

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Nagel, Alexander-Kenneth
Title:	“End-Zeit-Geist?: Moderne Apokalypse als Krisenhermeneutik“
Published in:	Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Frankfurt a. M. [u.a.]: Campus-Verl.
Volume:	Teilbd. 2
Year:	2008
Pages:	1013 – 1029
ISBN:	978-3-593-38440-5

The article is used with permission of [Campus-Verl.](#)

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

End-Zeit-Geist? – Moderne Apokalypsen als Krisenhermeneutik

Alexander-Kenneth Nagel

End-Zeit-Geist

»Ich war tot und siehe: Ich bin lebendig und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes«
(*Offb 1, 18*).

Das vorangestellte Zitat aus der Offenbarung des Johannis enthält nicht nur eine Kurzprogrammatik apokalyptischer Geschichtsphilosophie, sondern lässt sich auch als Bestandsaufnahme der alltagsweltlichen ebenso wie der soziologischen Relevanz apokalyptischer Deutung lesen. Ist sie gleichsam in den Hades der Säkularisierung hinabgestiegen, um im Gewand der Moderne neu zu erstehen? Oder steht sie unserer fragmentierten, rationalisierten und technisierten Welt als Gegenbewegung gegenüber, sozusagen als der zentripetale Kontrapunkt zu der zentrifugalen Kakophonie der Moderne? Das end-zeit-geistige Gepräge der Medienöffentlichkeit und des Alltagsbewusstseins ist unverkennbar. Die Wochenzeitung DIE ZEIT spricht von der »gefühlten Apokalypse« (9.11.2005) und gibt uns mit einem Fragebogen die Möglichkeit herauszufinden, welcher »Apokalyptiker-Typ« wir sind (heroisch, genießend, gläubig oder wissbegierig) und das Magazin DER SPIEGEL stellt fest: »Die Stunde der Apokalypse ist da« (29.7.2004).

»*Ho gar kairós eng'is*«. Der rechte Zeitpunkt ist nahe (*Offb 1, 3*), Apokalyptik als Geisteshaltung und Deutungsmuster aus den Feuilletons wieder zu einem sozialwissenschaftlichen Thema zu machen. In den Nachbardisziplinen Geschichtswissenschaft, Theologie und Religionswissenschaft ist schon seit einiger Zeit ein verstärktes Interesse an apokalyptischen und neo-apokalyptischen Denkformen zu verzeichnen. Der Titel eines derzeit erscheinenden Sammelbandes von Bernd Schipper und Georg Plasger (2007) bringt es auf den Punkt: *Apokalyptik und kein Ende?* Neben den Fragen und Anstößen, die aus diesen Debatten an die Religionssoziologie herangetragen werden, kann das Fach an eine eigene Tradition der Analyse apokalyptisch-eschatologischer Deutungsmuster anknüpfen. Die Arbeiten von Ernst Bloch (1918) und Karl Mannheim (1969) sowie die so genannte Löwith-Blumenberg-Debatte (Blumenberg 1966; 1974; Löwith 1983) begründen eine

spezifisch (wissens-)soziologische Sicht auf Eschatologie und Apokalyptik, indem sie die Frage nach der religiösen Formatierung bzw. dem Eigenrecht moderner Geschichtsphilosophien aufwerfen. Damit wird die Apokalypse als Deutungsmuster über die Betrachtung des Alltagsbewusstseins hinaus zu einem fachgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Gegenstand der Sozialwissenschaft.

Im Folgenden möchte ich die Gegenwart der Apokalyptik unter drei Gesichtspunkten genauer betrachten: Zunächst möchte ich die These vertreten, dass entgegen aller Reden über Säkularisierung und Gegensäkularisierung (Berger 1973) *religiöse* Apokalypsen in modernen Gesellschaften ungebrochen einen hermeneutischen »Schlüssel der Hölle und des Todes« darstellen (i). Ferner ist zu untersuchen, ob Apokalypsen unterschiedliche *Muster* von Krisenbewältigung aufweisen. Dazu werde ich zwei idealtypische Beispiele moderner religiöser Apokalypsen kontrastieren und systematische Unterschiede in der Konzeption der Krise herausstellen und auf ihre rhetorische Pragmatik untersuchen (ii). Schließlich bieten sich moderne Apokalypsen in besonderer Weise an, um unter Berufung auf die »Natur der Gesellschaft« bzw. die Frage nach »Religion und Naturverhältnis« eine programmatische Wende der religionssoziologischen Deutungsmusteranalyse einzufordern. Dazu werde ich im letzten Teil die These des Literaturwissenschaftlers Klaus Vondung aufgreifen, die Apokalypse wurzele letztlich in der *conditio humana* selbst, und sie auf die Frage nach einer anthropologischen Grundierung religiöser Deutungsmuster zuspitzen (iii).

Ordnung im Chaos – Begriffsbestimmungen

Apokalyptik, Eschatologie und Utopie, die Begrifflichkeit des Unsagbaren, der Endzeit, ist vielfältig, teilweise wenig trennscharf und zudem biegsam je nach disziplinärem Blickwinkel. Die theologischen und literaturwissenschaftlichen Debatten zur Terminologie der letzten Dinge sind anderswo zu lesen (Koch 1970; Plasger 2007; Vondung 1988: 28ff.). Ich möchte an dieser Stelle eine spezifisch sozialwissenschaftliche Begriffsbestimmung wagen, indem ich die Konzepte von Eschatologie, Apokalyptik, Utopie und Krise einander gegenüberstelle.

Die analytische Herausforderung besteht dabei in der Ausweitung eines spezifischen Gattungsbegriffes zu einem allgemeineren Deutungsrahmen. So ist der Ausdruck Eschatologie aus seinem Entstehungskontext, der Theologie des 17. Jahrhunderts, herausgehoben worden und ist nunmehr ein religionswissenschaftlicher Meta-begriff für verschiedene Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen über das Ende der Welt (RGG: 1542). Hier liegt die Anschlussstelle zur Religionssoziologie, die Eschatologie als eine Klasse von Deutungsmustern verstehen kann, insoweit sie

zeitlich oder räumlich auf Vorstellungen des Letzten oder Äußersten rekurren. Apokalyptik und Utopie (ebenso die sog. Dystopie) wären dann spezifische Ausformungen innerhalb dieses eschatologischen Deutungshorizontes.

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

Der religiöse Gehalt und das Mischungsverhältnis von Theorie und Ideologie erscheinen als Unterscheidungsgesichtspunkte nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch problematisch. Die Herausforderung besteht also darin, inhaltliche Kriterien zur Abgrenzung von Apokalyptik und Utopie als eschatologischen Deutungsmustern zu identifizieren. Volkhard Krech bestimmt die Apokalyptik soziologisch als »streng dualistisches Deutungsmuster, das die Gegenwart als krisenhaft und dem Untergang geweiht interpretiert und eine radikal andere, transzendente Ordnung antizipiert« (Krech 1995: 48). Im Anschluss an Krech möchte ich den Umgang mit der Krise als inhaltliches Kennzeichen der Unterscheidung hervorheben.

Im soziologischen Sprachgebrauch ist der Begriff der Krise noch immer eng mit der marxistischen Theorie verbunden. In der sinkenden Profitrate manifestiert sich die Wirtschaftskrise als potentieller Wendepunkt zu einer neuen Gesellschaftsform (Fuchs-Heinritz 1995). In der Religionswissenschaft herrscht dagegen ein individualistischeres Verständnis vor. Krisen erscheinen hier als lebensgeschichtlicher Übergang, etwa im Zusammenhang mit Konversionsentscheidungen (Klosinski 1999). Für die Betrachtung von Apokalypsen und Utopien sind beide Verständnisse bedeutsam. In beiden Deutungsmustern wird durch die polare Konzeption umfassender »Defizienz« auf der einen und umfassender »Fülle« auf der anderen Seite die

Erwartung eines totalen und unbedingten Übergangs gesetzt.¹ Diese globale Entwicklung ist allerdings auf das Engste mit dem Schicksal des Einzelnen verknüpft. Eschatologische Deutung ist akteurszentriert, indem sie Welt- und Menschenbild verbindet, etwa indem die Krise in einen Tun-Ergehens-Zusammenhang mit dem Handeln einzelner Personen gestellt wird (bspw. Kaiser Antiochos IV in der sog. Daniel-Apokalypse, *Dan* 7). Darüber hinaus ist das persönliche Heil der individuelle soteriologische Bezugspunkt apokalyptischer Deutung. Der Erwählungsgedanke verbürgt den ethischen Anspruch der Krisenerzählung.

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

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

gewissermaßen eine Proto-Eschatologie, eine Lehre von den *vorletzten* Dingen. Tabelle 1 fasst die Unterschiede zusammen:

	Apokalypse	Utopie
Krise	explizit inszeniert (Klimax) unmittelbar	implizit perzipiert mittelbar
Heil	marginal	zentral
Strukturierung	temporal-dynamisch	lokal-statisch
Motivation	Situationsbestimmung	kognitive Dissonanz

Tabelle 1: Apokalypse und Utopie – Inhaltliche Unterscheidungsmerkmale

Wenn sich die Apokalyptik vor der Utopie durch ihren Krisenbezug unterscheiden lässt, so bedeutet dies nicht, dass jede Krise auch apokalyptisch wäre. Anders als im alltäglichen Sprachgebrauch ist die Apokalypse mehr als eine bloße quantitative Bestimmung des Ausmaßes oder der Tragweite einer Krisensituation. Sie verfügt vielmehr über eine qualitative gattungsgeschichtliche Kontinuität mit Blick auf ihr Motivinventar, ihre Dramatik und ihren polarisierenden rhetorischen Gestus. Der folgende Abschnitt untersucht Bestand und Wandel dieser gattungsgeschichtlichen Merkmale illustrativ anhand ausgewählter Beispiele.

Dritter Weltkrieg und Europa als Katechon – Zur Persistenz religiöser Apokalyptik

Ein wissenssoziologischer Zugang zur Apokalyptik als Deutungsmuster unterscheidet sich grundlegend von einer theologischen oder literaturwissenschaftlichen Betrachtung. Es geht weniger um textimmanente Exegese oder Hermeneutik als um die Untersuchung der Geltungsansprüche bzw. der Pragmatik apokalyptischer Deutung. Unter diesem Gesichtspunkt mag es gerechtfertigt erscheinen, im Folgenden einen Zeitraum von knapp 4.000 Jahren heroisch zu durchmessen, um zwei Idealtypen moderner Apokalypsen herauszustellen: resultative und konsultative Apokalypsen.

Zur weiteren inhaltlichen Bestimmung des Deutungsmusters Apokalyptik sowie als Kontrastfolie für die modernen Apokalypsen greife ich zunächst auf einen alt-ägyptischen Text zurück: Die so genannte Prophezeiung des Neferti, die auf ca. 1.900 Jahre v. Chr. datiert wird.

»Die Sonne ist verhüllt und scheint nicht, damit die Menschen sehen; man kann nicht leben, solange das Gewölk blutrot (die Sonne) verhüllt. (...) Die Ströme Ägyptens sind leer. Man kann die Gewässer zu Fuß durchschreiten und muss nach Wasser suchen, damit die Schiffe es befahren können. (...) Das Land geht zugrunde, wenn (man) Gesetz(e) erlässt, die immer wieder durch die Taten verletzt werden, so dass man ohne Handhabe ist. Man (wird) jemandem seinen Besitz rauben, der dann dem Mann auf der Straße gegeben sein wird. Das Land ist bedeutungslos, seine Abgaben sind immens. Das Getreide ist wenig, der Scheffel ist groß, da man ihn überreichlich bemessen hat. Re hat sich von den Menschen getrennt. Wenn er auch aufgeht, wenn es an der Zeit ist, so weiß man doch weder, ob es Mittag ist, noch kann man seinen Schatten erkennen.«

Der Auszug zeigt das *Motivinventar*, das apokalyptische Rede bis heute kennzeichnet: kosmische Unordnung, Umweltkatastrophen, soziale Anomie und Bruderkampf (siehe auch Koch 1996). Sie trägt zudem das gattungsbestimmende Merkmal des Visionsbericht, der offenbart wird. Der Stil bzw. die *Dramatik* klassischer Apokalypsen wird durch den Dreischritt Defizienz-Krise-Fülle bestimmt (siehe Fn. 1): Die dekadente überkommene Mitwelt wird durch die Krise (klassisch: das Weltgericht) für eine als ideal gedachte Nachwelt vorbereitet. Die kosmische Katastrophe bewirkt eine läuternde Reinigung ähnlich der Katharsis in der antiken Tragödie.

Ein Zeitsprung von knapp 4.000 Jahren führt uns von der Prophezeiung des Neferti zur modernen Apokalypsik: Bei beiden Beispielen handelt es sich ihrem Selbstverständnis nach um apokalyptische Texte. Knüpfen sie in Inhalt und Form unmittelbar an ihre klassischen Vorbilder an, oder werden die Gattungsmerkmale mit Blick auf Bildwelt, Stil und Rhetorik abgewandelt?

Dritter Weltkrieg und Geistergemeinschaft

Das erste Beispiel ist ein frühmodernes und beruht auf der so genannten Neuoffenbarung der christlichen Botschaft durch den österreichischen Volksschullehrer Jakob Lorber zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Unter der sachlichen, ja akademischen Überschrift »Soziale Kennzeichen und Ursachen für Endzeitgerichte« benennt Lorber Aspekte der umfassenden *Defizienz* seiner Zeit:

»Tanz, Kleidermode, Ehelosigkeit, Industrie, Städteausweitung ohne Sozialbauten, Brotverteuerung und Besteuerung, Wucherbegünstigung, überzogener Eigentumsschutz, Unzucht, Gefühllosigkeit der Jugend, Kirchenstreit« (Lorber 2007a).

Die *Krise* wird nach den Exegeten Lorbers durch einen Einmarsch russischer Truppen in Europa und eine anti-judäo-christliche Koalition aus islamischen, fernöstlichen und russischen Heeren eingeläutet. Dieser Dritte Weltkrieg werde ein Drittel der Weltbevölkerung fordern und erst durch Gottes Weltgericht als kosmische Katastrophe beendet werden:

»Ich will und werde euch (...) ein Gericht über eure stolzen Häupter senden, desgleichen die Erde noch nicht geschmeckt hat (...). Der erbitterte allgemeine Krieg, darauf und danebst Hunger, Pestilenz und Feuer vom Himmel wird euch so verwehen und aufreiben, als wäret ihr nie dagewesen! In wenig Jahren wird man eure Namen nimmer finden; denn ihr werdet aus dem großen Lebensbuche gestrichen werden durch dieses größte von euch wohlverdiente Gericht.« (Lorber 2007b)

Durch die reinigende Wirkung dieses Gerichts wird der Weg zur *Fülle* der Heilszeit geebnet:

»Da wird das Neue Jerusalem als symbolischer Tempel des Friedens die Verbindung zwischen Mir, der Menschheit und der Geisterwelt wiederherstellen (...) Ein ganzes Menschengeschlecht, durch Bande der Liebe gehalten, wird einander hilfreich unter die Arme greifen, wo nicht der Herr, nicht Knecht, sondern das Band der Bruder- und Schwesterliebe ganze Völker zusammengekettet hat, wo territoriale Grenzen verschwunden sind und Machthaber und Päpste nicht mehr darauf hinwirken, die einen die physischen, die andern die geistigen Kräfte sich zollbar zu machen.« (Lorber 2007c)

Die Apokalypik Lorbers und seiner Anhänger steht inhaltlich und formal in unmittelbarer und beabsichtigter Kontinuität zu den klassischen Apokalypsen. Sie ist jedoch zeitgenössisch, insoweit sie im Lichte der jeweiligen Krisensymptome aktualisiert wird: Sind dies für Lorber selbst noch die negativen Folgen der Industrialisierung (Materialismus, soziale Spaltung, Werteverfall), so verarbeiten seine Exegeten in den 80er Jahren die Krisen des Kalten Krieges (russische Invasionsheere) sowie – später – des Golf- bzw. Irakkrieges und ihre Furcht vor einem erstarkenden China in der Vorstellung einer panasiatischen Achse aus Fundamentalisten und Atheisten. Neben kriegesischen Auseinandersetzungen werden auch Naturkatastrophen als Zeugnis für die umfassende Defizienz der Gegenwart herangezogen, so beispielsweise der Tsunami in Südostasien im Jahre 2004:

»Auch werden da sein große Stürme auf dem trockenen Lande und auf dem Meere, und Erdbeben, und das Meer wird an vielen Orten die Ufer überfluten (*Tsunami-Riesenwellen z.B. durch Seebeben, unterirdische Vulkanausbrüche, AKN*), und da werden die Menschen in große Furcht und Angst versetzt werden vor Erwartung der Dinge, die da über die Erde kommen werden!« (Lorber 2007d; Hervorhebung AKN)

Dieser letzte Auszug ist ein Paradebeispiel für die Aktualisierung apokalyptischer Deutung. In einen Offenbarungstext aus dem 19. Jahrhundert werden im Stile eines erläuternden Kommentars *en passant* Verweise auf gegenwärtige Phänomene eingebracht. Entgegen dem modernen Wissenschaftsverständnis verfährt die Apokalypse als Deutungsmuster nicht falsifikatorisch, sondern verifikatorisch, indem beobachtete Sachverhalte unter bestehende Offenbarungskategorien subsummiert werden.

An der frühmodernen Apokalypik Lorbers und ihren Adaptationen wird deutlich, dass klassische religiöse Apokalypsen nicht etwa aus dem Deutungsrepertoire

moderner Gesellschaften verschwunden sind. Von einer Säkularisierung im Sinne einer umfassenden Ablösung im engeren Sinne religiöser durch im weiteren Sinne weltliche Apokalyptik kann insoweit keine Rede sein. Im Gegenteil verbürgt gerade der Offenbarungsgestus der klassischen Apokalypse ihre grundsätzliche Offenheit zur Aktualisierung. Der Deutungsvorgang vollzieht sich gleichsam als Inkarnation chiffrierter Zeichen in die soziale Wirklichkeit. In dieser Notwendigkeit zum visionären Sachbezug besteht die prinzipielle Immanenz der Apokalypse: Das apokalyptische Wort muss intersubjektiv erfahrbares Fleisch werden, um die Plausibilität der Deutung zu garantieren. Der Grundsatz, dass alle Deutung von der Ideenebene auf die Ebene der sozialen Tatsachen immanieren muss, erscheint für religiöse Deutungsmuster zu Unrecht besonders problematisch. In der Tradition der Protestantischen Ethik wird der Deutungsvorgang zu einem beinahe unanständigen Akt der Kontamination: Der Bezug zur schnöden Alltagswirklichkeit muss die reine Sphäre der Ideen beflecken und die Apokalypse letztlich ihrer »religiösen Wurzel« berauben (Weber 2002). Lorbers Offenbarung vom Dritten Weltkrieg und ihre gegenwärtige Auslegung machen indes deutlich, dass die Aktualisierung apokalyptischer Symbolik nicht etwa zu einer weltlichen Verkettung und religiösen Entleerung dieses Deutungsmusters führt (Säkularisierung), sondern der visionären Gestalt der Apokalypse inhärent ist.

Europa als Katechon

Das zweite Beispiel verweist auf eine andere Variante der Aktualisierung apokalyptischer Inhalte. Ich möchte es hier unter der »Überschrift Europa als Katechon« etwas kürzer fassen. In einer akribischen Gesamtschau klassischer Apokalypsen legt ein Endzeit-Exeget dar, dass die Europäische Union in der Tradition des römischen Imperiums als das »Vierte Reich« zu gelten habe, jenes letzte Menschenreich, das von der Gottesherrschaft abgelöst werde (dazu ausführlich Koch 1995):

»Das sich abzeichnende Europa würde in vielem mit der Beschreibung aus Daniel übereinstimmen: – geteiltes Reich (ein »Reich«, welches aus vielen einzelnen Mitgliedsstaaten besteht, doch aber ein Reich ist) – teils stark, teils schwach (mit teilweise schwachen, teilweise starken Mitgliedsstaaten, sowie Stärken und Schwächen in der Organisation des Reiches) – freiwillig verbunden, aber nicht fest aneinander haftend (die einzelnen Staaten verbinden sich zu einem Reich, gehen aber nicht völlig darin auf) Auch das gleichzeitige Regieren mehrerer Herrscher würde gut passen. Man könnte mit Recht von einer Art wiederhergestelltem Römischen Reich sprechen.« (Häusner 2006)

Indem Europa solchermaßen als geistiger Nachfolger des römischen Reiches ausgemacht worden ist, wird die europäische Einigung zu einer heilsgeschichtlichen Konstante:

»Wenn diese Auslegung stimmt, dann ist der Prozess der Einigung Europas sicherlich nicht mehr umzukehren. Es mag vielleicht Verzögerungen oder gar Rückschritte geben, aber die Einigung wird weitergehen.« (ebd.)

Hier wird ein eigentümliches *Muster* im Wandel apokalyptischer Deutung sichtbar: Aus der Subsumption unter apokalyptische Kategorien wird eine eigenständige Geschichtstheologie Europas. Zunächst ist die Europäische Union nur ein religiöses Argument, die letzte Wegmarke vor der Endzeit. Dann gerät allerdings die Gottesherrschaft als eigentliches Heilsziel aus dem Blick und Europa wird zum Fluchtpunkt der Weltgeschichte. Von dieser Ent-Endzeitlichung ist es nur ein kleiner Schritt zur normativen Essentialisierung Europas als Katechon, als Aufhalter der Apokalypse. Die ultrakonservative Tageszeitung »Junge Freiheit« zitiert ihre umstrittene intellektuelle Leitfigur Günther Zehm mit den Worten:

»Kein wie auch immer zusammengezwungenes Imperium wird unter den modernen Bedingungen eine Chance haben, aber der Staatenbund als Katechon, als Apokalypse-Verhinderungsinstanz und Bollwerk der Vielfalt und der sachlichen Frömmigkeit, ist ein attraktives Projekt, nicht zuletzt für Europa in seiner sich anbahnenden Auseinandersetzung einerseits mit dem amerikanischen Konsum- und Gleichmacher-Imperialismus, andererseits mit der islamischen Gottesstaatsdiktatur (...).Wo könnte denn auch der geistige Ankerpunkt des politischen Europas liegen, wenn nicht im Katechon?« (Junge Freiheit 2002)

In der Figur des Katechon fließen religiöse und politische Argumentation zusammen. Gemeint ist eine Instanz, sei es eine Institution oder Person, welche der Ankunft des Antichristen Einhalt gebietet (•••••• = der/das Aufhaltende). Paulus gebrauchte den Begriff in seinem Brief an die Thessaloniker, um die Gemeinde zu beruhigen und angesichts apokalyptischer Naherwartungen zur Besonnenheit zu mahnen (Motschenbacher 2000: 188). Für den Apokalyptiker ergibt sich daraus das Problem, dass seine Heilserwartung an den siegreichen Kampf gegen den Feind Gottes geknüpft ist. Das Aufhalten des Antichristen steht also letztlich der apokalyptischen Offenbarung entgegen. Die theologische Lösung dieses Dilemmas ist der systematische Einzug des Katechon in den eschatologischen Zeitentwurf: Das apokalyptische Szenario kann (und soll) einige Zeit hinausgezögert werden, schließlich wird aber der Feind Gottes dieses irdische Bollwerk überrennen und damit den apokalyptischen Endkampf – und schließlich die Heilszeit – einleiten. In der Spannung zwischen Katechon und Apokalypse manifestiert sich das Nebeneinander von prophetischen und priesterlichen Elementen religiöser Deutung. Die heroische Prophezeiung des baldigen Endes steht im Widerspruch zur Beharrungskraft der bestehenden Institutionen. Felix Blindow verweist in diesem Zusammenhang auf die synkretistische Gestalt des Katechon, in der sich weltlich-pagane Vorstellungen, etwa über das Ewige Rom, mit christlicher Prophetie verbinden (Blindow 1999: 146).

In der Vorstellung vom Katechon verkehrt sich der ethische Aktivismus der prophetischen Offenbarung in einen politischen Aktivismus.

Wenn Zehm den Begriff mit Blick auf Europa bemüht, so knüpft er damit an Carl Schmitt an, der ihn zur Grundlage seiner politischen Theologie und damit *en passant* zu einer staatswissenschaftlichen Kategorie gemacht hat (Meuter 1994; Rasch 2003). In seinem Buch *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaenum* betont Schmitt die politische Wirksamkeit der originär religiösen Idee des Katechon und knüpft damit an eine Tradition politischer Apokalyptik an, die sich von Tertullians Bitte um einen Aufschub des Endes (*»pro mora finis«*) über die mittelalterliche Vorstellung einer *»Translatio Imperii«*, der Übertragung der aufhaltenden Funktion Roms auf das Karolingerreich, bis in die Neuzeit verfolgen lässt. Vieles spricht dafür, dass Schmitt sich bereits auf dem Höhepunkt des Zweiten Weltkrieges mit dem Motiv des Katechon auseinandersetzt (Blindow 1999: 151ff.). Am Beispiel des Nationalsozialismus lässt sich die Aktualität und Politizität apokalyptischer Deutung ersuchen, da hier gleich zwei Traditionslinien auf diffuse Weise verbunden sind: Das *»Dritte Reich«* steht in der geschichtstheologischen Tradition von Joachim von Fiore, der damit (nach den Reichen des Vaters und des Sohnes) das Reich des Heiligen Geistes bezeichnet. Für Schmitt ist es indes zugleich das *»Vierte Reich«* nach der Vier-Reiche-Lehre der Daniel-Apokalypse, welches die Ankunft des Antichristen zu erwarten und so lange wie möglich aufzuhalten habe. Zehm knüpft an diesen zweiten Strang an, indem er die Europäische Union durch eine weitere *Translatio Imperii* zum Europäischen Reich aktualisiert und gegen die Widersacher Islam und USA profiliert.

Die gewählten Beispiele deuten auf zwei Muster moderner Apokalypsen hin, die sich nach ihren Konzepten der Krise und des Wandels sowie ihrer rhetorischen Pragmatik unterscheiden. In Lorders Prophezeiung eines Dritten Weltkriegs ist die Krise zum Zeitpunkt der Erzählung bereits so weit vorangeschritten, dass an eine Bewahrung der alten Welt nicht mehr zu denken ist. Der Wandel erfolgt revolutionär durch äußere (kosmische) Anstöße und führt durch eine Katharsis zum Neuen Jerusalem. Die Pragmatik besteht in einem gegenwärtigen Anreiz zu ethischem Handeln, um künftig zu den Erwählten zu gehören (resultative Apokalypse). Im zweiten Beispiel wird dagegen die Krise beschworen, *um* sie abzuwenden. Wandel erfolgt hier evolutionär durch innere Reformen als moderate Metamorphose. Die Pragmatik besteht in einem Aufruf, die künftige apokalyptische Krise durch gegenwärtiges Tun abzuwenden (konsultative Apokalypse).

Mit Blick auf die eingangs gemachten Annahmen lässt sich festhalten, dass die Kontinuität religiöser Apokalypsen (i) mit einem größeren Formenreichtum apokalyptischer Deutung einhergeht (ii). Diese Entgrenzung der Apokalyptik wird vermittelt durch die Aktualisierung und Politisierung apokalyptischer Symbole. Im

folgenden Abschnitt werde ich diese Beobachtungen an die soziologische Debatte zum Wechselverhältnis von Apokalyptik und Moderne zurückbinden.

Von der Moderne der Apokalyptik zur Apokalyptik der Moderne

Die Geburt der Moderne aus dem Geiste der Apokalyptik

Führt die gesellschaftliche Modernisierung, führen die Aktualisierung und Politisierung ihrer Symbole, zu einer Säkularisierung apokalyptischer Welt- und Krisendeutung? Schon bei Dilthey und später in der so genannten Löwith-Blumenberg-Debatte scheint der Gedanke auf, dass religiöse Geschichtsbilder die Geschichtsphilosophien der Moderne vorstrukturieren, dann aber darin aufgehen und gleichsam verrauchen, ähnlich wie die Protestantische Ethik im Getriebe des anstaltsmäßigen Betriebskapitalismus verpufft (Weber 2002: 188). Diese Debatte ist bei Vondung unter der Überschrift »Kann man die Apokalypse säkularisieren?« brillant zusammengefasst und muss hier nicht erneut aufgerollt werden (Vondung 1988: 49–53). Vondung kommt zu dem Schluss, dass die »Trennungslinie nicht zwischen christlichem Chiliasmus einerseits und dessen Säkularisierungen andererseits« zu ziehen sei, sondern zwischen unterschiedlichen Arten, die menschliche Existenzspannung zwischen Defizienz und Fülle auszudeuten: ihre Projektion ins Transzendente oder ihre immanente Bewältigung (ebd.: 63).

Kann man also von der »Geburt der Moderne aus dem Geiste der Apokalyptik« sprechen? Betrachtet man die Gemeinsamkeiten religiöser und wissenschaftlicher Geschichtsdeutung, so fällt zunächst die Ablösung zyklischer durch lineare Geschichtsbilder ins Auge. Sie ist die Grundvoraussetzung für eine Teleologie der Geschichte, wie sie im Konzept des Fortschritts *par excellence* Gestalt annimmt. Damit verlagert sich das Zeitbewusstsein von der Vergangenheit in die Zukunft, es kommt zu einem »Gefälle nach vorn« (Sparn 2002: 206f.), einer Beschleunigung der Zeit und einem »Zwang zur Langsicht« (Elias 1977: 336ff.). Die allgemeine eschatologische Grundierung der Moderne besteht also darin, der Geschichte einen Anfang und ein Ende zu geben und sie so zu einer Entität eigener Art zu machen. Das spezifisch Apokalyptische der Moderne ist hingegen, dass sie ihre eigene Krise und Kritik bereits inkorporiert. Keine Modernisierungstheorie ohne Krisensymptomatik: Ob sinkende Profitrate (Marx 1964), soziale Anomie (Durkheim 1973), stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit (Weber 2002) oder später die Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas 1981), der Kampf der Kulturen (Huntington 1996) und die Implosion des Wohlfahrtsstaates (Miegel 2002), die Moderne ist stets prekär und trägt den Keim ihrer eigenen Auflösung in sich. Modernisierung hat also ein apokalyptisches

Gepräge, insoweit sie (Welt-)Geschichte linear, teleologisch, krisenhaft und mit prekären Übergängen darstellt.

Von der Apokalyptik der Moderne zur Moderne der Apokalyptik

Die Offenbarung des Johannes endet mit den Worten: »Wenn jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen« (*Offb* 22, 18). Die Modernisierung *hat* apokalyptische Krisendeutung um mehr als nur ein Jota verändert. Claudia Gerhards geht diesem Zusammenhang in ihrer Dissertation »Apokalypse und Moderne« nach (Gerhards 1999). Sie unterscheidet die Merkmale Systemdifferenzierung, Rationalisierung und Technisierung. Die Ausdifferenzierung eigenständiger sozialer Systeme führt dazu, dass die Gesellschaft nicht mehr in ihrer Ganzheit wahrgenommen werden kann. Moderne Apokalypsen antworten auf diese Erfahrung der Fragmentarität durch ihren räumlich und zeitlich ganzheitlichen Weltentwurf (ebd.: 15ff.). Die Rationalisierung als »Zustand des Letztsinn- und Höchstwertverlusts provoziert zu Sinngebungsversuchen« (ebd.: 22). Moderne Apokalypsen können dabei als antirationalistische Gegenprogramme auftreten oder selbst einen (pseudo-)rationalistischen Gestus aufweisen (ebd.: 19ff.). Schließlich spricht Gerhards von einer Technisierung und Mediatisierung des apokalyptischen Diskurses. Die Chancen und Risiken moderner Technologien (bspw. Kernenergie, Gentechnik) prägen die Apokalyptik der Moderne maßgeblich (ebd.: 22ff.).

Für Gerhards steht bei modernen Apokalypsen nicht der krisenhafte Übergang von der Defizienz zur Fülle im Vordergrund, sondern die Krise selbst wird zum Ende der Geschichte. Es ist eben diese Beschneidung um das Heilsreich, die bereits Klaus Vondung als »kupierte Apokalypse« bezeichnet und als Charakteristikum moderner Apokalypsen angeführt hatte (Vondung 1988: 106). Besteht die Säkularisierung der Apokalyptik also im Wegbrechen der Heilszeit? Für Vondung ist das Gegenteil der Fall: Es sind die chiliastischen Bewegungen, die von den Kirchenvätern über die Scholastik bis hin zur Aufklärung und Neuzeit die religiöse Deutung säkularisieren, indem sie die transzendente Heilserwartung immanent und so das Unverfügbare verfügbar machen. Es wird, mit den Worten Vondungs, ein Stück Transzendenz in die Geschichte hineingezogen (Vondung 1988: 56). Nachdem die Heilszeit auf diese Weise verfügbar geworden ist, wird die Katastrophe abwendbar und die Apokalypse von der reinen Trostschrift zum sozialtechnologischen Projekt. Die Unterscheidung zwischen resultativen und konsultativen Apokalypsen stellt auf die rhetorische Pragmatik apokalyptischer Deutung ab, anstatt moderne Apokalyptik mit einem resignativen Verdikt der buchstäblich heillosen Krise als Triebkraft sozialen Wandels zu bagatellisieren.

Erst indem man die Beziehung von Moderne und Apokalyptik als ein Wechselverhältnis begreift, lassen sich die Klippen der Löwith-Blumenberg-Debatte umschiffen und eine einseitige funktionalistisch-modernisierungstheoretische Engführung wie bei Gerhards aufbrechen. Selbstverständlich hat die Moderne (mit Blumenberg) ein historisches Eigenrecht gegenüber ihrer Vorzeit und lässt sich nicht als bloßer Ausläufer der mittelalterlichen oder spätantiken christlichen Vorstellungswelt abtun. Ebenso wenig aber ist sie ein geschichtsphilosophischer Deus ex machina, der sich dem eschatologischen Deutungshorizont einseitig aufprägt. Ob die Geburt der Moderne aus dem Geiste der Apokalyptik oder die Modernisierung apokalyptischer Deutung, beide Verständnisse atmen den Geist der Säkularisierung, denn im ersten Fall verraucht das Religiöse in der Immanenz und im zweiten wird es durch systemische Eigenlogiken usurpiert. Um diesen Säkularisierungsvorbehalt zu vermeiden, werde ich im letzten Abschnitt einen Gedanken von Klaus Vondung präsentieren und seine soziologische Relevanz zur Frage nach der Natur der Gesellschaft diskutieren, heroisch zugespitzt: die anthropologische Grundierung apokalyptischer Deutung.

Krisenhermeneutik und *Conditio Humana* – Deutung als anthropologisches Problem?

Klaus Vondung unterscheidet vier Problembereiche zeitgenössischer Apokalypse-Forschung. Als Muster der *Geschichtsdeutung* erfordere die Apokalyptik zunächst eine »geistesgeschichtliche Betrachtung«. Die »*Sozialwirksamkeit*« der Apokalypse als sozialer und politischer Bewegung verlange hingegen nach »sozialhistorischer Analyse« (Vondung 1988: 14). Um der künstlerischen und literarischen Gestalt der Apokalyptik gerecht zu werden, müsse sie zudem als »*ästhetisches Phänomen*« betrachtet werden (ebd.: 15).

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

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

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

Indem apokalyptische Symbole als Ausdruck und Repräsentation einer bestimmten Erfahrungswelt aufgefasst werden, rückt eine vergleichende Symbolanalyse apokalyptischer Texte in greifbare Nähe. Die Sachdienlichkeit eines solchen Vergleichs liegt für Vondung in der existentiellen Funktion apokalyptischer Deutung begründet. Im Einzelnen geht es ihm darum,

»Ausdrucksformen der Apokalypse als spezifische Auslegung von Erfahrungen zu begreifen, die zumindest teilweise in der *conditio humana* wurzeln, nämlich in der Grundspannung menschlicher Existenz zwischen Defizienz und Fülle« (ebd.: 293, Hervorhebung im Original).

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

Besteht das wissenssoziologische Naturverhältnis der Religion also in der anthropologischen Grundierung apokalyptischer, religiöser oder gar jeglicher Deutung? Vondung selbst ist in diesem Punkt äußerst zurückhaltend und warnt davor, unter Berufung auf die *Conditio Humana* »die Spannung zwischen Defizienz und Fülle zu verdinglichen« (ebd.: 75) und apokalyptischer Symbolik pauschal eine »anthropologische Qualität« zuzuweisen (ebd.: 293). Freilich ändert diese kultur-anthropologische Zurückhaltung nichts an der Tragweite des Kernarguments, sondern unterstreicht im Gegenteil dessen Brisanz.

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

Hier muss sich indes zunächst mit dem religionssoziologischen Nutzen beschieden werden, den die Annahme einer anthropologischen Grundierung apokalyptischer Deutung mit sich bringt: Ganz gleich, ob man sich mit diesem Gedanken anfreunden mag oder ihn als biologistischen Irrweg ansieht: Die Annahme allgemeinerer Bestimmungsgründe von Weltdeutung hinterfragt die kritikwürdige normative Dichotomie zwischen den Begriffen »religiös« und »säkular« und ist daher eine Chance für die religionssoziologische Deutungsmusteranalyse.

Für eine abschließende Gesamtwürdigung möchte ich die drei eingangs gemachten Annahmen wieder aufgreifen: Von einem umfassenden und irreversiblen Verschwinden apokalyptischer Weltdeutung kann keine Rede sein. Ebenso wenig wird Geschichtstheologie im Gefolge der Aufklärung einfach in Geschichtsphilosophie transformiert und damit *en passant* verweltlicht. Das Nebeneinander klassischer und moderner Formen von Apokalyptik verweist vielmehr auf eine säkulare Entgrenzung religiöser Deutungsmuster (i). Damit verbunden ist die Herausbildung eines neuen aktivistischen Musters moderner Apokalyptik als Folge einer Zähmung des Endzeitbewusstseins und einer Immanenz des Heils. Der ethische Aktivismus klassischer, resultativer Apokalypsen wird erweitert durch den politischen Aktivismus konsultativer Apokalypsen, welche die Krise beschwören, *um* sie abzuwenden (ii). Die Annahme einer anthropologischen Grundierung apokalyptischer Deutung schließlich gibt Anlass, säkularisierungstheoretischen Ballast über Bord zu werfen und die Aufmerksamkeit auf allgemeinere Muster der Evidenz von Deutung zu richten. Sie steht damit in der Tradition der klassischen Wissenssoziologie, die Konstruktivismus und Kulturanthropologie fruchtbar zu verbinden wusste (iii).

Literatur

- Berger, Peter L. (1973), *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Blindow, Felix (1999), *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum*, Berlin.
- Bloch, Ernst (1918), *Geist der Utopie*, München.
- Bloch, Ernst (1967), *Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen*, Frankfurt a.M.
- Blumenberg, Hans (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.
- Blumenberg, Hans (1974), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M.
- Durkheim, Emile (1973), *Der Selbstmord*, Neuwied.
- Elias, Norbert (1977), *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a.M.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1995), »Krisentheorie«, in: Werner Fuchs-Heinritz u.a. (Hg.), *Lexikon zur Soziologie*, Opladen.
- Gerhards, Claudia (1999), *Apokalypse und Moderne. Alfred Kubins »Die andere Seite« und Ernst Jüngers Frühwerke*, Würzburg.

- Habermas, Jürgen (1981), *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Häusner, Marcus (2006), *Endzeit?*, in: <http://www.marcus1973.privat.t-online.de/endzeit.html>, (20.02.2008).
- Huntington, Samuel P. (1996), *Der Kampf der Kulturen*, München/Wien.
- Junge Freiheit (2002), »Europa steht vor einer Schicksalswende«, *Junge Freiheit* 26.
- Klosinski, Gunther (1999), »Krise«, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernhard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart-Alltag-Medien*, Stuttgart/Weimar.
- Koch, Klaus (1970), *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh.
- Koch, Klaus (1995), *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn: Studien zum Danielbuch*, Neukirchen-Vluyn.
- Koch, Klaus (1996), *Vor der Wende der Zeiten: Beiträge zur apokalyptischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn.
- Krech, Volkhard (1995), »Apokalyptik«, in: Werner Fuchs-Heinritz u.a. (Hg.), *Lexikon zur Soziologie*, Opladen.
- Lorber (2007a), *Himmelsgaben*, Bd. 2, 20, 1–12, in: <http://www.j-lorber.de/jl/0/endzeit/0-endz.htm> (20.02.2008).
- Lorber (2007b), *Kennzeichen* 139, 2, in: <http://www.j-lorber.de/jl/0/endzeit/o-krieg1.htm> (20.02.2008).
- Lorber (2007c), *Friedensreich*, in: <http://www.j-lorber.de/jl/0/new-age/b-c-frdr.htm> (20.02.2008).
- Lorber (2007d), *Evangelium* Bd. 8, 185, 4, in: <http://www.j-lorber.de/jl/0/endzeit/l-umwel2.htm>, (20.02.2008).
- Löwith, Karl (1983), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- Lützenkirchen, Georg (2000), »Utopie«, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernhard/Hubert Mohr (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien*, Stuttgart/Weimar.
- Mannheim, Karl (1969), *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1964), *Das Kapital*, Band III, Berlin.
- Meuter, Günter (1994), *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin.
- Michaels, Axel (1999), »Le rituel pour le rituel oder wie sinnlos sind Rituale?« in: Corinna Caduff/Johanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin.
- Miegel, Meinhard (2002), *Die deformierte Gesellschaft: wie die Deutschen ihre Wirklichkeit verdrängen*, München.
- Motschenbacher, Alfons (2000), *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg.
- Plasger, Georg (2007), »Recht und Grenze apokalyptischer Rede – eine Besinnung zum Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik in systematisch-theologischer Perspektive«, in: Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen.
- Rasch, William (2003), »Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie«, in: Jürgen Brokoff/Jürgen Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn.
- RGH (1957), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen.
- Schipper, Bernd U./Plasger, Georg (2007), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen.
- Sparr, Walter (2002), »Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Millenniums«, in: ders. (Hg.), *Apokalyptik versus Chiliasmus?: Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Millenniums*, Erlangen.
- Staal, Frits (1979), »The Meaninglessness of Ritual«, *NUMEN*, H. 26, S. 2–22.

-
- Vondung, Klaus (1988), *Die Apokalypse in Deutschland*, München.
- Weber, Max (2002), »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus«, in: Dirk Käsler (Hg.), *Max Weber: Schriften 1894–1922*, Stuttgart.
- Weymann, Ansgar (1998), *Sozialer Wandel: Theorien zur Dynamik der modernen Gesellschaft*, Weinheim/München.