und Sühne

Szenarien des Weltuntergangs haben immer Konjunktur. Allein in den vergangenen 20 Jahren wurde das Ende der Welt mindestens sechsmal prophezeit.

Franz M. Wuketits

Dr. phil., geb. 1955; Professor für Philosophie der Biowissenschaften an der Universität Wien, Universitätsstraße 7, 1010 Wien/Österreich.
franz.wuketits@univie.ac.at

Doch nichts geschah, die Welt steht immer noch. Aber Endzeitapostel sind anscheinend sehr geduldig und finden immer einen neuen Zeitpunkt für die Apokalypse.

Der Mensch ist im Allgemeinen sehr empfänglich für Katastrophen- und Endzeitszenarien, seine Lust an Untergängen gehört zu seiner psychischen Grundausstattung und spiegelt nicht nur seine zerstörerischen Potenziale wider, sondern auch seine Sehnsucht nach einer neuen, besseren Welt.¹ Es kann kein Zufall sein, dass so gut wie alle Weltuntergangsmymen einen Neuanfang ermöglichen. Die biblische Sintflut, die in der abendländischen Kulturgeschichte einen mächtigen Eindruck hinterlassen hat, durften ein Menschenpaar und ein Paar jeder anderen Art überleben. Noahs Arche wurde zum Symbol der Rettung; wer sich rechtzeitig eine baut, wird auch die schlimmste Katastrophe überstehen.

Nun zeigt gerade der biblische Bericht über die Sintflut aber auch, dass Menschen deswegen von der Katastrophe heimgesucht wurden, weil sie sich versündigt hatten und bestraft werden mussten: „Der Herr sah, wie groß die menschliche Bosheit auf Erden war, und daß jegliches Gebilde ihrer Herzensgedanken allzeit nur böse war. Es reute ihn, den Menschen gemacht zu haben auf Erden (...). Der Herr sprach: „Ich will den Menschen, den ich geschaffen, vom Erdboden vertilgen, vom Menschen bis zum Vieh und zum Kriechtier

und zu den Himmelsvögeln. Denn es reut mich, sie gemacht zu haben“ (1 Mose 6, 5–7). So wurde die Sintflut zu einer „Sündflut“ umgedeutet, wobei dahingestellt bleiben soll, warum Gott nicht nur den Menschen, sondern auch alle anderen (unschuldigen) Kreaturen vernichten wollte. Wie an vielen anderen Bibelstellen geht es hier jedoch in der Hauptsache um eine Begrenzung des Bösen.

Im biblischen Sintflut-Mythos ist, wie in anderen vergleichbaren Mythen – beispielsweise eine Flut-Geschichte aus der griechischen Mythologie, in der Zeus die Menschen wegen ihrer Verkommenheit vernichtet und auch nur ein Menschenpaar überleben lässt –, ein psychologisch und gesellschaftspolitisch tief verwurzeltes Grundmuster zu erkennen: Menschen laden Schuld auf sich und müssen dafür büßen. Dabei muss „Schuld“ in einem objektiven Sinn nicht einmal im Spiel sein; viele Menschen sind wahre Meister darin, bloße „Schuldgefühle“ zu entwickeln und zu hegen. Die Disposition zu Schuldgefühlen ist aber dem Menschen als Gattung eigen, und damit lässt sich gut Politik machen.² Das Christentum kennt die „Erbsünde“, wonach jeder Mensch bereits mit Schuld beladen zur Welt kommt und in dem Augenblick also, in dem er – naturgemäß ungefragt – geboren wird, auch schon verstrickt ist in all das Unheil, das Menschen vor ihm angerichtet haben. Wenn Menschen fortgesetzt Schuld auf sich laden, kann ihnen beispielsweise die Sintflut geschickt werden, womit sie für ihre Freveltaten zur Verantwortung gezogen und bestraft werden.

Szenarien des Weltuntergangs eignen sich in Religionen wie auch in der säkularen Politik sehr gut als Druckmittel: „Wenn ihr so weiter macht und euer Leben nicht ändert, dann kommt die große Katastrophe.“ Um sie gefügig zu machen, kann man (sofern Pädagogik und politische Korrektheit das heutzutage noch zulassen) unartigen Kindern etwa mit dem bösen Wolf, dem schwarzen Mann

¹ Vgl. Franz M. Wuketits, *Die Boten der Nemesis. Katastrophen und die Lust auf Weltuntergänge*, Gütersloh 2012; ders., *Die Lust an Katastrophen*, in: *Psychologie heute*, 39 (2012) 3, S. 40–43. Siehe auch den Beitrag von Wolf-Detlef Rost in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

² Vgl. F.M. Wuketits, *Nemesis* (Anm. 1), S. 175 ff.

oder sonstigen zur Verkörperung des Bösen stilisierten Figuren drohen, und man kann analog dazu ganzen Völkern oder überhaupt der ganzen Menschheit zum Zwecke der (Um-)Erziehung den Weltuntergang in Aussicht stellen. Das menschliche Denken, Fühlen und Wollen ist in seinen Grundlagen in der Steinzeit – der „Kindheit“ der Entwicklungsgeschichte unserer Gattung – stecken geblieben, und so funktioniert dieser Mechanismus sehr gut. Es bedarf nur politischer und/oder religiöser Führer, die einigermaßen wissend und glaubhaft auftreten. Heutzutage tun noch die Massenmedien das Ihre dazu.

Nicht von ungefähr kommt es, dass kreuz und quer durch Zeiten und Kulturen Menschen „sündigen“ und dafür durch „höhere Gewalten“ zur Rechenschaft gezogen, bestraft werden. Und so wie der Mensch also (objektiv berechnete oder unberechtigte) Schuldgefühle zu entwickeln vermag, so kann er auch (objektiv begründet oder nicht) von Ängsten heimgesucht werden. Die Kombination beider, die „Schuld-Angst“,^P ist seit jeher dazu geeignet, Menschen von ihnen selbst verschuldete (!) Bedrohungen vorzuführen und letztlich die Apokalypse anzukündigen. Haben sich in früheren Zeiten Menschen in der Hauptsache gegen Gott versündigt, so „versündigen“ sie sich heutzutage gegen das Klima, gegen Sicherheitsvorschriften im Interesse der Terrorbekämpfung oder gegen die zur Bewältigung der Finanzkrise eingeführten Sparmaßnahmen. Das archaische Grundmuster von Schuld und Sühne ist geblieben, es durchzieht die politische Rhetorik – und auch das politische Handeln.

Katastrophen – Wirklichkeit und Mythos

Katastrophen begleiten die Erd- und Menschheitsgeschichte. Aus evolutionstheoretischer Sicht sind sie sozusagen ganz normale Phänomene. Mehrmals wurde in den vergangenen 500 Jahrmillionen die Pflanzen- und Tierwelt gewaltig erschüttert, vor etwa 250 Millionen Jahren entging das Tierreich nur knapp seinem totalen Untergang. Eine katastrophale Klimaänderung könnte die Ursache dafür gewesen sein. Am bekanntesten ist natürlich

das Aussterben der Dinosaurier vor 65 Millionen Jahren. Mit ihnen starben damals auch andere, weniger spektakuläre Tiergruppen aus, etwa die Ammoniten (zu den Kopffüßern zählende Weichtiere). Der Auslöser dieses Massensterbens war der Einschlag eines Meteoriten oder Asteroiden auf der Erde.

Bemerkenswert ist der Umstand, dass jede der großräumigen erdgeschichtlichen Katastrophen zugleich einen Neuanfang markiert. Nach dem Niedergang einer Tiergruppe kommt es stets zur Entfaltung einer anderen, so dass man in Katastrophen sogar eine Triebkraft der Evolution sehen kann.^F Wir dürfen mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass es uns Menschen, die Menschenaffen und andere Primaten sowie die meisten übrigen heute lebenden Säugetiere gar nicht gäbe, wenn die Dinosaurier weiterhin ihre dominierende Position in der Natur eingenommen hätten. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass alles so kommen musste, wie es eben kam, weil die Evolution keine Pläne und Absichten kennt. Es bleibt uns aber unbenommen, dem Asteroiden dankbar dafür zu sein, dass er damals auf die Erde geflogen kam und nicht an ihr vorbeiflog, da wir uns sonst unseres Lebens nicht erfreuen könnten.

Aber die Menschheitsgeschichte bietet keineswegs nur Anlass zur Freude. Sie wurde – und wird – ständig von Naturkatastrophen begleitet, die zumindest regional mit größter Wucht zuschlagen.^F Zu den jüngsten dieser Katastrophen gehört der Hurrikan „Sandy“, der an der nordamerikanischen Ostküste und unter anderem in Haiti (wo sich die Menschen von dem Erdbeben aus dem Jahr 2010 noch nicht erholt hatten) Verwüstungen anrichtete. Er forderte unmittelbar mehr als 180 Menschenleben. Schwere Stürme, Erdbeben, Tsunamis, Vulkanausbrüche, Überflutungen, Dürrekatastrophen, extreme Kälte, Epidemien – sie treffen Menschen mit großer Wucht und kommen unerwartet oder sind doch nur bedingt voraussagbar. Daneben verzeichnet die Menschheitsgeschichte in jüngster Zeit auch wiederholt technische Katastrophen wie Zugentgleisungen, Massenkarambolagen auf Autobahnen, Flugzeugabstürze oder Reaktorunfälle, die auch in Kombination mit oder

^P Vgl. Rudolf Bilz, Studien über Angst und Schmerz, Frankfurt/M. 1974.

^F Vgl. Erhard Oeser, Katastrophen. Triebkraft der Evolution, Darmstadt 2011.

^F Vgl. F.M. Wuketits, Nemesis (Anm. 1), S. 57ff.

als Folge von Naturkatastrophen auftreten können (siehe Fukushima). Schließlich erweist sich der Mensch selbst als gewaltige Katastrophe. Die beiden Weltkriege haben mehr Menschenopfer gefordert als unzählige Erdbeben, Tsunamis, Überflutungen und sonstige Naturkatastrophen zusammengenommen.

Die Allgegenwart von Katastrophen hat Menschen zu allen Zeiten beschäftigt. In Ermangelung rationaler, naturwissenschaftlicher Erklärungen wurden Mythen gesponnen, für katastrophale Ereignisse die Verantwortlichkeit „höherer Mächte“ angenommen; zürnende Götter standen stets zur Verfügung. Ursachen für Katastrophen deutete der Mensch als „Schuld“ und projizierte sie auf sich selbst – oder, besser gesagt, auf diejenigen seiner Artgenossen, die sich den jeweils herrschenden (Moral-)Vorstellungen gemäß frevelhaft benahmen. Eines der besten Beispiele dafür ist das Erdbeben, das am 1. November 1755 Lissabon erschütterte und in der Folge ein geistiges Nachbeben auslöste. Mit etwa 30 000 Todesopfern war es keineswegs das größte Erdbeben der überlieferten Menschheitsgeschichte,¹⁶ erlangte aber eine große kulturhistorische Bedeutung. Es erschütterte sowohl die Fortschrittsoptimisten als auch alle diejenigen, die glaubten, dass sie in der besten, von einem allmächtigen und gütigen Gott regierten Welten leben. Das Erdbeben rief viele Prediger, vor allem aus dem protestantischen Kirchenlager, auf den Plan: Angesichts des großen Reichtums der Stadt konnten die Sünden ihrer Bewohner nicht weit sein, und obendrein schien die katholische Tradition mit ihrer dem Aberglauben gleichkommenden Heiligenverehrung Lissabon als Zielscheibe des göttlichen Zorns zu prädestinieren.¹⁷

Apokalyptische Rhetorik

Zwar hat bislang keine auch noch so große Katastrophe zum Untergang der Menschheit, der Erde oder gar des Universums geführt – also zum Weltuntergang in des Wortes enger und

¹⁶ Ein Erdbeben in China am 2. Februar 1556 forderte an die 800 000 Menschenleben, und dem wohl katastrophalsten Erdbeben im Jahr 1201, das mehrere Länder (unter anderem Syrien und Ägypten) erfasste, fielen etwa eine Million Menschen zum Opfer.

¹⁷ Vgl. Martina Kölbl-Ebert, Lissabon 1755 – Anatomie einer Erdschütterung, in: *Archaeopteryx*, 23 (2005), S. 83–98.

eigentlicher Bedeutung –, aber den Predigern der Apokalypse bieten auch „kleine“ Katastrophen stets Anlässe, den Weltuntergang zu verkünden. Die Rolle der Prediger und Seher haben heute weitgehend die Massenmedien übernommen, die uns im Halbstunden-Rhythmus über Katastrophen informieren (welche ja immerhin die Boten der ganz großen Katastrophe, der Apokalypse, sein könnten): Katastrophenbilder sind zum Dauerzustand geworden, vermitteln uns Erdbeben, Wirbelstürme und Waldgroßbrände, genauso aber auch Kriege beziehungsweise Bürgerkriege mit dem damit einhergehenden Flüchtlingselend. Und alles das hautnah. Diejenigen, die diese Bilder frei Haus geliefert bekommen, sind im Allgemeinen von den Katastrophen selbst nicht betroffen.¹⁸ Sie können damit nur ihre Lust an Katastrophen befriedigen und sich in dem Bewusstsein, dass Katastrophen meistens doch weit weg stattfinden, beruhigt zurücklehnen.

Der Katastrophenjournalismus und die ihm innewohnende apokalyptische Rhetorik erfüllen so gesehen den Zweck, die Lust des Menschen auf Untergänge zu stillen. Da aber eine Katastrophe die andere jagt – und jede ist, wird sie in den Massenmedien entsprechend aufbereitet, so gut wie eine beliebige andere –, können sich Konsumenten von Katastrophenberichten (immer vorausgesetzt, sie sind selbst nicht die Betroffenen) stets der Hoffnung hingeben, dass ja alles nicht so schlimm sein könne, weil die Welt doch immer noch steht. Bei allen Berichten tritt nach einer gewissen Zeit ein Sättigungseffekt ein. Die Medienmacher wissen das sehr gut, so dass über ein und dieselbe Katastrophe nur so lang berichtet werden darf, wie die Berichte noch einigermaßen erschütternde Einzelheiten enthalten. Ist das nicht mehr der Fall, muss die nächste Katastrophe her – die im Regelfall nicht lang auf sich warten lässt.

Nicht lang auf sich warten lassen aber im Falle jeder Katastrophe Leute, die mahnend und warnend ihre Zeigefinger erheben. Das alte Muster von Schuld und Sühne spielt auch heute, in unserem angeblich aufgeklärten Zeitalter, eine bedeutende Rolle. Als der Hurrikan „Katrina“ vor sieben Jahren in New Orleans wütete, fehlte es an Anspielungen nicht,

¹⁸ Vgl. Rüdiger Görner, Endzeiten, Untergänge und andere Apokalypsen. Literarische „Endspiele“, in: *Universitas*, 66 (2011), S. 5–13.

dass diese Stadt mit ihrer Ausgelassenheit, Frivolität und Dekadenz Sodom und Gomorrha sehr nahe gewesen sei – näher jedenfalls als andere (amerikanische) Metropolen.⁹ Nun ist hier nicht darüber zu diskutieren, inwieweit die Katastrophe von New Orleans – aus ganz banalen (geologischen, ozeanografischen und ökologischen) Gründen – eine hausgemachte war. Interessant ist im vorliegenden Zusammenhang, dass diese Katastrophe die apokalyptische Rhetorik beflügelte. Inzwischen wurde sie längst von anderen Katastrophenmeldungen verdrängt, die aber von der gleichen Rhetorik begleitet werden. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, dass die Finanz- oder Eurokrise von Politikern ständig in apokalyptische Redewendungen gefasst wird. Selbst ein oberflächliches Durchblättern von Zeitungen oder das Hinhören bei Radiosendungen mit nur einem Ohr können nicht verschleiern, dass da ein apokalyptisches Szenario zusammengezimmert wird – falls, ja, falls sich nicht alles ändert, falls alle Menschen den Gürtel enger schnallen, die Griechen plötzlich ihre Steuern zahlen, die Deutschen zu immer größer werdenden Solidarabgaben bereit sind und so weiter, dann könnte es ja einen Ausweg aus der Krise geben ... Selbstverständlich ist die Finanzkrise nicht auf eine Ebene mit Naturkatastrophen zu stellen. Aber was macht das schon für einen Unterschied! Eine Katastrophe ist und bleibt eine Katastrophe. Sie kann aber durch die Medien sozusagen vergrößert werden.

Das Erfolgsrezept der Medienwelt liegt in der Maximierung von Emotionen und Erregungen, womit ein Höchstmaß an Spannung erzeugt wird – ein Funktionsmechanismus, an dem sich die Politik zunehmend orientiert.¹⁰ Katastrophenszenarien sind in der Politik durchaus willkommen. Ein Politiker, der sich in eine Katastrophenregion begibt, vermittelt den Betroffenen den Eindruck des Mitempfindens, des Mitleidens, was wiederum medial inszeniert wird und dem Politiker zum Vorteil gereicht. Noch besser ist es freilich, wenn die Katastrophe erst gar nicht eintritt und ein bloßes Szenario bleibt, wenn ein Politiker sich damit brüsten kann, dass die

drohende Katastrophe durch sein rasches Einschreiten – beispielsweise das Importverbot bestimmter Lebensmittel im Falle einer sich ankündigenden Epidemie – ausgeblieben sei. Dabei ist es unerheblich, wie groß die Gefahr tatsächlich war oder ob sie überhaupt bestand. Unter dem Einfluss der Massenmedien sind kollektive Ängste leicht zu schüren. Die apokalyptische Rhetorik hat aber auch eine entlastende Wirkung: Ganz gleich, wie chaotisch und unsicher sich diese Welt präsentiert, wird am Ende doch alles gut, wird es – wie in den alten Mythen – einen Neuanfang geben.¹¹ Das „absolute Ende von allem“ will und kann sich doch kaum jemand wirklich vorstellen. Daher muss auch praktisch jeder Katastrophenfilm einige Menschen am Leben lassen, die einen Neubeginn wagen dürfen und die Chance erhalten, eine bessere Welt aufzubauen.

Katastrophenszenarien als politische Projekte

Durch apokalyptische Rhetorik aufgeblähte Katastrophenszenarien haben nicht zuletzt den Zweck, Freiheitsrechte der Bürger einzuschränken und die Macht der Regierungen zu stärken.¹² Weltuntergangsdrohungen sind Mittel zur Macht, wobei es unerheblich ist, welcher Grad an Wahrscheinlichkeit dem jeweiligen Horrorszenario zukommt, aus welcher Richtung eine reale oder auch nur eingebilddete Gefahr gewittert wird. Stets finden sich genügend Menschen, die an jede auch noch so unwahrscheinliche oder absurde Schreckensvision glauben. Ihrer dürfen sich die jeweiligen Machthaber versichern, sie werden mithelfen, die drohende Katastrophe zu verhindern, indem sie jeden denunzieren, der durch sein Verhalten die Katastrophe vermeintlich mit bewirken könnte. Dieser höchst gefährliche Mechanismus ist aus Geschichte und Gegenwart hinreichend bekannt. Um bestimmte politische Projekte durchzusetzen, werden Schreckensszenarien konstruiert, beispielsweise eine ständige Terrorgefahr. Die Tatsache, dass es Terroranschläge immer wieder gegeben hat, lässt diese Gefahr natürlich auch für die Gegenwart und Zukunft realistisch erscheinen. Man kann sie aber auch künstlich hochschrauben. Und genau das geschieht

⁹ Siehe beispielsweise Erich Follath et al., Wenn alle Dämme brechen, in: Der Spiegel, Nr. 36 vom 5.9.2005, S. 114ff.

¹⁰ Vgl. Farah Dustdar, Demokratie und die Macht der Gefühle, in: APuZ, (2008) 44–45, S. 32–38.

¹¹ Siehe auch Michael Shermer, The end is always nigh, in: New Scientist vom 4.6.2011, S. 30–31.

¹² Vgl. F.M. Wuketits, Nemesis (Anm. 1), S. 192ff.

heutzutage, so dass allerorten Sicherheitsmaßnahmen ergriffen, Videokameras installiert und persönliche Daten gespeichert werden. Den Bürgern wird weisgemacht, dass sogar die Einengung ihrer Bewegungsfreiheit im Interesse ihrer eigenen Sicherheit (!) geschieht oder zu geschehen habe. Terroranschläge liefern – jedenfalls seit dem 11. September 2001 – Politikern und Gesetzgebern sehr gute Motive für die Ausweitung ihrer eigenen Macht bei gleichzeitiger Entmündigung der Bürger.

Ein anderes Beispiel ist der Klimawandel. Massenmedien und Politiker – diese wahrscheinlich unter dem Einfluss der ersteren – haben längst beschlossen, dass wir auf eine Klimakatastrophe zusteuern, wenn wir keine Maßnahmen dagegen setzen. Daher wird „Klimapolitik“ betrieben, die sich dem „Klimaschutz“ widmet und als äußeres Kennzeichen die Veranstaltung aufwendiger „Klimakonferenzen“ anzubieten hat – mehr aber schon nicht. Doch verschiedene Slogans dringen längst in unsere Alltagswelt ein, so etwa, dass wir etwas für „unser Klima“ tun müssten. Als ob das Klima uns gehörte! Ohne hier zu weit auszuholen, bleibt nur darauf hinzuweisen, dass das Klima in der Erdgeschichte keine Konstante darstellt, sondern sich fortgesetzt gewandelt hat. Es gab Kalt- und Warmzeiten, gewaltige Klimakatastrophen, die wahrscheinlich unzählige Pflanzen- und Tierarten ausgelöscht haben. Und Wetterextreme, beträchtliche Temperaturschwankungen, entsprechen auch über kürzere Zeiträume durchaus der Normalität. Ist man aber einmal von der drohenden Klimakatastrophe überzeugt, kann praktisch jedes beliebige regionale Wettergeschehen als Vorbote dieser (globalen!) Katastrophe gedeutet werden. In den vergangenen hundert Jahren ist die Durchschnittstemperatur auf der Erde um etwas weniger als einen Grad Celsius gestiegen. Das ist zunächst einmal alles. Dass aber das Klima stärker variiert als in den vergangenen 50 oder auch in den vergangenen 200 Jahren, konnte nicht festgestellt werden.¹³ Als problematisch erweist sich auch die inzwischen meist stillschweigend akzeptierte Annahme, dass der Klimawandel auf anthropogene Ursachen zurückzuführen, der Mensch also ein „Klimasünder“ sei.

¹³ Vgl. Reinhard Böhm, Mehr Naturkatastrophen durch Klimawandel?, in: Historische Sozialkunde, 3 (2011), S. 4–12.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass der Mensch mit seinen Flugzeugen, Autos und Industrieanlagen Unmengen an Schadstoffen in die Atmosphäre entsendet, wofür es in der ganzen Erdgeschichte keinen Präzedenzfall gibt. Ebenso wenig ist daran zu zweifeln, dass der Mensch in den modernen Industriegesellschaften mehr Energie verbraucht (und verschwendet) als irgendein anderes Lebewesen vor oder neben ihm. Aber daraus lässt sich – rein wissenschaftstheoretisch gesehen – noch nicht zwingend folgern, dass der Mensch dabei ist, eine Klimakatastrophe zu verursachen. Im Mittelalter gab es eine über Jahrhunderte andauernde Warmzeit, die dazu führte, dass in der Umgebung von Köln Feigen wuchsen und reiften und der Weinanbau an Elbe und Saale an Fläche gewann.¹⁴ Für diese klimatische Verschiebung konnten ja schwerlich Menschen verantwortlich sein. Selbstverständlich sind solche den heutigen Klimawandel – sofern er überhaupt in großem Stil stattfindet – relativierende Überlegungen für die Massenmedien und Politiker, die die Welt zu retten vorgeben, uninteressant und eigentlich störend. Wo keine Bedrohung besteht, dort braucht man auch keine Maßnahmen zu ergreifen und kann sich daher nicht in Szene setzen. Der Lust auf Weltuntergänge kommen ganz andere Szenarien weit besser entgegen, so vor allem die Vorstellung eines dramatischen Temperaturanstiegs in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten, die große Regionen der Erde unbewohnbar machen und gewaltige Migrationswellen (mit entsprechenden menschlichen Katastrophen) auslösen werden.¹⁵

Mögliche zukünftige Klimakatastrophen sollen nicht verharmlost werden. In der Tat sind verschiedene Szenarien in diesem Zusammenhang denkbar, selbst wenn sich der Mensch dabei tatsächlich als „unschuldig“ erweisen könnte. Aber wer kann wirklich voraussagen, was sich in den nächsten Jahrhunderten abspielen wird?! Die Adepten der Apokalypse allein scheinen alles besser zu wissen und liefern den Medien und der Politik willkommene „Argumente“ für eine apokalyptische Rhetorik, die den Einzelnen einschüchtern und zu Veränderungen seines Verhaltens zwingen soll.

¹⁴ Vgl. Josef H. Reichholf, Eine kurze Naturgeschichte des letzten Jahrtausends, Frankfurt/M. 2007.

¹⁵ Vgl. Hazel Muir, Thermogeddon: When the earth gets too warm for humans, in: New Scientist vom 23. 10. 2010, S. 36–39.

In den 1960er Jahren machte sich, zunächst noch zaghaft und von den damaligen Politikern mit Argwohn betrachtet, die „ökologische Bewegung“ bemerkbar, deren Botschaft sich auf die simple Formel reduzieren lässt: „Wir müssen auf unsere (natürliche) Umwelt Rücksicht nehmen.“ Man bemerkte damals, dass der Mensch die natürlichen Ressourcen auf verantwortungslose Weise ausbeutet und sich damit selbst den Boden unter seinen Füßen wegzieht. Den späteren ökonomischen Aufschwung von Ländern wie China – und vor allem China – konnte man damals nicht ahnen. Aber es wurde grundsätzlich deutlich, dass sich eine rasch expandierende Ökonomie mit der den Menschen umgebenden Natur nicht verträgt. Genutzt hat diese Einsicht in der Praxis bis heute nicht sehr viel, weil die Ökonomie – mit Konsumbereitschaft, Kaufkraft, Profit und Kapital – zum beinahe alles bestimmenden Faktor im Verhalten des Einzelmenschen und seiner Kollektive geworden ist. Ganz wirkungslos blieb die ökologische Bewegung allerdings nicht. Gelegentlich lässt sie sogar hohe Wellen schlagen. Nicht, dass man inzwischen die sehr komplexen Zusammenhänge in der Biosphäre wirklich begriffen hätte; bis es so weit ist, wird es noch dauern. Aber Ökoapostel sind ständig unterwegs, wiederum unterstützt von den Massenmedien dürfen sie verkünden, dass das Leben, das wir bisher geführt haben, uns ins Verderben führen wird und wir daher unser Handeln gründlich ändern müssten.

Dahinter steckt sogar – wer will es ernsthaft leugnen – mehr als nur ein Körnchen Wahrheit. Jedenfalls in den Industriegesellschaften leben wir in einem Zeitalter nie dagewesener Verschwendung natürlicher Ressourcen. Es ist zu bremsen, weil unbegrenztes (Wirtschafts-)Wachstum nun einmal eine Illusion ist. Aber wie so oft kann das Pendel schnell ins andere Extrem umschlagen. Daher warnte Ernst Ulrich von Weizsäcker (bereits vor über 20 Jahren!) ausdrücklich vor einer Ökodiktatur, die insbesondere bei knapper werdenden Ressourcen eine Gefahr darstelle.¹⁶ Die Versuchung für den Staat, von oben festzulegen, was Bürger

konsumieren dürfen, sei groß. Weizsäcker wörtlich: „Die Mangelwirtschaft in Krieg oder Nichtkrieg war schon immer der ideale Ansatzpunkt für Diktaturen. Die freiheitliche Demokratie umgekehrt konnte sich am leichtesten dort ausbreiten, wo es genug zu verteilen gab. Die ökologischen Sachzwänge, die uns, ob wir wollen oder nicht, in ein Jahrhundert der Umwelt hineinzwingen, wären ein geradezu idealer Vorwand für Staaten, Staatenbünde oder Wirtschaftsgiganten, eine Art Ökodiktatur zu errichten.“¹⁷

Die Sparprogramme diverser Regierungen heute zeigen, wie das funktioniert. Zwar geht es dabei nicht um die Rettung unserer natürlichen Umwelt (um die sich Vertreter der Finanzwirtschaft und Finanzpolitik im Allgemeinen überhaupt nicht scheren), aber um ein apokalyptisches Szenario, das, wie realistisch oder unrealistisch es letztlich auch sein mag, der Politik die Legitimation liefert, von Bürgern Einschränkungen in ihrem Leben zu verlangen.

Schlussbemerkung

Apokalyptische Rhetorik ist aus der Politik schwer wegzudenken. Nichts vermag in ganzen Kollektiven von Menschen stärkere Emotionen wachzurufen und politischem Handeln bessere „Argumente“ zu liefern als eine drohende Katastrophe. Und da das Weltgeschehen nun einmal von mehr oder weniger regelmäßig auftretenden Katastrophen begleitet wird, ist es einfach, Menschen fortgesetzt für politisch motivierte Katastrophenverhinderungen zu gewinnen. Als mündiger Bürger muss man die apokalyptische Rhetorik stets genau unter die Lupe nehmen und kritisch fragen, wie realistisch denn das eine oder andere Katastrophenszenario überhaupt ist. Oder wir halten es mit Thomas Bernhard: „Um Katastrophen braucht man sich eigentlich (...) nicht zu sorgen, die kommen schon. Aber vielleicht muß man sie heraufbeschwören, zeitweis, weil von selbst dauert's zu lang.“

¹⁶ Vgl. Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1989.

¹⁷ Ebd., S. 268.

Kurze Geschichte der Apokalyptik

Bildgewaltige Vorstellungen vom Untergang dieser Welt und vom Kommen einer neuen und besseren Welt übten stets eine große Faszination auf die

Michael Tilly

Dr. theol., geb. 1963; Professor für Neues Testament und Antikes Judentum; Research Associate am Department of New Testament Studies, University of Pretoria/Südafrika; Leiter des Instituts für hellenistische Religionsgeschichte und antikes Judentum, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. michael.tilly@uni-tuebingen.de

Menschheit aus. In nahezu allen Kulturkreisen und während der gesamten fassbaren Geschichte der Zivilisation begegnen Spekulationen über die Vorzeichen, den Zeitpunkt und den Verlauf des Weltuntergangs.¹ So stießen jüngst auch die geheimnisvollen Hieroglyphen auf dem

von Raubgräbern in Mexiko entdeckten Bruchstück einer alten Steintafel („Tortuguero Monument 6“), die angeblich eine uralte Berechnung des Weltuntergangstermins enthalten, in Wirklichkeit aber nur den Übergang einer bestimmten Gottheit in ein neues Zeitalter ankündigen, auf eine überaus breite Resonanz.² Die Verknüpfung solcher vermeintlich wissenschaftlicher Spekulationen über „apokalyptische“ Prophezeiungen des nahen Weltendes mit allerlei Weltuntergangssängsten und Weltvernichtungsfantasien hat Eingang in sämtliche Bereiche der populärkulturellen Allgemeinbildung gefunden, vor allem in der westlichen Welt.

Grundlagen des apokalyptischen Denksystems

Mit dem Begriff „Apokalypse“ werden häufig Krisen von universalem Ausmaß, grelle Schreckensbilder und Endgerichtserwartungen destruktiver Kulte assoziiert. Zwischen seinem gegenwärtigen Gebrauch, insbesondere im medialen Alltag und in der politischen Rhetorik, und seiner ursprünglichen Bedeutung besteht jedoch eine bedeutsame inhaltliche Differenz, denn das altgriechische Wort Ἀποκάλυψις be-

deutet an keiner Stelle ein endgültiges und alles vernichtendes globales Unglück, ein schockierendes Menschheitsverbrechen oder gar den drohenden Untergang der Zivilisation. Sein umgangssprachlicher Gebrauch zur Bezeichnung eines Angst und Schrecken erregenden Weltuntergangsszenarios stellt deshalb eine unzulässige Verkürzung dar.

Ausgehend vom ersten Vers der neutestamentlichen Johannesoffenbarung wurde das Wort „Apokalypse“ in der christlichen Theologie seit der Antike zunächst zur Sammelbezeichnung einer literarischen Gattung. Diese Gattungsbezeichnung wiederum wurde bald auf inhaltlich und formal mit dem letzten Buch der christlichen Bibel vergleichbare Offenbarungsschriften übertragen. So benennen die altkirchlichen Autoren als „Apokalypsen“ einen besonderen Teil der religiösen Literatur. Als „Apokalyptiker“ beziehungsweise Angehörige einer „apokalyptischen Bewegung“ gelten nicht nur die Verfasser solcher Apokalypsen, sondern auch alle Gruppen und Individuen, die als Trägerkreise und primäre Adressaten der in diesen Schriften zum Ausdruck kommenden Vorstellungswelt gelten können. Unter dem Begriff „apokalyptische Eschatologie“ werden ihre spezifischen Zukunfts- und Endzeiterwartungen zusammengefasst. Auch das Kunstwort „Apokalyptik“ entstammt nicht der antiken Terminologie. Erstmals taucht es bei dem evangelischen Theologen Gottfried Chr. F. Lücke (1791–1855) in der Einleitung zu seiner Kommentierung der Johannesoffenbarung auf.³

Ein erster Impuls für die Entstehung der apokalyptischen Vorstellungswelt fußt in

¹ Vgl. Bernard McGinn et al. (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 Bde., London–New York 2000–2003; Michael Tilly, *Apokalyptik*, Stuttgart–Basel 2012.

² Vgl. Sven Gronemeyer/Barbara MacLeod, *What Could Happen in 2012: A Re-Analysis of the 13-Bak'tun Prophecy on Tortuguero Monument 6*, in: *Wayeb Notes*, 34 (2010), S. 1–68. Siehe auch den Beitrag von Alex Gertschen in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

³ Gottfried Christian Friedrich Lücke, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes IV*, 1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832, S. VIII. Vgl. Alf Christophersen, *Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke*, in: *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*, 47 (2001), S. 158–179.

dem existenziell erlebten Dilemma, dass religiöse Menschen die Welt zuweilen als ungerecht und die eigene Lebenssituation als unerträglich empfinden und sie dennoch am Glauben an die Allmacht und Güte ihres Gottes und an der positiven Einschätzung ihrer eigenen Person festhalten wollen. Hiermit einher geht die Deutung der eigenen Existenz als heillos, gottlos und verloren. Einer solchen tiefgreifenden Defizienz- und Ohnmachtserfahrung korrespondiert die perspektivische Sicht auf die empirische Welt als ein allseitig als abweisend und böse erlebtes Unheilskontinuum. Aus den innerweltlichen Ereignissen und Entwicklungen ist für den Apokalyptiker kein Heil mehr abzuleiten. Seine rundum pessimistische Grundüberzeugung betrifft indes nicht nur Geschichte und Gegenwart, sondern bedeutet zugleich den bedrohlichen Verlust der Zukunft als des für sein eigenes Dasein konstitutiven Raumes der Hoffnung und der Freiheit.

In theologischer Hinsicht hat das apokalyptische Denkmodell die Hoffnung auf Gottes Selbstmitteilung in dieser Welt aufgegeben. Es erwartet nur noch eine rein jenseitige Heilsverwirklichung. Indem dieses neue Offenbarungskonzept dem Augenschein der Realität in der „bösen“ diesseitigen Welt, in der Gottes Wege fremd und unerforschlich sind, nun eine verborgene „gute“ jenseitige Gegenwelt gegenüberstellt, in der Gott plant, entscheidet und handelt, relativiert es die Bedeutung der erfahrenen Wirklichkeit als alleinigen Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit.

Ausgangspunkt der apokalyptischen Deutung der Weltgeschichte ist ihre Wahrnehmung als eine lineare und determinierte Geschehensfolge. Dabei erfährt ihr Verlauf eine deutliche Periodisierung. Sie hat einen Anfang und ein Ende. Dazwischen reihen sich verschiedene Äonen („Weltzeitalter“) beziehungsweise sukzessive Epochen einer sichtlichen Verschlechterung der irdischen Zustände und eines zunehmenden Ordnungsverlustes aneinander. Während sowohl am Ausgangspunkt als auch am Zielpunkt der Menschheitsgeschichte umfassendes Heil steht, wird dieses Heil in ihrem eigentlichen Verlauf in immer stärkerem Maße bedroht und prekär. Die von der apokalyptischen Bewegung als Gegenwart erlebte Periode des völligen Ordnungsverlustes und der bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Not wird von ihr zugleich als

Bestandteil des letzten und schlimmsten Zeitabschnitts vor dem totalen katastrophischen Ende der Geschichte betrachtet.[†]

Innerhalb dieses Komplexes ist die Vorstellung von den endzeitlichen Plagen und Drangsalen und vom katastrophalen Zusammenbruch dieser Welt kein finales Geschehen, sondern nur ein Durchgangsstadium auf dem Weg zur endgültigen Erlösung und zum Heil. Einem solchen Geschichtsverständnis entspricht der Dreischritt „Krise – Katharsis – Heil“. Seine Pragmatik besteht in der Provokation einer persönlichen Glaubensentscheidung gegen den Augenschein der Realität und zugleich in der Überwindung der bisherigen Weltangst durch eine neue Deutung des eigenen Daseins, das die Erwartung des Weltendes nunmehr in eine umfassende Hoffungsbotschaft integriert.

Neben dieser grundsätzlich positiven Geschichtsdeutung existiert auch ein negatives apokalyptisches Konzept einer transzendenzlos gedachten Welt, die – ausgehend von einem ursprünglichen Idealzustand – unaufhaltsam auf ihr Ende zuläuft, wobei den katastrophalen Schrecken der Endzeit keine Heilszeit folgt. Die Pragmatik dieses Konzeptes besteht ihrerseits vor allem darin, Reformdruck zur Abwehr einer als möglich oder wahrscheinlich erachteten Krise zu erzeugen. Einige neuzeitliche apokalyptische Vorstellungen, wie beispielsweise die fortschrittskritische Ideologie der radikalen Ökologiebewegung, entsprechen diesem Konzept.

Die Hoffnung auf das heilvolle Eingreifen Gottes zugunsten der Frommen trägt dazu bei, dass die apokalyptische Eschatologie ihre Kraft vor allem in Zeiten der Unterdrückungs- und Verfolgungserfahrung entfaltet und den sektiererischen Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft oder den aktiven Widerstand gegen sie provoziert. Gerade die Relativierung weltlicher Machtstrukturen und die Distanzierung von vorgegebenen Regeln und Konventionen können dazu führen, dass gegen solche Strukturen und Regeln – und

[†] Vgl. Bernd U. Schipper, Apokalyptik und Apokalypse. Ein religionsgeschichtlicher Überblick, in: Alexander K. Nagel et al. (Hrsg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt/M.–New York 2008, S. 73–98.

auch gegen ihre Repräsentanten – gewaltsam vorgegangen wird.⁵

Die religiös begründeten Abgrenzungsbestrebungen der apokalyptischen Bewegung haben nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale Funktion. Im Rahmen der apokalyptischen Vorstellungswelt wird als Konsequenz abweichenden Verhaltens die zukünftige Bestrafung im universalen Endgericht erwartet und zugleich der gegenwärtige Ausschluss aus der eigenen Gruppe vollzogen. Die Furcht vor dieser zweifachen Bestrafung soll die Angehörigen einer apokalyptischen Gemeinschaft motivieren, den Konformitätserwartungen und dem Assimilationsdruck ihrer Umwelt konsequent standzuhalten.

Anfänge der Apokalyptik im antiken Judentum

Die Apokalyptik ist ein Krisenphänomen, denn sie stellte von Anfang an eine religiöse Reaktion auf gesellschaftliche und politische Umbrüche dar. Ihre Entstehung und Entwicklung sind unlösbar mit der griechischen Kolonisation und dem Vordringen des Hellenismus im östlichen Mittelmeerraum seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert v. Chr. verbunden. Von entscheidender und impulsgebender Bedeutung für die Entstehung der jüdischen Apokalyptik war der Versuch eines Teils der Tempelaristokratie, die Stadt Jerusalem mit Hilfe des Seleukidenherrschers Antiochos IV. im Jahre 167 v. Chr. gewaltsam in eine hellenistische Metropole zu verwandeln.⁶ Als theologische Reaktion auf diese Krisenerfahrung und der sich aus dem Martyrium vieler Widerstand leistender Frommer ergebenden Theodizeefrage⁷ erlangte die Geschichtskonzeption der Apokalyptik nun verstärkt die Funktion, die offene Frage nach der Macht und Gerechtigkeit Gottes zu beantworten und die jüdische Religionsgemeinschaft – be-

ziehungsweise die eigene Gruppe als deren Idealbild – angesichts der als defizitär und krisenhaft erlebten Gegenwart zu stabilisieren. Auch unter der Regentschaft der jüdischen Hasmonäerdynastie im ausgehenden 2. und im 1. Jahrhundert v. Chr., denen von Seiten der jüdischen Frommen Machtstreben, Korruption und Opportunismus sowie mangelnde Traditionsbindung zur Last gelegt wurde, wirkte das Mentalitätsphänomen „Apokalyptik“ fort.⁸ Es gab allerdings niemals eine konturierte und homogene apokalyptische Bewegung (erst recht nicht die Gruppenbezeichnung „Apokalyptiker“), sondern nur unterschiedliche Zirkel und Gruppen, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten agierten. Diese heterogenen Trägerkreise der frühen jüdischen Apokalyptik lassen sich zudem weder in vereinheitlichender Weise soziokulturell einordnen noch als eine breite „volkstümliche“ Bewegung definieren.⁹

Wichtigste Quelle für die Entstehung und Entwicklung der apokalyptischen Vorstellungswelt ist die religiöse Literatur des antiken Judentums, die den anhaltenden Konflikt von fremder Macht und eigener Ohnmacht beziehungsweise die wahrgenommene Bedrohung der religiösen Identität widerspiegelt.¹⁰ Hier entwickelte sich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ein Repertoire von Formen und Motiven der Sammelgattung „Apokalypse“.¹¹ Die apokalyptischen Schriften enthalten exklusive Offenbarungsmitteilungen eines transzendenten göttlichen Heilsplanes, Deutungen des Weltlaufs und Enthüllungen des Weltendes mittels Orakel, Epiphanie, Traumbild und ekstatischer Vision im Wachzustand. In der literarischen Apokalyptik offenbaren sich Verzweiflung, Rachefantasien, Sehnsüchte und Hoffnungen ihrer

⁵ Vgl. Heinz-Josef Fabry, Die apokalyptische Literatur als Reaktion auf Fremdherrschaft, in: Bernd Kollmann (Hrsg.), Antikes Judentum und frühes Christentum, Berlin–New York 1999, S. 84–98.

⁶ Vgl. Elias Bickermann, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937; Thomas Fischer, Seleukiden und Makkabäer, Bochum 1980; Daniel J. Harrington, The Maccabean Revolt, Wilmington 1988; Ernst Haag, Das hellenistische Zeitalter, Stuttgart 2003, S. 73–80.

⁷ Die „Theodizeefrage“ problematisiert die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt.

⁸ Vgl. Andreas Bedenbender, Der Gott der Welt tritt auf den Sinai, Berlin 2000.

⁹ Vgl. Anthea E. Portier-Young, Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids, MI–Cambridge 2011.

¹⁰ Zu nennen sind beispielsweise das biblische Buch Daniel, das äthiopische Henochbuch, die jüdischen Sibyllinen, das Jubiläenbuch, das syrische Baruchbuch und das 4. Buch Esra.

¹¹ Vgl. Stephan Beyerle, Von der Löwengrube ins himmlische Jerusalem: Erwägungen zur jüdischen Apokalyptik, in: Glaube und Lernen, 14 (1999), S. 23–34; Michael Tilly, Art. Apokalyptische Literatur/Apokalypse V. Jüdisch, in: Oda Wischmeyer (Hrsg.), Lexikon der Bibelhermeneutik, Berlin–New York 2009, S. 30f.

Autoren und Adressaten. Als ihre wichtigsten Themen begegnen die Hoffnung auf zukünftige Erlösung, Befreiung und nationale Restitution, eine Idealisierung der Vergangenheit und eine implizite Kritik an den Verhältnissen der Gegenwart.

In den apokalyptischen Schriften geht es um die Vermittlung von vergewissernden Offenbarungserfahrungen gerade in Krisensituationen, in denen theologische Interpretation durch die bekannten Modelle göttlichen Heilshandelns nicht mehr möglich erscheint. Ihre Verfasser knüpfen an die biblische Prophetie an. Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, dass die Prophetie von der Vorstellung von der Geschichte als Ort des heilvollen Eingreifens Gottes ins Weltgeschehen überzeugt ist, während die Apokalyptik davon ausgeht, dass das Heil auf die heillose Geschichte allein von außen zuzukommen vermag, indem Gott ihr ein radikales Ende setzt. Neben der Prophetie rezipiert die apokalyptische Literatur auch Gedankengut der biblischen Weisheit; mit der Theodizeefrage behandelt sie ein wesentliches weisheitliches Problem. Jedoch ist die Weisheit vor allem am Aufbau der Welt interessiert, wohingegen die Apokalyptik nach der Zukunft der Welt fragt.

Vergleichbare apokalyptische Vorstellungen und Motive begegnen auch in benachbarten und zeitgenössischen Kulturen und Religionen. Es ist anzunehmen, dass es während des bereits lange Zeit andauernden und engen Kontaktes (seit dem babylonischen Exil fanden persische Traditionen Eingang in das jüdische Denken; während nahezu des gesamten 3. Jahrhunderts v. Chr. war Palästina ununterbrochen ägyptisch beherrscht) zu einem Transfer von Formen und Inhalten kam, die kennzeichnend wurden für die apokalyptische Vorstellungswelt des antiken Judentums.¹²

Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum

Das Christentum hat wesentliche Traditionen aus dem vielgestaltigen antiken Judentum übernommen.

¹² Vgl. David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1989.

Die christliche Bekenntnisbildung rezipierte Formen und Inhalte des jüdischen apokalyptischen Schrifttums; die christliche Literatur schrieb ihr komplexes eschatologisches Symbolsystem fort. Die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wurde mittels der Eschatologie der jüdischen Tradition – nämlich der biblischen Prophetie, der Weisheit und der Apokalyptik – entfaltet und begreifbar gemacht.¹³ Gerade die Zukunftshoffnungen des Neuen Testaments speisen sich aus den – nun als christliche Offenbarungsquelle betrachteten – prophetischen Überlieferungen der hebräischen Heiligen Schriften (zum Beispiel Jes 7; Dan 12) und ihrer Fortschreibung und Deutung in der jüdischen apokalyptischen Literatur. Dabei begegnen durchweg traditionelle jüdische Zukunfts- und Gegenwartsaussagen, insbesondere über das kommende beziehungsweise anbrechende Reich Gottes.

Die zu den Grundlagen des frühchristlichen Glaubens gehörende Erwartung des nahen Endes der Welt und die im Glauben an die Auferstehung Jesu aus Nazareth begründete Verheißung einer allgemeinen Auferstehung der Toten als Voraussetzung eines vergeltenden Endgerichts nehmen zentrale apokalyptische Motive auf. Bereits der urchristliche Osterglaube beruht auf Grunderfahrungen im Erscheinungsmodus der Vision. Die Präsenz des totgeglaubten Jesus in visionären Erscheinungen seiner Anhänger, wie sie die Liste in 1. Kor 15,3 ff. aufzählt und wie sie sich in den Erscheinungsberichten der Evangelien widerspiegeln (Mt 28; Lk 24; Joh 20f.; vgl. Mk 16,9–20), lösten den Glauben an die Auferweckung Jesu als endzeitliche Machttat Gottes aus. Diese österlichen Erscheinungen des Auferstandenen wurden mittels traditioneller apokalyptischer Vorstellungen und Bilder als das entscheidende Zeichen der anbrechenden Endzeit und im Horizont einer zu erwartenden allgemeinen Totenerweckung gedeutet (1. Kor 15,20).¹⁴

Die ersten Christen hofften auf ihre endzeitliche Erlösung als die von Gott exklu-

¹³ Vgl. Kurt Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, Tübingen–Basel 1995; Michael Becker/Markus Öhler (Hrsg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tübingen 2006.

¹⁴ Vgl. Peter Wolff, *Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes*, Göttingen 1999.

siv erwählte Gemeinde. Sie lebten in der enthusiastischen Überzeugung, angesichts des nahen Weltgerichtes in exklusiver Weise das wahre Gottesvolk Israel der Endzeit zu repräsentieren, das allein aus diesem Gericht herausgenommen und verschont wird. Begabungen wie die Kraft zur Heilung von Kranken und die Macht über alle gottfeindlichen Mächte – von der jüdischen Apokalyptik als Zeichen des anbrechenden Weltendes erwartet – wurden in den frühchristlichen Gemeinden als bereits gegenwärtig verwirklicht geglaubt und von christlichen Autoren später auch in der Jesustradition verankert. Der entscheidende Unterschied zwischen der jüdischen und der frühchristlichen Apokalyptik besteht jedoch darin, dass im Christentum die entscheidende Heilswende nicht als ein zukünftiges beziehungsweise außergeschichtliches Hoffnungsgut, sondern als ein bereits stattgefundenes beziehungsweise geschichtliches Impulsereignis betrachtet wurde. Die weitere christliche Bekenntnisbildung bis in die Gegenwart hinein beruht auf dieser grundlegenden Transformation. Hiervon völlig unabhängig diente das Mentalitätsphänomen „Apokalyptik“ in der Geschichte des Christentums immer wieder dazu, konkrete Krisensituationen mittels endzeitlicher Szenarien zu deuten und zu bewältigen.¹⁵

Als die bekannteste Quelle und wichtigste Inspiration der christlichen Zukunftserwartungen und ihrer visionären Bilder und Vorstellungsinhalte gilt die neutestamentliche Johannesoffenbarung.¹⁶ Sie enthält eine Interpretation der eigenen Zeitgeschichte im Horizont des Übergeschichtlichen, das in zahlreichen der jüdischen apokalyptischen Literatur entlehnten Bildern und Motiven zum Ausdruck kommt. Ihr Autor wandte sich mit einem immensen Autoritätsanspruch gegen die Anpassung der jungen Kirche an die pagane (heidnische) Alltagskultur im Os-

ten des römischen Imperiums und an die religiöse Staatsideologie seiner Zeit, wobei er mittels überbordender Metaphorik und Symbolik das ihn umgebende Weltgeschehen als Endgeschehen deutete. Im Hintergrund stand wohl keine aktuelle gewaltsame Christenverfolgung, sondern eine provozierte Entscheidungssituation im Loyalitätskonflikt zwischen den kleinasiatischen christlichen Gemeinden und dem römischen Staat während der letzten Regierungsjahre des Kaisers Domitian (reg. 81–96 n. Chr.). Ihr Verfasser wollte weniger eine von außen bedrängte Gemeinde trösten, als vielmehr eine binnenchristliche Verständigung über das – von ihm favorisierte – distanzierte Verhältnis gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft provozieren.¹⁷

Apokalyptische Weltdeutungen im Wandel der Zeiten

In der Alten Kirche war die Apokalyptik weder ein Randphänomen noch ein integraler Bestandteil verbreiteter Theologie und Frömmigkeit. Zwar wurden die meisten apokalyptischen Schriften¹⁸ von den Großkirchen verworfen, dennoch wurden zahlreiche in ihnen enthaltene Gedanken und Bilder aufgegriffen.¹⁹ Mit dem Nachlassen der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi verschob sich seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. das Darstellungsinteresse von der Reflexion der eschatologischen Naherwartung zu einer umfassenden Imagination von Endgericht, Himmel und Hölle. Die Darstellung des vergeltenden Endgerichts und seiner Folgen, nämlich des zukünftigen Heils für die seligen Gerechten im Paradies und der grausamen Bestrafung der Sünder in der Hölle, wurde im altkirchlichen Schrifttum immer weniger mit der allgemeinen Vorstellung eines fernen Weltendes und immer mehr mit dem individuellen Todesgeschick verbunden. Es zielte nun auf eine gegenwärtige Änderung des

¹⁵ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Art. Apokalyptische Literatur/Apokalypse IV. Systematisch-theologisch, in: O. Wischmeyer (Anm. 11), S. 30.

¹⁶ Als aktuelle wissenschaftliche Kommentare zur Johannesoffenbarung vgl. David E. Aune, *Revelation 1–5*, Nashville u. a. 1997; Gregory K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, MI 1999; Akira Satake, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 2008. Zur Geschichte der neueren Forschung vgl. Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt 1998⁴.

¹⁷ Vgl. A. Satake (Anm. 16), S. 49f.

¹⁸ Zu nennen sind beispielsweise die Petrusapokalypse, die Paulusapokalypse und die Thomasapokalypse.

¹⁹ Vgl. Philipp Vielhauer/G. Strecker, Apokalyptik des Urchristentums. Einleitung, in: Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, Tübingen 1999⁶, S. 491–679 (enthält die wichtigsten altkirchlichen Apokalypsen in deutscher Übersetzung).

Denkens und Verhaltens im Sinne der christlichen Botschaft.²⁰

Periodisch auftretende Christenverfolgungen und Martyriumserfahrungen aktivierten das in den alten Erlösungs- und Vergeltungsbildern der apokalyptischen Vorstellungswelt angelegte hoffnungsstiftende Potenzial zur Bewältigung der Theodizeefrage. Apokalyptische Bilder der widergöttlichen Macht und ihrer Bestrafung konnten auch auf das feindliche römische Imperium übertragen werden. Einige Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts n. Chr. wie Ticonius und Augustinus verbanden die apokalyptisch-eschatologische Vorstellung vom tausendjährigen Reich („Millennarismus“) mit der begrenzten Zeit der Kirche in der Welt von der Geburt Jesu bis zur Parusie (Wiederkunft Christi).²¹

Die Stellung des zeitgenössischen rabbinischen Judentums zur Apokalyptik ist differenziert zu betrachten. Es ist festzustellen, dass sich die jüdischen Gelehrten seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. nach drei gescheiterten jüdischen Aufständen gegen die imperiale Großmacht Rom von radikalen Eifern abzugrenzen versuchten, indem sie gegen deren eschatologische Spekulationen polemisierten. Weder wurde das apokalyptische Schrifttum in der rabbinischen Traditionsliteratur fortgeführt noch wurden die apokalyptischen Texte hellenistisch-jüdischer Herkunft hier abgeschrieben, übersetzt oder explizit zitiert.²²

Vor dem Hintergrund der seit Augustinus zunehmend verbreiteten Deutung der Kirchengeschichte als Zeitraum zwischen der Menschwerdung Christi und der Parusie spiegeln sich auch in der Rezeption apokalyptischer Traditionen und Motive die politischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwälzungen im abendländischen Mittelalter

wider. Insbesondere in Krisenzeiten kam es immer wieder zu einer Indienstnahme dieser Traditionen als Deutungsschlüssel für gegenwärtige Situationen und auch zum wiederholten Aufflammen apokalyptischer Bewegungen, die glaubten, am unmittelbaren Ende der Geschichte zu stehen. Gerade die Wende zum 2. christlichen Jahrtausend bedeutete eine starke Intensivierung dieser millenaristischen Endzeiterwartungen und führte überall in Europa zur Popularisierung diffuser Weltuntergangsängste. Später trugen auch die Reformbewegungen innerhalb des christlichen Mönchtums und die Kreuzzugsbewegung Züge der präsentischen Realisation einer künftigen heilvollen Welt.²³

Zugleich wurden die christlichen apokalyptischen Überlieferungen auch zu einem Fundus der kirchlichen Lehrunterweisung. Zahlreiche mittelalterliche christliche Autoren wie der Reichenauer Mönch Wahlfried (9. Jahrhundert) oder die Mystikerin Hildegard von Bingen (12. Jahrhundert) bedienten sich der Formen und Inhalte der apokalyptischen Literatur und gestalteten ihre Werke als Visions-, Traum- oder Auditionsberichte, um ihre Leser zur Buße und zur Umkehr zu motivieren.

Die Überzeugung vom drohenden Weltuntergang war indes auch eine impulsgebende Herausforderung für die mittelalterlichen Wissenschaften, denn sie stimulierte eine immer umfassendere Welterkenntnis auf allen Gebieten. Um verlässliche Informationen über das Datum des Weltuntergangs zu erhalten, mussten alle verfügbaren Wissensquellen erschlossen werden. Sowohl die philologische Textanalyse als auch die Astrologie und Kalenderberechnung profitierten immens von diesem Streben nach der präzisen Beantwortung der Frage nach dem Termin des Weltendes und der Wiederkunft Christi.²⁴

Der Übergang vom ausgehenden Mittelalter zur Neuzeit im 15. und 16. Jahrhundert war geprägt von einer gleichzeitigen Zu-

²⁰ Vgl. Michael Tilly, Vorwort, in: Edgar Hennecke (Hrsg.), *Apokryphe Apokalypsen*, Wiesbaden 2007, S. 7–9.

²¹ Vgl. Karl-Heinz Schwarte, Art. Apokalypsen V. Alte Kirche, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 3 (1978), S. 257–275; Paula Fredriksen, *Apocalypse and Redemption in Early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo*, in: *Vigiliae christianae*, 45 (1991), S. 151–183.

²² Vgl. Günter Stemberger, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in: ders., *Judaica Minora II*, Tübingen 2010, S. 290–298; Peter Schäfer, *Der Ursprung der jüdischen Mystik*, Berlin 2011.

²³ Vgl. Claude Carozzi, *Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1996; Brett E. Whalen, *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge, MA u. a. 2009.

²⁴ Vgl. Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.

rückdrängung apokalyptischer Ideen durch gebildete humanistische Denker und einem verstärkten endzeitlichen Bewusstsein in weiten Teilen der christlichen Bevölkerung, ausgelöst durch die Alltagserfahrungen von Mangel, Naturkatastrophen, Pestepidemien und Kriegen und beeinflusst von Krisen des Wirtschaftslebens und der kirchlichen Autorität. Die Gegenwart wurde von vielen Menschen in endzeitlichen Kategorien gedeutet. Das kirchliche Bußwesen heizte zugleich die Furcht vor der individuellen Verdammung im Endgericht Gottes an. Bezugnahmen auf apokalyptische Vorstellungen hinsichtlich des nahen Weltendes und seiner Vorzeichen begegnen nun gehäuft in theologischen Traktaten und spekulativen Schriften wie die naturphilosophischen Werke des Theophrastus von Hohenheim (Paracelsus; 1493–1541) oder die rätselhaften altfranzösischen Almanache des Michel de Nostredame (Nostradamus; 1503–1566), aber auch in zahlreichen volkstümlichen Flugschriften der Zeit.²⁵

Selbst der Reformator Martin Luther (1483–1546), dessen Denken durch die spätmittelalterliche Theologie geprägt und durch die zeitgenössische Volksfrömmigkeit beeinflusst war, war vom nahen Ende der Weltgeschichte überzeugt. In seiner Auslegung des 2. Thessalonicherbriefs betrachtete er die seiner eigenen Zeit vorangehenden Jahrhunderte als Periode des Aufstiegs und der Herrschaft des Antichrists, der in Gestalt des Papsttums in die Kirche eingedrungen war. Die Römische Kirche wurde von ihm zugleich mit der „Hure Babylon“ (Apk 17) und die Europa bedrohenden Türken mit der Rute des göttlichen Zorns in den letzten Tagen gleichgesetzt. Seine eigene Gegenwart interpretierte Luther als Periode der Aufdeckung und der Vernichtung des endzeitlichen Gegenspielers Christi, gegen den nun der entscheidende Endkampf zu führen sei. Dabei wies er sich selbst eine aktive und entscheidende Rolle zu, indem er durch sein Handeln die reine und ursprüngliche christliche Lehre wieder aufzurichten und den Antichrist endgültig zu entlarven beabsichtigte.²⁶

²⁵ Vgl. Thomas Grüter, *Faszination Apokalypse. Mythen und Theorien vom Untergang der Welt*, Frankfurt/M. 2011.

²⁶ Vgl. Wolfgang Sommer, *Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit*, in: ders. (Hrsg.), *Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie*, Stuttgart u. a. 1997, S. 109–128.

Auch im Denken radikalreformatorischer Gruppierungen, dem „linken Flügel“ der Reformation, kam den endzeitlichen Erwartungen der apokalyptischen Vorstellungswelt eine hohe Bedeutung zu. Das angespannte Bewusstsein von der Nähe des Weltendes und die tröstende Hoffnung auf ein baldiges Strafgericht über alle Sünder wurden zu zentralen Aspekten der Lehren der als „Zwickauer Propheten“ bezeichneten Schwärmergruppen, des sozialrevolutionären Predigers Thomas Müntzer (1489–1525), der Täuferbewegung, der niederdeutschen Melchioriten und – in besonders eindrucklicher Weise – der Initiatoren des Täuferreiches von Münster (1533–1534). Ihr letztendlich blutig niedergeschlagener Versuch, die endzeitlichen Heilsereignisse in ihrem eigenen gemeinschaftlichen Handeln zu verwirklichen, ist ein besonders prägnantes Beispiel des Versuchs einer millennaristisch inspirierten Weltgestaltung.²⁷

Die konfessionellen Auseinandersetzungen zu Beginn der Neuzeit und der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) beförderten in ganz Europa die Gegenwartsdeutung verfolgter religiöser Minderheiten und isolierter Diasporagemeinden durch den Rückgriff auf die alten Erlösungsbilder der apokalyptischen Eschatologie. Von den zahlreichen während dieser Epochen entstandenen Prognostiken des Endtermins sind beispielhaft zu nennen die spekulativen Werke Jakob Böhmes (1575–1624), in denen millennaristische Vorstellungen mittels apokalyptischer Bilder und Schlüsselbegriffe entfaltet werden. Auch namhafte Vertreter des Pietismus wie Philipp Jakob Spener (1635–1705) und Johann Albrecht Bengel (1687–1732) bedienten sich der apokalyptischen Vorstellungswelt.

Der im 18. Jahrhundert einsetzende und rasch fortschreitende Prozess der Aufklärung und Säkularisierung in Westeuropa beziehungsweise die hiermit einhergehende Orientierung an der menschlichen Vernunft bedeuteten eine allgemeine Verdrängung apokalyptischer Vorstellungen. Die Vertreter der vorherrschenden rationalistischen theologischen Entwürfe des 19. und

²⁷ Vgl. Volker Leppin, *Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit*, in: Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hrsg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007, S. 75–91.

frühen 20. Jahrhunderts wie Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) oder Julius Wellhausen (1844–1918) distanzierten sich generell von apokalyptischen Ideen. Man betrachtete sie nunmehr als falsifizierbaren Ausdruck eines vormodernen Weltbildes, als restaurative Gesellschaftskritik, als fromme Kompensation erlittener Enttäuschungen oder als bloßes Produkt menschlicher Träume, Wunschbilder und Fantasien. Letztendlich galt die Apokalyptik vielen liberalen Theologen als eine Art degenerative Verfallserscheinung einer alten Religion.²⁸

Theologische Denker des 20. Jahrhunderts wie Rudolf Bultmann (1884–1976) rezipierten die der Apokalyptik entlehnte Vorstellung einer Gegenüberstellung von Geschichte und Offenbarung, betrachteten die apokalyptische Eschatologie jedoch insgesamt als eine periphere und unangemessene Auffassung der christlichen Glaubensverkündigung, die sich durch das Ausbleiben der Parusie eigentlich von selbst erledigt habe. Dagegen betonten neuzeitliche Theologen wie Jürgen Moltmann (geb. 1926) die prinzipielle Berechtigung der Apokalyptik, die darin begründet sei, dass allein sie in der Lage sei, die kosmische Dimension der menschlichen Hoffnung zu thematisieren und begreifbar zu machen.

Das nahe Weltende ist bis heute ein zentrales Thema religiöser Weltanschauungsgruppen und Sondergemeinschaften. Zahlreiche Splittergruppen an den Rändern und außerhalb der großen christlichen Glaubensgemeinschaften zeichnen sich durch eine Neubelebung der traditionellen apokalyptischen Vorstellungswelt aus.²⁹ Zu beobachten sind hier oftmals eine akzentuierte Gruppenbildung und ein Hang zur sozialen Isolation. Eine durchweg defizitäre Sicht auf die Geschichte und Gegenwart und der Glaube an

ein nahes katastrophisches Weltende bedingen eine permanente Entscheidungssituation ihrer Mitglieder und korrespondieren zugleich mit dem Selbstbewusstsein ihrer sicheren eigenen Herausnahme aus dem allgemeinen Unheilsgeschehen und einem hieraus abgeleiteten Elitebewusstsein. Die endzeitliche Welthaltung dieser Gemeinschaften gründet häufig in der Überzeugung, exklusive Zugänge zu verborgenen jenseitigen Offenbarungen zu besitzen, die entweder visionär übermittelt oder durch die einzig wahre – nämlich die eigene – Auslegung der Tradition erkannt werden.

Apokalyptische Vorstellungen fanden auch Eingang in die säkulare politische Welt. So betrachtet das Motto *Novus ordo seclorum* („Eine neue Ordnung der Zeitalter“) auf der Rückseite des offiziellen Dienstsiegels der USA die amerikanische Unabhängigkeitserklärung des Jahres 1776 im Sinne einer periodisierenden Gliederung der Weltgeschichte als Anbruch eines neuen Zeitalters des Friedens. Bei Karl Marx (1818–1883) und seinem historischen Materialismus begegnen sowohl ein rigider gesellschaftlicher Dualismus als auch eine deterministische Geschichtsdeutung, die nach dem apokalyptisch-eschatologisch geprägten Muster „Defizienz – Umsturz – Fülle“ zu einer Veränderung der Welt, zu einem totalen Zusammenbruch der bestehenden Verhältnisse und schließlich zu einer (diesseitigen) erlösenden Heilszeit führen sollte, nämlich der klassenlosen Gesellschaft. Auch der totalitäre ideologische Welt- und Geschichtsentwurf des Nationalsozialismus birgt die Vorstellung eines determinierten heilsgeschichtlichen Ablaufs auf der Basis traditioneller apokalyptischer Denkstrukturen und Motive, deutlich erkennbar insbesondere in der anmaßenden utopischen Proklamation des gegenwärtigen „Tausendjährigen Reiches“ beziehungsweise des „Dritten Reiches“ als Endzustand der deutschen und universalen Geschichte.³⁰

Apokalyptik und Gegenwartskultur

Im umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks „Apokalypse“ in weiten Teilen der

²⁸ Vgl. Werner Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*, Frankfurt/M. u. a. 1989.

²⁹ Zu nennen sind hier beispielsweise die sich als „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ bezeichnenden Mormonen, die Gemeinschaft der „Zeugen Jehovas“, die „Siebenten-Tags-Adventisten“, die „Neuapostolische Kirche“, aber auch destruktive Kulte wie der „Volkstempel“, die „Kinder Gottes“ oder die „Sonnentempler“. Vgl. Werner Thiede, *Die Johannes-Apokalypse in der Deutung christlicher Sekten*, Stuttgart–Berlin 1996; Hans Gasper, *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg/Br. u. a. 1997.

³⁰ Vgl. Bernhard Heininger (Hrsg.), *Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung*, Stuttgart 2011.

kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse der Gegenwart zeigt sich eine durchgehende und tiefgreifende Säkularisierung der jüdischen und christlichen Eschatologie. Das Weltende wird hierbei der Verfügung Gottes entzogen und in die Verfügungsgewalt der Menschheit gestellt. Diese verfremdende Rezeption des Apokalypsebegriffs und der mit ihm verbundenen Motive speisen sich unbeschadet ihrer wesenhaft religiösen Verwendung vor allem aus der jüdischen und christlichen religiösen Tradition. Auch die Wahrnehmung der Zukunft als Erwartungszeitraum durch den gesellschaftlichen Fortschrittsglauben und die wirtschaftliche Globalisierung lässt sich durchaus in den Kategorien der traditionellen apokalyptischen Vorstellungswelt einordnen. Ebenso greift das Motivrepertoire moderner Weltuntergangsvorstellungen immer wieder auf alte apokalyptische Bilder zurück. Eine verbreitete Fortschrittsskepsis deutet die ferne Vergangenheit als Zustand der idealen Ordnung und der Fülle.

Verschiedene kommerzialisierte Subgenres der populären Gegenwartsmusik und Teile der Jugendkultur (beispielsweise verschiedene Ausprägungen des Metal) variieren eine der apokalyptischen Tradition entnommene pessimistische Gegenwartswahrnehmung und das behauptete Lebensgefühl einer grundlegenden Identitätsbedrohung marginalisierter Gruppen durch ihre übermächtige Umwelt mittels der kreativen Übernahme der Bildwelt insbesondere der neutestamentlichen Johannesoffenbarung. In der provokanten nonkonformistischen Attitüde der Punkbewegung („No Future“) verschmelzen traditionelle Endzeitvorstellungen mit nihilistischen Grundgedanken. Auch die in zahlreichen erfolgreichen Kinoproduktionen der vergangenen Jahrzehnte medial inszenierten Weltuntergänge greifen in eklektizistischer Weise immer wieder auf den Symbolkosmos der Apokalypik zurück.¹

Dieser verbreitete Rückgriff ist nicht funktionslos. Die eigentlichen Auslöser der krisenhaften Angst vor dem endgültigen Ende der Menschheit und der bewohnbaren Welt können als pessimistische Zeitdiagnosen auf der Grundlage subjektiv empfundener und

realer Bedrohungen der Weltbevölkerung und globaler Katastrophen wie beispielsweise Umweltprobleme, Hungersnöte, Seuchen, Kriege, Terrorismus oder die Risiken des unkontrollierbaren zivilen Gebrauchs und des militärischen Einsatzes der Nukleartechnik gelten. Unter Zuhilfenahme der apokalyptischen Vorstellungswelt erhalten diese im eigenen Lebenskontext tatsächlich kaum zu greifenden, aber dennoch latent empfundenen Bedrohungen und Krisen eine symbolische Darstellung. Sie werden durch die Apokalypik erst fassbar und lassen sich ihrer Bewältigung zuführen. Zugleich bedeutet die apokalyptische Wahrnehmung der Synchronie der eigenen begrenzten Lebenszeit und der begrenzten Zeit der aktuell ihrem Ende entgegengehenden Weltgeschichte eine sinnstiftende Aufwertung der eigenen gefährdeten, prekären und ohnmächtigen Existenz, denn der entscheidende und endgültige Wendepunkt des Weltlaufs überschneidet sich nunmehr mit dem eigenen individuellen Lebensweg.

Der Unterschied zwischen dieser umgangssprachlichen beziehungsweise säkularen Verwendung des Apokalypikbegriffs und seinem spezifisch christlichen Gebrauch ist offenkundig: Während erstere die Weltgeschichte in regressiver Weise als fortwährenden Abstieg weg von ihrem – durch maximale Fülle gekennzeichneten – Ursprung hin zu ihrem – krisenhaften und katastrophalen – Schlusspunkt begreift, hält letztere prinzipiell an seiner Heilskomponente fest, indem die Erwartung eines Endes dieser Welt hier nicht als finaler Untergang gedeutet wird, sondern als Wendepunkt und Übergang in eine neue Welt des Heils, die in der christlichen Existenz zudem bereits in die Gegenwart hineinragt. Während der „kupierten“ säkularen Apokalypik demnach prinzipiell keine Hoffnung auf Erlösung innewohnt, enthält die christliche Apokalypik einen grundsätzlichen Ansatz zur Überwindung der menschlichen Weltangst in einer bedrängenden Gegenwartssituation durch einen übergreifenden und sinnstiftenden Hoffnungsentwurf.²

¹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende*, Göttingen 1988.

² Siehe dazu auch die Beiträge von Christian Hoffstadt und Eva Horn in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

Über die Aktualität des Weltuntergangs

Seit der Mensch in der Lage ist, über seine Existenz, die Entstehung der Erde und des Universums nachzudenken, beschäftigt ihn

zugleich auch der Gedanke an deren Zerstörung und möglichen Untergang. Die Apokalypse (griechisch: „Enthüllung“, „Offenbarung“) schildert im klassischen theologischen Sinne den Weltuntergang beziehungsweise das Ende der Menschheit und einen

darauf folgenden Neuanfang. Moderne Weltuntergangsszenarien sind in dieser Hinsicht meist wesentlich düsterer: Ob in Literatur oder Film, ob in Nachrichten oder Dokumentationen über mögliche Großkatastrophen der Zukunft wird das unumstößliche Ende der Welt beziehungsweise der Zivilisation beschrieben.

Gerade im Jahr 2012 scheint das Thema Weltuntergang dabei besonders massenwirksam zu sein, was unter anderem daran liegen mag, dass der Maya-Kalender am 21. Dezember 2012 endet – und damit nach einem modernen Mythos auch das Ende der Welt eingeläutet wird.¹ Aber ungeachtet dessen, wie man zum Thema Weltuntergang steht, ob man aus religiösen beziehungsweise ideologischen Gründen daran glaubt oder aus rationalen Gründen in historischen Entwicklungen und Naturereignissen eine Ursache für einen möglichen Untergang der Welt sieht: Sicher ist, dass sich, rein naturwissenschaftlich betrachtet, spätestens in fünf Milliarden Jahren die Sonne ausdehnen und die Strahlung das Leben auf der Erde unmöglich machen wird. Das Leben des Menschen auf der Erde ist also nicht „unendlich“, sondern begrenzt. Ob vorher Dinge passieren werden, die das Ende der Welt – oder in einem weichen Sinne: das Ende der Welt, wie wir sie kannten – bedeuten, lässt sich nur schwer sagen.

Gerade im Jahr des „Maya-Weltuntergangs“ befassen sich viele Medien mit dem Thema:

von rein fiktionalen Büchern und Comics über Kinofilme und Fernsehserien bis hin zu Semi-Dokumentationen, die aufgrund naturwissenschaftlicher Kenntnisse beispielsweise das „Leben ohne Menschen“ durchspielen. Aber es gibt es auch wissenschaftliche Publikationen, die sich mit globalen Gefahren auseinandersetzen, die das Ende der Menschheit bedeuten könnten.² Nicht zuletzt merkt man schon an dieser Bandbreite, dass die Beschäftigung mit dem Thema mal ernsthafter, mal unterhaltsamer ausfällt.³

Wenn man ein grobes Raster entwerfen sollte, um einigermaßen abzustecken, welche „Ursachen“ für den möglichen Weltuntergang häufig vorkommen, lässt sich folgende Aufstellung vertreten:

- Dritter Weltkrieg und andere Kriege „Mensch gegen Mensch“ (Atomkrieg, Terrorismus und Ähnliches)
- Globale Seuchen, Epidemien
- Naturkatastrophen, von Menschenhand verursachte ökologische Katastrophen
- Einfluss von außerhalb der Erde (beispielsweise Meteoreinschlag, „Sterben“ der Sonne)
- Invasion von Außerirdischen
- Revolution der Maschinen/Cyborgs
- Aussterben der Menschheit aus anderen Gründen (zum Beispiel Unfruchtbarkeit)
- Mutationen/Monster verwüsten die Erde (zum Beispiel Zombies)
- Religiös/Eschatologisch/Mythisch motivierte Untergänge der Menschheit/der Erde
- Sozialer/Ökonomischer Untergang der Menschheit

Schon anhand dieser groben Auflistung zeigt sich, dass manche Weltuntergangsszenarien schon auf den ersten Blick unwahrscheinlich und rein fiktional erscheinen

¹ Siehe dazu auch den Beitrag von Alex Gertschen in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

² Vgl. Nick Bostrom/Milan Circovic (eds.), *Global Catastrophic Risks*, Oxford–New York 2008. Dieser naturwissenschaftlich orientierte Sammelband versammelt Beiträge von Vertretern verschiedener Disziplinen über globale Gefahren wie Naturkatastrophen (Vulkane, Meteoriten, Supernovae, Klimawandel), Seuchen, Künstliche Intelligenz, *social collapse*, Nuklearkrieg, Nuklearterrorismus, Biotechnologie und Nanotechnologie, Totalitarismus.

³ Eine Übersicht über ganz verschiedene Endzeitszenarien bieten diese beiden Webseiten, die sich jeweils unterschiedlich ernst nehmen: www.armageddononline.org und www.exitmundi.nl (21.11.2012).

(Zombies, Aliens), andere jedoch wesentlich realistischer (Krieg, Naturkatastrophen). Ein „Weltuntergang“ muss darüber hinaus nicht bedeuten, dass alle Menschen vernichtet werden – denkbar sind auch durchaus realistische Szenarien, in denen das „Ende der Welt, wie wir sie kannten“ anbricht. So bieten beispielsweise Auswüchse des Spätkapitalismus wie Bank-, Finanz- und Wirtschaftskrisen Anlass zur Sorge um die künftige Beschaffenheit der Welt.

Die moderne Wissenschaft, soweit sie sich überhaupt mit dem Thema beschäftigt, versucht vorsichtig sachlich zu bleiben. Dennoch mehren sich auch von dieser Seite die warnenden Worte, die auf einen rapiden Wandel der Welt und Möglichkeiten des Untergangs bisheriger Arten des Lebens und Überlebens hindeuten: „Wir werden uns in den nächsten 100 Jahren in einem bisher noch kaum vorstellbaren Maß nicht nur mit Katastrophen, sondern auch mit Transformationen beschäftigen müssen.“¹⁴

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, warum das Thema Weltuntergang so aktuell ist. Da ein Vergleich, ob in heutiger Zeit das apokalyptische Denken stärker ist als in früheren Zeiten, so nicht differenziert und objektiv zu leisten ist, werde ich in einer Rückschau einige wichtige Entwicklungslinien von den religiösen Ursprüngen bis zu modernen Medieninszenierungen aufzeigen, um am Ende erneut die Frage nach der Aktualität zu stellen.

Biblische Ursprünge

Die wohl bekannteste Darstellung der Apokalypse, die christliche Johannes-Offenbarung, zeigt eine metaphorische Zukunftsschau, in der der Kampf des Guten mit dem Bösen mit dem Sieg des Guten, mit dem Neuanfang der Menschheit, endet.¹⁵

Die imposante Darstellung des jüngsten Gerichts in der Bibel zeigt einen Gott, der dem Menschen die Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen gelassen hat. Das Übermaß an Sünde und Verfall bestraft er jedoch mit aller

Härte und schafft somit einen Moment der Katharsis, der Reinigung, indem er nicht die gesamte Menschheit vernichtet, sondern eine geläuterte Menschheit auf den Weg bringt.

Die Prophezeiung „die Zeit ist nahe“ (das heißt die Zeit der kommenden Apokalypse), die in der Johannes-Offenbarung kundgetan wird, wird im religiösen Sinne kaum noch vertreten. Dennoch gibt es Sekten, die stark auf die beständige Prophezeiung des kommenden Endes fokussiert sind; die Zeugen Jehovas etwa, die vor allem Ende der 1990er Jahre mediales Interesse erweckten, bevor Scientology größere Aufmerksamkeit zuteil wurde, propagierten das nahende Ende und die Errettung weniger dafür Bestimmter. Man kann in dieser Form der Religion deutlich Züge einer Apokalyptik erkennen, die bestimmte soziale Gruppen als neue gefallene Engel (von der „großen Hure“ der Jetztzeit ist beispielsweise die Rede), die Zeugen selbst jedoch als Auserwählte darstellt.

Abseits dieser religiösen Deutungen und Glaubenssysteme zeigt sich jedoch auch ein großer Bereich von semi-religiöser Apokalyptik oder von Endzeitvisionen, der uns im Alltag kaum mehr bewusst ist, jedoch auf ähnliche Sinnstiftungsstrukturen zurückgreift. So gehört die Rede von der „Rache der Natur(gewalten)“ sicherlich in einen semi-religiösen Bereich der Neoapokalyptik, denn der Mensch sühnt nun seine Verbrechen vor einer Art pantheistischem Naturgott. Klimawandel, Tsunamis, Orkane, Vulkanausbrüche oder Energiekrisen werden zur Strafe des Menschen für sein ungebührliches Verhalten. In diesen Randbereich, der teilweise noch religiöse Züge trägt, gehören auch die Endzeitvisionen diverser Sekten – besonders medienwirksam um die vergangene Jahrtausendwende, für die der totale Blackout aller Computer und das Versagen des modernen Lebensumfeldes vorausgesagt wurde –, die im Extremfall in der Vorwegnahme der Auslöschung durch Massenselbstmord mancher Gruppierungen endeten. Man kann hier aus wirkungsästhetischer beziehungsweise psychologischer Sicht durchaus kathartische Momente erkennen: Die Auslöschung des unwürdigen Menschen reinigt die Erde, die Auslöschung des Körpers die Seele. Das Leben des modernen Individuums wird hier also einem eschatologischen Kontext unterworfen, vehement mit den letzten Dingen konfrontiert, das Leben maßgeblich

¹⁴ Wolfgang Schmidbauer, *Das Floß der Medusa*. Was wir zum Überleben brauchen, Hamburg 2012, S. 8.

¹⁵ Siehe dazu auch den Beitrag von Michael Tilly in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

am kommenden Tod gemessen. Der Mensch ist eine Figur auf dem Schachbrett Gottes.

Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, dass das Thema „Weltuntergang“ weit vor Christentum und Antikem Judentum schon um 1900 v. Chr. im Alten Ägypten thematisiert wurde.¹⁶ Anfang und Ende wurden hier als ständig gegenwärtig, Chaos und Schöpfung als sich ausgleichende Kräfte gedacht – verglichen hierzu muten moderne Konzepte des Weltuntergangs eher als Einbahnstraße an, die von Ordnung unweigerlich in das Chaos, in den endgültigen Untergang führt. „Als Gegenentwurf zur weit verzweigten säkularen Apokalyptik unserer Zeit, die ohne Hoffnung auf Erlösung das Ende nahen sieht und dabei sogar eine gewisse Lust am Weltuntergang verspürt, erstarrte christliche Apokalyptik nicht in Katastrophenangst, sondern sei der Gebärangst vergleichbar durch Hoffnung auf eine bessere Zukunft gekennzeichnet.“¹⁷

Medienbilder der Apokalypse: Fiktionen

Apokalypse wird heute meist gleichbedeutend mit „Weltuntergang“ gesetzt. Wie der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung gezeigt hat, sind moderne apokalyptische Erzählungen, Filme und andere mediale Inszenierungen meist „kuptiert“, lassen also einen Teil der klassischen Apokalypse – nämlich den Neuanfang beziehungsweise das „Happy End“ – weg.¹⁸

Nun kann man sich die berechtigte Frage stellen, warum in vielen aktuellen Filmen, Serien, Comics, Büchern, Videospielen – man könnte hier die gesamte Bandbreite medialer Darstellungsformen aufzählen – immer öfter der Weltuntergang in verschiedenen Formen dargestellt wird: Ob Zombie-Epidemie, riesige Naturkatastrophen, drohender Dritter Weltkrieg – die ganze Welt droht fiktiv überrannt zu werden. Hintergrund ist hier die Kehrseite der globalisierten Welt, die negative Seite der globalen Vernetzung: Was auf der Welt passiert, ist nicht lokal begrenzt; reale Epide-

mien (wie beispielsweise im aktuellen Film „Contagion“ dargestellt) bedeuten tatsächlich die Möglichkeit der Auslöschung eines Großteils der Menschheit. Es gibt keine abgegrenzten Schutzräume mehr, jeder kann betroffen sein – und damit auch die Stabilität bestehender Staats- und Sozialsysteme als Ganzes. Die Zeiten, in denen ein japanischer „Godzilla“ lokal begrenzt als Metapher für die Atombombe über die Leinwand flimmerte, sind demnach vorbei. Moderne Filme wie „Cloverfield“ spielen vielmehr mit der Angst des Zuschauers, dass eine räumliche Begrenzung einer Katastrophe kaum mehr möglich ist – dies wird erzählerisch jedoch häufig offengelassen.

Im Realitätsgrad der Darstellung unterscheiden sich mediale Darstellungen des Weltuntergangs sehr – und sind trotzdem häufig eine sehr plastische und greifbare Darstellungsform für unsere Zukunfts- und Untergangsängste. Viele Filme spiegeln eine durchaus in der Realität verankerbare Angst davor, dass die Welt, wie wir sie kannten, endet. Wo heutzutage häufig die letzten Menschen im Film gegen sich viral ausbreitende Zombiepandemien kämpfen, lassen sich auch für frühere Zeiten bestimmte verarbeitete Ängste wiederfinden: In den 1980er Jahren gab es beispielsweise viele Filme, die einen beginnenden Atomkrieg („The Day After“, „Threads“) oder die Zeit danach behandeln („Mad Max“-Reihe, „Letters from a Dead Man“, „A boy and his dog“). Neben vielen Filmen, die die eigentliche Apokalypse zeigen, greifen andere auch die Folgen einer Apokalypse auf (man könnte hier von „Endzeitfilmen“¹⁹ sprechen): Filme wie „The Road“ oder „Wolfzeit“ lassen die eigentliche Ursache der Apokalypse beiseite und widmen sich der Frage: Kann man in einer Katastrophensituation sozial bleiben? Und: Wie strukturiert sich Gesellschaft neu?

Realitätsbilder

Der Untergang Pompejis, das Erdbeben von Lissabon, der Zweite Weltkrieg, der 11. September 2001 – all diese historischen Ereignisse waren nicht im wörtlichen Sinne „Weltuntergänge“, sondern markieren Einschnitte in

¹⁶ Vgl. Bernd U. Schipper, Endzeitszenarien im Alten Orient, in: ders./Georg Plasger (Hrsg.), Apokalyptik und kein Ende?, Göttingen 2007, S. 11–30, hier: S. 28.

¹⁷ Bernd Kollmann, Zwischen Trost und Drohung – Apokalyptik im Neuen Testament, in: B.U. Schipper/G. Plasger (Anm. 6), S. 51–73, hier: S. 52f.

¹⁸ Vgl. Klaus Vondung, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.

¹⁹ Zum Thema Postapokalypse vgl. Christian Hoffstadt/Stefan Höltingen (Hrsg.), This is the end ... Mediale Visionen vom Untergang der Menschheit, Bochum–Freiburg 2011.

kulturelle Selbstverständlichkeiten, die sich sowohl in zahllosen Reflexionen über die Ereignisse als auch in zeitgenössischen Kommentaren zeigen. Sie symbolisieren, egal wie weitreichend sie sind, die Apokalypse, den Untergang der Welt, wie wir sie kannten, und im Zeitalter der neuen Medien sprengen sie zusätzlich noch die Trennlinie zwischen Realität und Fiktion. Solche Ereignisse schaffen einen neuen Denkraum, der das reale Ereignis hinter die symbolische Bedeutung zurücktreten lässt.

So war das reale Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 Anlass für die philosophische Frage, ob Gott so etwas in der besten aller möglichen Welten zulassen könne, der Zweite Weltkrieg Grund zur Diskussion, ob man nach Auschwitz noch Literatur verfassen könne, oder auch, wie man „danach“ mit der Zuweisung von „Andersartigkeit“ und „Fremdartigkeit“ umzugehen habe.

Der Zusammenbruch der Twin Towers des World Trade Centers (WTC) am 11. September 2001 war, schenkt man dem Philosophen Jean Baudrillard Glauben, nicht nur die Zerstörung zweier Hochhäuser in Manhattan durch einen terroristischen Anschlag; vielmehr wurden zwei der größten architektonischen Symbole des Kapitalismus, der Finanzen und der Börse, des „globalen Liberalismus“ zerstört. Allerdings scheint die „Realität“, das „wahre Ausmaß des Schreckens“, bei der Sinnbeimessung durch den Zuschauer keine Rolle zu spielen: Die mediale Inszenierung der 3000 Toten des Angriffs auf das WTC war wesentlich erschütternder und nachhaltiger als die Darstellung der mehr als 100 000 Toten des Tsunamis von 2004.

Nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende des Kalten Kriegs zwischen den USA und der ehemaligen Sowjetunion hatten einige, wie beispielsweise der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama, das „Ende der Geschichte“ ausgerufen. Der 11. September 2001 machte der Weltöffentlichkeit auf schockierende Weise klar, dass man die lang sichtbaren Anzeichen eines schwelenden religiösen und politischen Konflikts zwischen dem Westen und radikal-islamistischen Kräften aus dem Nahen und Mittleren Osten aus dem Bewusstsein verdrängt hatte.¹⁰ „Nine-

¹⁰ Vgl. Walter Sparrn, Chiliasmische Hoffnungen und apokalyptische Ängste, in: B. U. Schipper/G. Plasger (Anm. 6), S. 207–228, hier: S. 209.

eleven“ wurde zum apokalyptischen Symbol des möglichen „Clash of Civilizations“ – so der Titel eines weit vor den Anschlägen erschienenen Buches von Samuel P. Huntington, das danach zu einiger Berühmtheit gelangte.¹¹

Sichtbarkeit des unsichtbaren Todes

Am 6. August 1945 warf der amerikanische Bomber Enola Gay um 8:15 Uhr morgens eine unter dem Decknamen „Manhattan Project“ entwickelte Atombombe auf die japanische Stadt Hiroshima. Drei Tage später, am 9. August 1945, um 11:02 Uhr morgens, wiederholte sich das gleiche über Nagasaki. Die amerikanische Regierung hatte beschlossen, zwei japanische Städte, wenn auch nicht die Hauptstadt Japans, mit der Atombombe auszulöschen, um Japan zur Kapitulation im Zweiten Weltkrieg zu zwingen. Nicht nur die enorme Druckwelle und die Hitzestrahlen (sowie die anschließende Feuerentwicklung) lösten enorme Schäden aus, auch die Strahlung der Atombomben erzeugte im ersten Moment unsichtbare Folgeschäden. Die Menschen im betroffenen Areal, „Ground Zero“, erlitten atombombenbedingte Verbrennungen, Verletzungen und Strahlenschäden.¹² Die für die Menschen unsichtbare Strahlung drang in die Körperzellen ein, die langfristigen Folgeschäden leicht bis mittel verstrahlter Opfer sind etwa ein stark erhöhtes Krebsrisiko oder Veränderungen des Erbguts – einmal abgesehen von den psychischen Schäden durch den Atombombenangriff.

Die beiden ersten real und nicht zu Testzwecken abgeworfenen Atombomben eröffneten die Jahrzehnte der atomaren Bedrohung, des Wettrüstens, der Abschreckung, des Nachdenkens über das „Undenkbare“.¹³ Die atomare Apokalypse zeigt sich nicht nur anhand der Bedrohung durch Atomwaffen, wie wir sie auch nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ immer noch beobachten können, sondern auch in der Bedrohung durch die Kern-

¹¹ Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1998.

¹² Vgl. Komitee zur Dokumentation der Schäden der Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki (Hrsg.), *Leben nach der Atombombe. Hiroshima und Nagasaki 1945–1985*, Frankfurt/M.–New York 1988, S. 95 ff., S. 113.

¹³ Vgl. Herman Kahn, *Nachdenken über den Atomkrieg*, Frankfurt/M.–Berlin 1987, S. 17 ff.

technik selbst, von denen der Reaktorunfall von Tschernobyl sicherlich das bekannteste Beispiel ist. So liefert selbst eine „unsichtbare“ Bedrohung immer wieder Stoff für mediale Inszenierungen und Reflexionen. „Die atomare Apokalypse kann nicht Ereignis werden, weil, so Derrida, kein Publikum mehr da wäre, um es zu einem solchen zu machen. Die Apokalypse kann nur in der Kunst und nirgends mit so simulatorischer Überzeugungskraft wie im Film stattfinden.“¹⁴ Erst die mediale Darstellung beziehungsweise Simulation einer atomaren Apokalypse macht diese beobachtbar und „erlebbar“ – dies erklärt die zuvor angesprochenen häufigen filmischen Darstellungsversuche.

Die atomare Bedrohung (ob nun durch offensive Waffentechnik oder insuffiziente beziehungsweise risikoreiche „Friedenstechnik“) hat verschiedene Ansätze der Reflexion befördert. Im Verlauf des Kalten Kriegs haben sich beide Seiten darum bemüht, Zukunftsszenarien eines Atomkriegs durchzuspielen und damit greifbar zu machen. Herman Kahn, der lange Jahre Militärberater der US-Regierung war und zum Thema Atomkrieg einige nachhaltige Bücher geschrieben hat, galt als Visionär des Dritten Weltkriegs, das heißt der atomaren Apokalypse.¹⁵ Ihn beschäftigte, vor allem im Hinblick auf eine militärische Strategie zur Friedensbewahrung, welche Umstände und Wahrscheinlichkeiten zu einem Atomkrieg führen könnten. Der Gedanke der ausgeglichenen Machtverhältnisse und der Abschreckung waren für ihn die Garanten des Friedens. Die paradoxe Logik des beidseitigen Aufrüstens zur Friedensbewahrung kulminiert in der Figur des Nullsummenspiels: Der Sinn des gleich hohen Waffenverhältnisses auf beiden Seiten war es demnach, die Unsinnigkeit eines Erstschlages, die Unmöglichkeit eines Sieges, die Zerstörung der Menschheit als Folge eines Atomkrieges im Gedächtnis beider Seiten zu erhalten.

¹⁴ Detlef Kremer, *Ohne Ende – Virtuelle Apokalypse im zeitgenössischen Film*: Godard, Greenaway, Kubrik, Lynch, in: Maria Moog-Grünwald/Vereina Olejniczak Lobsien (Hrsg.), *Apokalypse*. Der Anfang im Ende, Heidelberg 2003, S. 245–258, hier: S. 251. Vgl. Jacques Derrida, *No Apocalypse, not now*, in: ders., *Apokalypse*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 2000², S. 81–118.

¹⁵ Vgl. H. Kahn (Anm. 13); Karl-Heinz Steinmüller, *Der Mann, der das Undenkbare dachte*, in: *Kursbuch*, 164 (2006), S. 99–103.

Der Philosoph Günther Anders sah eine „prometheische Kluft“ zwischen dem, was der Mensch herzustellen vermag, und dem, was er „vorstellen und mitfühlen“ kann.¹⁶ Die Bombe ist für Anders nicht mehr nur Waffe, sondern die Überschreitung des Physischen zum Metaphysischen. Sie ist pure Ver-Nichtung. Er hat die kritische Hinterfragung der „Off Limits des Gewissens“, mit denen die moderne (Atom-)Technik uns konfrontiert, in mehreren Werken vollzogen, darunter das „Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki“.¹⁷

Mensch, Natur und Technik

Als am 11. März 2011 eine Verkettung verschiedener Umstände zum Reaktorunglück im japanischen Fukushima führte, dachten viele an den Reaktorunfall in Tschernobyl am 26. April 1986 zurück. Bei letzterem war keine Naturkatastrophe vorausgegangen, nach heutigen Erkenntnissen war menschliches Versagen in einer heiklen Testsituation des Reaktorblocks 4 des Atomkraftwerks der Grund für eine Explosion des Reaktors. In der Folge wurden große Teile des radioaktiven Inventars des Reaktors nach außen geschleudert und die Zone rund um Tschernobyl und der nahe gelegenen Arbeiterstadt Pripyat hochgradig verstrahlt. Durch Wind- und Wetterverhältnisse wurde Radioaktivität auch weit über die ehemals sowjetische Grenze getragen und die Katastrophe war nicht zuletzt deshalb auch in europäischen Medien ein Dauerbrenner.

Was im Falle Fukushimas, das heißt in Zeiten scheinbarer informationstechnischer Transparenz vielleicht erstaunt,¹⁸ passierte im Falle Tschernobyls ebenfalls: Informationen über das Reaktorunglück wurden von den Verantwortlichen verzögert weitergege-

¹⁶ Zit. nach: Ludger Lütkehaus, *Schwarze Ontologie*. Über Günther Anders, Lüneburg 2002 (Originaltitel: *Philosophieren nach Hiroshima*, Frankfurt/M. 1992).

¹⁷ Alle drei Texte sind versammelt in: Günther Anders, *Hiroshima ist überall*, München 1995.

¹⁸ Zur zunehmenden Rolle des Internets bei der Berichterstattung, der Verfügbarkeit von Informationen sowie der Beteiligung von Laien an der Berichterstattung siehe Sharon M. Friedman, *Three Mile Island, Chernobyl, and Fukushima: An analysis of traditional and new media coverage of nuclear accidents and radiation*, in: *Bulletin of the Atomic Scientists*, 67 (2011) 5, S. 55–65.

ben und viele Details kamen erst Jahre später ans Tageslicht, teilweise erst lang nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“.

Gerade das Beispiel Fukushima steht für eine tragische Verknüpfung einer großen Naturkatastrophe – eines Tsunami – und eines dadurch ausgelösten Reaktorunfall, der durch unzureichende Vorsichtsmaßnahmen der Betreiber befördert wurde. Es zeigt also die Unberechenbarkeit und Kraft, letztlich die Dominanz der Natur über den Menschen – und zugleich sieht man das Risiko, das moderne Technik mit sich bringt. Selbst ohne den Effekt der medialen Verstärkung und dauernden Berichterstattung über solche Katastrophen wird dem modernen Menschen zunehmend bewusst, wie abhängig sein Leben von technischen Hilfsmitteln geworden ist. Dabei kann nicht nur die Technik zur Gefahr werden, sondern ihr Ausfall ebenfalls lebensbedrohlich sein – wie beispielsweise der Ausfall von Strom und Wasser sowie ein Abriss der Versorgungskette für Lebensmittel nach einem Wirbelsturm. Risiko, so scheint es, ist zu einem unberechenbaren globalen Phänomen geworden, das der Einzelne nicht mehr einschätzen oder kontrollieren kann.

Wie aktuell ist die Apokalypse?

Wie zu Beginn angesprochen, scheint das Jahr 2012 mit dem Auslaufen des Maya-Kalenders, dauernden Natur- und Technikkatastrophen, die die Medien uns 24 Stunden am Tag präsentieren, und mit der Unsicherheit der Finanzmärkte, ja Insolvenzgefahr ganzer Staaten besonders geeignet zu sein, um Weltuntergangssängste zu schüren. Mit Rückblick auf die besprochenen Medienbilder, historischen Ereignisse und realen Gefahren kann man sich nun tatsächlich fragen: Sind wir heutzutage nur besonders oft mit Medienbildern konfrontiert, die solche Weltuntergangsszenarien realistisch wirken lassen – oder ist die Bedrohung heute tatsächlich höher als in früheren Zeiten? Gerade religiöse Deutungsmuster scheinen heute wieder einleuchtend zu sein und Erklärungen zu bieten: Der moderne Mensch, der sich von Gott abgewendet und sich der Gier nach Geld und Besitz hingegeben hat, wird nun hart bestraft durch alle Arten von Katastrophen, die annehmen lassen, dass bald das „große Ende“ folgen könnte.

Die Frage, ob die Weltuntergangssängste der heute lebenden Menschen größer oder kleiner ist als die früherer Generationen, wird sich wissenschaftlich nicht messen lassen. Der aufgeklärte Blick auf frühere Zeiten und ein eindrückliches Verständnis für frühere Geschehnisse, historische Entwicklungen und gesellschaftliche Veränderungen kann helfen, hier ein besseres Verständnis zu erlangen.

So scheinen heute gerade reale Medienbilder (beispielsweise Nachrichten) wie auch fiktive mediale Darstellungen (beispielsweise Kinofilme) sehr häufig das Thema Weltuntergang im weiten Sinne aufzugreifen. Dies spricht in einer von Medien geprägten Gesellschaft sehr dafür, dass Menschen sich in irgendeiner Form mit dem Thema auseinandersetzen wollen – von ernsthaften Dokumentationen zum Thema „Gefahr durch Atomkraft“ über pseudo-reale Dokumentationen wie „Life after People“ bis hin zu rein fiktionalen Darstellungen, die häufig wenig realistisch, dafür unterhaltsam sind (man vergleiche hierzu beispielsweise die beiden Filme „The Road“ und „2012“).

Die Frage, die wir zu Beginn nach der Aktualität der Apokalypse gestellt haben, ist damit nicht beantwortet. Hatte man in den 1980er Jahren stärkere Angst vor einem Atomkrieg zwischen den USA und der Sowjetunion als eine heutige Generation vor einem Dritten Weltkrieg oder vor einer unheilbaren Epidemie, dem Ausgehen der Ölvorräte der Erde und das damit verbundene Zusammenbrechen der globalen Güterversorgung, auf die wir uns mittlerweile so verlassen? Wie wir es drehen und wenden, die Antwort wäre subjektiv eingefärbt und eher eine Schätzung. Was sich sicher sagen lässt, ist, dass sich das Themenspektrum der Zukunftsängste klar verändert hat und Weltuntergangsszenarien uns heute beschäftigen, die deutlich mit modernen gesellschaftlichen Entwicklungen wie der Globalisierung und Beschleunigung zu tun haben. Wie an den angesprochenen Themenbereichen deutlich geworden sein sollte, ist das Thema Weltuntergang aber ebenso wie das Thema des (individuellen) Todes auch ein Tabu und kann verdrängt werden. Aber, wie wir gesehen haben, gehört auch dies zum apokalyptischen Denken: den Untergang zu vergessen und neu anzufangen.

Der Untergang als Experimentalraum. Zukunftsfiktionen vom Ende des Menschen

„Look around you, at today's world. Your house, your city. The surrounding land, the pavement underneath, and the soil hidden below that. Leave it all in place, but extract the human beings. Wipe us out, and see what's left. How would the rest of nature respond if it were suddenly relieved of the relentless pressures we heap on it and our fellow organisms?“¹

Die Vorstellung einer vom Menschen „entlasteten“ Erde, die der Bestseller-Autor Alan Weisman in seinem Sachbuch „The World Without Us“

Eva Horn

Dr. phil., geb. 1965; Professorin
am Institut für Germanistik,
Universität Wien, Universitäts-
ring 1, 1010 Wien/Österreich.
eva.horn@univie.ac.at

vorträgt, hat in jüngster Zeit eine symptomatische Konjunktur. Weisman, dessen Buch die erfolgreiche Fernsehserie „Life After People“ inspiriert

hat, entwirft im Gedankenexperiment eine zukünftige Verfallsgeschichte der Städte und Architekturen, die uns umgeben, unter der fiktiven Voraussetzung, dass plötzlich alle Menschen vom Erdball verschwunden sind. Weisman erzählt, wie Häuser und prominente Bauten zerfallen, wenn sie ohne menschliche Wartung der Natur ausgesetzt sind: Beton wird bröckeln und Brücken werden einstürzen. Weisman präsentiert den Blick auf eine Welt, die vom „Druck“ der Menschheit endlich befreit wäre; die Natur holt sich ihren Raum zurück.

Die Frage ist, warum wir uns das ansehen, warum wir das wissen möchten. Warum schwelgen nicht nur Sachbücher – von Jared Diamond und Harald Welzer bis Ulrich Beck und Peter Sloterdijk – in finsternen Prognosen

eines „Endes der Welt, wie wir sie kannten“ (so ein immer wiederkehrender Titel)? Auch neuere Kinofilme berauschen sich an Katastrophen: 2009 prophezeite Roland Emmerich in seinem Blockbuster „2012“, dass dieses Jahr die Welt an Supervulkanismus und driftenden Kontinenten zugrunde gehen wird. Vergangenes Jahr zelebrierte Lars von Trier in „Melancholia“, dass der Untergang der Welt durchaus auch eine Wunscherfüllung sein kann – der Wunsch einer melancholischen Disposition, die in allem Lebenden nur das Üble und Hässliche erkennen kann und nichts mehr zu verlieren hat. Und dieses Jahr erschienen in den USA Filme, die die Apokalypse plötzlich nicht mehr als kollektives Desaster, sondern als kleines, intimes Dramalett inszenieren: Lorene Scafaria „Seeking a Friend for the End of the World“ oder Abel Ferraras „4:44 Last Day on Earth“. Der Weltuntergang wird zum Einbruch der Endlichkeit in den Alltag, ein Einbruch, der in „Seeking a Friend“ immerhin noch eine gewisse Befreiungswirkung hat; „4:44“ dagegen zeigt nur noch, dass auch das Ende der Welt nichts an unseren Routinen ändern würde (und ist entsprechend öde). Aber symptomatisch ist diese Weltendekonjunktur in jedem Fall: Wir träumen, so scheint es, von der eigenen Auslöschung, von der Möglichkeit, irgendwann wieder spurlos verschwunden zu sein. Wir imaginieren uns selbst als letzte Menschen.

Zukunft als Experimentalraum

Seit der Romantik träumt die Moderne den Traum vom Ende des Menschen als ultimativem Untergang. Die Katastrophe am Ende aller Zeiten wird dabei zu einem Experimentalraum, der den Menschen noch einmal – ein letztes Mal – auf Herz und Nieren prüft. Dabei war die Zukunft durchaus nicht immer ein Raum für Experimente, sondern vielmehr Ort eines erwarteten Schicksals, das Welten zu einem finalen Weltgericht. Erst mit der Verabschiedung der Heilsgeschichte und damit einer Zukunft, die immer schon geschrieben steht und unaufhaltsam auf uns zukommt, blickt die Moderne in das unheimliche Dunkel einer zugleich offenen und unabsehbaren Zukunft. Was sie angesichts dieses Dunkels entwickelt hat, sind methodische Verfahren

¹ Alan Weisman, *The World Without Us*, New York 2007, S. 3.

der Antizipation des Kommenden – von der Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik bis zum Szenario und zur Simulation. Diese prognostischen Wissensformen entwerfen *mögliche* Verläufe, denkbare, aber durchaus nicht gewisse Ereignisse oder Entwicklungen: Was *könnte* sein? Zukünftigkeit, so kann man sagen, ist ein Modus des Wissens im Konditionalis. Neben den wissenschaftlichen Prognosen ist eine Möglichkeit, diese Zukünftigkeit zu denken, Fiktion: Verfahren, die die Zukunft ausmalen, erzählen, erfinden, um sie zum Reflexionsraum sehr gegenwärtiger Probleme zu machen, etwa in Form von Szenarien, die versuchen, Geschichten von künftigen Entwicklungsverläufen zu erzählen; in Form von Gedankenexperimenten, die eine Hypothese, die sich nicht empirisch ausprobieren lässt, im theoretischen Durchdenken ausleuchten; oder eben in Form von literarischen oder filmischen Imaginationen, die eine zukünftige Situation detailliert entwerfen und ihre Protagonisten sprechen lassen können.

Der Weltuntergang, das Ende aller Zeiten, ist eine Möglichkeit, diesen Spielraum imaginativ zu nutzen. Es denkt Zukunft als Katastrophe.[¶] Die letzten Menschen sind die Versuchspersonen in diesem Gedankenexperiment. Im Moment des Untergang zeigt sich, was der Mensch einmal *gewesen sein wird*, was vom Menschen „übrig bleibt“, wie er sich als individueller Körper und Geist verändert haben wird, wie menschliche Zivilisation *an ihrem Ende* aussehen könnte – und vor allem: Was der Mensch eigentlich ist, wenn die vertraute und gegenwärtige Zivilisation von ihm genommen wird. Welche Entwicklungsmöglichkeiten stehen dem Menschen offen? Wie werden sein Körper und Geist sich langfristig transformieren? Welche Technologien oder kulturelle Praktiken werden das, was der Mensch ist und kann, grundlegend verändern? Wie wird sich das Soziale verändern? Wie belastbar ist menschliche Zivilisation?

Romantische Verdunklung

Es ist nicht zufällig die Romantik, in der diese Form des Weltendes als Experiment am Horizont erscheint. Dabei geht es zunächst um die Abarbeitung jener Figur, die das Geschichts-

[¶] Vgl. dazu Eva Horn, *Zukunft als Katastrophe. Prävention und Fiktion*, Frankfurt/M. 2013 (i. E.).

und Zukunftsdenken des Abendlandes Jahrhunderte lang geprägt hatte: der Vorstellung von Weltende und Weltgericht aus der Johannesapokalypse. Diese hatte das Weltende als großes Gericht über alle Lebenden und Toten entworfen, aber auch als Aufbruch zu einem Neuen Jerusalem. In der Romantik werden zum ersten Mal künftige Weltenden imaginiert, die kein Weltgericht mehr sind, sondern bloßes Ende, Auslöschungen ohne Neuanfang. Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ (1796) lässt die Toten auferstehen, um ihnen dann zu sagen, dass kein Vater-Gott sie nun richten und erlösen wird: „Wir alle sind Waisen, ich und ihr“.[¶] In besonders radikaler Weise zeigt das Lord Byrons Gedicht „Darkness“ (1816).[¶] Byron entwirft eine Versuchsanordnung, die den Menschen einem katastrophischen Stressexperiment aussetzt: Die Sonne ist erloschen, die Welt liegt plötzlich in Kälte und Dunkel.

*I had a dream, which was not all a dream.
The bright sun was extinguish'd, and the stars
Did wander darkling in the eternal space,
Rayless, and pathless, and the icy earth
Swung blind and blackening in the moonless air.*

Die panische Menschheit verbrennt zunächst alles, was sie hat: Städte, Paläste, Wälder:

*And they did live by watchfires – and the thrones,
The palaces of crowned kings – the huts,
The habitations of all things which dwell,
Were burnt for beacons; cities were consum'd,
And men were gather'd round their blazing homes
To look once more into each other's face;*

Byron schildert die Panik und Verzweiflung der Menschheit mit einiger Präzision. Zunächst werden die Institutionen der sozialen Ordnung zerstört, dann die letzten Ressourcen verheizt. Byrons „Traum“ nimmt den letzten Menschen nicht mehr als Geschöpf Gottes in den Blick, sondern als soziales Wesen.

[¶] Jean Paul, Siebenkäs, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Norbert Miller, 1. Abteilung, Bd. 2, Darmstadt 1987, S. 273.

[¶] George Gordon Lord Byron, *Darkness*, in: Stephen Greenblatt (ed.), *Norton Anthology of English Literature*, New York–London 2005, S. 614–616.

Die verdunkelte Erde wird zum Krisenexperiment, in dem sich zeigt, was politische Institutionen, religiöse Symbole und menschliche Bindungen wert sind – nämlich nichts. Die Menschen sammeln sich um die letzten Feuer, aber in dieser Notgemeinschaft, das sieht Byron klarer als viele heutige Katastrophenthriller, entsteht keine neue Form von Solidarität. Die Katastrophe löscht alle Leidenschaften bis auf die Angst. Das Desaster wirft den Menschen zurück auf Selbstsucht und Verzweiflung, Heulen und Zähneknirschen. Was folgt, sind blutige Kämpfe um Nahrung:

*And War, which for a moment was no more,
Did glut himself again: a meal was bought
With blood, and each sate sullenly apart
Gorging himself in gloom: no love was left;*

Worauf Byrons Weltuntergangsszenario zielt, ist eine Abrechnung mit der optimistischen Anthropologie der Aufklärung. Liebe, Freundschaft, Mitleid – die großen Tugenden des 18. Jahrhunderts – fallen vom Menschen ab wie Kostüme. Was übrig bleibt, ist der Mensch als Wolf des Menschen. Schon Byron sieht die letzten Menschen als Kannibalen – ein Motiv, das in etlichen Untergangsszenarien immer wieder auftauchen wird: „The meagre by the meagre were devoured“, die Verhungerten fallen über andere Verhungerte her. Byrons Verdunklung der Welt wirft ein fahles Licht auf die Natur des Menschen als moralisches und politisches Wesen, das am Ende eben doch nichts anderes gewesen sein wird als angstvoll, selbstsüchtig, unvernünftig, lieblos.

Zeitmaschinen und neue Rassen

Während Byron seinen „Traum, der nicht ganz ein Traum war“ noch zwischen Alptraum und Prognose ansiedelt, präsentieren die Zukunftsvisionen des 19. Jahrhunderts sich explizit als Experimente. Das berühmteste fiktive Zukunftsexperiment ist zweifellos H.G. Wells' „Time Machine“ (1895). Wells' Zeitreisender, der die Zeit wie einen Raum durchfährt, trifft im fernen Jahr 802701 auf späte Exemplare der menschlichen Rasse. Deutlich kleiner als der heutige Mensch, sind diese „Eloi“ genannten Wesen von „Dresden china type of prettiness“, von porzellanener Schönheit.¹⁶ Der Erzähler

macht sehr deutlich, dass sie Ausdruck einer Spätzeit der Spezies sind, „the sunset of mankind“.¹⁶ Auffällig ist, dass sie einander in Not nicht helfen. Sie lachen viel, kennen kein Eigentum und keine Privatsphäre, keine familiären Bindungen und keine geschlechtsspezifische Kleidung. „Kommunismus“ schließt der Zeitreisende schnell und rasoniert dann mit Darwin darüber, dass mit dem Wegfall von äußerer Gefahr auch die Notwendigkeit familiärer Strukturen aufgehoben ist. „Where violence comes but rarely and offspring are secure, there is less necessity – indeed there is no necessity – for an efficient family, (...). We see some beginnings of this even in our time (...).“¹⁷ Die Menschen der fernen Zukunft brauchen keine Familien, keine Geschlechterrollen und kein Privateigentum mehr, weil sie keinen Kampf ums Überleben mehr führen müssen – so glaubt jedenfalls der Zeitreisende. Später entdeckt er bekanntlich eine zweite spätmenschliche Spezies, die blassen, haarigen und unter der Erde lebenden „Morlocks“, die die Eloi jagen und fressen. Der übermäßigen Zivilisiertheit der oberirdischen Rasse entspricht die vollkommene Barbarei der unterirdischen Rasse. Die späte Menschheit, so Wells' düstere Prognose, wird sich in zwei Rassen aufgeteilt haben, die zueinander in einem Räuber-Beute-Verhältnis stehen. Die Armen und Arbeitenden sind zu Morlocks geworden, die Reichen zu überkultivierten Eloi. Soziale Ungleichheit wird sich irgendwann ins Erbgut des Menschen eingeschrieben haben, und beide Rassen haben damit etwas verloren, was notwendig zur Vorstellung menschlicher Zivilisation gehört: die Eloi jegliche Form von sozialer Bindung, die Morlocks das Verbot, Menschen zu essen. Ganz ohne Katastrophe imaginiert Wells so die biologische Selbstabschaffung des Menschen im Versuchslabor einer Zukunft, die er als Extrapolation gesellschaftlicher und evolutionstheoretischer Trends seiner Gegenwart, also des späten 19. Jahrhunderts, ausmalt: Die Ausbeutung einer Klasse durch die andere wird sich zum Kannibalismus der Ausgebeuteten wenden; die Verschärfung der Klassengegensätze wird sich genetisch in die Körper der Menschen einschreiben und sie als Rassen auseinander treiben; die Emanzipation der Frauen wird zur Auflösung von Geschlechterrollen

¹⁶ Herbert George Wells, *The Time Machine*, New York 2002, S. 27.

¹⁶ Ebd., S. 34.

¹⁷ Ebd., S. 33.

und damit zum Ende der Familie führen. Die Gesellschaft der Zukunft, so das Resultat von Wells' Denkeperiment, erwächst gleichermaßen aus einem Zerfall sozialer Bindungen und einer tiefgreifenden Transformation der Körper.

Transhumanismus

Wells' Szenario kann als modellbildend für einen bestimmten Typ des anthropologischen Zukunftsentwurfs gesehen werden, der ein ganz anderes – nicht apokalyptisches – Ende des Menschen imaginiert: eine Selbstüberschreitung des Menschen, die in einen anderen Körper, eine andere Zivilisation und andere soziale Bindungen münden wird. Diese dezidiert transhumanen Entwürfe eines Menschen der fernen Zukunft, die etwa Olaf Stapledon und Aldous Huxley – in ebenfalls darwinistischem Theorierahmen – und neuerdings Michel Houellebecq vorlegen, stehen genau in dieser Tradition, die genetische Zukunft des Menschen zu imaginieren.¹⁸ Auch Huxley und Houellebecq setzen an einer organischen Transformation des Menschen an, um zukünftige Gesellschaft – oder eben Gesellschaftsunfähigkeit – zu erklären. Huxleys „Brave New World“ (1932) entwirft eine Vergnügungsgesellschaft, die eine bis in die individuellen Körper durchgreifende Ausdifferenzierung des Menschen vornimmt, indem sie bestimmte Föten in ihrer Entwicklung schädigt, um sie zu primitiven Arbeitssklaven heranzuzüchten. Die genetische Streuung von Fähigkeiten wird so künstlich gesteuert, es werden biologische „Kasten“ erzeugt. Und ähnlich wie das sorg- und bindungslose Leben der Eloi ist auch Huxleys Schöne Neue Welt eine Gesellschaft, in der soziale Nahebindungen wie Familie oder Liebesbeziehungen abgeschafft sein werden. Michel Houellebecqs gesamtes Werk, insbesondere aber „Die Möglichkeit einer Insel“ (2005), das sich direkt auf Huxley bezieht, wird diese Auflösung des Sozialen noch deutlicher an ein Ende der menschlichen Sexualität und Verwandtschaftsverhältnisse binden. Die Neo-Menschen, die Houellebecqs Zu-

kunft nach mehreren großen Klimakatastrophen bevölkern, sind Klone ohne Eltern, die isoliert voneinander leben, Kontakt nur durch elektronische Kommunikation haben und fast alle Bedürfnisse menschlicher Körperlichkeit – insbesondere Essen und Sexualität – hinter sich gelassen haben werden.

Diese Entwürfe eines sich selbst überschreitenden Menschen blicken aus der Zukunft auf die gegenwärtige Verfasstheit des Menschen zurück als etwas, das steiger- und überwindbar ist. Sie sind Figuren einer biopolitischen Fantasie, die der Bruder Aldous Huxleys, der Biologe Julian Huxley, „Transhumanismus“ genannt hat.¹⁹ Diese nimmt den Menschen als Spezies in den Blick und sieht darin ein Feld für biopolitische Eingriffe. Ihr Ursprung ist zweifellos im Darwinismus zu suchen, aber auch heutige Debatten über demografische Entwicklung, Soziobiologie und Evolution des Menschen drehen sich um ähnliche Fragen.

Das anthropologische Experiment, für das die ferne Zukunft den Denkraum bereitstellt, ist damit eines, das am Menschen als Organismus und Genotyp ansetzt und seine möglichen evolutionären Entwicklungen auslöst. Die Fragestellung dieses Experiments zielt genau auf jene Seite der Biopolitik, der es nach Michel Foucault darum geht, „Leben zu machen“, die Herstellung des Lebens zu kontrollieren, zu beeinflussen und zu fördern.¹⁰ In einer Kurzzeitperspektive betrifft das Fragen wie Gesundheitspolitik, Familienförderung und demografische Entwicklung. Die Pointe der Langzeitperspektiven von einigen tausend Jahren, die die *fiktionalen* Zukunftsszenarien entwerfen, liegt darin, dass sie etwas am lebenden Objekt beobachten, was bestenfalls Paläontologen retrospektiv entziffern können: *langfristige Evolution*. Und das wirft sehr spezifische Fragen auf, Fragen, die ohne die Fiktion eines Vorgriffs über Tausende von Jahren auch wissenschaftlich nicht zu beantworten sind: In welche Richtung entwickelt sich der Mensch als Spezies? Ist die Evolution – in Form der „natürlichen Selektion“ – durch die moderne Zivilisation zu einem Ende gekommen, wie etwa der

¹⁸ Vgl. Olaf Stapledon, *Last and First Men*, London 1930; Aldous Huxley, *Brave New World*, London 1932; Michel Houellebecq, *La possibilité d'une île*, Paris 2005.

¹⁹ Vgl. Julian Huxley, *Transhumanism*, in: ders., *New Bottles for New Wine*, London 1957, S. 13–17.

¹⁰ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt 1983, S. 165.

britische Genetiker Steve Jones behauptet?¹¹ Wird der Mensch irgendwann in der Lage sein, nachhaltig in sein eigenes Erbgut einzugreifen? Ist der Mensch evolutionär „verbesserbar“? Es sind diese biopolitischen Fragen der Vergangenheit und Gegenwart, die in den Szenarien des Transhumanismus bearbeitet werden.

Letzte Überlebende

Das ist die eine Versuchsanordnung, die die Zukunft zum Raum eines anthropologischen Experiments macht. Aber es ist nicht die einzige. Mag die Zukunft Huxleys und Houellebecqs freudlos, aber doch recht komfortabel sein, so gibt es nicht wenige fiktionale Zukünfte, die den letzten Menschen in ein Krisenexperiment hineinstellen, das dem Horror von Byrons „Darkness“ in nichts nachsteht. Seine modernen Nachfolger sind Filme wie Emmerichs „2012“ oder Mimi Leders „Deep Impact“ (1998). In beiden Filmen wird die kommende Katastrophe den überwiegenden Teil der Menschheit vernichten oder ihre Lebensgrundlagen entziehen. Aber man baut Archen (in „2012“) oder einen riesigen Bunker (in „Deep Impact“) für ein paar auserwählte (oder zahlungskräftige) Personen. Der Kampf um Nahrung, den Byron schildert, wird hier wieder aufgelegt als Dilemma des Rettungsboots: Wen können wir ins Boot nehmen? Wer wird gerettet? Wen lassen wir sterben?, fragen die Katastrophenfantasien des 20. und 21. Jahrhunderts.

Worum es hier geht, sind nicht mehr Fantasien von der Überwindung des Menschen, sondern von sozialer Gerechtigkeit unter verschärften Bedingungen: Wenn die Ressourcen knapp werden, so dieses Szenario, müssen wir akzeptieren, einige sterben zu lassen. Thomas Malthus – Zeitgenosse von Byron und vielleicht sogar der heimliche Stichwortgeber hinter „Darkness“ – hatte diese Argumentation schon um 1800 vorgetragen. Wenn nicht genug zu essen für alle da ist, werden einige eben verhungern. Heutige Fragestellungen greifen das wieder auf, nicht nur, was die drohende Überbevölkerung der Erde angeht, sondern auch, was etwa die Verteilung von

Renten, Gesundheitsfürsorge oder Raum angeht. Weltenden und Großkatastrophen bieten uns Szenarien dafür, die Rhetorik, „das Boot ist voll“, zunehmend klaglos hinzunehmen – uns also gleichsam darin zu üben, den Untergang anderer Menschen hinzunehmen wie Zuschauer im Kino.

Werden in der akuten Katastrophe politische Entscheidungen vorgeführt (und damit nicht selten auch akzeptabel gemacht) sind die postapokalyptischen Szenarien eher ein Ausdruck von antizipierter Angst: Die Welt ist verdunkelt, die Menschheit bereits ausgelöscht, die Reste der Zivilisation liegen in Ruinen. Durch diese Welt schleppen sich letzte Überlebende, nicht mehr als evolutionärer Endpunkt der Spezies, sondern als deren Restbestand nach dem großen Sterben. Die Zukünfte, die hier entwickelt werden, sind nicht Ergebnis einer langen Transformation, sondern einer radikalen Zäsur: eines Atomkriegs, einer Naturkatastrophe oder einer Epidemie, die das menschliche Leben innerhalb kürzester Zeit weitgehend ausgelöscht hat.

Weil solche Szenarien stets „kurz nach“ der Katastrophe liegen, ist ihre erzählte Zeit meist ein Moment in naher Zukunft: In Arno Schmidts 1951 entstandener postapokalyptischer Erzählung „Schwarze Spiegel“ ist es schon das Jahr 1960, in dem die Menschheit durch „Atombomben und Bakterien“ weitgehend untergegangen sein wird.¹² In der „Terminator“-Serie kämpft die Menschheit ihren letzten Kampf gegen intelligente Maschinen im Jahre 2025, in Terry Gilliams Zeitschleifenfiktion „Twelve Monkeys“ etwa 2030. In dem Epidemie-Szenario von „I am Legend“ (2007) erfolgt der Ausbruch schon im Herbst 2012, in den folgenden Jahren beobachten wir den von Will Smith verkörperten Protagonisten dabei, wie er im von Gras überwucherten Manhattan Wild jagt und nach einem Gegenmittel für die grassierende Epidemie forscht, die die Mehrheit der Menschheit dahingerafft hat und eine kleine Gruppe mutieren ließ. Aber die wohl radikalste postkatastrophische Fantasie hat Cormack McCarthy mit seinem Roman „The Road“ (2006) vorgelegt.¹³ Hier ist erschre-

¹¹ Vgl. Steve Jones, *The Language of Genes. Biology, History and the Evolutionary Future*, New York 1993.

¹² Arno Schmidt, *Schwarze Spiegel*, Frankfurt/M. 2006 (Erstausgabe 1951).

¹³ Cormack McCarthy, *The Road*, New York 2006.

ckend klar, dass die Trümmer und Abfälle, durch die sich seine Protagonisten schleppen, die Reste der Welt sind, in der wir heute leben.

Anders als die Evolutionsszenarien sind die katastrophischen Zukünfte solche, die Leser und Zeitgenossen dieser Fiktionen durchaus noch erleben können. Entsprechend bearbeiten sie auch jeweils historisch naheliegende Ängste und Erwartungen: in den 1950er bis 1980er Jahren den Atomkrieg; in den 1990er Jahren den Krieg der „künstlichen Intelligenzen“ – Roboter, Computer oder Aliens – gegen die Menschheit; in den 2000er Jahren Epidemien oder Natur- und Klimakatastrophen. Bezeichnend für diese Gedankenexperimente ist nicht nur, dass die Zukunft, in der sie spielen, *unsere* Zukunft ist; bezeichnend ist auch, dass die meisten dieser Katastrophen *menschengemacht* sind. Dennoch stellen auch diese Szenarien den Menschen auf den Prüfstand eines Experiments, dessen Fragestellung ähnlich ist wie die Byrons: Was bleibt übrig vom Menschen, wenn man ihm menschliche Gesellschaft, Zivilisation und zuletzt auch noch die Ressourcen der Natur wegnimmt?

Der Mensch verzehrt sich selbst

Die meisten postkatastrophischen Zukunftsszenarien imaginieren den letzten Menschen in einer Landschaft von Gewalt, Mangel, Einsamkeit und dem permanenten Kampf ums Überleben. Die letzte Welt ist eine, in der keine Gesellschaft mehr existiert, sondern jeder nur noch für sich selbst kämpft. Der Plot von McCarthys „The Road“ ist zugleich dramatisch und monoton: Ein Vater wandert mit seinem Sohn an der Ostküste der zerstörten USA entlang Richtung Süden. Das Wetter ist eisig, das Licht düster, es liegt Schnee. Da die Vegetation komplett abgestorben ist, gibt es weder Pflanzen, die man essen, noch Tiere, die man jagen könnte. Vater und Sohn ernähren sich von Müll, abgelaufenen Konserven und vergammeltem Obst – ständig kurz vor dem Verhungern. McCarthy stellt den Menschen so auf den äußersten noch denkbaren Prüfstand: Wovon kann man leben, wenn nichts mehr wächst? Wie verhält sich der Mensch in dieser Extremform der Ressourcenknappheit? Welche Verhaltensweisen, welche Vorsichtsmaßnahmen macht

dieser Zustand notwendig? Und welche Formen von Gewalt generiert er?

Die Antworten, die dieser Härtetest gibt, sind typisch amerikanisch. Was bleibt, sind zuletzt Durchhaltewille und Familienbände, die Liebe zwischen Vater und Sohn. Was bleibt, ist der Wille, „menschlich“ zu bleiben. Worin dieses letzte Mensch-Bleiben besteht, zeigt sich aber gerade am Verhalten der anderen Menschen. Wo es nichts mehr zu essen gibt, werden Menschen die einzige Jagdbeute, die noch zu bekommen ist. Eine der wohl grässlichsten Szenen, die je ihren Weg in die Literatur gefunden haben, schildert die Entdeckung eines Kellers, in dem ein paar Leute eine Gruppe von Menschen eingesperrt haben, als menschlichen Fleischvorrat. Vater und Sohn entkommen nur knapp dem gleichen Schicksal. In einer rührend wortkargen Szene verständigen sie sich darüber, dass sie das niemals und unter keinen Umständen tun werden.

We wouldn't ever eat anybody, would we?

No. Of course not.

Even if we were starving?

We're starving now.

But we wouldn't.

No. We wouldn't.

No matter what.

No. No matter what.

Because we're the good guys.

Yes.

And we're carrying the fire.

And we're carrying the fire. Yes.

Okay.¹⁴

Bei McCarthy wird die Frage des Kannibalismus zur Frage über Menschsein oder nicht mehr Menschsein. „Die Guten sein“, „das Feuer zu bewahren“ bedeutet, einen letzten Rest Zivilisiertheit in einer Situation zu bewahren, die für diese eigentlich keinen Raum mehr lässt. Ist der Kannibalismus der letzten Menschen bei Byron noch ein Detail in der Selbstzerfleischung der untergehenden Menschheit, so wird er bei McCarthy zum letzten Kriterium für das, was der Mensch gewesen sein wird. Die Auflösung des Sozialen, die dieser Typ des Katastrophenexperiments durchspielt, ist kaum weniger radikal als die des transhumanistischen Experiments. Die unglaubliche Bruta-

¹⁴ Ebd., S. 136.

lisierung der sozialen Verhältnisse, die diese Szenarien schildern, sind eine düstere Prognose auf das soziale Verhalten des Menschen am Rande des Überlebens. Nachdem er die Welt verbraucht oder zerstört hat, wird dem Menschen nur noch bleiben, seinesgleichen zu verzehren.

Wir letzten Menschen?

Um so symptomatischer für ein aktuelles Zeitgefühl ist es, dass gerade diejenigen Zukünfte in so unheimlicher zeitlicher Nähe liegen, in denen die Welt und mit ihr der Mensch, seine Gesellschaft wie seine Zivilisation, irreparabel zerstört sein werden. Wo die evolutionstheoretischen Zukunftsentwürfe des späten Neo-Menschen eine durchaus aktuelle Biopolitik der Produktion und Steigerung des Lebens reflektieren, wo die Katastrophenszenarien recht brutale Antworten auf sehr aktuelle Verteilungsdebatten geben, da sehen diese postapokalyptischen Imaginationen das Leben heute auf seine Vernichtung zutreiben.

Die Fiktionen vom Ende des Menschen sind intensive Verständigungen über die Gegenwart; eine Gegenwart, in der Knappheit, Dezivilisierung und nacktes Überleben als das verdrängte Unbewusste des Jetzt im Medium des Zukünftigen wiederkehren. Darum kann man diesen letzten Menschen, der im Ernstfall über seine Mitmenschen herfallen und sie verzehren wird, auch als Allegorie der Gegenwart lesen. Das Zeitgefühl, das die Figur des Menschen-Essens ausdrückt, ist ein Zeitgefühl des Aufzehrens. In ihm drückt sich ein Zukunftshorizont der zunehmenden Verknappung aus, in der gerade unter dem zivilisatorischen und wirtschaftlichen Überfluss immer wieder Fragen der gerechten Ressourcenverteilung, des sogenannten vollen Boots oder der angehäuften Schulden- oder Giftmüllberge hervortreten. Was die letzten Menschen endgültig aufzuzehren scheinen, ist – nach dem Ende aller Ressourcen – die Zukunft der Menschheit selbst, jene Zeit, die dem Menschen bleibt, der vielleicht noch gar nicht weiß, dass er der letzte ist.

Judith Schossböck

Letzte Menschen. Die Heldinnen und Helden des Weltuntergangs

Hinter den Geschichten vom Weltuntergang, die wir erzählen, steckt eine Sehnsucht – nach Transformation und Umkehr, aber auch der Möglichkeit, das vollkommen

Judith Schossböck

M. A., geb. 1981; Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für E-Governance, Donau-Universität Krems, Dr.-Karl-Dorrek-Straße 30, 3500 Krems/Österreich. judith.schossboeck@gmx.at

Andere zu denken, sei es in Bezug auf gesellschaftliche Umbrüche, aber auch im Hinblick auf Potenziale des eigenen Ichs oder des Menschseins an sich. So beschreiben viele, die sich mit Szenarien vom Untergang der Menschheit beschäftigen, den spezifischen Reiz daran anhand der Möglichkeit, in der (Post)Apokalypse dem nahe zu kommen, was den Menschen eigentlich ausmacht. Science-Fiction-Forscher Mike Alsford stellt dazu fest, dass dieses Genre weniger mit der Zukunft oder Technologie zu tun hat als mit der *human condition*, also mit den Bedingungen und der Lage des Menschen an sich: „The question that consumes producers of SF as much as it does theologians and philosophers is what one might call the primal question: What are we?“¹

Wer sind aber diese letzten Menschen, und wie verhalten sie sich, wenn alle gesellschaftlichen Sicherheiten beziehungsweise Gegenüber plötzlich weggefeht sind? Dieser Beitrag wirft einen exemplarischen Blick auf diese Figuren und behandelt hierzu vorrangig Beispiele der Neueren Deutschen Literatur nach 1945.² Ein wichtiges Bestimmungsmerkmal der Texte ist dabei, dass der Roman von einer Hauptfigur getragen wird beziehungsweise nur ein perspektivischer Überlebender/eine perspektivische Überlebende vorhanden ist.

Der Wunsch nach Einsamkeit beziehungsweise dem Verschwinden der uns manch-

mal an unserer Selbstentfaltung hinderlichen Umgebung ist nicht unbedingt mit apokalyptischen Vorstellungen verbunden. Der (post)apokalyptische Kontext macht es aber leichter, fungiert als narratives Setting, in der grundsätzliche Fragen des Menschseins beziehungsweise von Menschlichkeit verhandelt werden. In einem Tagebuch-Eintrag von Franz Kafka aus dem Jahr 1913 findet sich eine Stelle, in der er den „Wunsch nach besinnungsloser Einsamkeit. Nur mir gegenübergestellt sein.“ verzeichnet.¹ Genau dieser Selbstkonfrontation mangelt es den Protagonistinnen und Protagonisten meiner Textauswahl nicht. Deren Isolation ist jedoch meist nicht selbst gewählt beziehungsweise nicht aus eigenem Entschluss gefasst, wenngleich sie manchmal nicht ungelegen kommt oder sich oft in der Persönlichkeitsstruktur vorabzeichnet.

Der letzte Mensch in Kultur- und Literaturgeschichte

Der Weltuntergang beziehungsweise die Auseinandersetzung mit diesen Räumen der Einsamkeit ist Teil der Kulturgeschichte. Immer, so der Salzburger Arzt und Psychoanalytiker Bodo Kirchner in Bezug auf Wurzeln der Apokalypse, trägt dieser Untergang auch einen Retter oder eine Retterin in sich.² Und wenn nicht, dann zumindest eine Heldin oder einen Helden, aus deren oder dessen Perspektive der Untergang uns alle betrifft. Von daher ist die Figurenzeichnung der letzten Überlebenden alles andere als irrelevant: Vertreten sie einen „richtigen“ Glauben, sind sie wel-

che von den „Guten“, tun wir gut daran, uns dieser Richtung anzuschließen, wenn uns der Untergang droht? Die ethischen Bezüge rund um die Thematik sind evident.

Welche Eigenschaften die Figuren, die in die Dialektik von Überleben und Verhandeln von Beziehungen im Angesicht des Untergangs eingewoben sind, tendenziell an den Tag legen und ob sich darin bestimmte Muster beziehungsweise Vergleichsmomente finden lassen, ist unter anderem Gegenstand dieser Betrachtung. Auch zeigen sich im postapokalyptischen Überlebenskampf oftmals dieselben, klassischen Probleme – beispielsweise hinsichtlich der Frage, wie man sich als letzter Mensch denn alleine einen Zahn zieht beziehungsweise mit Zahnschmerzen umgeht. Einfach selber reißen? Schmerztabletten auf-treiben? Sich selbst überlisten? Ein derartiges Szenario ist deshalb besonders häufig und eben auch narrativ ergiebig, weil die damit aufgeworfenen Bedeutungsebenen von Schmerz, Krankheit und Expertentum eine besonders gute Metapher für unsere Abhängigkeit von anderen darstellen und damit die Unmöglichkeit des Austritts aus der Gesellschaft versinnbildlichen. Ebenso individuell ist der unterschiedliche Grad von Rebellion gegen gesellschaftliche Strukturen. Häufig werden jedoch letzte Menschen vorgestellt, die in irgendeiner Art und Weise eine Tendenz zum Außenseiter oder zur Außenseiterin aufweisen beziehungsweise mit bestimmten gesellschaftlichen Vorgängen bereits vor dem Einbruch der Katastrophe irgendwie auf Kriegsfuß standen.

Das Phänomen Postapokalypse betrachte ich als Genre, welches wiederum ein System von Teilgenres konstituieren kann.³ Literaturgeschichtlich lässt sich seit den 2000er Jahren ein Trend zur Darstellung einer unbestimmten und undefinierten Katastrophe ausmachen. In den Jahren zuvor, insbesondere den 1980er Jahren, in der die Ausgestaltung von Szenarien mit Bezug auf Atomwaffen und -kraft vorherrschend ist, findet man hingegen meist sehr konkrete Beschreibungen.

³ Ähnlich geht auch Hans Krah in seiner Untersuchung vor, in der er „Endzeit“ als Genre begreift, das sich durch eine spezifische Narration auszeichnet. Er spricht von „genrespezifische(n) Modelle(n) narrativer Programme“. Hans Krah, *Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe. Narrationen vom ‚Ende‘ in Literatur und Film 1945–1990*, Kiel 2004, S. 375.

¹ Mike Alsford, *What if? Religious Themes in Science Fiction*, London 2000, S. 26.

² Der Beitrag beruht unter anderem auf: Judith Schossböck, *Letzte Menschen. Postapokalyptische Narrative und Identitäten in der Neueren Literatur nach 1945*, Bochum 2012; dies., *Das bin (doch) ich. Identität und personale Einzigartigkeit in postapokalyptischen Szenarien*, in: Leo Schlöndorff (Hrsg.), *Die Apokalypse. Funktionen und symbolische Repräsentationen eines Begriffs*, 2013 (i. E.); dies., *Postapokalypse – Wow! Faszination und Funktion der Rezeption postapokalyptischer Narrationen*, in: Christian Hoffstadt/Stefan Höltingen (Hrsg.), *This is the End ... Mediale Visionen vom Untergang der Menschheit*, Bochum 2011, S. 53–72.

³ Franz Kafka, zit. nach: Andreas Töns, „Nur mir gegenübergestellt“. Ich-Fragmente im Figurenfeld: Reduktionsstufen des Doppelgängermotivs in Kafkas Erzählprosa, Bern u. a. 1998, S. 15.

⁴ Vgl. Martin Stricker, *Die Katastrophe macht den Thriller aus*, in: *Salzburger Nachrichten* vom 4. 3. 2011.

gen der Gründe für den Weltuntergang.¹⁶ In den 1960er und 1970er Jahren wurde Apokalypse gewissermaßen zum Modewort – viele Weltuntergangsvisionen begleitete eine „fundamentale Zivilisationskritik“.¹⁷ Gerade jüngere Publikationen stehen symptomatisch für eine neuere Entwicklung, die suggeriert, dass die konkrete Gestaltung des Untergangs zugunsten vager und uneindeutiger Darstellungen in den Hintergrund tritt.

Das Motiv des letzten Menschen reiht sich darüber hinaus in eine lange Tradition des philosophischen Diskurses ein. So bildet beispielsweise „Der letzte Mensch“ von Maurice Blanchot ab, wie ein Wesen ohne Schicksal und Wahrheit literarisch aussehen könnte.¹⁸ Der letzte Mensch von Blanchot ist auch als Abspaltung des eigenen Ichs begreifbar. Weitere Betrachtungen des Motivs finden sich beispielsweise bei Friedrich Nietzsche in „Oedipus. Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt“ (1872/73). Dieser Text beginnt mit den Worten: „Den letzten Philosophen nenne ich mich, denn ich bin der letzte Mensch“.¹⁹ Die existenziellen Bezüge des Motivs sowie dessen Fruchtbarkeit für Fragen der Identität und des Menschseins sind evident.

Die Allgegenwart des Themas „Untergang der Menschheit“ und dessen nahezu ständige Aktualität wird bei der Betrachtung von Diskussionen um nukleare Katastrophen, aber auch dem Klimawandel deutlich. Aufgrund einer inflationären Verwendung von Katastrophenbegriffen nimmt man in der Kulturwissenschaft eine „Normalität“ des apokalyptischen Diskurses an. Laut Jacques Derrida befinden wir uns durch die potenzielle Vernichtung des gesamten literarischen Archivs und damit aller symbolischer Kapazität in ei-

nem postapokalyptischen Zeitalter.¹⁰ Unser Zeitalter ist postapokalyptisch, insofern auch die Apokalypse immer schon stattgefunden hat – in den Texten, den Medien, den Simulationszentren, die voll sind von ihrer sinnlich anschaulichen Präsenz.¹¹ Vielleicht denken wir uns also deshalb gerne als letzten Menschen, weil wir uns bereits an die Vorstellung des postapokalyptischen Raums gewöhnt haben.

Warum wir uns gerne alleine denken

Szenarien vom Untergang der Menschheit werden oft auf deren gesellschaftliche, ontologische und identitätspolitische Relevanz hinterfragt. Auch personifizierte Ängste, die mehr oder weniger diffus in unserem Unbewussten existieren, spielen dabei eine Rolle. In den meisten Erzählungen vom Ende wird die Frage, was den Menschen, seine Identität und sein „Ich“ eigentlich ausmacht beziehungsweise auszeichnet, früher oder später ausführlich gestellt. In Bezug auf die gesellschaftskritische Komponente bieten die Figuren für den Leser oder die Leserin auch eine Möglichkeit, sich eine Art „anarchistische Tarnkappe“ aufzusetzen beziehungsweise in eine revolutionäre Rolle, die gängigen Gesellschaftsentwürfen entgegensteht oder diese anzweifelt, zu schlüpfen. Insofern stellt der Entwurf von Weltuntergängen immer auch einen Angriff auf bestehende Mächte dar, durch den wir unbewusst unsere Wut gegen ein Gesellschaftssystem ausdrücken. Und wenn sich diese letzten Menschen mit weniger zufrieden geben müssen, spiegelt das auch den freiwilligen Verzicht wider, der als Antithese zu kapitalistischen und konsumbasierten Modellen oft gefordert wird. Damit im Zusammenhang steht die Hypothese von der Erfüllung eines Wunsches (*wish-fulfillment hypothesis*): Wir halten an der Vorstellung eines Weltendes fest, weil wir uns insgeheim nach der Zerstörung der Gesellschaft allgemein oder speziell des Kapitalismus sehnen.¹²

¹⁶ Romane wie „Die Rättin“ (1986) von Günter Grass oder „Julius oder Der schwarze Sommer“ (1983) von Udo Rabsch wurden für eine nähere Analyse nicht ausgewählt, da der Fokus der Texte auf anderen Aspekten liegt.

¹⁷ Gerhard R. Kaiser, Apokalypsedrohung, Apokalypsegerede, Literatur und Apokalypse, in: ders., Poesie der Apokalypse, Würzburg 1991, S. 7.

¹⁸ Vgl. Maurice Blanchot, Der letzte Mensch, Basel–Wien 2005; Josef Hanimann, Auch Gott braucht Zeugen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.3.2006, S. 50.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 7, München 1988, S. 460f.

¹⁰ Vgl. Jacques Derrida, No Apocalypse, not now, in: ders., Apokalypse, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 2000², S. 81–118.

¹¹ Vgl. Michael Wetzels, „Apocalypse now“. Der Wahrheitsbegriff der Postmoderne? (Nachwort des Übersetzers), in: J. Derrida, Apokalypse (Anm. 13), S. 119–125, hier: S. 124.

¹² Vgl. Gerry Canavan, The Past as Anti-Future, <http://culturemonkey.blogspot.com/2008/01/past-as-anti-future.html> (10.11.2012).

Der letzte Mensch aus einem fiktionalen Szenario ermöglicht uns diesen kulturkritischen Prozess entlang eines Gedankenexperiments. In der Folge soll ein genauerer Blick auf Herkunft und Charakteristika dieser Figuren und deren mehr oder weniger anti-normative oder (gesellschafts-)kritische Eigenschaften geworfen werden.

Personale Einzigartigkeit in postapokalyptischen Szenarien

Im Zusammenhang mit der Frage der Charakteristik letzter Menschen wird oft die Frage nach deren Geschlecht aufgeworfen. Diese ist leicht beantwortet: Gemeinhin handelt es sich bei diesen Figuren, mit wenigen Ausnahmen, um männliche Protagonisten. Wenn Frauen vorkommen, so meist in Nebenrollen, häufig im Rahmen des Projekts des gemeinsamen Zusammenlebens von Mann und Frau. Judith Merills „Shadow on the Hearth“ (1950) bietet eine der wenigen weiblichen Protagonistinnen¹³ in der Figur einer Hausfrau. Diese hält sich aber von Expeditionen fern, führt den Haushalt und kümmert sich um ihre zwei Töchter. Bekannt ist Marlen Haushofers Roman „Die Wand“, der durchaus feministische Aspekte reflektiert und die Innenperspektive der Figur ins Zentrum stellt. Das Subjekt hinter der Wand wurde in diesem Zusammenhang als Anti-Robinson gesehen, denn während Robinson seinen Gefährten Freitag in seiner Überlegenheit missioniert, steht die Frau gerade für die Abstinenz von Machtausübung.¹⁴

Häufig wird die genaue Herkunft der letzten Menschen nur angedeutet beziehungsweise erst im Laufe der Handlung genauer dargelegt. Wie sie vor der Katastrophe ihr Leben geführt haben, ist Teil der Auseinandersetzung der Figuren mit der eigenen Vorgeschichte – nicht selten auch mit den dunklen Stellen der eigenen Biografie. Inwieweit sind diese Figuren, die mit dem Überleben bestraft oder auserwählt werden, aber etwas Besonderes – oder anders als die anderen? Handelt es sich bei der Darstellung von Katastrophenszenarien häu-

fig um Wunschvorstellungen von zivilisationsmüden Individuen, die sich alles nur einbilden?

Ausgehend von der bereits festgestellten Fruchtbarkeit des Motivs für existenzielle Fragestellungen wird in der Folge der Frage nachgegangen, wie personale Einzigartigkeit in verschiedenen Werken verhandelt wird beziehungsweise sich Identität in einem vordergründig subjektleeren Raum konstituiert. Dabei werden Romane der Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts herangezogen, die das Alleinsein eines Menschen nach einer Katastrophe behandeln. Relevant sind hier Arno Schmidts „Schwarze Spiegel“ (1951), Marlen Haushofers „Die Wand“ (1963), Herbert Rosendorfers „Großes Solo für Anton“ (1976), „Dissipatio humani generis oder Die Einsamkeit“ (ein 1990 in deutscher Übersetzung vorliegender Text des italienischen Autors Guido Morselli), Thomas Glavinics „Die Arbeit der Nacht“ sowie der 2008 erschienene Roman „Der Tag, an dem die Sonne verschwand“ von Jürgen Domian.¹⁵

Aufgrund der Möglichkeit, im postapokalyptischen Setting frühere Ordnungen zu ignorieren, bieten sich für die Protagonistinnen und Protagonisten Chancen für neue, unabhängige Identitätsskizzen und neue Verortungen des Selbst in Bezug auf gesellschaftliche Mechanismen. Im Gegensatz dazu steht das Bestreben, an den alten Konzepten und Konventionen festzuhalten und damit die Aufrechterhaltung von Normalität zu fingieren. In diesem Spannungsfeld schlagen sich eigentlich alle Figuren herum, ebenso mit Konzepten wie Schicksal oder „Auserwähltheit“. Handelt es sich bei den letzten Menschen um Auserwählte, die nur nichts von ihrer Disposition wissen?

Auch wenn auf den ersten Blick der/die letzte Überlebende eher zufällig das ist, was er oder sie eben ist, so zeigen sich bei genauerer Betrachtung Zusammenhänge zwischen den Charakteristika der Hauptfiguren und

¹³ Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch der Text „Z wie Zacharias“ von Robert C. O'Brien, in dem die 16-jährige Ann die Hauptfigur ist.

¹⁴ Vgl. Konstanze Fliedl, Die melancholische Insel, in: Vierteljahresschrift des Adalbert-Stifter-Instituts des Landes Oberösterreich, 35 (1986) 1/2, S. 35–51.

¹⁵ Arno Schmidt, Schwarze Spiegel, in: ders., Leviathan und Schwarze Spiegel, Frankfurt/M. 2005, S. 41–141 (Erstausgabe 1951); Marlen Haushofer, Die Wand, München 2004 (Erstausgabe 1963); Herbert Rosendorfer, Großes Solo für Anton, Zürich 1981 (Erstausgabe 1976); Guido Morselli, Dissipatio humani generis oder Die Einsamkeit, Frankfurt/M. 1993 (italienische Originalausgabe 1977); Thomas Glavinic, Die Arbeit der Nacht, München–Wien 2006; Jürgen Domian, Der Tag, an dem die Sonne verschwand, München 2008.

deren Bedeutung für das postapokalyptische Setting. Bereits vor der Katastrophe erkennbare Aspekte von Zivilisationskritik kommen oft im Gewand des Einzelgängertums daher. Häufig werden auch intellektuell überlegene Menschen dargestellt. So grenzen sich die Figuren in „Die Wand“ und „Schwarze Spiegel“ ganz bewusst von der Mehrheitsmeinung und damit symbolisch vom Rest der Menschheit ab. Auch das Ich in „Die Arbeit der Nacht“ ist durch eine individuelle Form gesellschaftlicher Unfähigkeit gekennzeichnet.¹⁶ Es kämpft gegen die Handlungen eines Alter Egos – was bereits vor dem Verschwinden der Menschheit angedeutet wird. Denn schon als Kind beschäftigte ihn die Wunschvorstellung, einmal ein Auserwählter sein zu dürfen, um beispielsweise eine Geiselnahme in der Bank zu überleben: „Er hatte sich gewünscht, vor allen Augen durch eine Gefahr gegangen zu sein. Die Auszeichnung zu tragen, eine harte Prüfung bestanden zu haben. Er hatte ein Überlebender sein wollen. Ein Auserwählter hatte er sein wollen. Der war er jetzt.“¹⁷

Auch die Ich-Erzählerin in „Die Wand“ hat schon vor ihrer Abgeschiedenheit unter den Zuständen der Außenwelt gelitten: „Wären alle Menschen meiner Art gewesen, hätte es nie eine Wand gegeben, und der alte Mann müsste nicht versteinert vor seinem Brunnen liegen. Aber ich verstehe, warum die anderen immer in der Übermacht waren.“¹⁸

Der Held in „Dissipatio humani generis oder Die Einsamkeit“ stellt einen intellektuell gezeichneten Außenseiter dar. In der Nacht auf das Unglück wollte er sich in einer Höhle umbringen,¹⁹ weil „das Negative das Positive überwog“.²⁰ Der Protagonist leidet bereits länger an Paramnesie: der Erinnerung an nie gelebte Dinge. Weitere Eigenarten der Figur sind ein Geflecht von Neurosen (beispielsweise Pyrophobie oder Wiederholungszwang). Er beantwortet die Frage, ob er durch Zufall überlebt hat oder eine Art Auserwählter ist, selbst: „Ich werde zu dem Schluß kom-

men, daß ich der Auserwählte bin, wenn ich davon ausgehe, daß die Menschheit ihr Ende in der Nacht zum 2. Juni verdient hat und die ‚dissipatio‘ eine Strafe war. Ich werde zu dem Schluß kommen, daß ich der Ausgeschlossene bin, wenn ich davon ausgehe, daß es ein glorreiches Geheimnis gegeben hat, Aufnahme in das Empyreum, Angelisierung der Spezies und so weiter.“²¹ Schon vor dem Roman war dieser letzte Mensch entschlossen, den Freitod zu wählen, was nach der Katastrophe interessanterweise nicht mehr der Fall ist. Diese Figur sieht sich selbst als nicht integriert: „Gerade weil er Angst vor Menschen hat, schloss er sich schon zu Lebzeiten aus.“²²

Anton L. aus „Großes Solo für Anton“ besitzt ebenfalls einige psychologische Eigenarten und leidet an diversen Zwängen: Waschzwang und Hypochondrie ersten Grades wechseln sich mit einem eigenartigen Verhältnis zur Sauberkeit ab, wenn er sich wiederholt ein halbes Jahr lang nicht wäscht.²³ Er fragt sich gleich zu Beginn: „Wer weiß, ob ich nicht wegen meines Geruches von der Katastrophe verschont geblieben bin, wer weiß.“²⁴ Auf der anderen Seite ist Anton L. aber ein kluger Mensch – auch hier zeigt sich somit ein weiteres Beispiel für die häufige Zeichnung eines „intellektuellen Außenseiters“. Bezeichnend für ihn ist aber neben der nicht vorhandenen Hygiene, dass er ein Gewohnheitsmensch ist und sich oft bei stereotypen Handlungen ertappt. Er weist seltsame Verhältnisse zu seinen Mitmenschen auf und erschießt Tiere emotionslos. Erwähnenswert ist auch sein Autoritätskomplex: Anton L. ist ein duckmäuserischer Finanzbeamter. Die Forschung spricht von einer „abwegigen psychischen Struktur des Anton L.“, der sich durch eine „Unvereinbarkeit zwischen Selbst und Bewußtsein“²⁵ auszeichnet. Im Alltag bildet er sich auch allerhand ein, beispielsweise wenn er glaubt, in der ärgsten Sommerhitze mindestens acht Unterhemden und mehrere Pullover anhaben zu müssen.

¹⁶ Ebd., S. 88.

¹⁷ Ebd., S. 149. Vgl. Wolfram Schütte, Die verschwundene Menschheit. Die „schwarze Luzidität“ von Guido Morsellis letztem Roman, in: Frankfurter Rundschau vom 2.6.1990, Wochenendbeilage „Zeit und Bild“, S. 4.

¹⁸ Vgl. H. Rosendorfer (Anm. 15), S. 11.

¹⁹ Ebd., S. 13.

²⁰ Bruno Weder, Herbert Rosendorfer – sein erzählerisches Werk, München 1978, S. 6.

¹⁶ Vgl. Helmut Gollner, Thomas Glavinics Welt-Literatur. Anmerkungen zu einem Erzähler, in: Literatur und Kritik, 36 (2001) 355/356, S. 51–56, hier: S. 54.

¹⁷ T. Glavinic (Anm. 15), S. 94.

¹⁸ M. Haushofer (Anm. 15), S. 147.

¹⁹ Auch die Heldin in „Die Wand“ stellte sich vor, wie sie sich zum Sterben in eine Höhle zurückziehen wollte, um nie gefunden zu werden. Vgl. ebd., S. 95.

²⁰ G. Morselli (Anm. 15), S. 17.

Frühere Einbildungen oder Ängste werden auch in „Die Wand“ thematisiert: „Als Kind hatte ich immer unter der närrischen Angst gelitten, daß alles, was ich sah, verschwand, sobald ich ihm den Rücken kehrte.“¹⁶ Die Katastrophe kann also als Erfüllung eines unbewussten Wunsches und sogar als Idylle gelesen werden. Auch für Lorenz aus „Der Tag, an dem die Sonne verschwand“ ist die Frage des Auserwähltseins relevant: „Und vor allem weiß ich nicht, warum *ich* noch lebe, warum gerade *ich* verschont wurde. Ich hatte doch an jenem Nachmittag gar nichts Außergewöhnliches getan, was mich auf wundersame Weise hätte schützen können. (...) Oder bin ich der letzte Mensch?“¹⁷ Der Protagonist gilt allgemein als durchschnittlich. Er fragt sich, was die erlebte Katastrophe mit seinen „kleinen Lebensverfehlungen“ zu tun haben könnte und kommt zu dem Schluss, dass es absurd wäre, dass Gott ihn auserwählt hätte: „Ich will mir klarmachen, dass die Weltkatastrophe, in die ich hineingeraten bin, nichts mit meiner individuellen Vergangenheit zu tun hat.“¹⁸

Letztlich kann die Katastrophe in allen Fällen als Zwischenstatus zwischen Wunschtvision und Wahnvorstellung gelesen werden, wobei die Katastrophe meist als Befreiung und als Grundlage einer neuen Existenz fungiert. Diese letzten Menschen zeichnen sich durch eine Abgrenzung von der bestehenden Ordnung aus, wobei sich verdrängte Anteile der eigenen Persönlichkeit zeigen können. Wesentliche Faktoren sind dabei „irrationale Kräfte im eigenen Wesen“,¹⁹ die suggerieren, dass die Protagonisten und Protagonistinnen an den sie gefährdenden Extremsituationen nicht unbeteiligt sind und der Grund der Katastrophe irgendwie doch in den Figuren aufzufühlen ist.

Letzte Menschen sind also häufig intellektuelle Einzelgängerinnen und Einzelgänger beziehungsweise sehen sich in irgendeiner Weise als außerhalb der Gesellschaft stehend. Die „Entzivilisierung der Gesellschaft“ im postapokalyptischen Setting schafft dabei Möglichkeiten für alternative Identitätsentwürfe.

¹⁶ M. Haushofer (Anm. 15), S. 170.

¹⁷ J. Domian (Anm. 15), S. 27.

¹⁸ Ebd., S. 114.

¹⁹ James Berger, *After the End. Representations of Post-Apocalypse*, Minneapolis 1999, S. 99.

Der letzte Mensch muss sich seiner selbst vergewissern. Er ist dabei nicht selten von einer Angst gegenüber dem mehr oder weniger bekannten „Anderen“ und Misstrauen gegenüber möglichen weiteren Menschen geprägt. Interessant ist auch, dass meist an irgendeiner Stelle im Roman doch noch das andere Geschlecht auftaucht. Dahinter steckt unter Umständen die alte Vorstellung, dass nur ein Paar die Welt retten kann – dass es vielleicht also durch Liebe gelingen kann, den Untergang abzuwenden.

Die Angst, schlussendlich doch noch auf den anderen zu treffen, drückt sich beispielsweise durch Bewaffnung aus: Jonas führt in „Die Arbeit der Nacht“ dauerhaft eine Pumpgun mit sich.²⁰ Auch die Kommunikation der letzten Menschen ist tendenziell durch Gewalt gekennzeichnet, das Motiv des Kampfes damit eng verbunden.²¹ Dies drückt sich aus in Kämpfen von Alter Egos (beispielsweise in „Die Arbeit der Nacht“), als Duell (etwa in „Großes Solo für Anton“, siehe die kriegerische Formation der Hunde) oder durch Bewaffnung („Schwarze Spiegel“²²). Zu einem Höhepunkt kriegerischer Auseinandersetzung kommt es in „Die Wand“: Als eines Tages ein zweiter Überlebender auftaucht, der den Jungstier und den Hund der Frau ermordet, rächt sie sich und erschießt ihn mit einem Jagdgewehr. Hier wird insbesondere die männlich gezeichnete Figur als Aggressor friedlichen Lebens erfasst.²³ Die Ich-Erzählerin grenzt sich von diesem symbolischen „Anderen“, aber auch einem möglichen Paarungsverhalten und damit der Menschheit an sich ab. Auch Tiere können das Andere symbolisieren. Das Tierhafte in „Großes Solo für Anton“ ist in der Figur des Anton L. dargestellt: Er frisst lebendige Fasane, ohne sie zu rupfen, spuckt die Knochen aus und spricht mit einem

²⁰ Vgl. Andreas Breitenstein, *Die letzte Welt*. Thomas Glavinics grandioser Endzeitroman „Die Arbeit der Nacht“, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 15. 8. 2006, S. 23.

²¹ Vgl. Gerhard Marcel Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, S. 21.

²² Vgl. Wolfgang Martynkewicz, *Selbstinszenierung. Untersuchungen zum psychosozialen Habitus* Arno Schmidts, München 1991, S. 196.

²³ Vgl. Hiltrud Gnüg, *Utopie und utopischer Roman*, Stuttgart 1999, S. 223.

Hasen. Ohne Tiere kommt vordergründig nur „Die Arbeit der Nacht“ aus, doch Jonas, der sich fragt, warum ihn diese so beschäftigen, sieht sich letztlich ebenfalls mit einer tierhaften Projektion seiner Ängste konfrontiert: einer Erscheinung eines Wolfsviehs, das ihn in seinen Träumen heimsucht. Jonas kommuniziert in „Die Arbeit der Nacht“ darüber hinaus mit ihm bewussten Anteilen seines Ichs, aber auch mit seinem Alter Ego, dem Schläfer. Der Übergang in wahnhaft ausgeprägten dieser Selbst-Konfrontation ist fließend.

Durch das Fehlen gesellschaftlicher Projektionsflächen sind die Protagonistinnen und Protagonisten mit neuen Identitätsentwürfen konfrontiert. So lernt Lorenz in „Der Tag, an dem die Sonne verschwand“ beispielsweise in der Einsamkeit, sich „moralisch korrekt“ zu verhalten und wandelt sich als Ich deutlich. Auch das Ich aus „Die Wand“ ist ein eindrucksvolles Beispiel für eine parabelhafte Lesart, in der sich das Ich im postapokalyptischen Raum völlig neu entwickelt. Und Jonas in „Die Arbeit der Nacht“ steht für eine sich radikal transformierende Identität: Er verändert sich im Laufe des Romans vom gesellschaftlich geformten Stadtmenschen zu einer Art Wolfsvieh.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass das Motiv des letzten Menschen besonders dafür geeignet ist, individuelle und gesellschaftliche Krisen – oder auch Exzesse unserer Lebensform^{P4} – zu benennen und sie für uns nachvollziehbar zu machen. Katastrophen als Ereignisse, die den Lauf der Dinge jäh unterbrechen, machen diese Auseinandersetzung anstrengend, aber rütteln das Individuum auf, machen seine gesellschaftlichen Bezüge fassbar und helfen bei ontologischen Einsichten. Bei der Vorstellung vom letzten Menschen geht es daher hauptsächlich um die Konfrontation mit unserem eigenen Selbst, die wir anhand der Extremsituation der dargestellten Hauptfiguren mit all ihren Eigenheiten gerne nacherleben. In diesem Sinne: Sind wir nicht alle ein bisschen auserwählt, uns mit dem Weltuntergang zu beschäftigen?

^{P4} Vgl. Thea Dorn, Lust an der Apokalypse, in: Der Spiegel, Nr. 2 vom 5.1.2009, S. 126, online: www.spiegel.de/spiegel/a-599582.html (22.11.2012).

Wolf-Detlef Rost

Die Apokalypse aus psychologischer Sicht – Angst und Faszination

Die in der Psychotherapie sonst eigentlich recht fröhlich wirkende 25-jährige Studentin erzählt von ihrer zweijährigen Tochter und ihren Zukunftsplänen. Plötzlich wird die Stimme leiser, ihre Miene verdunkelt sich; sie wechselt das Thema. „Meine Mutter glaubt an den 21. Dezember 2012 – und die Schwieger-

eltern auch“, fährt sie dann mit gedrückter Stimme fort. Die plötzlich eingetretene Stille lastet schwer im Raum. Die Mutter der Patientin ist nicht etwa eine abgedriftete Esoterikerin, sondern die Pflegedienstleiterin eines großen Klinikums, mitten im Leben stehend. Der aus dem Maya-Kalender erschlossene Apokalypsetermin beschäftigt aber nicht nur die Patienten des Psychotherapeuten. Im Internet fanden sich zu diesem Thema Tausende von Seiten und Foren mit Millionen von Nutzern, und der auf Katastrophenszenarien spezialisierte Filmemacher Roland Emmerich machte „2012“ zum Titel seines jüngsten Untergangspektakels.

Wolf-Detlef Rost

Dr. phil., Dipl.-Psych., geb. 1951; Psychoanalytiker in freier Praxis in Gießen mit Schwerpunkt in der Behandlung von Suchterkrankungen. wolf-detlef-rost@t-online.de

Apokalypseängste – soziologisch und psychologisch gesehen

Die Auslegung des Maya-Kalenders wird sich, ebenso wie unzählige frühere Prophezeiungen unseres unmittelbar bevorstehenden Untergangs, als hinfällig erweisen. Auf neuerliche Ankündigungen der Apokalypse werden wir indes nicht lange warten müssen. Wenn eine Vorhersage mit Sicherheit zutreffen wird, dann diese: Auch künftig werden wir durch die Medien mit immer neuen Untergangsszenarien überschwemmt werden.

Der Soziologe Frank Furedi spricht in diesem Zusammenhang von einer „Kultur der Angst“.¹ Er schreibt, es habe „noch nie eine so massive Anhäufung von Angstkampagnen wie in den letzten 25 Jahren (gegeben). Ständig scheint irgendwo das Überleben des Planeten auf dem Spiel zu stehen.“ Angstmache sei zu einer kulturellen Ressource geworden, „aus der sich verschiedene Leute und Interessengruppen nähren, um daraus Anerkennung für ihre Botschaften oder Argumente zu ziehen. Deshalb wird ein Akt der Panikmache auch so häufig durch ein widerstrebendes Schreckensszenario konterkariert.“²

Apokalypseängste haben aber, wie wir in der Folge noch sehen werden, seit Jahrtausenden die Menschen beherrscht, wenn wohl auch nicht in einer solchen Anzahl unterschiedlicher Inhalte wie heute. Für Furedi sind die inszenierten und künstlich hoch gepuschten Zukunftsängste ein Instrument der politischen Meinungsmache und Steuerung, wo sich unterschiedliche Interessengruppen im Kampf um das Geld und das Meinungsmonopol gegenseitig mit immer dramatischeren Szenarien zu überbieten suchen. Auf der Strecke blieben dabei der „Glaube an die Menschen und an die Zukunft“.³ Für manche Soziologen ist Angst ein gesellschaftlich induziertes Phänomen: „Angst geschieht nicht einfach. Sie ist sozial konstruiert und wird dann von denen manipuliert, die sich davon Vorteile versprechen.“⁴

Aus psychologischer Sicht ist dem entgegen zu halten, dass Angst zur Grundausstattung der menschlichen Existenz gehört, unsere Flucht- und Überlebensimpulse steuert, wobei wir uns an dieser Stelle aus Platzgründen nicht weiter mit der Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Furcht und der unspezifischeren Angst befassen können.⁵ Das

Bewusstsein von der eigenen Sterblichkeit und die Unfassbarkeit unseres unvermeidlichen Todes führt zur Todesangst als Kern aller menschlichen Ängste. Der eigene Tod oder auch der eines geliebten Menschen bei gleichzeitiger Weiterexistenz der Menschheit, des Lebens an sich, sind so schwer vorstellbar, dass sie an Fantasien von wie auch dem Wunsch nach einem allgemeinen Untergang und dem Verschwinden der menschlichen Spezies überhaupt gekoppelt werden. Der eigene Tod ist die unvermeidliche persönliche Apokalypse, bedarf des Trostes und der Erklärung. Das Bewusstsein der Begrenztheit des eigenen Daseins zwischen Geburt und Sterben, die Fragen nach Warum und Wohin, was war zuvor und was wird danach sein, sind die Quellen aller Religionen.

Die Angst vor dem Weltuntergang ist Bestandteil von Mythen und Religionen in fast jeder Kultur, besonders aber unserer westlichen, deren Wertvorstellungen und Moral ganz entscheidend von christlich-alttestamentarischen Darstellungen geprägt sind. Prägend für die christliche Sicht der Apokalypse ist allerdings die Hoffnung auf das Danach.⁶ Gewünscht wird letztendlich nicht der Weltuntergang, sondern die Reinigung, die Wiederauferstehung, in der das eigene Überleben in einer nun besseren Welt erhofft wird. Die biblische Apokalypse verkündet also immer auch Hoffnung, nicht nur das Ende, sondern auch einen Neuanfang. „Hungern nach der Apokalypse heißt eigentlich Verlangen nach der Zeit nach der Apokalypse.“⁷ Diese positive Perspektive jedoch ist in der Unzahl moderner Apokalypsefantasien verloren gegangen, hat sich reduziert auf die bloße Zerstörung, was diese so verhängnisvoll macht.

Untergangsängste im Wandel der Zeit

Gerhard Henschel beschreibt in seinem Buch „Menetekel: 3000 Jahre Untergang des Abendlandes“, dass in historischer Zeit bisher jede Generation davon überzeugt gewesen sei, die Apokalypse stehe unmittelbar bevor.⁸ In der

¹ Vgl. Frank Furedi, *The Politics of Fear. Beyond Left and Right*, London 2005.

² Frank Furedi, *Panikmacherwettbewerb. Atomenergie trifft auf Klimawandel*, 15.6.2011, www.novo-argumente.com/magazin.php/novo_notizen/artikel/000868 (15.11.2012).

³ Ebd.

⁴ David Altheide, zit. nach: Frank Furedi, *Das Einzige, vor dem wir uns fürchten sollten, ist die Kultur der Angst selbst*, Juli/August 2007, www.novo-magazin.de/89/novo8942.htm (15.11.2012).

⁵ Vgl. Fritz Riemann, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*, München 2011.

⁶ Siehe dazu auch den Beitrag von Michael Tilly in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

⁷ Maarten Keulemans, *Exit Mundi. Die besten Weltuntergänge*, München 2010, S. 276.

⁸ Vgl. Gerhard Henschel, *Menetekel. 3000 Jahre Untergang des Abendlandes*, Frankfurt/M. 2010.

Verbreitung beziehungsweise Gewichtung dieser globalen Angstfantasie gibt es dennoch erkennbare historische Schwankungen. So war das 20. Jahrhundert geprägt durch kriegerische Auseinandersetzungen von beinahe apokalyptischen Ausmaßen, Deutschland und Europa erlebten die weitgehende Zerstörung durch den Nationalsozialismus unter Adolf Hitler, der sich selber als einen Vollstrecker der Apokalypse sah. Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg waren schließlich durch den Ost-West-Konflikt und ein massives atomares Aufrüsten bestimmt. Das Atomwaffenpotenzial der beiden Supermächte hätte ausgereicht, die Weltbevölkerung mehrfach auszulöschen, und es sah so aus, als bedürfe es nur eines kleinen Auslösers, um diese Apokalypse einzuleiten. Die Nachkriegsgeneration wuchs in dem Bewusstsein auf, dass die „Zeiger der Menschheitsuhr auf fünf vor zwölf“ standen, stets das Damoklesschwert des Atomkrieges über ihr schwebte. Rückblickend kann man heute konstatieren, dass die Ängste vor der Apokalypse in dieser Zeit in der nuklearen Bedrohung gebunden waren, da die atomare Vernichtung nur eine Frage der Zeit zu sein schien.

Um 1989 trat eine von niemandem erwartete Wende ein, als sich der Ost-West-Konflikt buchstäblich in Wohlgefallen auflöste, es zur Abrüstung kam und die Bedrohung der atomaren Vernichtung fast über Nacht verschwand, zumindest verglichen mit den vorausgegangenen Jahrzehnten. Freudenfeiern beschränkten sich dennoch weitgehend auf jene über den Fall der Berliner Mauer. Wir sehen eher Gefahren und Negatives als das Positive, und wer nun gar glaubte, damit würden auch apokalyptische Ängste verschwinden, sah sich rasch getäuscht. Der Wegfall der atomaren Bedrohung schuf vielmehr eine Art kollektiven psychischen Ungleichgewichts, wie man es vom Neurotiker kennt, der es sich nicht gut gehen lassen darf und nur darauf wartet, dass auf seine Momente des Glücks die Strafe auf dem Fuße folgen muss. Die zuvor in der nuklearen Bedrohung gebundenen Vernichtungängste wurden frei flottierend und suchten sich neue Objekte.

Waren es in der Nachkriegszeit die Kommunisten und aus der Sicht des Ostens die Kapitalisten und Imperialisten gewesen, die uns angeblich zu vernichten drohten und daher prophylaktisch vernichtet werden

sollten, war nun das Feindbild abhanden gekommen.

Wir wissen nicht mehr, wer uns bedroht, aber dass wir bedroht sind, eben weil wir vergänglich sind, das wissen wir, und daher müssen sich die Angst und die Wut über diese Realität neue Objekte suchen. So bekommen wir seit etwa 20 Jahren alljährlich neue apokalyptische Bedrohungen präsentiert, meist, wenn auch nicht immer, sehr vorübergehender Natur. Da sind zunächst einmal die neuen Seuchen, Ängste stimulierend, von denen sich kaum jemand frei machen kann. Noch in den Zeiten des Kalten Krieges machte AIDS den Auftakt in der Reihe der als apokalyptisch apostrophierten Krankheiten; es folgten BSE, Vogelgrippe, Schweinegrippe und zuletzt EHEC. Katastrophenszenarien folgten, die mögliche Auswirkungen der Gentechnik, von Umweltzerstörung und Klimawandel, von Computerabstürzen, insbesondere im Übergang zum neuen Jahrtausend, thematisierten. Mit den Anschlägen vom 11. September 2001 trat der global agierende Terrorismus als Bedrohung hinzu.

Positive Nachrichten stoßen im Gegensatz zu Katastrophen selten auf Interesse. Wir sind so programmiert, dass negative Informationen im Alarmareal unseres Gehirns aufgenommen und verarbeitet werden. Sie haben einen höheren Aufmerksamkeitswert als positive Meldungen, da sie archaische Fluchtimpulse steuern. Dies nutzte schon die Bibel, die jüdisch-christliche Religion, wie auch der Apostel Paulus. Als er in Athen über Sündenvermeidung und ein frommes Leben predigte, wurde er ausgelacht. Er kam auf die Idee, nicht positiv über Liebe und Hoffnung zu reden, sondern negativ über Strafe und Vergeltung, und verkündete: „Das Ende ist nahe!“. Jetzt hörten ihm die Menschen zu, er füllte den Circus Maximus und das Amphitheater in Ephesos.¹⁹

Schuldgefühle, Bestrafungswünsche, Zerstörungsfantasien

Man könnte dies als harmlose Versuche zur Bindung von Ängsten und zur Erzeugung einer erregenden Angstlust wie in Emmerichs

¹⁹ Vgl. Gerhard Schwarz, Das Ende ist nahe!, in: Psychologie heute, (2010) 7, S. 84–85.

Katastrophenfilmen abtun. Doch aus psychoanalytischer Sicht verbirgt sich hinter der Angst meist auch ein abgewehrter Wunsch. In seinem destruktiven Kern ist der Apokalyptiker keineswegs nur von seinen Ängsten vor dem Untergang geplagt, sondern sucht diese auch in den Wunsch nach und die Bereitschaft zur Zerstörung zu transformieren. Man kann sagen, je besser es einer Gesellschaft geht, desto stärker werden deren apokalyptische Ängste. Zum einen gibt es dann mehr zu verlieren, zum anderen wächst das Schuldgefühl angesichts des eigenen guten Lebens – wie umgekehrt auch der Neid derer, die sich als zu kurz gekommen erleben. Deutschland etwa blickt auf eine in historischer Zeit nie gekannte Friedensperiode von 65 Jahren zurück; erstmals in unserer Geschichte ist es fern der realistischen Vorstellung, gegen welchen unserer Nachbarn wir in naher Zukunft Krieg führen könnten. Und trotz einer zweifellos sehr ungleichen Wohlstandsverteilung leidet niemand Hunger. Dennoch ist der Zukunftspessimismus bei uns viel verbreiteter als etwa im Irak oder in Afghanistan, wo Krieg, Terror und Not herrschen, aber die Menschen optimistischer in die Zukunft sehen als bei uns, vielleicht, weil es nach so viel „Strafe“ und Zerstörung nur noch besser werden kann.

Gerhard Hentschel führt die Apokalypse-ängste beziehungsweise Bestrafungswünsche auf das ungehemmte Ausleben sexuell-triebhafter Impulse zurück.¹⁰ Je – scheinbar – sexuell verwahrloster eine Gesellschaft ist, desto stärker wird der Drang nach der Apokalypse. Das lässt sich heute übertragen auf Gesellschaften, die in Frieden und Wohlstand leben, was Schuldgefühle und Zerstörungsängste weckt. Schon im Alten Testament sind apokalyptische Ereignisse stets Strafen für „Sünde“, für gutes Leben und Völlerei: Die Sintflut, die Vernichtung der reichen Städte Sodom und Gomorrha, die Bestrafung für menschliche Höhenflüge im Turmbau zu Babel und dessen Zerstörung durch den zornigen Gott sind die bekanntesten Beispiele.

Alle Zerstörungsfantasie ist danach die antizipierte Strafe für Triebhaftigkeit und deren Transformation in „Genussucht“, Besitz und materiellen Konsum, auf der anderen Seite auch der Wunsch nach der Bestrafung all de-

rer, die es sich gut gehen lassen. Heute ist es besonders der Konsum, der unsere Schuldgefühle und Bestrafungswünsche weckt. So schrieb der Philosoph Ortega y Gasset schon 1930: „Die Welt, die den neuen Menschen von Geburt an umgibt, zwingt ihn zu keinem Verzicht in irgendeiner Beziehung; sie stellt ihm kein Verbot, keine Hemmung entgegen; im Gegenteil, sie reizt seine Gelüste, die prinzipiell ins Unangemessene wachsen könne. (...) Das wahrhaft schöpferische Leben verlange eine streng hygienische Lebensweise und eine hohe Zucht, und es wäre ein Fehler, wenn Europa in der brütenden Erniedrigung der letzten Jahre verharre, die Nerven schlaff aus Mangel an Disziplin.“¹¹

Und der Historiker Eugen Weber konstatierte: „Wir leben in einem größeren Wohlstand als der Mensch je zuvor. Aber unser moralisches Unbehagen gibt dem Wohlstand dessen ungeachtet einen apokalyptischen Anschein. Also fallen wir zurück in unseren alten, bekannten Krampf. Wir klammern uns fest an unsere alten Heilsgeschichten, unsere Apokalypsen. Aber dieses mal suchen wir unsere Chaosprophezeiungen nicht nur in religiösen Schriften, sondern auch in der Wissenschaft. Und verdammt noch mal, unsere Wissenschaftler erzählen uns aber auch allzu gern von dem, was sie in den vergangenen Jahrzehnten über Klimakatastrophen, Meteoriteneinschläge, Gammablitz und die Gefahren der Technik gelernt haben.“¹²

Ängste und Schuldgefühle jedoch sind dem Menschen ein sehr schlechter Ratgeber. Sie führen nicht nur zu Neurosen und anderen psychischen Erkrankungen, sondern können auch in zerstörerischen Impulsen enden. Bekannt ist der „Verbrecher aus Schuldgefühl“. Letztlich kann es zu der wahnhaften Vorstellung kommen, man müsse die Welt reinigen von Schmutz und Sünde. „Der Gedanke von der Notwendigkeit der ‚Säuberung‘ ergibt sich mit Konsequenz aus dem apokalyptischen Weltbild, das nur Licht oder Finsternis, Reinheit oder Schmutz kennt. Solange es noch Widersacher gibt, ist das Erlösungswerk gefährdet. In der nationalsozialistischen Apokalypse hatte die Vorstellung von

¹¹ José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Reinbek 1956, S. 40, S. 138.

¹² Eugen Weber, zit. nach: M. Keulemans (Anm. 7), S. 277f.

¹⁰ Vgl. G. Hentschel (Anm. 8), S. 294 ff.

der ‚Reinheit‘ des Bluts und der Notwendigkeit, die Welt vom Judentum zu ‚reinigen‘ analogen Stellenwert (der Vergleich bezieht sich auf den Kommunismus, W.-D. R.). Wenn sich die innerweltliche Apokalypse politisch verwirklichen will, mündet sie zwangsläufig in Mord.“¹³ Und auch schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts habe der Überdruß an „Sattheit“ und Wohlergehen zur beinahe apokalyptischen Zerstörungorgie des Ersten Weltkrieges beigetragen, wie Hentschel analysiert.¹⁴

Sich-selbst-erfüllende Prophezeiung

Der Apokalyptiker ist also keineswegs nur das bedauernswerte Opfer seiner eigenen Ängste, er trägt den Keim zur Zerstörung in sich, ihn drängt danach, sich und den anderen seine Untergangstheorie zu beweisen, im Extremfall aufgrund seiner neurotischen Schuldgefühle oder seiner Lebensunfähigkeit anderen nach ihrem Leben zu trachten. Hinlänglich bekannt ist das schon oben erwähnte Beispiel Adolf Hitlers, der danach strebte, sein Volk, das sich „seiner unwürdig“ erwiesen habe, mit in den eigenen Untergang zu ziehen. Aus den vergangenen 30 Jahren sind zehn Massenselbstmorde von Weltuntergangssekten bekannt, die skrupellos ihre eigenen Kinder töteten, um nicht die Fiktion der bevorstehenden Apokalypse aufgeben zu müssen, die Spektakulärsten 1978 die Volkstempler in Guyana mit 923 Toten und 1993 die Davidianer in Texas mit 81 Toten.

Die Angst vor der Apokalypse droht im Extremfall gerade diese herbeizuführen, zur „Sich-selbst-erfüllenden Prophezeiung“ zu werden.¹⁵ Der Psychotherapeut Paul Watzlawick hat diesen Mechanismus folgendermaßen beschrieben: „Die Prophezeiung des Ereignisses führt zum Ereignis der Prophezeiung. Voraussetzung ist nur, dass man sich selbst etwas prophezeit oder prophezeien lässt, und dass man es für eine unabhängig

von einem selbst bestehende oder unmittelbar bevorstehende Tatsache hält. Auf diese Weise kommt man genau dort an, wo man nicht ankommen wollte.“¹⁶

Apokalyptiker als Amoktäter

Der überzeugte Apokalyptiker ist ein Mensch, der die Generativität nicht akzeptieren kann und die unvermeidbare Realität des eigenen Todes als so unvorstellbar und vernichtend erlebt, dass er möglichst viele, am besten alle anderen mit sich sterben sehen möchte, weil er sich nicht vorstellen und akzeptieren kann, dass nach dem eigenen Tod das Leben an sich weitergeht, den Weiterlebenden zumindest kein Glück gönnen möchte. Der Apokalyptiker ist damit das Spiegelbild einer anderen, in jüngerer Zeit häufig diskutierten Persönlichkeit, nämlich der des Amokläufers.

Nicht wenige Amokläufer kündigten ihre Tat unter der Parole: „Apokalypse today“ an. Es geht hier um einen erweiterten Suizid. Das Scheitern am eigenen Leben und der beim Amoklauf immer antizipierte eigene Tod sollen so zelebriert werden, dass zugleich so viele Menschen wie möglich ihr Leben lassen müssen. Der Apokalyptiker möchte im Sterben nicht alleine sein. Nach dem Motto: wenn ich, manchmal auch: wenn mein Kind, meine Liebe sterben muss, sollen das alle anderen auch, und zwar baldmöglichst, sofort. Der Autor Günter Steffens etwa wünschte sich angesichts des Sterbens der geliebten Partnerin die „tellurische Katastrophe“. Mit ihrem Tod schien ihm „die Zeit gekommen für’s Ende aller Zeiten, weil die Zeit für ihr Ende gekommen schien. Jedes Leben sollte erlöschen mit dem ihren. Man braucht kein gescheiterter Tyrann zu sein, um – dennoch triumphierend in einem Sieg über allen Siegen – die ganze Welt mitreißen zu wollen in den Untergang der eigenen“.¹⁷ Seine Zerstörungswünsche kaschiert der Apokalyptiker oft unter dem Deckmantel von Moralismus oder der scheinbaren Besorgnis um das Allgemeinwohl.

¹³ Klaus Vondung, Die Apokalypse am Ende des zweiten Jahrtausends, in: Universitas, 54 (1999) 642, S. 1132.

¹⁴ Vgl. G. Hentschel (Anm. 8), S. 294 ff.

¹⁵ Vgl. beispielsweise Eugen Mahler, Christliche Botschaft und Apokalypse – Ein psychohistorischer Prozeß ohne Zukunft?, in: Peter Passett/Emilio Modena (Hrsg.), Krieg und Frieden aus psychoanalytischer Sicht, Basel–Frankfurt/M. 1983, S. 259–289.

¹⁶ Paul Watzlawick, Anleitung zum Unglücklichsein, München–Zürich 1983, S. 61.

¹⁷ Günter Steffens, Die Annäherung an das Glück, München 1976, S. 80.

Der für seine hervorragenden Psychogramme – beispielsweise der „alexithyme“¹⁸ Mörder in „Der Fremde“ – bekannte Autor und Literaturnobelpreisträger Albert Camus hat in seinem Klassiker „Die Pest“ bereits 1947 einen Apokalyptiker und seine Transformation zum Amoktäter beeindruckend charakterisiert.

Zunächst begegnet dem Berichterstatter aus Camus' Roman die Figur des Cottard als ein depressiver Rentner, der gerade versucht hat, sich aufzuhängen, ein zurückgezogener, offenbar misanthropischer Einzelgänger und Sonderling. Die ausgebrochene Pest beginnt ihn zu interessieren:

„Die Leute reden von einer Seuche. Stimmt das, Herr Doktor?“

„Die Leute reden immer. Das ist so ihre Art“, antwortete Rieux.

„Da haben Sie recht. Und wenn wir ein Dutzend Tote haben, wird das als das Weltende betrachtet. Nein, das ist nicht, was wir brauchen.“ (...)

„Was brauchen wir denn?“, fragt der Arzt und lächelte zurück.

Da umklammerte Cottard auf einmal den Wagenschlag, und er schrie mit tränenerstickter, wuterfüllter Stimme: „Ein Erdbeben. Ein richtiges!“¹⁹

Mit dem Fortschreiten der Pestepidemie blüht er auf, wird freundlich und sucht Kontakte. Alle sitzen in einem Boot. Er glaubt, da er bereits mit seiner psychischen Krankheit hinreichend belastet ist, könne ihn die Pest nicht ereilen, da man Krankheiten nicht anhäufen könne. „Alles in allem bekommt die Pest ihm gut. Aus einem Menschen, der wider willen einsam war, macht sie einen Spießgesellen. Denn er ist offensichtlich ein Spießgeselle, und zwar ein Spießgeselle, der sich ergötzt.“²⁰ Mit dem Abklingen der Pestepidemie holen Niedergeschlagenheit und schlechte Laune Cottard wieder ein. Er kehrt zurück in seine Einsamkeit, seine Isolation, bricht seine sozialen Kontakte ab. Als die Quarantäne aufgehoben wird und die befreiten Menschen auf den Straßen feiern, verschanzt er sich in seinem Zimmer und schießt aus dem Fenster auf alles, was sich bewegt, wird, als

die von ihm erhoffte Apokalypse nicht eingetreten ist, zum Amoktäter. Er besaß, so beendet Camus Cottards Charakterisierung, „ein unwissendes, das heißt einsames Herz“.²¹

Wie lassen sich aber Zerstörungängste und -wünsche des Apokalyptikers binden? Traditionell erfolgte dies durch Projektion: Es gibt einen äußeren Feind, der uns bedroht und vernichtet werden muss, mit dessen angestrebter Vernichtung in der Fantasie die Bedrohung aufhören soll. Oder wir hatten die Religion, die die Apokalypseängste auf der einen Seite ebenfalls schürt wie im Alten Testament und in der Apokalypse des Johannes, zugleich aber die Hoffnung aufrechterhält auf ein besseres Leben wenigstens im Jenseits oder auf eine Wiedergeburt, dem menschlichen Leiden und dem Tod einen Sinn verleihen und Trost zu spenden sucht. Seit nachweislich 3000 Jahren hatte bisher jede Generation die Vorstellung, sie werde die letzte auf Erden sein, oder zumindest ihre Kinder die Apokalypse erleben, eine Mischung aus Schuldgefühl und Grandiositätsfantasien, die letzte menschliche Generation zu sein, damit zum Vollstrecker der Geschichte zu werden.

Die Apokalypse ist heute nicht näher oder ferner als jemals zuvor. Die Apokalypse ist sicher weiter weggerückt als zu den Zeiten der atomaren Bedrohung, andererseits niemals ganz auszuschließen, etwa durch einen irgendwann einmal eintretenden verheerenden Meteoriteneinschlag. Was sich jedoch in den letzten Jahrzehnten erkennbar verändert hat, ist unsere Fähigkeit zum Umgang mit der Angst vor der Apokalypse. Wir haben keinen „Feind“ mehr, den wir für unsere Bedrohung verantwortlich machen können, und, zumindest in unserer Kultur, keine Religion, die der Apokalypse einen Sinn verleiht oder uns davor retten könnte, wenn auch erst im Jenseits. Dies schafft eine Art von Leere, die Ängste wachsen und frei flottieren lässt, und nach einer neuen Sinnstiftung, einem Religionsersatz suchen lässt, wofür sich heute nach Meinung einiger Kritiker am ehesten der dramatisch stilisierte Klimawandel anbietet.

Wie beim „Cottard“ von Camus verbirgt sich hinter der Sehnsucht nach der Apokalypse oft eine tiefsitzende Misanthropie, eine Menschenverachtung, wie Michael Schneider

¹⁸ Alexithymie ist die Unfähigkeit zu fühlen.

¹⁹ Albert Camus, Die Pest, Reinbek 1950, S. 37 f.

²⁰ Ebd., S. 115 f.

²¹ Ebd., S. 178.

schon 1984 analysierte, weil manche „Leute geradezu süchtig nach Katastrophen aller Art sind, in denen sie eine Bestätigung ihres moribunden Lebensgefühls erblicken“, weil sie der Überzeugung sind, „dass wir ein Ende machen müssen mit uns und unseresgleichen“, ¹² den Menschen nur für eine Fehlentwicklung der Natur halten, der baldmöglichst von diesem Globus verschwinden soll.

Es geht in der Gesellschaft wie in der Psychotherapie heute darum, Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen zu stärken, aber nicht als Egozentrismus verstanden. Denn es bedarf auch des Erlebens von Solidarität und Gemeinschaft – familiär wie gesellschaftlich – um in die Generativität vertrauen zu können und Vereinsamung und Vereinzelung mit ihren pessimistischen bis misanthropen Folgen entgegenwirken zu können.

Resümee

Man kann also resümierend dem heiter-ironisch geschriebenen Buch „Exit Mundi“ von Maarten Keulemans folgen: Irgendwann einmal wird der Weltuntergang, das Ende der Menschheit kommen – genauso unvermeidlich wie unser individueller Tod. Nur: wann das sein wird und auf welche Art und Weise – dies wird niemand vorhersagen können. Wer dies behauptet, unterliegt entweder menschlichen Grandiositätsfantasien – oder er sucht in einem destruktiven Omnipotenzstreben dieses Ende herbeizuführen, so wie der Selbstmörder seinen eigenen Tod herbeiführt, auch, weil er die Ungewissheit über sein weiteres Leben und vor allem sein Ende nicht ertragen kann. Aber so, wie auch der 21. Dezember 2012 verstreichen wird, gibt es keinen Grund anzunehmen, dass das Datum dieses Untergangs in naher Zukunft liegt. Und daher sollten Psychotherapie und Psychoanalyse, die sich selbst sehr gerne als „kritische Mahner“ sehen, auch das „Prinzip Hoffnung“ pflegen (Ernst Bloch), frei nach dem Motto: „Und wenn ich wüsste, dass morgen die Welt untergeht, würde ich heute einen Apfelbaum pflanzen“.

¹² Michael Schneider, *Apokalypse, Politik als Psychose und die Lebemänner des Untergangs*, in: ders., *Nur tote Fische schwimmen mit dem Strom*, Köln 1984, S. 58f.

Arnold Hanslmeier

Kosmische Katastrophen

Die Lust an Katastrophen aus dem All ist groß in der heutigen Zeit: Man beachte nur die zahlreichen Filme über Themen wie Asteroidenimpakte, Sonnenstürme oder das Zusammenbrechen des Erdmagnetfeldes. Weltuntergangsprophetieungen haben Konjunktur, und mittlerweile ist ein richtiges Geschäft daraus geworden. Aufgeheizt wird die Hysterie in diesem Jahr durch das Ende des Maya-Kalenders, welches als Ende der Welt missgedeutet wird.¹ Vorhersagen, die Welt gehe unter, hat es in der Geschichte der Menschheit viele gegeben, insbesondere die Jahrtausendwende wurde als Endzeitdatum strapaziert. Aber gibt es auch reale Bedrohungen, etwa durch kosmische Katastrophen? Als solche werden Katastrophen bezeichnet, die von außen auf die Erde einwirken oder bewirken, dass sich wichtige gegebene Größen der Erde ändern (wie beispielsweise das Magnetfeld oder die Rotation der Erde). In diesem Beitrag werden derartige Szenarien im Hinblick darauf untersucht, ob sie tatsächlich eine Gefahr für uns auf der Erde darstellen beziehungsweise wie wahrscheinlich sie überhaupt sind. Müssen wir uns demnächst vor einem Weltuntergang fürchten? Hat es kosmische Katastrophen im Verlauf der Erdgeschichte gegeben?

Arnold Hanslmeier

Dr. rer. nat., geb. 1959; Professor am Institut für Physik an der Universität Graz, Universitätsplatz 5, 8010 Graz/Österreich. arnold.hanslmeier@uni-graz.at

Entstehung der Erde und des Mondes

Vor etwa 4,6 Milliarden Jahren ereignete sich im Universum etwas für uns Besonderes: Das Sonnensystem formte sich aus einem präsolaren Gas- und Staubbenebel. Wir wissen durch Beobachtungen, dass die Bildung von Sternen keineswegs abgeschlossen ist, sondern dass sich auch heute noch Sterne und Planetensysteme bilden. Junge Sterne leuchten meist sehr schwach beziehungsweise Teile des Staubes leuchten im Infrarot-Licht. Mit Hilfe von

Infrarotsatelliten hat man daher die Bildung von Planetensystemen untersucht. Die Entstehung von Sternen durch Kontraktion einer interstellaren Gaswolke lässt sich sehr einfach durch Computerrechnungen nachvollziehen. Die Bildung von Sternen aus einem Gas- und Staubbenebel dauert im Vergleich zur Lebensdauer eines Sternes (unsere Sonne hat eine Lebensdauer von etwa 9 Milliarden Jahren) nur sehr kurz, einige Hunderttausend bis einige Millionen von Jahren.

Planeten entstehen ebenfalls in den frühen Phasen der Sternentwicklung. Zunächst formten sich Planetesimale, Meter bis einige Kilometer große Gesteins- und Eisbrocken, die kollidierten und so immer größere Klumpen bildeten. Selbst als durch solche Akkretion (Anwachsen) schon ein relativ großer Planet wie die Erde geformt war, gab es immer noch sehr häufig Einstürze von Restmaterial, das im Sonnensystem umher schwebte. Diese Phase der frühen Erdgeschichte bezeichnet man als kosmisches Bombardement. In dieser Zeit, als die Bildung der Erde bereits abgeschlossen war, also vor etwa 4,5 Milliarden Jahren, kam es zu einer wahren Katastrophe im Sonnensystem. Die Erde stieß mit einem Planeten etwa von der Größe des Mars zusammen, und aus dem herausgeschlagenen Material bildete sich in wenigen Monaten unser Mond. Diese Annahme wird bestätigt durch die Tatsache, dass die Gesteine der Mondoberfläche, welche zum Beispiel die Apollo-Astronauten zur Erde gebracht haben, im Wesentlichen dieselbe Zusammensetzung und Isotopenanteile zeigen wie Gesteine des Erdmantels. Für die Erde blieb dieser Zusammenstoß nicht ohne Folgen. Vor allem wurde die Rotation der frühen Erde deutlich verlangsamt. Leben konnte es zur damaligen Zeit mit Sicherheit nicht auf der Erde geben, da die Erdoberfläche infolge des dauernden Bombardements glutflüssig war. Nicht nur die Erde war von einer solchen Katastrophe betroffen. Unser Nachbarplanet Venus rotiert sehr langsam und im entgegengesetzten Sinne zu seiner Umlaufrichtung um die Sonne, die Rotationsachse des Gasplaneten Uranus liegt fast in seiner Bahnebene um die

Sonne, und es gibt weitere Beispiele von Besonderheiten in unserem Planetensystem, die man nur durch solche Riesenimpakte erklären kann.

Die Reste des kosmischen Bombardements kann man auch heute noch auf Oberflächen von Körpern im Sonnensystem beobachten, die keiner Verwitterung oder tektonischen Veränderungen ausgesetzt waren. Beinahe alle Krater der Mondoberfläche sind sehr alt und stammen aus dieser Zeit. Neben den von einigen Metern bis zu mehr als hundert Kilometern im Durchmesser reichenden Krater gibt es auch die sogenannten Mondmeere (lat. Maria), große ebene Flächen, die mit dunklen Basalten aufgefüllt worden sind. Die Oberfläche der Maria ist auffällig arm an Kratern, sie müssen also erst nach dem kosmischen Bombardement durch Einschläge von großen asteroidenähnlichen Objekten entstanden sein. Durch die beim Aufprall freiwerdende Energie wurde das Material aufgeschmolzen und der entstandene Krater mit Lava gefüllt. Auch auf der Erde gibt es Einschlagkrater, allerdings sind hier die Spuren durch Erosion (Wind, Wasser, Frost, tektonische Vorgänge) weitgehend verwischt.

Aussterben der Dinosaurier

Bis vor etwa 65 Millionen Jahren beherrschten die Dinosaurier das Leben auf der Erdoberfläche, doch dies änderte sich schlagartig. Innerhalb eines sehr kurzen Zeitraumes sind neben den Sauriern etwa 70 bis 80 Prozent aller damaligen Tier- und Pflanzenarten ausgestorben. Untersucht man Ablagerungen aus dieser Zeit, dann findet sich neben anderen Anomalien eine anomale Iridiumhäufigkeit. Iridium ist ein relativ schweres Metall, das in der Erdkruste nur sehr selten vorkommt. Grund dafür ist, dass in der Frühgeschichte die Erde weitgehend flüssig war und so die schwereren Metalle nach unten abgesunken sind. Diesen Prozess bezeichnet man als Differentiation. Alle erdähnlichen Planeten (Merkur, Venus, Erde und Mars) sind differenzierte Himmelskörper, die leichteren chemischen Elemente findet man an deren Oberflächen, die schwereren Elemente sind größtenteils in das Innere des Planetenkörpers durch die Schwerkraft abgesunken. Lag jedoch ein Himmelskörper unterhalb einer kritischen Größe, kam es nicht zu einem

Der Beitrag beruht auf meinem populärwissenschaftlichen Buch Kosmische Katastrophen – Weltuntergänge aus der Sicht der Wissenschaft, erschienen 2011 im Grazer Vebeling Verlag.

■ Siehe dazu den Beitrag von Alex Gertschen in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

Impakte durch Asteroiden und Kometen

derartigen Differentiationsprozess. Ein Beispiel dafür sind Asteroiden, also Kleinplaneten. Bis auf wenige Ausnahmen liegen deren Durchmesser unterhalb von hundert Kilometern und deshalb kam es nie zu einer Trennung von leichten und schweren Elementen. Eine weltweit entdeckte, etwa 65 Millionen Jahre alte Schicht mit erhöhter Iridiumkonzentration deutet also auf den Impakt eines Asteroiden hin. Man kann aus der wenige Zentimeter umfassenden Dicke der Schicht auf die Masse und damit grob auf den Durchmesser des eingeschlagenen Körpers schließen: Er besaß einen Durchmesser von weniger als 15 Kilometern. Das sind typische Werte für kleine Asteroiden, von denen man heute sehr viele (mehrere Hunderttausend) kennt. Die einzige Unklarheit bestand noch darin, den Ort des Einsturzes zu finden. Durch Erdölbohrungen ist man dann eher zufällig auf einen heute unter dem Meer gelegenen Krater nahe der mexikanischen Halbinsel Yucatán gekommen, der als Chicxulub-Krater bezeichnet wird.

Der Einschlag eines Asteroiden vor 65 Millionen Jahren gilt als gesichert, allerdings gab es zu dieser Zeit auch eine Phase intensiven Vulkanismus im Hochland von Dekkan (Indien). Die dabei freigesetzten Staubteilchen und Asche könnten zu einer starken Absorption des Sonnenlichtes geführt haben und damit zu einer globalen Abkühlung. Einige Hypothesen gehen sogar davon aus, dass dieser Vulkanismus mit dem Asteroidenimpakt in Verbindung stehen könnten, also praktisch durch den Einschlag ausgelöst wurde.

Das Aussterben der Dinosaurier vor 65 Millionen Jahren ist nicht die einzige Episode von Massensterben in der Erdgeschichte. Innerhalb der vergangenen 500 Millionen Jahre gab es mehrere Massensterben, bei denen bis zu 80 Prozent des tierischen und pflanzlichen Lebens vernichtet wurde. Vom Standpunkt der Evolution muss dies sogar als positiv gesehen werden. Neue Lebensformen entwickelten sich viel rascher, das Leben war gezwungen, sich in sehr kurzer Zeit den neuen klimatischen Gegebenheiten anzupassen, und nur solche Arten überlebten, die den Anpassungsprozess relativ schnell vollzogen. Der Darwin'sche Ausleseprozess wurde erheblich beschleunigt, und das Leben entwickelte sich nicht linear, sondern machte quasi einen Quantensprung.

Bei einem Impaktereignis denkt man zunächst an die unmittelbaren Schäden und Zerstörungen an der Einschlagstelle. Doch diese Schäden sind minimal im Vergleich zu den globalen Schäden, die ein Objekt ab einem Durchmesser von etwa drei Kilometer anrichten kann.

Klima: Stürzt das Objekt in den Ozean, werden riesige Mengen an Wasserdampf freigesetzt. Wasserdampf ist bekanntlich das effektivste Treibhausgas, und so kommt es zu einer globalen Klimaerwärmung um mehrere Grad. Stürzt das Objekt hingegen auf eine Landfläche, werden Staubmengen in die Erdatmosphäre hochgewirbelt, die dort viele Jahrzehnte bis Jahrhunderte verbleiben und das Sonnenlicht absorbieren. Es wird also global um mehrere Grad kälter.

Erdatmosphäre: Es kann zu einer Schädigung der Ozonschicht kommen, die uns vor UV-Strahlung der Sonne schützt. Folgen können beispielsweise Mutationen sein, da die energiereichere UV-Strahlung DNS-Strukturen zerstören kann.

Oberfläche: Infolge der Umwandlung der Aufprallenergie in Hitze kann es bei einem Aufschlag auf der Landoberfläche zu riesigen Feuersbrünsten kommen, die Leben zerstören beziehungsweise durch Abgase die Erdatmosphäre verändern und Aerosole über Jahre bis zu Jahrzehnten dort ablagern. Giftige Substanzen werden dann mit dem Regen ausgewaschen. Saurer Regen zerstört zusätzlich die Pflanzen- und die Tierwelt.

Die Folgen des Einschlags eines Asteroiden mit einem Durchmesser, der größer als etwa drei Kilometer ist, sind also global und dauern von einigen hundert bis zu tausend Jahren, etwa wenn man an den durch den Einsturz hervorgerufenen Vulkanismus oder Mutationen denkt.

Kometen stellen eine weitere Impaktquelle dar. Sie stammen aus einer Kometenwolke, die das gesamte Sonnensystem umgibt, als Oort'sche Wolke bezeichnet wird und einige Milliarden Kometen enthält. Diese bestehen zu einem großen Teil aus volati-

len gefrorenen Elementen (auch Wassereis), die auftauen, wenn sich der Komet auf seiner Bahn der Sonne nähert. Chemische Verbindungen an der Kometenoberfläche beginnen zu verdampfen, und eine Hülle (Koma) von bis zu zehntausend Kilometern und mehr bildet sich um den nur einige zehn Kilometer großen Kometenkern. Durch den Strahlungsdruck von der Sonne sowie durch Sonnenwinde formt sich dann der berühmte Kometenschweif, der mehrere Millionen Kilometer lang sein kann.

Die Verdampfungsprozesse machen Kometenbahnen unberechenbarer als Asteroidenbahnen. Man kann nie genau sagen, welcher Massenbruchteil eines Kometen verdampft und wie sich die Bahn und die Helligkeit eines Kometen genau verändern. Würde man daher einen Kometen finden, welcher der Erde sehr nahekommt, dann lässt sich nicht mit Sicherheit ausschließen, ob es zu einer Kollision kommt oder nicht. Andererseits könnten es gerade die in der Geschichte immer als Unheilsbringer dargestellten Kometen gewesen sein, die das Wasser auf die Erde in ihrer Frühphase gebracht haben.

Gefahr von der Sonne?

Die Sonne ist unser nächster Stern. Ohne die Leuchtkraft der Sonne, die seit mehr als vier Milliarden Jahren nahezu konstant ist, wäre die Entwicklung des Lebens auf unserem Planeten unmöglich gewesen. Genauere Untersuchungen zeigten jedoch, dass unsere Sonne keineswegs so konstant ist, wie auf den ersten Blick vermutet werden könnte. Bereits Galileo Galilei (1564–1642) hat mit seinem Teleskop Sonnenflecken erkannt. Genauere Aufzeichnungen der Flecken und ihrer Wanderung – bedingt durch die Rotation der Sonne – führten zur Entdeckung des etwa elfjährigen Aktivitätszyklus der Sonne durch den Astronomen Samuel Heinrich Schwabe 1843. Alle elf Jahre sind besonders viele Sonnenflecken zu sehen, die physikalisch betrachtet Gebiete mit sehr starken Magnetfeldern sind. Dabei verbinden in einer Fleckengruppe die Magnetfeldlinien die beiden magnetischen Pole. In den äußeren Schichten der Sonne wird die Energie zur Sonnenoberfläche durch Konvektion transportiert: Heißes Sonnenplasma bewegt sich nach oben, kühlt sich ab und der Vorgang

Abbildung 1: Asteroid Ida



Die Ausdehnung des elliptischen Körper beträgt etwa 100 mal 20 mal 20 Kilometer.

Quelle: Galileo Project/JPL/NASA.

beginnt von Neuem. Dies nennt man konvektiven Energietransport. Bei starken Magnetfeldern ist die Bewegung des Plasmas eingeschränkt und es wird weniger Energie nach oben transportiert. In den Flecken, die eine Ausdehnung von mehreren tausend Kilometern bis über die Größe der Erde hin besitzen, herrscht eine Temperatur von etwa 4000 Kelvin,[†] in der umgebenden Sonnenoberfläche (Photosphäre) ist es um fast 2000 Kelvin heißer. Deshalb erscheinen die kühleren Flecken als dunkel.

Die sichtbare Oberfläche der Sonne ist also etwa 6000 Kelvin heiß. In den darüber liegenden Schichten der Sonne, die man im UV-Licht beziehungsweise im Röntgenlicht mit Hilfe von Satelliten oder während einer totalen Sonnenfinsternis schwach leuchtend im sichtbaren Licht beobachten kann, nimmt die Temperatur stark zu. In der Chromosphäre, deren Ausdehnung mehrere zehntausend Kilometer beträgt, erhitzt sie sich auf einige zehntausend Kelvin, in der Korona, die sich über mehrere Sonnenradien (der Radius der Sonne beträgt etwa 700 000 Kilometer) erstreckt, erreicht die Temperatur Werte über mehrere Millionen Kelvin. Allerdings ist hier das Plasma extrem dünn. In der Chromosphäre und in der Korona spielen sich für uns sehr wichtige Prozesse ab. Die in der Photosphäre verankerten Magnetfelder können sich verdrehen und es kommt zu einer magnetischen Rekonnexion. Dabei wird magnetische Energie in Form von Wärme frei, Teilchen werden beschleunigt, kurzwellige Strahlung

[†] Der Nullpunkt der Kelvinskala liegt bei minus 273 Grad Celsius. 1000 Kelvin sind also 727 Grad Celsius.

Abbildung 2: Koronaler Massenauswurf



Quelle: SDO Mission/NASA.

extrem verstärkt. Es kommt zu Sonneneruptionen. In der Chromosphäre und unteren Korona beobachtet man eine Art der Sonneneruption, die Flares. Bei den Flares werden innerhalb von einigen Minuten Energien freigesetzt, die mehreren Millionen Atombombenexplosionen auf der Erde entsprechen. In der Korona gibt es die sogenannten *coronal mass ejections* (CMEs), koronale Massenauswürfe (Abbildung 2). Bei den CMEs wird Plasma in den interplanetaren Raum gestoßen, und die geladenen Teilchen können sich auch in Richtung Erde bewegen.

In dem Film „2012“ (2009) wird behauptet, dass durch eine gewaltige Sonneneruption Neutrinos entstehen, die den Erdkern erwärmen, sich dieser ausdehnt und als Folge die Erdkruste aufbricht. Neutrinos sind elektrisch neutrale Teilchen mit extrem geringer Masse und extrem geringen Wirkungsquerschnitt, das heißt, sie reagieren kaum mit Materie. Im Inneren der Sonne werden Neutrinos bei der Kernfusion erzeugt, diese durchdringen den gesamten Sonnenkörper praktisch ungehindert und können nur durch spezielle Experimente auf der Erde nachgewiesen werden. Eine Erwärmung des Erdkerns ist völlig unmöglich, ein einzelner Mensch wird pro Sekunde von mehreren Trillionen Sonnenneutrinos durchdrungen, ohne davon etwas zu bemerken. Die Produktion von Neutrinos während einer Sonneneruption, ob Flare oder CME, ist ebenfalls ausgeschlossen.

Die Sonne wird nach einer etwas längeren Minimumphase im Jahre 2014 wieder ihr Aktivitätsmaximum erreichen. Dann ist mit vielen Sonnenflecken, verstärkter Flare- und CME-Aktivität zu rechnen. Hat dies Auswirkungen auf uns?

Die Erde und das Weltraumwetter

Wir sind auf der Erde vor schädlicher kurzwelliger Strahlung sowie vor geladenen Teilchen geschützt. In der Erdatmosphäre wird kurzwellige Strahlung (UV- und Röntgenstrahlung) in unterschiedlichen Höhen absorbiert, UV-Strahlung beispielsweise in der Ozonschicht in 20 bis 60 Kilometern Höhe. Während eines starken Flare-Ausbruchs wird die obere Atmosphäre gestört, es ändert sich vor allem die Ionisation und dies hat Auswirkungen auf den Funkverkehr. Funkwellen werden teils in der höheren Erdatmosphäre reflektiert, teils durchgelassen, und ermöglichen die Kommunikation mit Satelliten. Diese Reflexion hängt stark von der Elektronendichte ab, also wie viele Elektronen infolge der kurzwelligen Strahlung von der Sonne von den Atomen abgespalten wurden. So kann es zu Funkausfällen sowie Ungenauigkeiten in der GPS-Navigation kommen. Auch die Strahlungsbelastung stellt ein Problem dar, vor allem für lange Passagierflüge oder für die Besatzungsmitglieder von bemannten Raumstationen. Im August 1972 ereignete sich um 6 Uhr früh ein starker Flare-Ausbruch. Nach etwa zwölf Stunden wäre die Strahlungsbelastung tödlich für einen Astronauten gewesen. Durch diese Ereignisse können auch Spannungen in Stromversorgungsleitungen induziert werden, und durch die daraus resultierende Überspannung brennen Transformatoren durch, die Stromversorgung bricht zusammen. Dies war 1989 in der kanadischen Provinz der Fall. Weiterhin können sich Satelliten elektrostatisch aufladen. Zwar schützt uns das Magnetfeld der Erde weitgehend vor den geladenen Teilchen der Sonne, aber nicht vollständig. Insgesamt bedeutet die Sonnenaktivität eine Gefahr für Langzeit-Raumflüge im Sonnensystem. Auf einer Reise zum Mars würde die Besatzung das Magnetfeld der Erde verlassen und wäre dann den geladenen Teilchen von der Sonne (Sonnenwind) ausgesetzt. Auch auf dem Mars selbst gibt es kein permanentes Magnetfeld.

Die Auswirkungen vor allem der Sonne auf die Erde und den erdnahen Weltraum fasst man heute als Weltraumwetter (*space-weather*) zusammen. Sie sind problematisch für unsere hochkomplexe, an Kommunikation orientierte Gesellschaft. Horrorszenarien, wie der Zusammenbruch aller Funkverbindungen oder der Totalausfall der Stromversorgung über längere Zeit, sind allerdings sehr unwahrscheinlich, da sich die Sonnenaktivität innerhalb gewisser Grenzen bewegt.

Immer wieder wird von der Gefahr des Verlustes des Erdmagnetfeldes beziehungsweise einer bevorstehenden Umpolung verbunden mit einer starken Abschwächung des magnetischen Schutzschildes gesprochen. Tatsache ist, dass es in den vergangenen Millionen Jahren immer wieder derartige, in unregelmäßigen Abständen auftretende Umpolungen gegeben hat. Man findet jedoch keinen Zusammenhang zwischen dem Massensterben von Tier- und Pflanzenarten mit Phasen dieser Umpolungen. Computersimulationen zeigen, dass diese Umpolungen erstens langsam vor sich gehen (einige hundert Jahre), und zweitens selbst während dieser Umpolungen immer ein Restmagnetfeld vorhanden ist.

Weitere Szenarien

Mond und Planeten: Können bestimmte Stellungen des Mondes oder der Planeten Auswirkungen auf die Erde haben? Gibt es einen Zusammenhang zwischen Mondphasen, oder Mondnähe/Mondferne mit dem Auftreten von Erdbeben? Ein Zusammenhang zwischen Planetenkonstellationen (beispielsweise wenn alle großen Planeten in einer Linie stehen) oder Mondstellungen mit Ereignissen auf der Erde ist statistisch nicht nachweisbar. Der Einfluss des größten Planeten im Sonnensystem, Jupiter, auf die Erde beträgt beispielsweise nur etwa ein Millionstel der des Mondes. Selbst wenn es einen Zusammenhang gäbe, wäre die Erkenntnis nicht sehr hilfreich. Man stelle sich vor, wir wüssten, dass durch eine Planetenstellung die Gefahr eines verheerenden Erdbebens stark erhöht wäre. Was sollten wir dann unternehmen? Die Menschen in San Francisco und Los Angeles, sowie in Tokyo, Istanbul und anderen Städten evakuieren? Niemand

Abbildung 3: Crabnebel



Der etwa 7000 Lichtjahre entfernte Crabnebel ist Überrest einer Supernovaexplosion im Jahre 1054 n. Chr.

Quelle: NASA/ESA/JPL/Arizona State Univ.

könnte genau sagen, wo ein Erdbeben auftreten würde.

Supernovae: Am Ende ihrer Entwicklung explodieren massereiche Sterne zu einer Supernova. Im Inneren ist der Brennstoffvorrat für Kernfusion verbraucht, es bleibt ein Eisenkern, dessen Masse größer als 1,4 Sonnenmassen ist. Hier reicht der Druck nicht mehr aus und der Kern fällt in sich zusammen, durch die entstehende energiereiche Druckwelle werden die Außenbereiche eines Sternes abgestoßen. Als Überrest einer Supernova finden wir dann einen Neutronenstern, der etwa zehn Kilometer Ausdehnung besitzt, oder ein Schwarzes Loch, wenn der Druck der Neutronen der Gravitation nicht mehr Stand halten kann.

Im Jahre 1054 n. Chr. beobachteten chinesische Astronomen einen hellen, auch am Tageshimmel zu sehenden Stern. Nach einigen Wochen war er wieder verschwunden. Es handelte sich um einen Supernovaausbruch, und an der Position, wo sich der Stern befand, sehen wir heute den Crabnebel (Abbildung 3). Die Supernova ereignete sich in einer Entfernung von etwa 7000 Lichtjahren. Man hat keinerlei Auswirkungen auf die Erde (beispielsweise anomale Isotope)

festgestellt. Modellrechnungen zeigen aber, dass ein Supernovaausbruch in weniger als hundert Lichtjahren Entfernung sehr starke Auswirkungen auf die Erdatmosphäre hätte, es könnte sogar zu einer vorübergehenden Zerstörung der Ozonschicht kommen und dann würde harte UV- und auch Röntgenstrahlung die Erdoberfläche treffen. Ein Massensterben stünde bevor, die Zahl der Mutationen und Krebsfälle würde drastisch zunehmen. Sind wir in also Gefahr? Gibt es innerhalb von hundert Lichtjahren Radius einen Kandidaten für eine Supernova? Gegenwärtig ist die Antwort ein deutliches Nein. Aber unsere Sonne bewegt sich um das galaktische Zentrum und somit ändert sich auch unsere kosmische Nachbarschaft. Vorsichtige Abschätzungen rechnen mit der Möglichkeit von etwa drei bis fünf Supernovaexplosionen in unserer Nachbarschaft während der vergangenen 4,5 Milliarden Jahre.

Galaktisches Zentrum: Immer wieder taucht die Behauptung auf, die Sonne würde sich durch das galaktische Zentrum bewegen oder durch die galaktische Ebene, was dann zu gewaltigen Veränderungen beziehungsweise Katastrophen für die Erde führte. Unsere Sonne und damit das Sonnensystem befinden sich in der Milchstraße, eine von vielen Milliarden Galaxien. Die Milchstraße enthält etwa 400 Milliarden Sonnenmassen. Die Sonne bewegt sich wie alle Sterne in ihrer Nachbarschaft um das Zentrum der Milchstraße. Wir sind etwa 27 000 Lichtjahre vom galaktischen Zentrum entfernt, und ein Umlauf dauert mehr als 200 Millionen Jahre. Im Zentrum der Milchstraße befindet sich ein mehrere Millionen Sonnenmassen schweres Supermassives Schwarzes Loch. Aber wie schon erwähnt ist die Bahn der Sonne um das galaktische Zentrum seit mehr als 4,6 Milliarden Jahren stabil und die Entfernung vom Zentrum ist groß. Es besteht also keine Gefahr, in dieses Schwarze Loch zu stürzen. Unsere Sonne pendelt alle 30 bis 45 Millionen Jahre durch die galaktische Ebene, die durch den galaktischen Äquator definiert ist. Von der Kante her gesehen erscheint unsere Milchstraße als stark abgeplattete Scheibe mit zentraler Verdickung. Durch die Mitte der Scheibe geht die galaktische Ebene entlang ihres größten Durchmessers. Das letzte Mal passierten wir vor etwa 1,5 Millionen Jahren diese Ebene. Allerdings ist auch hier nichts Außerge-

wöhnliches passiert, es handelt sich ja lediglich um eine imaginäre Ebene.

Sterben der Sonne: Unsere Sonne wird nicht plötzlich erlöschen, aber ihre Lebensdauer ist begrenzt. Sie wird sich langsam, in etwa vier Milliarden Jahren zu einem „Roten Riesen“ mit hoher Leuchtkraft und vergrößertem Radius entwickeln, die Erde wird sich dann innerhalb der Atmosphäre der Sonne um den Sonnenkern bewegen – astronomisch äußerst interessant, aber die Erde wird dann eine extrem heiße, ausgetrocknete, menschenleere Wüste sein. Schließlich bleibt von der Sonne nur noch ein strahlender Rest, der als Weißer Zwerg bezeichnet wird, übrig.

Angst vor kosmischen Katastrophen?

Kosmische Katastrophen gibt es, gab es und wird es auch immer geben. Am relativ wahrscheinlichsten ist der Einschlag eines großen Asteroiden oder Kometen. Es gibt weltweite Beobachtungsprogramme, um möglichst alle potenziell gefährlichen Objekte zu finden. Als die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenstoßes der Erde mit dem Objekt Apophis im Jahre 2029 zunächst mit einem Prozent angegeben wurde, witterten unkritische Medien gleich einen Weltuntergang. Neuere Beobachtung dieses Erdbahnkreuzers ergeben aber, dass er in etwa ein Zehntel der Mondentfernung an der Erde vorbeiziehen wird. Sonnenausbrüche können zwar Störungen in unseren vernetzten Telekommunikations- und Stromversorgungsleitungen verursachen, eine globale Katastrophe ist aber sehr unwahrscheinlich. Auch eine in unserer kosmischen Nachbarschaft explodierende Supernova, bestimmte Planetenstellungen oder Bewegungen der Sonne um das galaktische Zentrum können uns nicht gefährlich werden. So bleibt letztlich der Mensch verantwortlich für das weitere Leben auf der Erde und sein eigenes Überleben.

Der tägliche Untergang der Maya

Manuel Segovia und Isidro Velázquez, zwei betagte Männer, die im Dorf Ayapa im mexikanischen Gliedstaat Tabasco rund

Alex Gertschen

Dr. phil., geb. 1979; freischaffender Journalist und Historiker mit Schwerpunkt Lateinamerika, lebt in Bern und Mexiko-Stadt.
alex.gertschen@gmx.ch

500 Meter voneinander entfernt wohnen, sprechen wegen persönlicher Animositäten nicht miteinander. Und weil sie die beiden letzten Sprecher des Ayapaneco sind, einer vom Aussterben bedrohten indigenen Sprache, werden die beiden Griesgramme das Erbe einer ganzen Kultur mit sich ins Grab nehmen. Die 2011 von Medien auf beiden Seiten des Atlantiks verbreitete Story war bestürzend und spektakulär. Bloß stimmte sie so nicht. Segovia und Velázquez sind tatsächlich die kompetentesten Träger des Ayapaneco, und miteinander pflegen sie durchaus keinen Kontakt. Doch beherrschen laut einem amerikanischen Anthropologen noch weitere Personen die Sprache zumindest bruchstückhaft. Und mit dem angeblich kleinlichen Gehabe der alten Männer hat der unausweichliche Untergang des Ayapaneco ohnehin nichts zu tun.¹

xiko, investieren seit einigen Jahren in Schulen und Universitäten, an denen in Maya gelehrt und gelernt wird. Die Verurteilung der Diskriminierung von Ureinwohnern ist fester Bestandteil der Political Correctness geworden, und Behörden zur Bekämpfung solcher Diskriminierung sind gleichsam ins Kraut geschossen.

Der yucatekische Anthropologe Luis Ramírez beschreibt solche Bemühungen als „musealen Kraftakt“. Geplagt von einem schlechten Gewissen wollten wir Angehörigen der modernen Welt den Rest an kultureller und auch biologischer Vielfalt bewahren, die unsere expansive und zerstörerische Lebensweise noch nicht plattgewalzt habe. Weil wir aber nicht zum Verzicht auf die wirtschaftliche Nutzung dieser Lebensräume bereit seien – die touristischen Großprojekte an der karibischen Küste Yucatáns legen davon eindruckliches Zeugnis ab –, würde die kulturelle und biologische Diversität in eigens dafür bestimmten sozialen und geografischen Räumen konserviert. Solche Reservate befriedigen jedoch weniger die Bedürfnisse der Bewahrten als vielmehr ihrer Außenwelt. So wie die Nachfrage der amerikanischen und europäischen Medienkonsumenten nach ungewöhnlichen Geschichten dafür verantwortlich war, wie das Schicksal des Ayapaneco und seiner vermeintlich letzten, zerstrittenen Sprecher dargestellt wurde, so entspringt der Schutz des indigenen Erbes in Mexiko durch Staat und Wissenschaft dem Blick und den Bedürfnissen der modernen Mehrheitsgesellschaft.

Moderner Konservierungseifer

Die Maya sprechenden Einwohner Mexikos und Zentralamerikas weisen mit den letzten Trägern des Ayapaneco einige Gemeinsamkeiten auf, obwohl ihre Zahl auf sechs bis acht Millionen geschätzt wird und ihre Sprache erst langfristig ihr wortwörtliches Ende erreichen dürfte. Indigene Völker geraten zunehmend ins Blickfeld einer modernen, westlichen Welt, die den Rückgang an kultureller Vielfalt als Verlust betrachtet und aufzuhalten versucht. In Mexiko inventarisieren in- und ausländische Wissenschaftler in einem Rennen gegen die Zeit mit heißem Eifer Sprachen, Riten oder heilpflanzliches Wissen vor-modernen Ursprungs. Die Bundesregierung und die Gliedstaaten der Halbinsel Yucatán, dem Hauptsiedlungsgebiet der Maya in Me-

Just in einer solchen Projektion fremder Hoffnungen und Ängste auf den prähispanischen Nachlass Mexikos gründet auch der mediale Hype um eine angebliche Prophezeiung der prähispanischen Maya, wonach am 21. Dezember 2012 die Welt untergehen werde. In Nordamerika und Westeuropa ist eine Unzahl an Büchern, Artikeln und Blogs über apokalyptische Fantasien publiziert worden, die sich auf die Maya beziehen. Die englisch-

¹ Vgl. Daniel F. Suslak, Ayapan Echoes. Linguistic Persistence and Loss in Tabasco, Mexico, in: *American Anthropologist*, 113 (2011) 4, S. 569–581. Für die mediale Verbreitung vgl. beispielsweise Jo Tuckman, Language at risk of dying out – the last two speakers aren't talking, in: *The Guardian* vom 13. 4. 2011, sowie den Blog www.redlinels.com/2012/09/27/last-two-speakers-of-a-dying-language/# (23. 10. 2012).

sprachige Wikipedia widmet dem „2012 phenomenon“ einen langen, kritischen und aufschlussreichen Beitrag, und der Fachmann für Katastrophenfilme, der deutsche Regisseur Roland Emmerich, bannte bereits vor drei Jahren mit „2012“ das Untergangsjahr schlechthin auf die Leinwand.

Die Lange Zählung der alten Maya

Als Beleg für den zu erwartenden Schrecken wird die sogenannte Lange Zählung der alten Maya angeführt, die zwischen dem 4. und 10. Jahrhundert n. Chr. eine hochentwickelte Zivilisation aufbauten. Worum handelte es sich bei der Langen Zählung? Wie andere indigene Völker Mesoamerikas, also des Kulturraums, der sich von der heutigen guatemaltekehonduranischen Grenze bis nach Zentralmexiko erstreckte, blickten die Maya gebannt zum Himmel hoch, der in ihrer Vorstellung neben der Erde und der Unterwelt einen der drei kosmischen Bereiche darstellte. Die Gestirne waren wie alle anderen Naturerscheinungen „stoffliche Manifestation des Geistigen“ – und das Geistige „das wahre Wesen der Natur“.^f

Während in der westlichen Kultur das Naturgeschehen durch die Wissenschaft erklärt wird und diesbezügliche religiöse Begründungen seit dem Beginn der Neuzeit im 16. Jahrhundert sukzessive an Glaubwürdigkeit eingebüßt haben, dominierte die Spiritualität die Umweltwahrnehmung der Maya. Sie glaubten, eine von zwei miteinander verbundenen Seinssphären zu bewohnen. In der anderen lebten die Götter, Ahnen und weitere Geistwesen. Wenn sich nun die geistige, jenseitige Welt in Naturerscheinungen manifestierte, zum Beispiel den Gestirnen, so mussten diese interpretiert werden. Denn davon, ob die Maya die am Himmel abgebildeten kosmischen Kräfte richtig interpretierten und angemessen darauf reagierten, hing die Geschehnisse sowohl der Erdenbürger wie der Jenseitsbewohner ab.^f

^f Linda Schele/David Freidel, *Die unbekannte Welt der Maya. Das Geheimnis ihrer Kultur entschlüsselt*, München 1991, S. 52.

^f Vgl. für diesen und die zwei folgenden Abschnitte L. Schele/D. Freidel (Anm. 2), Kapitel 2; Carmen Arellano Hoffmann et al. (Hrsg.), *Die Bücher der Maya, Mixteken und Azteken. Die Schrift und ihre Funktion in vorspanischen und kolonialen Codices*, Frankfurt/M. 1998.

Die Beobachtung und Interpretation der Gestirne war Sachverständigen übertragen, die – entsprechend der Verworfenheit von Dies- und Jenseits – im westlich-modernen Verständnis zugleich als Astronomen und Astrologen wirkten. Sie fertigten Kalender an, denen entnommen werden konnte, ob die Zeit für bestimmte Aktivitäten wie Kriege, Handel, Aussaat, Ernte oder Eheschließung günstig war oder nicht. So waren die Menschen in eine feste Struktur des Ablaufs und der Perioden der Zeit eingebunden. Angesichts der kausalen Verbindungen zwischen den beiden Seinssphären überrascht nicht, dass die Maya ein theokratisches System hatten, der König als göttergleicher Schamane also politischer *und* religiöser Führer war.

Das Zählsystem, das den Kalendern zugrunde lag, beruhte auf der Zahl 20. Während in Europa mit den zehn Fingern gezählt wird, nahmen die Maya auch noch die zehn Zehen zu Hilfe. Deshalb fassten sie die Tage in 20er-Einheiten zusammen. Anhand dieser entwickelten sie kürzere Zyklen, etwa den religiösen Ritualkalender von 13 mal 20 Tagen, oder den für die Landwirtschaft wichtigen Kalender, der das Sonnenjahr spiegelte und 18 mal 20 Tage zählte (die fünf überschüssigen Tage wurden einem Kurzmonat zugeordnet, der „Ruhe“ oder „Schlaf“ des Jahres hieß). Indem die Maya diese Kalender beliebig oft mit der Zahl 20 multiplizierten, gelangten sie zu potenziell unendlich großen Zyklen. Der zeitliche Raum, in dem sich diese abspielten, war die Lange Zählung. Und weil die Maya diese Zählung an einem bestimmten Tag beginnen ließen, der im gregorianischen Kalender dem 13. August 3114 v. Chr. entspricht, konnten sie auch für große Zyklen präzise einen Anfangs- und Schlußtag definieren – wie den 21. Dezember 2012, an dem ein Zyklus von 5125 Jahren endet.^f

Ende des vierten Weltzeitalters

Diese Erkenntnisse über die alten Maya sind nicht kontinuierlich überliefert, sondern in mühsamer Kleinarbeit rekonstruiert worden. Die Spanier, die ab dem frühen 16. Jahrhun-

^f Einer weniger bekannten wissenschaftlichen Interpretation zufolge legten die Maya den Beginn der Langen Zählung auf den 11. August 3114 v. Chr. fest, so dass der 5125-Jahres-Zyklus am 23. Dezember 2012 zu Ende gehen würde. Vgl. L. Schele/D. Freidel (Anm. 2), S. 74.

dert weite Teile des heutigen Mexikos eroberten, wussten um die politische Bedeutung der Maya-Kalender. In ihrem missionarischen Eifer und Hochmut und im Willen zur vollkommenen Unterwerfung der Ureinwohner spürten die Konquistadoren die Kalender als wichtigste kulturelle „Speicher“ auf und zerstörten sie. Das Kalkül ging auf: Das komplexe Wissen der Maya über die Gestirne und ihre religiös-politischen Interpretationen, die nur der kleinen Oberschicht zugänglich gewesen waren, verlor sich ziemlich rasch. Die unmündigten und christianisierten Knechte, als die die Maya weiterlebten, konnten ihre alte Kultur nur marginal und heimlich bewahren.

Es waren bezeichnenderweise mehrheitlich europäische und amerikanische Forscher, die anhand der wenigen erhaltenen Kalender die Lange Zählung rekonstruierten. Ernst Förstemann, der Bibliothekar, der im späten 19. Jahrhundert ein in Dresden befindliches Maya-Buch entzifferte, glaubte auf der letzten Seite dieses Kalenders die Voraussage einer apokalyptischen Flut zu erkennen. Zur Rekonstruktion einer ähnlichen Prophezeiung gab das Buch „Popol Vuh“ Anlass: Gemäß dieser Niederschrift von Schöpfungsmythen der Maya leben wir im vierten Weltzeitalter, das im gregorianischen Kalender 5125 Jahren entspricht und am ersten Tag der Langen Zählung begann. Seitdem es Mayanisten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gelungen ist, den 13. August 3114 v. Chr. als Ursprung der Langen Zählung zu bestimmen, stellt sich natürlich die Frage, was am letzten Tag des vierten Weltzeitalters, der Wintersonnenwende 2012, geschehen wird.

Hier kommen die apokalyptischen Hoffnungen und Ängste ins Spiel, die in der Geschichte der Menschheit in nahezu allen Kulturkreisen gewirkt und bis heute nichts an Faszination eingebüßt haben. Wenn der Maya-Kalender eines mit Gewissheit belegt, dann dies. Denn für die große Mehrheit der Wissenschaftler liegt angesichts des zyklischen Zeitverständnisses der Maya die Interpretation nahe, dass am 21. Dezember „nur“ der Übergang von einem langen Zyklus zum nächsten stattfinden wird. Kein seriöser Maya-Erforscher verstiege sich zur Aussage, das Ende des Zyklus bedeute das Ende der Welt. Aber die nach wie vor erheblichen Wissenslücken über die alten Maya einerseits und die per Definition offene Zukunft andererseits

sorgen für einen Dunkelraum, in dem Gerüchte und Spekulationen vortrefflich gedeihen.

Der gegenwärtige Weltuntergangsdiskurs, der vor allem in Europa und Nordamerika um den 21. Dezember 2012 kreist, reicht in die 1970er Jahre zurück, als eine verzagende Ungewissheit über der westlichen Welt lag. Die bürgerliche Gesellschaft und die kapitalistische Wirtschaft der Moderne waren bereits in den Protesten von 1968 mit Vehemenz hinterfragt worden. Danach hatten Wirtschafts- und Währungskrisen die „goldenen“, boomenden Nachkriegsjahrzehnte jäh beendet und die für alle Zeit verbannt geglaubte Arbeitslosigkeit war mit Wucht zurückgekehrt. Das neue Bewusstsein von den ökologischen „Grenzen des Wachstums“, das der Club of Rome mit seinem gleichnamigen Bericht weckte, der linke Terrorismus in Westeuropa sowie zahlreiche Kriege und politische Krisen verstärkten die um sich greifende Unsicherheit. Und niemand hatte diese krisenhafte Zeit kommen sehen.

Eine fiebrige Suche nach neuen Gewissheiten setzte ein. Schon in den späten 1960er Jahren hatte das renommierte Hudson-Institut in Washington ein Buch über mögliche Szenarien im Jahr 2000 publiziert und hatten sich illustre Wissenschaftler unter dem Vorsitz des Soziologen Daniel Bell, Autor von „The End of Ideology“ und „The Coming of Post-Industrial Society“, in einer Kommission zusammengeschlossen, um die Zukunft zu erforschen. Aber natürlich wurde die Nachfrage nach Prognosen auch von nicht-wissenschaftlichen Autoren gestillt. Hal Lindeys biblisch inspiriertes apokalyptisches Buch „Late Great Planet Earth“ wurde über sechs Millionen Mal verkauft. Die CIA heuerte Personen an, von denen sie glaubte, sie könnten als „Medium“ in die Zukunft blicken. Ronald Reagan soll als Gouverneur von Kalifornien und später als Präsident der USA bei fast allen wichtigen Handlungen und Entscheidungen auf astrologische Konstellationen und Prophezeiungen geachtet haben, und in einer amerikanischen Studie von 1978 gaben 39 Prozent der Befragten an, sie glaubten an die menschliche Fähigkeit, die Zukunft vorherzusagen.¹⁵

¹⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt Matthew Connelly, *Future Shock. The End of the World as They Knew it*, in: Niall Ferguson et al. (eds.), *The Shock of the Global. The 1970s in Perspective*, Cambridge, MA/London 2010, S. 337–350.

In diesem Kontext blühten die Ideen des New Age („Neues Zeitalter“), eines Sammelbegriffes für esoterische Strömungen im Umfeld der Hippie-Bewegung, und die Vorstellungen von einem Ende oder – positiv gewendet – einer Überwindung der verachteten Moderne. Der amerikanische Ethnobotaniker Terence McKenna, der unter anderem im amazonischen Regenwald die bewusstseins-erweiternden Effekte pflanzlicher Drogen erforschte, publizierte 1975 mit seinem Bruder das Buch „The Invisible Landscape“. In diesem prognostizierte er für die Wintersonnenwende 2012 das Ende der Zeit. Im selben Jahr erschien „The Transformative Vision“ José Argüelles’, in dem sich der mexikanisch-amerikanische Schriftsteller als Seher einer nahenden Apokalypse darstellte. Obwohl Argüelles bereits vom 21. Dezember 2012 als Ende eines Maya-Zyklus wusste, griff er das Datum erst in seinem Buch „The Mayan Factor“ von 1987 auf, das bei einem für Esoterik empfänglichen Publikum ein enormes Echo auslöste. In diesen Jahren und im Kontakt mit Argüelles, so scheint es, wurde sich Terence McKenna bewusst, dass seine apokalyptische Prophezeiung dasselbe Jahr betraf wie der Maya-Kalender – was als weiteres Indiz für ihre Richtigkeit gewertet werden konnte und die Wirkung seines neu aufgelegten Buches verstärkte. Eine Flut von Publikationen schloss sich den Werken Argüelles’ und McKennas an, die bis heute nicht abgeebbt ist.¹⁶

Diskriminierte Nachkommen der Ureinwohner

Als ich kürzlich Doña Carmen und Doña Elodia am Telefon fragte, was sie vom Aufheben um die kommende Wintersonnenwende hielten, schwiegen sie betreten. Die beiden Frauen arbeiten auf der Halbinsel Yucatán als Hebammen. Wie ihre Vorfahren, die alten Maya, achten sie in der Begleitung der Schwangeren stets auf den Mondzyklus. Der Mond verrate nicht nur die Zahl der verflossenen Monate, sondern auch das Geschlecht und den Charakter des Ungeborenen, er-

zählten sie. Der Erdentrabant ist als Referenz umso wichtiger, als viele Maya-Hebammen im Alter von Doña Carmen und Doña Elodia nicht lesen und schreiben können. Aber von einem anderen, einem langen Zyklus, der am 21. Dezember zu Ende gehen soll, hatten sie noch nie etwas gehört.

Dies bedeutet nicht, dass alle Bewohner Yucatáns dem Datum ahnungslos entgegenblicken. Speziell in den touristischen Gebieten, zum Beispiel rund um die Pyramiden von Chichén Itzá und Uxmal oder entlang der karibischen Küste von Cancún bis hinunter nach Tulum, läuft die Vermarktung des 21. Dezembers 2012 auf Hochtouren. Die Bundesregierung und die Gliedstaaten werben mit der magischen Zahl seit vergangenem Jahr um Touristen, und die Buchungslisten der Hotels lassen erahnen, dass die Kampagne nicht ohne Erfolg geblieben ist. Ein Großteil des Hotelpersonals oder der Fremdenführer sind Indigene. Eine Bekannte aus der Gegend erzählt, immer wieder berichteten ihr Maya, sie hätten erfahren, dass laut den Maya im Dezember möglicherweise die Welt untergehen werde. Dabei sprachen sie von „den“ Maya in der dritten Person. Auch die Hebamme Doña Carmen bedient sich dieser Redeweise, obwohl sie einer Familie entstammt, in der noch heute Maya gesprochen wird. Sie zieht keine Linie der Kontinuität zwischen sich und den Urhebern des Kalenders, der für den ganzen Aufruhr sorgt. Wie praktisch alle Maya betrachtet Doña Carmen das Ende des 5125-Jahres-Zyklus – einmal darüber aufgeklärt – als äußerliches Phänomen, mit dem sie nicht mehr zu tun hat als die Touristen aus Europa, Nordamerika oder Mexiko-Stadt.

Dafür sind das gründliche Zerstörungswerk der Spanier und die bis heute andauernde Diskriminierung der indigenen Einwohner Mexikos verantwortlich. Weder in den Augen der meisten Maya, Nahuas, Zapoteken oder Mixteken noch in den Augen der mestizischen Mehrheitsgesellschaft ist die direkte Abstammung von den Ureinwohnern ein positives Merkmal. Laut der Nationalen Kommission für die Entwicklung der indigenen Völker liegen die Einkommen, die Alphabetisierungsrate, der Zugang zu Gesundheitsdiensten und die Lebenserwartung der Ureinwohner weit unter dem

¹⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt Sacha Defesche, „The 2012 Phenomenon“. A Historical and Typological Approach to a Modern Apocalyptic Mythology, Masterarbeit an der Universität Amsterdam, Amsterdam 2008, online: <http://skepsis.no/?p=599> (26. 10. 2012).

nationalen Durchschnitt. Die ärmsten Gliedstaaten, Chiapas und Oaxaca, sind auch jene mit der größten indigenen Bevölkerung. Josefina Flores, die Chefin einer Mazahua-Gemeinschaft⁷ in Mexiko-Stadt, erzählte mir, auf die indigenen Kinder würde in der Schule mit dem Finger gezeigt. Wenn sie mit Angehörigen der Gemeinschaft zur Verwaltung gehe und mit ihnen Mazahua spreche, dann schnauzten sie die Beamten an, sie sollten „anständig reden“. Ihre Kinder beherrschten deshalb kein Mazahua. „Sie haben mir gesagt: Mama, wir wollen nicht, dass du so mit uns sprichst“, sagte Flores.

Instrumentalisierung im Namen der Nation ...

Von den 111 Millionen Mexikanern sind offiziell über 14 Millionen Ureinwohner. Während sich ihre absolute Anzahl vergrößert, geht ihre relative Bedeutung zurück. 1808 machten sie fast zwei Drittel der 6 Millionen Untertanen im Vizekönigreich Neu-Spanien aus, 1921 betrug ihr Anteil an den 14 Millionen Mexikanern noch knapp ein Drittel. Von den auf über 150 geschätzten Sprachen, die bei der Ankunft der Spanier 1517 existiert haben könnten, haben 68 überdauert. 23 von ihnen sind vom Aussterben bedroht.

Diese harten Zahlen gaukeln jedoch eine Realität vor, die so eindeutig gar nicht greifbar ist. Denn die Frage, wer überhaupt ein Indigener ist, lässt sich nicht leicht beantworten. In der Verfassung werden sie als Angehörige jener Völker definiert, die vor 1517 das heutige Territorium Mexikos besiedelten, die ihre Institutionen und Lebensformen mindestens teilweise erhalten haben und sich auch als indigen betrachten.

Doch was ist mit jenen Völkern, die nach 1517 einwanderten? Was ist mit jenem Drittel der Indigenen, das mittlerweile in der Stadt lebt? Die Natur als Mutter und Ort allen Lebens fällt dort als integraler Bestandteil indigener Kultur weg. „Die Natur hat für städtische Ureinwohner tatsächlich an Bedeutung verloren“, sagt Xilonen Luna, eine leitende Angestellte der Nationalen Kommission für

die Entwicklung der indigenen Völker. Umso wichtiger sei das fortgesetzte Leben in einer Gemeinschaft. Nur in dieser sei es möglich, die Sprache zu pflegen, Riten und Zeremonien zu feiern. Tatsächlich begründete Doña Carmen ihr Nicht-Maya-Sein damit, dass sie die Sprache ihrer Verwandten nicht mehr spricht. Ob andere überlieferte Praktiken, die sie zum Beispiel im Kreise der Familie oder als Hebamme weiterhin pflegt, ihr eine indigene Identität verleihen oder nicht, hängt vom subjektiven Empfinden ab. Xilonen Luna sagt, indigene Kultur im 21. Jahrhundert dürfe nicht als Verwässerung des prähispanischen Originals gewertet werden. „Die Ureinwohner haben in den vergangenen 500 Jahren eine große Wandlung durchgemacht. Es wäre anachronistisch und unfair, diesen Prozess als Verlust indigener Identität zu werten“, sagt sie.

Diese hehre Forderung zerschellt jedoch an der Realität. Trotz den politischen Versuchen, die heutigen Ureinwohner besserzustellen, dominiert in der mexikanischen Gesellschaft eine Vorstellung, die solche Bemühungen untergräbt: Der tote ist der edle, der lebende der minderwertige „Indio“. Es erfüllt die Mexikaner mit Blick auf die so mächtigen, bewunderten und zugleich als Parvenus verachteten amerikanischen Nachbarn mit Stolz, dass in ihnen ein uraltes kulturelles Erbe weiterlebt. Von der Eigenbezeichnung der Azteken – „Mexicas“ – leitet sich der Name Mexiko ab. Der Adler, der in der Mitte der Nationalfahne prangt, ist jener, der gemäß der Legende die Azteken im 14. Jahrhundert nach langer Wanderschaft ins zentrale Hochtal führte. Mitten in einem riesigen See- und Sumpfgebiet setzte er sich auf einen Kaktus, was die Azteken als Zeichen deuteten, am verheißenen Ort angekommen zu sein. Sie gründeten Tenochtitlán, die prunkvolle Hauptstadt, die 1521 von den Spaniern eingenommen und zerstört wurde. Auf den Ruinen errichteten die Eroberer Mexiko-Stadt. Auf deren Prachtstraße Paseo de la Reforma thront heute aber nicht der siegreiche Hernán Cortés auf einem Denkmal, sondern der letzte Aztekenherrscher Cuauhtémoc.⁸

⁷ Die Mazahuas sind eine weitere indigene Bevölkerungsgruppe in Mexiko (*Anm. d. Red.*).

⁸ Vgl. zur Bedeutung der prähispanischen Zeit für die Konstruktion der mexikanischen Nation die Beiträge in *Arqueología Mexicana*, 17 (2009) 100, mit dem Schwerpunktthema „Arqueología e identidad nacional“.

Doch den heutigen Ureinwohnern dienen solche Rückbezüge und Ehrerweisungen herzlich wenig. Sie sind ein Produkt, das den Interessen der einheimischen Oberschicht entsprungen ist. In der Kolonie hatten die Spanier wie auch die „Criollos“, die auf dem amerikanischen Kontinent geborenen Nachkommen spanischer Einwanderer, die prähispanischen Kulturen als gottlos und minderwertig erachtet. Die Zeit vor der Eroberung galt es auszulöschen, nicht weiterzuführen.

Eine Umwertung fand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts statt, als die Unzufriedenheit mit der Krone und das Bedürfnis der Criollos nach Autonomie wuchsen. Im Bestreben, Neu-Spanien politisch und wirtschaftlich unabhängiger zu machen, schürten sie das Bewusstsein von einer kulturellen Eigenständigkeit. Und diese sollte in der eigentümlichen Vermischung von europäischer *und* prähispanischer Kultur wurzeln. Plötzlich wurden die Ruinen der alten Kulturen nicht weiter zerstört oder dem Verfall überlassen, sondern erforscht und bewahrt. Plötzlich bekamen die „blutrünstigen Heiden“ von einst eine noble Rolle zugewiesen: Die im Bau befindliche mexikanische Nation brauchte sie zur Erklärung und Legitimierung ihrer selbst.

Auch in der Außendarstellung sollte die neue Bewertung der Vergangenheit zum Ausdruck kommen. Auf der Weltausstellung von 1889 in Paris trumpfte das Regime von Diktator Porfirio Díaz mit einem Pavillon auf, der auf Grundlage von neuesten archäologischen Erkenntnissen im Stile eines aztekischen Palastes gebaut worden war. Der Historiker Fausto Ramírez schreibt, dass diese Referenz nicht einem beliebigen Volk erwiesen wurde. Im vorangegangenen Projektwettbewerb war auch ein von den Maya inspirierter Pavillon präsentiert worden. Doch ließ sich Díaz' zentralistische Politik mit den Azteken ungleich besser legitimieren. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tobte auf der von der Hauptstadt weit entfernten Halbinsel Yucatán ein Aufstand der Maya gegen den Zentralstaat, der mehrere Hunderttausend Tote forderte. Also zog es der Nationalstaat vor, sich eine aztekische Vorgeschichte zu geben. Unter Díaz wurde auch das erwähnte Denkmal von Cuauhtémoc auf dem Paseo de la Reforma errichtet.

Wohl weniger im Wissen um solche Beispiele der Instrumentalisierung der prähispanischen Vergangenheit als vielmehr mit einer historisch geprägten, skeptischen Intuition nehmen die Maya das Tohuwabohu um den 21. Dezember 2012 nicht als Würdigung ihrer selbst, sondern als das wahr, was es ist: ein gutes Geschäft. Sie wissen genau, was die Fremden sehen und hören wollen. Sie führen sie zu den Ruinen und in die Dörfer, wo sie ihnen vortanzen, vorsingen, vorkochen oder zur Schau Mais anpflanzen. Denn dort, im Dorfalltag, hat die prähispanische Kultur am ehesten überdauert. Aber natürlich heben die meisten Maya die kleinen Brosamen des großen Geschäfts als Küchengehilfen, Kellner oder Putzfrauen auf, nicht als Kleinunternehmer.

Eine Interpretation dieser Integration in den kapitalistischen Prozess ist, dass die Maya sich schlicht den Anforderungen und Chancen der Gegenwart anpassen und so dereinst – womöglich – aus der verbreiteten Armut aufsteigen werden. Der Anthropologe Luis Ramírez hingegen glaubt, dass die Maya zu ihrer eigenen Musealisierung beitragen, wenn sie ihren Alltag der touristischen Nachfrage anpassen. Ihre Kultur verliere dadurch an Authentizität und Lebendigkeit. In dieser Perspektive vollzieht sich der Untergang der „tiefen“ Kultur, die im dörflichen Alltag die spanische Vernichtungspolitik und die Jahrhunderte überdauert hat, tagtäglich und leise, am Abend vor und wahrscheinlich auch am Morgen nach dem Ende des vierten Weltzeitalters.

Transparenz/Privatsphäre

Was gilt heute als „privat“, was als „öffentlich“? Bedarf es einer Neudefinition von Privatsphäre? Stehen wir vor einem Zeitalter der Transparenz? Was würde das für Politik und Gesellschaft bedeuten? In der APuZ „Transparenz und Privatsphäre“ (geplant für April 2013) soll das Thema in bis zu sechs Beiträgen beleuchtet werden. Dabei sind sowohl längere wissenschaftliche Beiträge als auch feuilletonistisch gehaltene Essays möglich. Der Call for Papers läuft bis zum 7. Januar 2013 und richtet sich an Nachwuchswissenschaftler/-innen, Nachwuchsjournalist/-innen und Blogger/-innen.

Den Call for Papers können Sie hier herunterladen:
www.bpb.de/apuz

APuZ

Nächste Ausgabe 1–3/2013 · 31. Dezember 2012

Deutschland und Frankreich

Ulrich Pfeil

Zur Bedeutung des Élysée-Vertrags

Clemens Klünemann

„Eiserner Kanzler“ und „Grande Nation“.
Selbst- und Fremdwahrnehmungen

Corine Defrance

Die Meistererzählung von der deutsch-französischen „Versöhnung“

Wolfram Hilz

Getriebewechsel im europäischen Motor:
Von „Merkozy“ zu „Merkollande“?

Daniela Schwarzer

Deutschland und Frankreich und die Krise im Euro-Raum

Claire Demesmay

Hat der deutsch-französische Bilateralismus Zukunft?

Grégory Dufour

Europa im Kleinen:
Grenzüberschreitende Kooperation am Beispiel Lothringen

Ansbert Baumann

Kritischer Zwischenruf zur deutsch-französischen Kulturpolitik



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-NichtKommerziell-Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland.

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn



Redaktion

Dr. Hans-Georg Golz
Dr. Asiye Öztürk
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Sarah Laukamp (Volontärin)
Telefon: (02 28) 9 95 15-0
www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Redaktionsschluss dieses Heftes:
7. Dezember 2012

Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH
Kurahsenstraße 4–6
64546 Mörfelden-Walldorf

Satz

le-tex publishing services GmbH
Weissenfelder Straße 84
04229 Leipzig

Abonnementservice

Aus Politik und Zeitgeschichte wird
mit der Wochenzeitung **Das Parlament**
ausgeliefert.
Jahresabonnement 25,80 Euro; für Schüle-
rinnen und Schüler, Studierende, Auszubil-
dende (Nachweis erforderlich) 13,80 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH
Vertriebsabteilung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main
Telefon (069) 7501 4253
Telefax (069) 7501 4502
parlament@fs-medien.de

Nachbestellungen

IBRo
Kastanienweg 1
18184 Roggentin
Telefax (038204) 66 273
bpb@ibro.de
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit
4,60 Euro berechnet.

Die Veröffentlichungen
in **Aus Politik und Zeitgeschichte**
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

Jorgen Randers

3–10 2052: Droht ein globaler Kollaps?

Die globalen Veränderungen werden zu einem Rückgang des Wohlergehens der Menschheit führen, die natürliche wie kulturelle Umwelt Schaden nehmen. Zumindest die Eliten von heute werden dies als den Zusammenbruch ihrer Welt deuten.

Franz M. Wuketits

11–16 Apokalyptische Rhetorik als politisches Druckmittel

Apokalyptische Rhetorik ist von der Politik schwer wegzudenken. Nichts vermag in ganzen Kollektiven von Menschen stärkere Emotionen wachzurufen und politischem Handeln bessere „Argumente“ zu liefern als eine drohende Katastrophe.

Michael Tilly

17–25 Kurze Geschichte der Apokalyptik

Der Beitrag thematisiert die Grundlagen des apokalyptischen Denksystems, seine religiösen, kulturellen und sozialen Bedeutungen und Funktionen sowie seine Geschichte von der Antike bis in die Gegenwart.

Christian Hoffstadt

26–31 Über die Aktualität des Weltuntergangs

Ist das Thema Weltuntergang heute präsenter als früher? Um dieser Frage nachzugehen, werden wichtige Entwicklungslinien des apokalyptischen Denkens und fiktionalen wie reale Bedrohungsszenarien und Bilder beschrieben.

Eva Horn

32–38 Der Untergang als Experimentalraum

Seit der Romantik träumt die Moderne den Traum vom Ende des Menschen als ultimativem Untergang. Die Katastrophe am Ende aller Zeiten wird dabei zu einem Experimentalraum, der den Menschen ein letztes Mal auf Herz und Nieren prüft.

Judith Schossböck

38–44 Letzte Menschen

Das Motiv des letzten Menschen ist dazu geeignet, individuelle und gesellschaftliche Krisen zu benennen. Letztlich geht es um die Konfrontation mit unserem eigenen Selbst, die wir anhand der Extremsituation der Figuren gerne nacherleben.

Wolf-Detlef Rost

44–50 Apokalypse aus psychologischer Sicht

Apokalypseängste sind so alt wie die menschliche Kultur. Sie sind ein Versuch, die Begrenztheit des eigenen Lebens psychisch zu bewältigen, und werden zudem von Neid und Schuldgefühlen gespeist.

Arnold Hanslmeier

50–56 Kosmische Katastrophen

Kosmische Katastrophen gibt es, gab es und wird es auch immer geben. Die Wahrscheinlichkeit, dass diese zum Untergang der Welt führen, ist gering. Der Mensch bleibt letztlich selbst verantwortlich für sein Überleben.

Alex Gertschen

57–62 Der tägliche Untergang der Maya

Während in westlichen Medien der Hype um die angebliche Prophezeiung der Maya, die Welt werde am 21. Dezember 2012 untergehen, weitergeht, vollzieht sich der Untergang der Kultur der Maya tagtäglich und leise.