

# Weltende

Herausgeber Adam Jones

Beiträge zur Kultur- und  
Religionswissenschaft



fc 16955

A. 1'944 783

1999

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

344993

## Inhalt

ADAM JONES

Vorwort ..... vii

HUBERT SEIWERT

Einleitung: Das Ende der Welt als Deutung der  
Gegenwart ..... 1

ULRICH KÜHN

„Ich warte auf ein Leben der zukünftigen Welt“:  
Weltende und Weltvollendung als Gegenstände der  
christlichen Theologie ..... 15

BERNHARD STRECK

Eschatologie als Ausnahmezustand: Vorstellungen  
von einem Ende ohne Neuanfang in Brasilien  
und Melanesien..... 37

CLAUS WILCKE

Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropolo-  
gische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der  
Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen  
Atram-hasis-Epos ..... 63

ELKE BLUMENTHAL

Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern ..... 113

SIEGFRIED WAGNER

(Alt-)Israelitische Vorstellungen vom Weltende ..... 149

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Weltende : Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft /

hrsg. von Adam Jones. –

Wiesbaden : Harrassowitz, 1999

ISBN 3-447-04125-0

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1999

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 3-447-04125-0

Das Buch richtet sich sowohl an ein Fachpublikum (Theologie, Religions- und Orientwissenschaften) als auch an gebildete Laien. Wegen des sich annähernden Millenniums sind bereits mehrere Bücher zum Thema „Weltende“ im In- und Ausland erschienen oder in Vorbereitung. Mir ist jedoch keines bekannt, das sich in erster Linie mit den hier behandelten Aspekten befaßt.

Ich bedanke mich bei Anja Schrödter und Frank Steinmann für Ihre Hilfe bei der Herstellung der Druckvorlage für dieses Buch.

## Einleitung: Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart

*Hubert Seiwert*

Zu Beginn der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts hielt sich in den westdeutschen Schlagerparaden über Wochen ein Hit, von dem mir nur der einprägsame Refrain in Erinnerung geblieben ist: „Besuchen Sie Europa, solange es noch steht!“ Um den Reiz dieses Liedes zu verstehen, das das damalige Lebensgefühl der jugendlichen Hörer ansprach, muß man sich an die historischen Begleitumstände erinnern. Es war die Zeit, in der die sogenannten Nachrüstungsdebatte ihren Höhepunkt erreicht hatte. Dabei ging es um die Frage, ob als Reaktion auf die sowjetischen SS-20 Raketen in Westdeutschland Pershings und Cruise Missiles stationiert werden sollten. Für weite Kreise der Jugend wurde damals die Gefahr einer atomaren Apokalypse heraufbeschworen mit Europa als Schauplatz. Der Untergang schien bevorzustehen. Deshalb: Besuchen Sie Europa, solange es noch steht!

Die Vision einer atomaren Apokalypse hat seit dem Ende des Kalten Krieges ihre Bedeutung für zeitgenössische Weltuntergangsszenarien weitgehend verloren. Gleichwohl sind Endzeitvisionen auch heute nicht aus dem öffentlichen Bewußtsein verbannt. Wenn nicht ein Atomkrieg, dann vielleicht eine ökologische Katastrophe. Ozonloch, Wärmetod, Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, Übervölkerung: Zahlreich sind die Szenarien, die, wenn nicht ein Ende der Menschheit, so doch ein Ende der gegenwärtigen Zivilisation antizipieren. Um apokalyptische Vorstellungen über das Ende der Welt zu finden, brauchen wir nicht

im finsternen Mittelalter oder in exotischen Kulturen zu suchen. Es genügt, aufmerksam die eigene Kultur zu beobachten.

Am Ende des zweiten Jahrtausends hat das Thema Weltende aber auch aus anderen Gründen Konjunktur. Die Jahrtausendwende, die dem nüchternen Betrachter nichts weiter ist als ein durch Konventionen der Chronologie markierter Punkt der gleichförmigen Zeit, fördert kulturelle Deutungsmuster zutage, die gerade das Gegenteil besagen: daß nämlich diese Zeit eine besondere Zeit sei, eine Zeit, deren Sinn sich aus dem ergebe, worauf sie hinführt. Noch vor wenigen Jahrzehnten galt das Jahr 2000 geradezu als Inbegriff der Verwirklichung technischer Utopien, als Symbol einer neuen Welt nahezu unbegrenzter technischer Möglichkeiten. Wo die Apokalypse das katastrophale Ende der Entwicklung der bestehenden Welt in Untergangsszenarien beschreibt, erwartet die Utopie eine neue vollkommene Welt, in der die Begrenzungen der bestehenden Welt überwunden sind. Wie dicht — auch historisch — beide Deutungsmuster der Zukunft neben einander bestehen können, zeigt die Entwicklung der letzten Jahrzehnte.

Gemeinsam ist apokalyptischen wie utopischen Visionen, daß das historische Bewußtsein die Dimension der Zukunft einbezieht. Die Bedeutung der Gegenwart ist nicht nur durch die Vergangenheit, die „Herkunft“, bestimmt und verstehbar, sondern zugleich auch durch die „Zukunft“, auf die sie hinführt. Diese Zukunft kann unter positiven oder negativen Vorzeichen antizipiert werde. Doch in beiden Fällen gibt sie der Gegenwart einen spezifischen Sinn. Die historische Bedeutung der Gegenwart ergibt sich nach diesem Verständnis aus ihrer Stellung im Gesamtverlauf der menschlichen Geschichte, der Vergangenheit wie der Zukunft. Die Erwartung einer Zukunft, die anders ist als die Vergangenheit und die Gegenwart, d.h. einer *neuen Zeit*, macht die Singularität der Gegenwart aus.

Der Einschluß der Zukunft in das historische Bewußtsein der Gegenwart ist in der Moderne nahezu selbstverständlich. Das Handeln zeitgenössischer Menschen scheint sich mehr an den Erwartungen für die Zukunft zu orientieren als an den Erfahrungen der Vergangenheit. Dies gilt jedenfalls für die dominanten gesellschaftlichen Handlungsfelder wie Politik und Wirtschaft. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir die Zukunft in unser Handlungskalkül einbeziehen,

läßt vergessen, daß dieses Geschichtsverständnis das Ergebnis einer historischen Entwicklung ist. Natürlich war menschliches Handeln immer schon auch auf die Zukunft gerichtet. Es ist jedoch alles andere als selbstverständlich, eine Zukunft zu erwarten, die grundsätzlich anders ist als die Vergangenheit und die Gegenwart.

Im Buch *Ecclesiastes*, einer Weisheitsschrift aus der hebräischen Bibel, lesen wir:

Was war, wird wieder sein; was geschah, wird wieder geschehen, und nichts Neues gibt es unter der Sonne. Gibt es etwas, von dem man sagen kann: „Sich, dieses ist neu?“ Längst war es zu Zeiten, die vor uns gewesen. Es bleibt kein Erinnern an die Früheren, und auch für die Späteren, die kommen werden: Es gibt kein Erinnern an sie bei denen, die noch später kommen.<sup>1</sup>

Für den Prediger ist keine Zeit singulär. Die Gegenwart unterscheidet sich nicht grundlegend von der Vergangenheit, und auch die Zukunft wird nichts Neues bringen. Die Zeit ist homogen, die Geschichte ein kontinuierlicher Prozeß, der kein Ziel hat. Nichts zeichnet die Gegenwart aus, weder im positiven noch im negativen. Und auch von der Zukunft ist nichts Neues zu erwarten.

Es wäre reizvoll, dieses Verständnis der Geschichte mit dem nur wenig späteren der apokalyptischen Weissagungen im alten Israel in Beziehung zu setzen. Wie SIEGFRIED WAGNER in seinem Beitrag in diesem Band zeigt, wird in der Apokalypik die Vision einer grundsätzlich neuen Welt zum dominierenden Thema. Die neue Welt ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß das Negative und Zerstörerische der bestehenden Welt aufgehoben sein werden. Das Ende dieser Welt wird zur Voraussetzung für die Verwirklichung des Reiches Gottes. Damit ist die Zukunft zur Folie geworden, vor deren Hintergrund die Deutung der Gegenwart erkennbar wird: Eine Welt des Leids, der Tränen und der Vergeblichkeit. Anders als der Prediger, der ebenfalls die Eitelkeit der Welt beklagt, wird in der Apokalypik jedoch Hoffnung sichtbar, Hoffnung auf ein Ende *dieser* Welt. Freilich ist es eine Hoffnung nur für die Gerechten und das Volk Israel. Die Feinde Gottes werden dem Endgericht und der Vernichtung anheimfallen.

In der jüdischen und christlichen Apokalypik begegnet uns ein

---

<sup>1</sup> *Ecclesiastes*, 1,9-11.

Zeitverständnis, das mit vollem Recht als „linear“ bezeichnet werden kann: Die Welt hat einen Anfang und ein Ende, und zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich die menschliche Geschichte nach dem göttlichen Heilsplan. Jedes historische Ereignis erhält in diesem Kontext seinen Sinn, auch wenn dieser Sinn nicht immer für den Menschen erkennbar ist, wie der Prediger klagt.<sup>2</sup> ELKE BLUMENTHAL weist im Zusammenhang mit der altägyptischen Zeitvorstellung darauf hin, daß ein lineares Zeitverständnis keineswegs notwendig die Erwartung des Endes dieser Welt impliziert. Die Vorstellung, daß die Welt einen Anfang hat, bedeutet nicht zwangsläufig, daß sie zugleich auch endlich sei. Dies gilt zumal dann, wenn wie in Ägypten das lineare Zeitverständnis der politischen Geschichte von zyklischen Vorstellungen überlagert wird, die die kosmische Ordnung in der regelmäßigen Wiederkehr der Naturerscheinungen erkennen. Der Bestand der Welt ist an den Bestand dieser Ordnung gebunden. Vor diesem Hintergrund kann dann auch das Ende der Welt gedacht werden. Die Ordnung ist beständig bedroht durch die Mächte des Chaos. Es obliegt den Menschen, insbesondere dem König, diese Bedrohung abzuwehren. Der tägliche Kult und die Rituale, die den der Ordnung entsprechenden Ablauf der Natur sicherstellen sollen, können als symbolischer Ausdruck der Verantwortung der Menschen für den Bestand der Welt verstanden werden. In diesem Kontext erscheint das Ende der Welt zwar als Möglichkeit und Bedrohung, aber nicht als Notwendigkeit. Noch weniger ist es das Ziel der menschlichen Geschichte. Aber obwohl das Weltende nicht als Anfang einer neuen Welt verstanden wird, spiegelt sich in ihm das Verständnis der gegenwärtigen Welt. Das Weltende erscheint als das auf die Zeitachse projizierte Chaos und bestimmt damit zugleich sein Gegenbild: die Ordnung, für deren Erhalt die Menschen Verantwortung tragen. Das menschliche Handeln in der Gegenwart erhält auch vor dem Hintergrund des Bedenkens eines möglichen Endes seinen Sinn.

In ein ganz anderes Verständnis von Zeit und Geschichte führt CLAUS WILCKE anhand der babylonischen Sintflutgeschichte ein. Nicht die Zukunft bietet die Folie, vor deren Hintergrund die

Gegenwart gedeutet wird, sondern die Vergangenheit. Die im Sintflutmythos als Geschehen der Vergangenheit geschilderte Vernichtung der Menschheit durch die Götter ist mehr als nur eine literarisch ausgestaltete Erinnerung an Ereignisse der Vorzeit. Das mythologische Szenario beschreibt zugleich Strukturen der sozialen Welt, die gewissermaßen zeitlos gültig sind und damit auch die Gegenwart erhellen. In den in die Vergangenheit und die Welt der Götter projizierten Handlungsmuster spiegeln sich — so die Interpretation Wilckes — die latent immer vorhandenen Gefährdungen der sozialen Ordnung durch leichtfertiges Handeln. Der Weltuntergang erscheint nicht als drohende Konsequenz menschlichen Fehlverhaltens, sondern als warnendes Memento für die Menschen der Gegenwart.

Weder in den ägyptischen noch in den mesopotamischen Vorstellungen gilt das Weltende als unabwendbar. Damit unterscheiden sich diese Vorstellungen deutlich von jenen, in denen das Ende der Welt als notwendiges Ereignis begriffen wird. Ein Beispiel dafür erläutert BERNHARD KÖLVER in seinem Beitrag über indische Endzeitvorstellungen. Vor dem Hintergrund einer Kosmologie, für die die Vergänglichkeit jeder empirischen Existenz zu den gleichsam naturgesetzlichen Grundtatsachen gehört, ist auch die Vergänglichkeit dieser Welt eine Selbstverständlichkeit. Jedoch bedeutet das Ende dieser Welt nicht das Ende von Allem. Der Prozeß des ewigen Wandels bedeutet einen nicht endenden Kreislauf von Entstehen, Bestehen und Vergehen. Mit der gleichen Gesetzmäßigkeit, mit der diese Welt zu Ende gehen wird, wird ein neuer Zyklus beginnen mit einer neuen Welt, die den gleichen Lauf nehmen wird. In diesem Verlauf wird auch die Gegenwart verortet: Ihre Eigenart im historischen Ablauf entspricht ihrer Stellung im aktuellen Weltzyklus. Der fortschreitende Verfall der Sitten des gegenwärtigen Kalizeitalters ist Symptom des Niedergangs der Welt, an dessen Ende der Untergang stehen wird. Aus kosmischer Sicht, freilich, ist das Ende zugleich ein neuer Anfang.

In der indischen Kosmologie wird mythologisch und philosophisch ein zyklisches Zeitverständnis artikuliert, das uns in weniger elaborierter Form in vielen Kulturen begegnet. BERNHARD STRECK weist darauf hin, daß sich in Stammesgesellschaften eine

<sup>2</sup> Vgl. *Ecclesiastes*, 11,6.

Lehre vom Ende der Zeiten in der Regel nicht finde. Dem widerspricht nicht, daß in der archaischen Welt Vorstellungen vom Weltuntergang bestehen; jedoch bedeutet jeder Untergang zugleich auch Regeneration, ein neues Entstehen. Nur in Ausnahmesituationen, in denen die primären Bindungen an die Urzeit zerrissen werden, wird in archaischen Gesellschaften die Zukunft und damit auch die Endzeit zum Bezugspunkt des Handelns und Hoffens, wie Streck am Beispiel der Tupi-Indianer und der melanesischen Cargo-Kulte erläutert. So unterschiedlich die Eschatologien in diesen beiden Fällen auch sind, gemeinsam ist ihnen die Erwartung einer neuen Zeit, die sich grundsätzlich von der Gegenwart unterscheidet. Möglicherweise führt erst die Erfahrung von Ausnahmesituationen, die die ungebrochene Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart brüchig werden lassen, zur Orientierung auf die Zukunft. Die Hoffnung auf neue Zeit, die erwartet wird und in der die Leiden der Gegenwart aufgehoben sind, hat als Kehrseite die Erwartung des Endes dieser Zeit und vielleicht auch dieser Welt.

Bernhard Streck deutet an, daß die Eschatologien der Tupi und der Melanesier vermutlich nicht unbeeinflusst von christlichen Vorstellungen sind. Eschatologien gehören zu den am leichtesten übertragbaren Kulturgütern. Dieser Befund wird von ADAM JONES in seinem Beitrag über die Vorstellungen vom Weltende im kolonialen Afrika durch weitere Beispiele untermauert. Die millenaristischen Bewegungen im Sudan und in Südafrika, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert auftraten, sind deutlich durch den Islam bzw. das Christentum beeinflusst. Jones sieht in den Endzeiterwartungen auch eine Reaktion auf koloniale Unterdrückung, also eine politische und soziale Ausnahmesituation. Auch hier führt die Unheilserfahrung der Gegenwart zu einer Orientierung auf die Zukunft. Das erwartete Weltende bedeutet das Ende *dieser* Welt und damit zugleich den Beginn einer *neuen* Welt. Insbesondere im Millenarismus der Xhosa scheinen Ende und Erneuerung der Welt eng verknüpft. Jones widerspricht der Auffassung, daß die Hoffnung auf eine neue Welt eine „Flucht ins Imaginäre“ bedeute. Angesichts der mit der Kolonialsituation verbundenen Veränderungen der physischen und sozialen Umwelt kann man Endzeitvisionen als Ausdruck eines neuen Verständnisses von Zeit und Geschichte interpretieren. Menschliche

Existenz in der Gegenwart wird nicht mehr ausschließlich von der Vergangenheit her gedeutet, sondern mit Blick auf die Zukunft. Daß die Zukunftserwartungen enttäuscht werden und wie im Falle der Xhosa zu dramatischen Fehlentscheidungen führen können widerspricht nicht dieser Interpretation.

Die Vorstellung, daß die Welt ein Ende habe und menschliches Handeln dieses Ende in Betracht zu ziehen habe, ist alles andere als naheliegend. Jedenfalls spricht die Erfahrung vieler Gesellschaften eher für die Sicht des Predigers, die nichts Neues unter der Sonne erwartet, was die Zukunft grundsätzlich von der Vergangenheit unterscheidet. Ein zyklisches Zeitverständnis, das mit Entstehen und Vergehen rechnet ohne einen endgültigen Abschluß der Geschichte zu erwarten, scheint der Alltagserfahrung von Zyklen der Vegetation und des Laufs der Gestirne eher zu entsprechen als die Vorstellung einer linearen Zeit, die auf ein Ende und Ziel hinstrebt. Es dürfte also ein Zusammenhang bestehen zwischen Endzeiterwartung und Geschichtsverständnis und zwar derart, daß die Mindestvoraussetzung für die Erwartung eines Endes ein Bewußtsein davon ist, daß sich in der Geschichte Veränderungen vollziehen, daß nicht alles immer gleich bleibt. Ein solches Bewußtsein mag in verschiedenen Kulturen aufgetreten sein, zumindest in Ausnahmesituationen. Besonders wahrscheinlich ist das Aufkommen eines Bewußtseins der Veränderlichkeit der Welt und damit auch der Vorstellung ihres möglichen Endes sicher in Zeiten des Umbruchs, in denen für die Zeitgenossen erkennbare Veränderungen geschehen. Im Kontext eines Weltbildes, das nichts grundsätzlich Neues, sondern nur die Wiederkehr des schon immer Bestehenden erwartet, sind Veränderungen, für die es kein Vorbild in der Vergangenheit gibt, krisenhafte Erfahrungen. Die Vergangenheit reicht nicht mehr aus, um die Gegenwart zu erklären und verständlich zu machen; und die Wiederherstellung der in der Vergangenheit exemplarisch verwirklichten Ordnung wird als Handlungsziel illusorisch, wenn der Verlust dieser Ordnung manifest ist. Unter diesen Umständen wird die Gegenwart zu einer besonderen Zeit an der Schnittstelle von Vergangenheit und Zukunft. Mit der Zukunft freilich können sich Befürchtungen ebenso verbinden wie Hoffnungen. Das Ende der Welt kann — wie in Ägypten — als hereinbrechendes Chaos oder — wie in

der jüdischen und christlichen Apokalyptik — als Voraussetzung für die Verwirklichung des Gottesreiches verstanden werden. In beiden Fällen jedoch spiegelt sich in den Vorstellungen vom Ende eine spezifische Interpretation der Gegenwart.

Es scheint, daß die erste religiöse Tradition, in der die Vorstellung vom Ende dieser Welt ein zentrales Element des Glaubens wurde, in einer solchen Zeit des Umbruchs entstanden ist. Der iranische Prophet und Religionsstifter Zarathustra, der wahrscheinlich zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrtausends lebte, interpretierte die Geschichte als eine Zeit des Kampfes zwischen den Vertretern der Wahrheit und der Lüge, zwischen den beiden widerstreitenden Gottheiten Ahura Mazda und Angrya Mainyu. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich in dieser Opposition die Konflikte verschiedener Bevölkerungsgruppen und damit verbundene soziale Umbrüche widerspiegeln, durch die die überkommene Ordnung der Gesellschaft aufgehoben wurde. Wie auch immer, nach der Lehre Zarathustras, die uns im Avesta und in späteren Quellen überliefert ist, wird dieser Kampf zwischen den Mächten der Wahrheit und der Lüge nicht auf ewig fortgesetzt, sondern diese Zeit wird ein Ende haben. Dies ist eines der frühesten Zeugnisse für die Vorstellung einer Begrenztheit der Zeit, das ist das, was man üblicherweise ein lineares Zeitverständnis nennt. Am Ende der Zeit wird Angra Mainyu vernichtet werden, die Lüge wird beseitigt werden, und die Wahrheit überall und vollständig herrschen. Dann werden die Toten wieder auferweckt und zu einer großen Versammlung zusammengeführt, wo sie mit ihren eigenen guten und bösen Taten konfrontiert werden. Die Verdammten werden der Vernichtung anheimfallen, während die Gerechten ewiges Leben in Glückseligkeit erlangen.<sup>3</sup>

Hier taucht zum ersten Mal in der Geschichte der Endzeitvorstellungen das Motiv der Auferstehung der Toten und des Jüngsten Gerichts auf, und es liegt natürlich nahe, einen Einfluß der iranischen Vorstellungen auf die jüdischen, christlichen und damit auch islamischen Vorstellungen vom Weltende anzunehmen. Wir können diese Frage vernachlässigen. Ich will das Beispiel vielmehr benutzen, um aufzuzeigen, daß Endzeiterwartungen in der Regel in

einem umfassenderen religiösen Kontext stehen. Im vorliegenden Fall sind einige Strukturen leicht erkennbar. Da ist zunächst eine auffallende binäre Struktur von Oppositionen: Wahrheit und Lüge, Ahura Madza und Angra Mainyu, Vernichtung und ewiges Leben. Der Zoroastrismus ist nicht zufällig der Prototyp einer dualistischen Religion. Für unseren Zusammenhang wichtiger sind jedoch andere Oppositionen: der Endlichkeit dieser Welt steht die Ewigkeit der zukünftigen Welt gegenüber, der Unvollkommenheit die Vollkommenheit. Während in der gegenwärtigen Welt die Ordnung gestört ist, was sich unter anderem darin zeigt, daß die Gerechten Unrecht erleiden, ist die zukünftige Welt vollkommen gerecht, das Unrecht ist endgültig beseitigt. Der Sinn des Weltendes besteht gerade darin, die Unvollkommenheit dieser Welt aufzuheben. Damit verliert das Weltende aber jeden Schrecken, oder genauer gesagt, es ist nur für diejenigen ein Schrecken, die aufgrund ihrer Taten der Vernichtung anheimfallen. Für die Gerechten dagegen ist das Weltende eine Verheißung. Es besteht hier also ein Zusammenhang zwischen Weltuntergangs- und Erlösungsvorstellungen, ein Zusammenhang der keineswegs selten ist. Die Apokalypse, hier im modernen Sinne verstanden als Endkatastrophe, betrifft nur die, die auf der falschen Seite stehen, während sie für die auf der richtigen Seite die Beseitigung allen Leids und aller Not bringt. In der neuen Welt werden sie in vollkommener Harmonie leben, als Gemeinschaft der Heiligen in einer paradiesartigen Umgebung.

Es ist leicht zu sehen, daß die neue Welt hier als ein vollkommenes Gegenbild der unvollkommenen gegenwärtigen Welt beschrieben wird. Indem das Geschichtsbild nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft umfaßt, wird die Gegenwart erst in ihrer Unvollkommenheit faßbar. Die Welt läßt sich nur als unvollkommen begreifen, wenn es den Gegenbegriff der Vollkommenheit gibt. Genauso freilich läßt sich Vollkommenheit nur denken, wenn auch Unvollkommenheit gedacht wird. Anders formuliert: Die Bewertung der Gegenwart als negativ ist erst möglich vor dem Hintergrund eines positiv gewerteten Gegenmodells. Ein positives Gegenmodell zur bestehenden Welt läßt sich jedoch erst entwerfen, wenn diese negativ bewertet wird. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar.

3 Cohn 1995: 28 f.

Es gibt deshalb einen strukturellen Zusammenhang zwischen Erlösungsverheißung und einer tendenziell negativen Bewertung der gegenwärtigen Welt. Nicht alle Religionen bewerten den Zustand dieser Welt als im innersten negativ und verheißen eine Erlösung davon. Archaische Religionen sind in der Regel damit befaßt, die Ordnung der *bestehenden* Welt aufrecht zu erhalten. Ein Ende der bestehenden Welt erscheint unter diesen Umständen als Bedrohung, als Vernichtung einer prinzipiell positiv gewerteten Welt. Eine andere Bedeutung kann das Weltende dagegen gewinnen, wenn die bestehende Welt als strukturell unheil interpretiert wird, also nicht bloß als vorübergehend in ihrer Ordnung gestört. Erst in einem solchen Kontext wird *Erlösung* zu einem religiösen Ziel, Befreiung von den Bedingungen dieser notwendig in Sünde, Leid oder anderes Unheil verstrickten Welt. Dazu bedarf es jedoch eines Gegenbegriffs, d.h. der Konzeption einer Existenz, die frei ist von den Unvollkommenheiten dieser Welt. Die Erwartung des Endes dieser Welt kann in einem solchen Zusammenhang zur Verheißung werden, zur Hoffnung auf eine neue vollkommene Welt.

Die Hoffnung auf eine zukünftige neue Welt ist eine Möglichkeit, ein ideales Gegenmodell zur bestehenden unvollkommenen Welt zu konzipieren. Die Religionsgeschichte kennt auch andere Lösungen. Die Überschreitung der unheilvollen Bedingungen der gegenwärtigen Existenz, d.h. die Transzendierung dieser Welt, muß nicht als Überschreiten der Grenzen der gegenwärtigen Zeit begriffen werden. Statt in einer anderen Zeit kann die ideale Welt auch an einem anderen Ort verwirklicht sein. Das Reine Land des Buddha Amitäbha ist „im Westen“, das des zukünftigen Buddha Maitreya im Tusita-Himmel lokalisiert, sie bestehen jedoch zeitlich parallel zur empirischen Welt. In ihrer konsequentesten Form bedeutet die Transzendierung dieser Welt schließlich eine Aufhebung sowohl von Zeit als auch Raum. Die Deutung der Welt als unheilvoll und das damit verbundene Streben nach Erlösung führt also keineswegs notwendig zur Erwartung eines Endes dieser Welt. Wenn jedoch die Erwartung des Endes dieser Welt mit der Hoffnung auf eine neue vollkommene Welt verbunden ist, dann verweist dies — so scheint es — auf ein Weltbild, das die bestehende Welt als unheil, d.h. im religiösen Sinne unvollkommen, begreift.

Endzeiterwartungen stehen jedoch nicht nur in engem Zusammenhang mit anderen Aspekten des religiösen Weltbildes, sie können auch das Handeln in der Gegenwart entscheidend prägen. Im Zusammenhang mit den erwähnten millenaristischen Bewegungen in Melanesien, Südamerika und Afrika wird dies überdeutlich. In weniger dramatischer Form läßt sich dies auch bereits in der Lehre Zarathustras feststellen: Vor dem Hintergrund der zukünftigen Auferstehung der Toten und des Endgerichtes erhält auch das Handeln in dieser Welt eine eigene Bedeutung, es entscheidet über das zukünftige Schicksal. Die Menschen müssen sich hier und jetzt entscheiden zwischen Gut und Böse, und diese Entscheidung trägt Früchte aus, die am Jüngsten Tag offenbar werden. Damit wird das Weltende zum Bezugspunkt des Handelns in dieser Welt.

Die Tatsache, daß uns die zoroastrischen Endzeitvorstellungen recht vertraut anmuten, läßt leicht übersehen, daß es sich dabei um religionsgeschichtlich beispiellose Ideen handelt. Freilich sind sie zum Gemeingut der vorderorientalischen Erlösungsreligionen geworden. Insbesondere die Auferstehung der Toten und das Endgericht am Jüngsten Tag sind Motive, die auch in der christlichen und muslimischen Eschatologie wieder begegnen. ULRICH KÜHN betont in seinem Beitrag zur christlich theologischen Interpretation des Weltendes, daß im Christentum von Anfang an nicht das Ende der Welt, sondern die Hoffnung auf ein Leben in einer neuen zukünftigen Welt im Vordergrund der Erwartung gestanden hat. In der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums ist das Thema Weltende immer wieder theologisch bearbeitet und unterschiedlich gedeutet worden. Bis in die frühe Neuzeit waren eschatologische Naherwartungen gemeinsames Glaubensgut der abendländischen Christenheit. Seit spätestens dem 18. Jahrhundert sah sich die theologische Reflexion freilich vor die Aufgabe gestellt, den neutestamentlich begründeten Glauben an das Ende dieser Welt mit modernen naturwissenschaftlichen Kosmologien in Einklang zu bringen. Kühns Beitrag zeigt, in welcher Weise die Rede vom Weltende auch in der zeitgenössischen Theologie noch Bedeutung erhalten kann.

Freilich bestanden neben den Bemühungen, christlichen Glauben und aufgeklärtes Weltverständnis zu versöhnen, auch im 19. und 20. Jahrhundert weiterhin Traditionen, für die die Erwartung des



Weltendes alles andere als metaphorische Bedeutung besaß. Dies gilt nicht nur für die insbesondere in Nordamerika zahlreichen adventistischen Bewegungen. Auch in Teilen des landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands, vor allem im württembergischen Pietismus, gab es eschatologisch orientierte Strömungen, die in der Gegenwart die Vorzeichen des nahen Weltendes zu erkennen glaubten.<sup>4</sup> Die eschatologische Krisendiagnose stellte zugleich eine deutliche Kritik an zeitgenössischen Entwicklungen dar, an der fortschreitenden Entchristlichung der Gesellschaft und dem Unglauben eines modernen, naturwissenschaftlichen oder monistischen Weltbildes.<sup>5</sup>

Ein ähnliches Muster eschatologischer Krisendiagnose beschreibt HOLGER PREISLER in seinem Beitrag über die „Vorzeichen der Stunde“ im sunnitischen Islam. Die Verkündigung des drohenden Enderichtes war von Anfang an ein wichtiger Inhalt der koranischen Botschaft. Dabei wurden auch die vielgestaltigen apokalyptischen Traditionen verarbeitet, die unter Juden und Christen im Umlauf waren. Endzeiterwartungen blieben in der Geschichte des Islams immer lebendig und konnten insbesondere in Zeiten sozialer und politischer Krisen Aktualität gewinnen. Preißler zeigt anhand zahlreicher Textbeispiele, daß eine die Jahrhunderte überdauernde Tradition besteht, die „Vorzeichen der Stunde“ auf die jeweilig Gegenwart zu beziehen. Es verwundert nicht, daß auch hier die eschatologische Deutung der Zeit mit deutlicher Kritik an den Erscheinungen der Gegenwart verbunden ist. Die Häufung von Vergehen gegen die Gesetze Gottes, Verlust der Moral und andere gesellschaftliche Mißstände gelten den Predigern als Zeichen für das nahende Weltende, die die Menschen zur Umkehr bewegen sollen. Die Stellung der Gegenwart im historischen Ablauf wird unter Bezug auf die Zukunft bestimmt: Die Gegenwart zu verstehen heißt die Zeichen zu erkennen, welche auf die Zukunft verweisen. Und damit

4 Zu den protestantischen Endzeitströmungen im Kaiserreich siehe Hölscher 1989: 74-126.

5 Der Abfall vom Glauben wurde mit Bezug auf 2. Thess. 2,3 als Zeichen für die bevorstehende Wiederkunft Christi gedeutet, die Propagierung der ungläubigen Wissenschaft als das prophezeite Auftreten falscher Propheten. Vgl. dazu Hölscher 1989: 98-100.

wird auch der Rahmen bestimmt, in dem das Handeln in der Gegenwart seinen Sinn erhält.

Wenn, wie Bernhard Streck bemerkt, Endzeitvorstellungen zu den am leichtesten übertragbaren Kulturgütern gehören, dann kann man fragen, worin ihre Attraktivität bestehe. Welcher kulturelle Gewinn ist damit verbunden? Diese Frage kann hier nicht beantwortet werden. Zu verschiedenartig sind die konkreten historischen Ausgestaltungen der Vorstellungen vom Ende der Welt, zu verschieden auch die praktischen Konsequenzen, die daraus jeweils gezogen wurden. Aber vielleicht läßt sich soviel sagen: Es ist nicht das Ende dieser Welt, das im Zentrum der meisten Endzeitvorstellungen steht, sondern die Erwartung einer neuen Welt. Und es ist nicht die Zukunft, die damit erklärt wird, sondern die Gegenwart. Denn die Gegenwart erhält eine neue Bedeutung, wenn sie vom Ende der Geschichte her interpretiert wird.

### Literatur

- Cohn, Norman 1995: „How Time Acquired Consummation“, in: *Apocalypse Theory and the End of The World*, ed. Malcolm Bull. Oxford, 21-37.  
 Hölscher, Lucian 1989: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart.