

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	45 (1989)
Heft:	1
Artikel:	Weltzeit, Weltangst und Weltende : zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik
Autor:	Körtner, Ulrich H.J.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-878225

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Weltzeit, Weltangst und Weltende

Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik

Apokalyptik hat gegenwärtig Konjunktur. Sie erfreut sich nicht nur eines verstärkten wissenschaftlichen Interesses, sondern wird im Zeichen vielfältiger globaler Bedrohungen auf breiter Ebene wiederentdeckt. Eine neue Apokalyptik meldet sich zu Wort. Es scheint nicht zuviel gesagt, wenn man im Rückblick auf die Entwicklung der letzten Jahre in Anlehnung an eine bekannte Wendung von Günther Anders von einem Erwachen aus der Apokalypseblindheit spricht.¹ Viele, welche sich über die Bedrohung von Menschheit und Natur im Klaren sind, entdecken augenscheinlich in der Apokalyptik und ihrer Vorstellungswelt Ausdrucksmittel für eine ihrer Ansicht nach adäquate Beschreibung unserer Wirklichkeit. *Apokalypsis* ist bekanntermassen die Aufdeckung oder die Enthüllung. Abseits der im 19. Jahrhundert entstandenen Sekten und abseits kirchlich-fundamentalistischer Zirkel, in denen traditionellerweise die Apokalyptik ihr Schattendasein fristet, wird die Apokalyptik ganz neu begriffen als Enthüllung der Wirklichkeit im Zeichen der Bedrohung.

Geht von der Apokalyptik heutzutage eine starke Faszination aus, wie ein Blick auf den Büchermarkt oder Tendenzen des Films und der bildenden Kunst leicht bestätigt, so bleibt sie doch andererseits eine «dunkle Grösse», als welche sie Klaus Koch bezeichnet hat.² Der Begriff Apokalyptik umschreibt nicht ein klar umrissenes Phänomen, sondern ist eher als Problemanzeige zu verstehen. Nicht nur fehlt bislang noch immer eine umfassende Deutung dieses Phänomens. Unklar ist überhaupt die Eingrenzung und Abgrenzung dessen, was unter Apokalyptik verstanden werden soll. Auch in der neueren Diskussion zu diesem Thema gehen die Meinungen weit auseinander.³ Noch immer lässt sich trefflich darüber streiten, ob

* Vortrag, gehalten auf der Tagung der FEST über «Apokalyptik und Zeit», 22.9.–25.9.1986 in Heidelberg.

¹ Vgl. G. Anders, Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit, in: ders., Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956 (1961, 51980) 223–324.

² K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 119.

³ Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der religionsgeschichtlichen Apokalyptikforschung siehe D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen 1983.

es sich bei der Apokalyptik ausschliesslich um ein literarisches Phänomen handelt, um Schriften also, die einer bestimmten literarischen Gattung zuzuordnen sind, oder darüber hinaus um eine religionsgeschichtliche Strömung. Kontrovers sind nach wie vor die Positionen in der Frage, ob die Apokalyptik eine Erscheinung lediglich der jüdischen und der mit ihr verbundenen christlichen Religionsgeschichte ist, chronologisch vielleicht sogar auf einen bestimmten Zeitraum einzugrenzen, oder ob wir berechtigt sind, den Begriff auf ausserjüdische Zeugnisse auszuweiten, also beispielsweise von einer indischen, iranischen oder auch einer griechischen oder germanischen Apokalyptik zu sprechen. Das bekanntermassen von Friedrich Lücke geprägte Kunstwort «Apokalyptik»⁴ ist schillernd und differenzierungsbedürftig. T. Olson hat in diesem Zusammenhang von einem «umbrella term» gesprochen.⁵ Dieser hier nur in Erinnerung gerufene Umstand erschwert jede Beschäftigung mit der Apokalyptik.

Wir wollen vorläufig von einem möglichst weit gefassten Apokalyptikbegriff ausgehen. In diesem Fall ist noch immer jene Definition brauchbar, die H. Ringgren aufgestellt hat. Nach Ringgren ist Apokalyptik «eine Spekulation, die – gern in allegorischer Form … – den Weltlauf deuten und das Weltende enthüllen will».⁶ Mit G. Lanczkowski können wir auch von einem «Komplex von Vorstellungen» sprechen, die sich auf «die Enthüllung zukünftiger, am Ende einer Weltperiode eintretender Ereignisse» beziehen, sofern nämlich nicht nur an ein einmaliges Weltende im Rahmen eines teleologischen Geschichtsbildes, sondern auch an katastrophische Ereignisse zu denken ist, mit denen in regelmässiger Wiederholung nach der Vorstellung zyklischer Weltbilder eine weltgeschichtliche Epocheendet wird.⁷ Dasjenige, was, wie das Wort ἀποκάλυψις sagt, enthüllt wird, ist also nicht irgendein Beliebiges, sondern das Ende der Welt, dessen Einmaligkeit allerdings dahingestellt bleiben kann. Unter Aufnahme einer schönen Formulierung von J. Ellul⁸ können wir auch von Apokalyptik sprechen als Enthüllung der Wirklichkeit, und zwar als einer untergehenden. Apo-

⁴ F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, Bonn 1832 (1852).

⁵ T. Olsson, The Apocalyptic Activity. The Case of Jamāsp Nāmay, in: D. Hellholm (Hg.), a. a. O. (Anm. 3), 21–49 (22).

⁶ H. Ringgren, Art. Apokalyptik I, RGG³ I, Tübingen 1956, Sp. 463f.

⁷ Vgl. G. Lanczkowski, Art. Apokalyptik/Apokalypsen I, TRE 3, Berlin/New York 1978, 189–191 (189f.).

⁸ Vgl. J. Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1981.

kalyptik, so möchte ich voreiligend zusammenfassen, ist Enthüllung der Wirklichkeit im Untergang.

Grundsätzlich sind zwei unterschiedliche Zugangsweisen denkbar, um das Phänomen der Apokalyptik zu erschliessen; zwei Wege, die sich allerdings nicht gegenseitig ausschliessen. Einerseits lässt sich Apokalyptik als geschichtliche Erscheinung auffassen, deren jeweiliges Entstehen man unter Einbeziehung religiösgeschichtlicher, soziologischer und auch psychologischer Fragestellungen versuchen kann im weitesten Sinne historisch zu erklären. Andererseits aber lässt sich Apokalyptik begreifen als Ausdruck oder Niederschlag eines ganz bestimmten Existenzverständnisses, das zu erhellen und zu verstehen wir uns bemühen können. In diesem Sinne möchte ich in meinem Beitrag nach dem Daseins- und Zeitverständnis von Apokalyptik fragen. Meine These lautet, dass die für Apokalyptik zentrale Vorstellung eines wie auch immer gearteten Weltendes Inbegriff einer Daseins-, Welt- und Zeiterfahrung ist, die durch eine bestimmte Weise von Angst erschlossen wird. Angst, so lautet die These, ist der hermeneutische Schlüssel zum Daseins- und Zeitverständnis von Apokalyptik. Jene Angst, welche die Welt als Wirklichkeit im Untergang erschliesst, kann als apokalyptische Weltangst bezeichnet werden. Wir haben dann aber zwischen Apokalyptik und apokalyptischer Angst zu unterscheiden. Von Apokalyptik wollen wir dort sprechen, wo der Versuch unternommen wird, die sich in der Erwartung eines Weltendes verdichtende Weltangst zu bewältigen. Apokalyptik ist demnach der Versuch, apokalyptische Weltangst durch eine Deutung unseres Daseins zu überwinden, welche die ihr vorausliegende Erwartung des Weltendes einbezieht.

Damit ist die Richtung unserer Frage nach dem Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik angegeben. In einem ersten Schritt soll unsere Fragestellung weiter entfaltet werden. In einem zweiten Schritt wollen wir Begriff und Phänomen der Weltangst nachgehen. Ausgehend vom Phänomen der Weltangst soll in einem dritten Schritt die Erwartung des Weltendes als Ausdruck einer besonderen Daseins- und Welterfahrung interpretiert werden. Und schliesslich werden wir in einem vierten Schritt nach der Verarbeitung dieser Erfahrung in der Apokalyptik fragen.

I. Die Frage nach dem apokalyptischen Daseinsverständnis

Nach einem heute gängigen Urteil entstehen apokalyptische Vorstellungen und Erwartungen immer in Krisenzeiten. Und tatsächlich kann man Apokalyptik mit einem Recht als Ausdruck eines Krisenbewusstseins bezeichnen. Die jeweilige Gegenwart wird als Krisensituation erlebt, wel-

che mit Hilfe apokalyptischer Denkmuster gedeutet und auf diese Weise bewältigt werden soll. Apokalyptik wäre demnach weniger «Zukunftsforschung»⁹ als vielmehr ein Versuch zur Gegenwartsbewältigung. In der Spätantike vollzogen sich bekanntlich durch Aufstieg und Verfall des Alexanderreiches und später des römischen Reiches Umbrüche in weltgeschichtlichem Ausmass. Für Israel, aber auch für andere Völker des östlichen Mittelmeerraumes, bedeuteten diese Umwälzungen politisch nationale Katastrophen, geistesgeschichtlich zugleich kulturelle Überfremdung. Die in apokalyptischen Vorstellungen symbolisierte Krise beschränkt sich allerdings nicht auf politische Vorgänge. Sie ist auch nicht ausschliesslich eine solche der Umgebung des Apokalyptikers, sondern spielt sich zugleich in dessen Innenleben ab. Sie ist genauer gesagt eine Krise, in die der Apokalyptiker durch Vorgänge hineingerät, die sich zwischen ihm und der Aussenwelt abspielen. Apokalyptik ist mehr als eine Form mythologischer oder bildhafter Aussenweltbeschreibung. Sie ist ebenso Ausdruck eines Daseinsverständnisses, das in einer sackgassenartigen Welterfahrung wurzelt.

Sowohl die Religionsgeschichte, Soziologie und Psychologie als auch die Philosophie bieten uns Verstehenshilfen für das Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik. Für die Philosophie gilt dies, sofern der Versuch einer philosophischen Daseinsanalyse nicht von den übrigen Interpretationsversuchen isoliert wird.

Vorbildhaft für solch eine Analyse des apokalyptischen Daseinsverständnisses ist die Gnosisinterpretation von Hans Jonas.¹⁰ Wie die Apokalyptik, so hat man auch die Gnosis auf den «Druck entsetzlicher Zeiten», wie es bei Reitzenstein heisst, zurückführen wollen. «Also», wie Jonas kommentiert, «im Ursprung äusserliche, aber psychisch invertierte Ohnmacht. Auf diesem Grunde, gleichsam als Rezeption, hätte sich dann die dualistische Metaphysik erhoben», gewissermassen als «Gegenbild einer tiefen Ausweglosigkeit und Verzweiflung»¹¹. Jonas räumt Soziologie und Psychologie im Rahmen der Gnosisforschung ein gewisses Recht ein, macht aber geltend, dass eine Reduktion der Interpretation auf soziologische und psychologische Aussagen den transzentalen Grund psycholo-

⁹ So K. Koch, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: D. Helholm (Hg.), a. a. O. (Anm. 3), 413–446.

¹⁰ H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, FRLANT 51 (31964); II, FRLANT 63 (1954).

¹¹ Alle Zitate a. a. O. (Anm. 10), I, 58

gischer und soziologischer Vorgänge ausser Acht liesse. Soziologie und Psychologie der Gnosis müssen nach Jonas auf eine philosophische daseinsanalytische Basis gestellt werden. «Es genügt», so Jonas, «der Hinweis, dass die psychologische Motivation immer schon auf dem *Grund* eines elementaren und jeweils vorentschiedenen Seinsverhältnisses ins Spiel tritt, das selber nicht vom Psychologischen allein ausgemacht wird, sondern sein eigenes «transzendentales» Moment enthält».¹² Erst von hier aus werden die der Psychologie und Soziologie zugängigen Daseinsäusserungen ganz verstehtbar. «Innerhalb seiner *Sinn-Möglichkeiten*», heisst es bei Jonas, «die eine vorempirische Entscheidung des Daseins umschliessen, wirken alle psychologischen, soziologischen und auch naturalen Kausalitäten. Welche Konsequenzen aus Erfahrungen gezogen, ja welche Erfahrungen überhaupt «gemacht» werden, wird von hier aus entschieden».¹³ Auch die Gnosis kann als Krisenbewusstsein bezeichnet werden, aber, so Jonas, «so einfach mit dem Hinweis auf «entsetzliche Zeiten» geht es keinesfalls».¹⁴ Es gibt in der Gnosis gleichsam einen Überschuss, der seinerseits geschichtsbildend fortwirkt. «Was derart über die blosse vitale Reaktion hinausragt und noch den Wechsel solcher impressionistischer Befindlichkeitsarten einigend übergreift, macht die eigentliche Wahrheit und Verbindlichkeit einer geschichtlichen und selber geschichtsbildenden «Weltanschauung» aus».¹⁵ Es gibt demnach für Jonas «ein gegenüber allen Verursachungen prinzipiell *Überschiessendes*». Dennoch behalten Psychologie und Soziologie ihr unbestreitbares Recht, da zwischen dem Daseinsverständnis und seinem zeitübergreifenden Überschuss und den geschichtlichen Situationen, in welchen es hervortritt oder rezipiert wird, eine Wechselwirkung besteht. Es muss nämlich «das hier wirksame transzendentale Zentrum, gemäss der grundsätzlichen Zeitlichkeit und antwortenden Rezeptivität des Menschen, zuvor affiziert worden sein – und diese Affektion wird eben durch die faktische Geschichte bewirkt, ohne die der Mensch und sein Schöpfertum nicht sein kann und die ihre schicksalhaften Koinzidenzen von Ereignis und Bereitschaft hat».¹⁶

Jonas hat gezeigt, dass aus der Gnosis eine «ungeheure Daseins-Unsicherheit, Weltangst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst»

¹² A. a. O. (Anm. 10), I, 60.

¹³ Ebda.

¹⁴ Ebda. 64.

¹⁵ Ebda. 60.

¹⁶ Ebda. 61.

spricht.¹⁷ Ihre Texte sind voll von «Bekundigungen des Sich-ängstigens, des Alleinseins in der Welt, des Erschreckens vor ihrer Fremdheit und Feindlichkeit, der Sehnsucht nach der Heimat, des Harrens auf Erlösung».¹⁸ Aufnahme fand das Gedankengut der Gnosis bei denen, welche bedrückt wurden durch innerweltliche Aussichtslosigkeit. Ohnmacht, Todesgefühle und die Hoffnungslosigkeit einer niedergehenden Zivilisation machten bereit für die Aufnahme der neuen Gedanken.¹⁹ In dieser Situation nämlich konnte die Botschaft der Gnosis als Lösungsversuch auftreten, als ein Daseinsverständnis, welches imstande war, die Weltangst zu verarbeiten und zu überwinden.

Obwohl Jonas in seinem Werk die Spätantike als «gnostisches Zeitalter» bezeichnet²⁰ und die Apokalyptik völlig ausblendet, dürfte gerade seine Fragestellung fruchtbar auch für die Verständnis der Apokalyptik sein. Zwar scheinen auf den ersten Blick zwischen Apokalyptik und Gnosis Welten zu liegen. Doch es darf nicht übersehen werden, dass apokalyptische und futurisch-eschatologische Vorstellungen auch in der Gnosis breiten Raum beanspruchen. Das belegen vor allem die gnostischen Apokalypsen unter den Textfunden aus Nag Hammadi²¹. Wohl lässt sich die Gnosis als realisierte Eschatologie ansprechen. Trotzdem ist sie grundlegend auf die Endzeit und das sich in ihr vollendende Schicksal der Einzelseelen wie der Gesamtheit aller Seelen ausgerichtet. Dieses Schicksal wird in gnostischen Texten keineswegs ausschliesslich in kosmologisch-vertikalen Spekulationen, sondern auch in regelrecht apokalyptischen Szenarien geschildert, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, von gnostischer Apokalyptik zu sprechen.²² Apokalyptik und Gnosis sind vor allem gemeinsam der mikrokosmische und makrokosmische Dualismus zweier Äonen und die Abwertung der jetzigen Weltzeit gegenüber der zukünftigen, die Ausbildung einer Arkandisziplin und die Esoterik des das Heil verbürgenden Wissens, das Vorherrschen von Urzeit- und Endzeitspekulationen, sowie eine pessimistische Sicht der geschichtlichen Entwicklung.²³ Neuere ver-

¹⁷ Ebda. 143.

¹⁸ Ebda. 110.

¹⁹ Ebda. 70.

²⁰ Ebda. 64.

²¹ Siehe dazu M. Krause, Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi, in: D. Hellholm (Hg.), a. a. O. (Anm. 3), 621–637.

²² Vgl. u. a. G. MacRae, Apocalyptic Eschatology in Gnosticism, in: D. Hellholm (Hg.), a. a. O. (Anm. 3), 317–325.

²³ Vgl. K. Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: ders. (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, Darmstadt 1975, 768–797 (788 f.).

gleichende Untersuchungen bestätigen einerseits das Urteil H. Jonas', wonach der gnostische Mythos «sowohl seinem Inhalt als auch seiner Formstruktur nach eschatologisch» ist²⁴, wie auch das auf H. Gressmann zurückgehende Diktum Rudolf Ottos, die Gnosis sei Geist vom Geist der Apokalyptik.²⁵

Hans Blumenberg hat in seiner kritischen Würdigung des Werkes von Jonas die These vertreten, die Gnosis müsse als Reaktion auf die Enttäuschung apokalyptischer Naherwartung und der damit verbundenen Krise verstanden werden, in welche die ethischen Forderungen apokalyptischen Denkens geraten mussten, welche «überhaupt nur unter der Prämissen der äussersten Kurzfristigkeit durchgehalten werden können».²⁶ Blumenbergs These ist nicht unproblematisch, als sich bezweifeln lässt, dass apokalyptische Ethik stets eine Interimsethik ist, wie sie Albert Schweitzer für Jesus und die Anfänge des Christentums glaubte nachweisen zu können. Dennoch lässt sich fragen, ob die Gnosis nicht verstanden werden muss als ein Denken, welches die Horizontale apokalyptischer Geschichtsschau zur Vertikalen der Kosmologie aufrichtet. Diese Vermutung liegt umso näher, als auch die Apokalyptik etwa des Judentums an der Kosmologie interessiert ist. Man denke nur an die Himmelsreisen und Thronsaalvisionen. Ist die Gnosis, wie Jonas festgestellt hat, ihrer Form und ihrem Inhalt nach eschatologisch, so kann man ihre Eschatologie vielleicht als eine Radikalisierung apokalyptischer Eschatologie interpretieren.²⁷ Das bedeutet allerdings, dass sich Ottos Feststellung, die Gnosis sei Geist vom Geist der Apokalyptik, nicht umkehren lässt.²⁸

Dann aber liegt es nahe, nach dem Vorbild der Untersuchungen von Jonas zur Gnosis auch das Daseinsverständnis der Apokalyptik daraufhin zu befragen, inwiefern es sich uns als ein Versuch der Verarbeitung von Weltangst erschliesst. Im Bereich der Apokalyptikforschung ist die Aufgabe einer daseinsanalytischen Interpretation der Apokalyptik bislang vor

²⁴ H. Jonas, a. a. O. (Anm. 10), I, 261.

²⁵ Vgl. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, München 1940, 3.

²⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Epochenschwelle und Rezeption*, PhR 6 (1958) 94–120 (112f.).

²⁷ Vgl. G. MacRae, a. a. O. (Anm. 22), 323: «Gnosticism may thus be described as the ultimate radicalizing of apocalyptic eschatology.»

²⁸ Gegen W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973, 70.

allem von E. Schweizer²⁹ und W. Schmithals³⁰ gesehen worden. Schweizer bewertet die jüdische Apokalyptik als Analogon zur spätantiken Gnosis. Beide sind nach seiner Einschätzung zwei Varianten ein und derselben Weltsicht; einer Weltsicht, die deshalb äusserst verhängnisvoll sei, weil sie die Welt auf problematische Weise abwerte. «Schmal und traurig», so umreisst Schweizer das apokalyptische Daseinsverständnis, «sind die Wege dieser Welt geworden, und der Fromme kann nur jener ganz anderen Welt entgegenharren, die völlig wunderhaft supranatural ohne Zutun des Menschen von oben hereinbrechen wird. Damit aber verliert der Mensch auch sich selbst. Er versteht sich selbst ja einfach als Produkt dieser bösen, altgewordenen Welt».³¹ In dieser Deutung werden freilich die Unterschiede zwischen Gnosis und Apokalyptik allzu stark eingeebnet. Auch ist für beide Strömungen zu bezweifeln, dass sich der Mensch in ihnen lediglich verlieren kann und nur als Produkt der bestehenden Welt begreift. Für die Gnosis lässt sich jedenfalls mit Jonas feststellen, dass sich «ein letzter Kern» des Menschen gerade «als fremd gegenüber der Welt» erlebt.³² Somit tritt uns in der Gnosis der Versuch entgegen, sich angesichts der erlebten Verlorenheit in der Welt als Selbst wiederzugewinnen. Gnostisches Denken und die Disposition zu seiner Aufnahme sind nicht zu verwechseln. Die Konzeption der Gnosis ist nicht der Reflex einer Weltmüdigkeit, sondern Angriff auf die Welt. «So etwas ist nicht Sache eines zermürbten, passiven und auf sich gerichteten Daseins».³³

Die Vermutung liegt nahe, dass auch die Apokalyptik mehr ist als das blosse Produkt der Weltangst im hellenistischen Zeitalter. In seiner Darstellung der Apokalyptik kommt W. Schmithals zu dem Ergebnis, in der Apokalyptik spreche sich wie in der Gnosis ein Daseinsverständnis aus, das vom «Gefühl der Überlegenheit über die nichtige Welt inmitten dieser Welt» getragen sei.³⁴ Freilich vermag Schmithals das Daseinsverständnis der Apokalyptik nur unzureichend zu erhellen, weil er dessen Bezug zur

²⁹ E. Schweizer, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst, in: Mensch und Kosmos. Eine Ringvorlesung der Theol. Fakultät Zürich, Zürich 1960, 39–50 (jetzt in: E. Schweizer, Neotestamentica, Zürich/Stuttgart 1963, 15–27). Im Anschluss daran A. Strobel, Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage, Göttingen 1967, 130, für den Apokalyptik «letztlich nicht nur eine jüdische, sondern vielmehr eine gesamtantike, eine *epochale* Denkweise» ist.

³⁰ W. Schmithals, a. a. O. (Anm. 28), *passim*.

³¹ E. Schweizer, a. a. O. (Anm. 29), 26.

³² H. Jonas, a. a. O. (Anm. 10), I, 145.

³³ H. Jonas, a. a. O. (Anm. 10), I, 68.

³⁴ W. Schmithals, a. a. O. (Anm. 28), 80.

Weltangst weitgehend ausser Betracht lässt. Der Hinweis auf den «Pessimismus» der Apokalyptik³⁵ genügt in dieser Hinsicht keineswegs. Ins rechte Licht rückt das Bewusstsein apokalyptischer Weltüberlegenheit erst wenn es als Antwort auf eine tiefgreifende Ohnmachtserfahrung durchsichtig gemacht wird. Zu diesem Zweck wenden wir uns im folgenden Schritt dem bereits mehrfach angesprochenen Phänomen der Weltangst zu.

II. Begriff und Phänomen der Weltangst

Der Begriff «Weltangst» ist eine philosophische Wortschöpfung des 20. Jahrhunderts. Allem Anschein nach hat ihn Oswald Spengler geprägt, in dessen Geschichtsphilosophie er eine zentrale Rolle spielt. Die seither immer wieder thematisierte Weltangst fürchtet sich zunächst nicht um den Bestand der Welt. Nicht eine drohende Katastrophe globalen Ausmasses als vielmehr das Dasein in der Welt überhaupt ist es, was im Zustand der Weltangst Angst macht. Nicht irgendeine Gefahr, in der sich die Welt befände, sondern die Welt selbst ist es, welche ängstigt. In der Weltangst erscheinen Welt und Dasein gleichermaßen zwielichtig, fragwürdig, fremd und unheimlich.

In vielfältiger Weise ist Weltangst als Stimmung des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts beschrieben worden. Spengler allerdings bezeichnet mit «Weltangst» ein Phänomen, das er bis in die Frühgeschichte der Menschheit zurückverfolgt. Sie ist nach seiner Auffassung Urdatum und damit eine der Haupttriebkräfte menschlicher Geschichte und kultureller Entwicklung. In dem Moment, wo sich der frühgeschichtliche Mensch des Gegensatzes von Selbst und Welt bewusst wird, erwacht, wie Spengler es nennt, ein «Urgefühl der Sehnsucht in dieser sich plötzlich ihrer Einsamkeit bewussten Seele. Es ist die Sehnsucht nach dem Ziel des Werdens, nach Vollendung und Verwirklichung alles innerlich Möglichen, nach Entfaltung der Idee des eigenen Daseins.» Das Aufbrechen dieser Sehnsucht wiederholt sich in eines jeden Kindheit, und wir erleben dieses Sehnen «als das Gefühl einer unaufhaltsamen *Richtung*», welches später «als das Rätsel der Zeit unheimlich, verlockend, unlösbar vor dem gereiften Geiste steht». ³⁶ Nach Spengler ist dieser Grundtrieb jedoch ein dialektischer, denn «diese Sehnsucht aus der Überfülle und Seligkeit des inneren Werdens

³⁵ Vgl. W. Schmithals, a.a.O. (Anm. 28), 30.

³⁶ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Gestalt und Wirklichkeit*, München 1918, ³³⁻⁴⁷ 1923, 107.

ist in der tiefsten Tiefe einer jeden Seele zugleich *Angst*. Wie alles Werden sich auf ein Gewordensein richtet, mit dem es endet, so röhrt das Urgefühl des Werdens, die Sehnsucht schon an das andere des Gewordenseins, die Angst. In der Gegenwart fühlt man das Verrinnen; in der Vergangenheit liegt die Vergänglichkeit. Hier ist die Wurzel der ewigen Angst vor dem Unwiderruflichen, Erreichten, Endgültigen, vor der Vergänglichkeit, vor der Welt selbst als dem Verwirklichten, in dem mit der Grenze der Geburt zugleich die des Todes gesetzt ist, der Angst vor dem Augenblick, wo das Mögliche verwirklicht, das Leben innerlich erfüllt und vollendet ist, wo das Bewusstsein am *Ziele* steht. Es ist jene tiefe Weltangst der Kinderseele, welche den höheren Menschen, den Gläubigen, den Dichter, den Künstler in seiner grenzenlosen Vereinsamung niemals verlässt, die Angst vor den fremden Mächten, die gross sind und drohend, in sinnliche Erscheinungen verkleidet, in die ertagende Welt hineinragen».³⁷ Das Gefühl der Weltangst gilt Spengler als «das schöpferischste aller Urgefühle». Es sucht nach Ausdrucksmöglichkeiten in den Symbolen der Ausdehnung, dann aber auch im Gedanken der Kausalität, in der systematischen Erkenntnissuche, in den Zahlen und der Mathematik, in der Formensprache der Kunst, sowie nicht zuletzt in der menschlichen Wortsprache.³⁸

Was die Weltangst bei Spengler auszeichnet, ist das Gefühl grenzenloser Einsamkeit. Sie ist der *Horror vacui* oder, um es mit den Worten Eduard Sprangers zu formulieren, «das Erlebnis, inmitten der Endlichkeit einsam und verlassen zu sein».³⁹ Mit dem Terminus «Weltangst» ist in unserem Jahrhundert eine Erfahrung auf den Begriff gebracht worden, von der nicht nur immer wieder einzelne Menschen ergriffen worden sind, sondern die im Laufe der Geschichte wiederholt zur Grundstimmung einer Epoche werden konnte.⁴⁰

Als historisch greifbare Stimmung tritt die Weltangst im Ausgang der Spätantike in Erscheinung, deutlich ablesbar an der Gnosis und, wie sich m.E. zeigen lässt, an den historischen und aktuellen Erscheinungsformen

³⁷ A. A. O. (Anm. 36), 108, vgl. a. a. O.; 218.

³⁸ Vgl. a. a. O. (Anm. 36), I, 108 ff.; 154 ff.; 216 ff.; 247 ff.; Bd. II (München 1-15 1922), 164 ff.

³⁹ E. Spranger, Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1925, 256. Spranger hat den Begriff der Weltangst von Spengler übernommen. Zum Verhältnis Sprangers zu Spengler siehe L. Englert, Eduard Spranger und Oswald Spengler, in: A. M. Koktanek (Hg.), Spengler-Studien (FG M. Schröter), München 1965, 33-38, dort zum Begriff der Weltangst 45 f.

⁴⁰ Vgl. dazu W. Schulz, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: H. v. Ditzfurth (Hg.), Aspekte der Angst, München 1981, 13-27.

von Apokalyptik. Eben jenes Unbehauftsein, jenes Unheimischsein, von welchem Spengler gesprochen hat, kennzeichnet auch die Angst, die nach Jonas aus den Texten der Gnosis spricht. Den Gnostiker ängstigt die Welt sowohl in ihrer räumlichen als auch in ihrer zeitlichen Ausdehnung. «Der Beängstigung durch das Riesenhohe, Unabsehbare des Weltraumes gesellt sich die durch das Unermessliche der Welt-Zeit, die durchzuhalten ist ... Die Weltangst ist Raum-Zeit-Angst, wie ja auch der hellenistische Begriff des *Äions* zeitlichen Sinn einschliesst».⁴¹ Diese Angst vor der Welt schlägt in der Gnosis auf das Selbst zurück, weshalb hier die Weltangst gleichzeitig Selbstangst ist. Daher beobachtet Jonas in der Gnosis eine «ungeheure Daseinsunsicherheit, Welt-Angst des Menschen», welche zugleich «Angst vor der Welt und vor dem Selbst ist».⁴² Es besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen Weltangst und dem, was man als Selbstangst bezeichnen kann. Dieser Zusammenhang liesse sich auch an anderen Beispielen aufzeigen, so etwa bei Blaise Pascal, der ebenfalls einer Weltangst Ausdruck verleiht, die gleichermassen Raum- wie Zeit-Angst ist.

Weltangst in dem hier in Rede stehenden Sinne ist nun aber nicht nur eine Erfahrung von Welt und Existenz, sondern ebenso eine Erfahrung von Zeit. Sie erschliesst nicht nur ein Welt- und Daseinsverständnis, sondern ermöglicht auch ein Verständnis der Zeitlichkeit von Welt und Selbst. Näher gesagt ist Angst, die wir von der Furcht als der Wahrnehmung einer endlichen Bedrohung unterscheiden wollen, eine ausgezeichnete Erfahrung von Zukunft. Von Zukunft soll hier allerdings in einem anderen Sinne als demjenigen des alltäglichen Zeitbegriffs die Rede sein. Mit Zukunft ist nicht eine noch ausstehende Spanne Zeit im Sinne eines geometrisch gedachten Zeitstrahls gemeint, sondern der Traum unserer Freiheit oder der Spielraum des Möglichen.

Das muss näher erläutert werden. Heideggers Analysen zum Seinsbegriff in «Sein und Zeit» haben die philosophische Vorstellung eines isolierten Ich destruiert, das für sich zu denken und erst in einem zweiten gedanklichen Akt in die Welt hineinzustellen wäre, die man sich nach Art eines leeren Raumes vorzustellen hätte, der nach und nach mit Gegenständen angefüllt wird. Wir sind, wie Heidegger gezeigt hat, nur in der Weise, dass wir eine Welt haben und uns in ihr aufhalten und verhalten. Ohne Welt ist das Ich nicht denkbar, weshalb Heidegger bekanntlich das In-der-Welt-sein als «Grundverfassung des Daseins» bezeichnet hat.⁴³ Das Sein in

⁴¹ H. Jonas, a. a. O. (Anm. 10), I, 100.

⁴² A. a. O. (Anm. 10), I, 143.

⁴³ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, 52 ff.

einer Welt gehört «wesenhaft», wie es bei Heidegger heisst, zum Dasein.⁴⁴ Umgekehrt lässt sich Welt nur im Rahmen dieses einheitlichen Phänomens, nur vom In-sein des Daseins her beschreiben, wie dies Heidegger in «Sein und Zeit» im Kapitel über die Weltlichkeit der Welt unternimmt.⁴⁵ Augenscheinlich gehört es nun aber zu unserer Weise zu sein, dass wir einerseits in der Welt sind und doch zugleich von ihr geschieden sind. Es macht unser Sein in der Welt aus, dass wir einen Spielraum haben, der es uns ermöglicht, uns zur Welt in irgendeiner Weise zu verhalten. Es tritt etwas zwischen uns und die Welt, was uns Welt allererst als solche erfahren lässt. Wir können dieses Phänomen einer Abständigkeit zwischen Ich und Welt vielleicht am besten als Zwischen bezeichnen.

Von einem Zwischen haben in unterschiedlicher Weise Martin Buber und Martin Heidegger gesprochen. Buber ist auf ein Zwischen als den Freiraum gestossen, der die notwendige Bedingung für eine Begegnung zwischen Ich und Du ist, und hat es gelegentlich mit der Liebe identifiziert.⁴⁶ Heidegger dagegen hat – wenn wir einmal von seiner Verwendung des Begriffs in «Sein und Zeit» absehen – die Frage nach einem Zwischen auf erkenntnistheoretischem Gebiet aufgeworfen. Am Anschluss an eine 1935/36 gehaltene Kantvorlesung fragt Heidegger nach den Bedingungen, die uns das Erkennen der von uns nicht hervorgebrachten Dinge ermöglichen. Er führt aus, «dass wir uns immer im Zwischen zwischen Mensch und Ding befinden müssen». Von diesem Zwischen gilt nach Heidegger einerseits, dass es nur ist, «indem wir uns darin bewegen», andererseits aber ist es vom Menschen unabhängig. Das Zwischen greift «als Vorgriff über das Ding hinaus ... und ebenso hinter uns zurück»; es ist daher das Mensch und Ding gleichermassen Umgreifende.⁴⁷ An dieser Stelle dürfen wir vielleicht einen Schritt weitergehen. Wenn nämlich gilt, dass jenes Zwischen, von dem Heidegger spricht, nur ist, indem wir Menschen uns in ihm bewegen, das Dasein aber, wie Heidegger andererseits betont, ein durch und durch zeitliches ist, so liegt es nahe, auch das Zwischen als ein zeithafte zu verstehen. Und eben dieses zeithafte Zwischen wollen wir als Zukunft

⁴⁴ M. Heidegger, a. a. O. (Anm. 43), 13.

⁴⁵ Vgl. M. Heidegger, a. a. O. (Anm. 43), 63 ff.

⁴⁶ Siehe M. Buber, Ich und Du, in: ders., Werke I (Schriften zur Philosophie), München/Heidelberg 1962, 77–170 (87); ders., Das Problem des Menschen, ebd., 307–407, bes. 404; ders., Antwort, in: P. A. Schilpp/M. Friedman (Hg.), Martin Buber, dt. Stuttgart 1963, 589–639.

⁴⁷ M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962, 188. Zum Zwischen bei Heidegger siehe A. Jäger, Gott. Nochmals Martin Heidegger, Tübingen 1978, 420 ff.

bezeichnen. Zukunft, verstanden als zeithafte Zwischen, ist der Spielraum unserer Freiheit, der Raum des Möglichen oder auch die «Grundmöglichkeit»⁴⁸ im Sinne der absoluten Zukunft, die Karl Rahner von der planbaren Zukunft unterschieden hat.⁴⁹

Das zeithafte Zwischen der Zukunft aber erschliesst sich uns in der Angst. Sie ist es, welche den Raum der Freiheit entdeckt und uns unserer selbst als frei innewerden lässt. In der Angst werden wir der Möglichkeit gewiss. In der Angst also entdecken wir uns selbst und die Welt, werden wir unserer selbst gewiss, und zwar nur derart, dass wir uns und die Welt erfahren als in Möglichkeit gehalten. Auf welche Weise diese Erfahrung von der Apokalyptik gemacht und verarbeitet wird, soll in den beiden folgenden Schritten gezeigt werden.

III. Weltangst und Weltende

Unsere eingangs formulierte These lautete, Apokalyptik sei ein Komplex von Vorstellungen und Gedanken, der eine spezifische Angst zu bewältigen versucht, die man als apokalyptische Angst bezeichnen kann. Die für die Apokalyptik zentrale Vorstellung eines Weltendes sei Inbegriff einer Daseins-, Welt- und Zeiterfahrung, die durch eine besondere Form der Angst erschlossen werde. Wir wollen zunächst nach dieser spezifischen Form der Angst fragen, um anschliessend zu untersuchen, auf welche Weise Apokalyptik dieser Angst zu begegnen versucht.

Angst, so lautet das bisherige Ergebnis, ist die Entdeckung der Zukunft und damit zugleich die Erschliessung von Selbst und Welt. Im Freiraum der Zukunft, im Zwischen, wie wir die Entdeckung der Angst genannt haben, erscheinen Welt, Ich, Du und Wir derart, dass sie als zeitliche entdeckt werden. Ihre Zeitlichkeit aber ist Endlichkeit. Mit gleichem Recht, wie wir sagen können, dass die Angst die Zukunft entdeckt, lässt sich von der Angst sagen, dass sie die Entdeckung der Endlichkeit ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Paul Tillich schreibt: «Angst ist Endlichkeit erfahren als die eigene Endlichkeit».⁵⁰ Und wir erinnern uns in diesem Zusammenhang an Heideggers Rede vom Vorlaufen zum Tode.

Freilich ist nun nicht jede Wahrnehmung der Endlichkeit gleichbedeutend mit apokalyptischer Angst. In der apokalyptischen Angst erfährt die

⁴⁸ Vgl. A. Jäger, Gott. 10 Thesen, Tübingen 1980, 158.

⁴⁹ Vgl. K. Rahner, Zur Theologie der Zukunft, München 1971, 149 ff. u. 177 ff.

⁵⁰ P. Tillich, Der Mut zum Sein, Stuttgart 1958, 30.

Welt- und Selbstangst eine äusserste, um nicht zu sagen dramatische Steigerung. Apokalyptisch wird die Angst, wenn ihr das Dasein als völlig ausweglos erscheint. Apokalyptische Angst, so können wir sagen, ist die Wahrnehmung der Endlichkeit als Ausweglosigkeit.

Zu Recht wird die Apokalyptik als Krisenerscheinung bewertet. Die der Apokalyptik zugrunde liegende Krise besteht jedoch nicht ausschliesslich in katastrophalen sozialen oder politischen Verhältnissen, wenngleich sie andererseits auch nicht losgelöst von den Zeitumständen, in die sie eingebettet ist, betrachtet werden darf. Die eigentliche Krise der Apokalyptik besteht jedoch in der angstvoll wahrgenommenen Ausweglosigkeit des In-der-Welt-seins, die eine tiefgreifende Ohnmacht zur Folge hat. Eben deshalb, weil die Endlichkeit als ausweglos erscheint, löst die apokalyptische Angst massive Ohnmachtsgefühle aus. Die Erfahrung apokalyptischer Angst ist eine Ohnmachtserfahrung.

Zum besseren Verständnis der apokalyptischen Weltangst wollen wir uns Einsichten der daseinsanalytischen Richtung innerhalb der Psychologie zunutze machen. Auf die durch apokalyptische Angst freigelegte Struktur des In-der-Welt-seins lässt sich nämlich der Begriff der «sackgassenartigen Weltstruktur» anwenden, den C. Kulenkampff im Rahmen seiner Analyse von sogenannten Weltuntergangserlebnissen Schizophrener geprägt hat.⁵¹ Der Mensch gerät in die Sackgasse, weil sich die Welt verschlossen und allseitig abweisend zeigt. Sie gibt gleichsam nicht nach, wenn wir den Freiraum nutzen wollen, den uns die Zukunft eröffnet, um gestaltend in die Welt einzugreifen. Die Zukunft als der gleichsam mit uns mitwandernde Raum der Freiheit droht verlorenzugehen, weil die Welt unserer Bewegung auf sie zu nicht nachgibt. Derart verliert der Mensch seine Beweglichkeit und gerät stattdessen in den Bann seiner abweisenden Umgebung.

Kulencampff beschreibt als Folge einer sackgassenartigen Weltstruktur den Verlust dessen, was er als «Widerstand» bezeichnet. «Der Mensch steht in einer Welt, die je nach der Weise seines Stehens, seines und auch ihres Zum-Stande-Kommens, ein anderes Aussehen bietet, sich anders herstellt und so darstellt. Inmitten überwältigender Physiognomien hat so unser Stand als ein-blickendes, ein-sehendes Stehen im wesentlichen den Charakter des Widerstandes. Das soll heissen: Die Situation im physiognomischen Raum ist für das Subjekt pathisch bestimmt. Es muss wider-

⁵¹ Vgl. C. Kulenkampff, Zum Problem der abnormalen Krise in der Psychiatrie, in: E. Strauss/J. Zutt (Hg.), Die Wahnenwelten (Endogene Psychosen), Frankfurt a. M. 1963, 258–287 (285).

stehen, um überhaupt be-stehen zu können. Als stehen-*bleibendes* ist auch die Bewegung des Subjekts in diesem Raum vom Pathischen her geprägt. Sich verlierend, aussetzend, preis- und hingebend, ist er in einer eigentümlichen Verschränkung Aktivität und erleidende Passivität zugleich».⁵²

Kulenkampffs Gedankengang lässt sich für die apokalyptische Angst leicht fortsetzen. Wo die Kraft zum Widerstand schwindet, werden wir von Ohnmacht überwältigt. Apokalyptisches Denken ist gesättigt von solcher Ohnmachtserfahrung. Diese beschränkt sich nicht auf Teilbereiche des Lebens oder gesellschaftliche Verhältnisse, sondern erschüttert die gesamte Existenz dessen, der von apokalyptischer Angst ergriffen wird. Allerdings wird diese Erfahrung der Ohnmacht nicht abseits der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse gemacht. Sie ist vielmehr die Erfahrung von Ohnmacht gegenüber der geschichtlich konkreten Welt einschliesslich ihrer gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnisse. Die apokalyptische Ohnmacht als ganzheitliche Daseinserfahrung schliesst die Erfahrung politischer und gesellschaftlicher Ohnmacht ein, beziehungsweise wird durch sie ausgelöst, da die Welt, welche die Angst erschliesst, immer auch politisch gestaltete oder nicht mehr gestaltbare Welt ist. Auf den Bereich des Politischen aber nicht eingeschränkt bedeutet die apokalyptische Ohnmacht den Verlust der Möglichkeit zur Weltgestaltung, das heisst aber zur kommunikativen Begegnung mit der Welt schlechthin.

Die Stimmung apokalyptischer Angst setzt schliesslich die Erwartung des Weltendes frei, die sich infolge der Ohnmacht zur Gewissheit verdichtet. Unsere These lautet also, dass die Vorstellung des Weltendes Reflex apokalyptischer Weltangst ist. Auch zur Aufklärung dieses Zusammenhangs gibt die daseinsanalytische Psychologie meines Erachtens hilfreiche Anregungen. Ausgehend von Heideggers Bestimmung der «Gewalttätigkeit» in seiner «Einführung in die Metaphysik» hat C. Kulenkampff psychotische Weltuntergangserlebnisse als notwendige Folgeerscheinung radikaler Ohnmacht einsichtig gemacht. Heidegger beschreibt den Menschen als gewalttägliches Wesen.⁵³ Seine Gewalttätigkeit besteht darin, sich selbst gegenüber dem Überwältigenden zu behaupten, gegenüber dem Unheimischen, wie Heidegger es nennt, das uns nicht einheimisch sein lässt.⁵⁴ Im Hinblick auf psychotische Weltuntergangserlebnisse erklärt nun

⁵² C. Kulenkampff, Entbergung, Entgrenzung, Überwältigung als Weisen des Standverlustes. Zur Anthropologie der paranoiden Psychosen, in: E. Strauss/J. Zutt (Hg.), a.a.O. (Anm. 51), 202–217.

⁵³ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (GA, II. Abt., Bd. 40), Frankfurt a. M. 1983, 160.

⁵⁴ Vgl. M. Heidegger, a.a.O. (Anm. 53), 159.

Kulenkampff: «*Nicht mehr ‹gewalttätig› sein zu können, heisst hier überwältigt sein.* Mit anderen Worten: Von überall her stürzt die Fülle der physiognomischen Erscheinungen auf das ‹gefallene› Dasein, das nun dem Andrang wehrlos ausgesetzt ist. Dieser Vorgang der *Überwältigung* wird dabei noch dadurch entscheidend begünstigt, dass je die mit dem Standverlust notwendig verknüpfte Einbusse an Übersicht und Einsicht dem Dasein die Möglichkeit entzieht, in die Dinge weiterhin Vertrauen zu setzen, die physiognomische Welt als gewohnte bewohnbar, beständig zu machen. Nicht nur die ubiquitäre Übermacht, der unentrinnbare Andrang der Physiognomien, wirft den Überwältigten zu Boden und ängstigt ihn, sondern auch ihre Undurchdringlichkeit, ihre Rätselhaftigkeit. Die Unmöglichkeit, so zum eigentlichen Wesen der Dinge vorzudringen, verhindert eine Stabilisierung des physiognomischen Raumes als solchen, ein Fussfassen, ein Ansiedeln in ihm. Die von Physiognomien überflutete Welt zeigt sich in ihrer ganzen Vielfältigkeit und fluktuierenden Unergründlichkeit, d.h. Bodenlosigkeit».⁵⁵ Kulenkampffs psychologische Deutung von Weltuntergangserlebnissen mit Hilfe daseinsanalytischer Kategorien bezieht sich auf pathologische Fälle. Der Apokalyptiker glaubt nicht wie der Schizophrene, das Weltende bereits zu erleben oder erlebt zu haben, sondern erwartet es als noch bevorstehendes Ereignis. Aber im Vergleich mit psychotischen Weltuntergangserlebnissen wird auch die apokalyptische Erwartung eines Weltendes als Reflex einer völligen Ohnmacht verstehtbar.

Der Zusammenhang zwischen Ohnmachtserfahrung und Weltende lässt sich nun, wie mir scheint, auch im Rahmen unserer bisherigen Analyse der Weltangst einsichtig machen. Angst, so sagten wir, ist die Entdeckung der Zukunft, zugleich aber die Entdeckung der Endlichkeit von Welt und Selbst. Apokalyptisch haben wir jene Angst genannt, welcher die Endlichkeit als ausweglos erscheint. Durch solche Ausweglosigkeit in allen Bereichen des Lebens, die das Gefühl gänzlicher Ohnmacht hervorruft, ist aber Zukunft, die wir als Raum der Freiheit beschrieben haben, in ihrem Bestand bedroht. Selbst und Welt wiederum haben nur solange Bestand, als die Zukunft, das Zwischen offenbleibt. In der Ausweglosigkeit ist der Verlust des Zwischen die einzige Erwartung, welche der apokalyptischen Angst verbleibt. *Verschwindet jedoch das Zwischen, so stürzt die Welt auf mich ein. Die Welt stürzt also ein.* Die Aufhebung des Zwischen ist das Ende der Zukunft. Stürzt aber die Welt auf mich ein, sobald die Zukunft endet, kommt die Erwartung des drohenden Verlustes der Zukunft der Erwartung

⁵⁵ C. Kulenkampff, a.a.O. (Anm. 52), 211.

des Weltendes gleich, was notwendigerweise den Untergang des Selbst einschliesst. Das Weltende besteht also nicht in der Zerstörung von Objekten oder Teilen der Aussenwelt, sondern seinem Wesen nach in der Aufhebung des Zwischen.

Es scheint, als seien wir mit diesem Ergebnis in das Zentrum des apokalyptischen Daseinsverständnisses vorgestossen. Ist apokalyptische Angst jene Stimmung, welche die Ausweglosigkeit der Endlichkeit und damit die radikale Gefährdung der Zukunft entdeckt, so können wir als Apokalyptik jenen Komplex von Vorstellungen bezeichnen, in denen sich die hiermit verbundene Erwartung des Weltendes Ausdruck verschafft. Demnach sind die vielfältigen und im einzelnen hier nicht zu untersuchenden Vorstellungen vom zukünftigen Untergang der Welt nicht so sehr futurologische Zukunftsprognosen oder prophetische Ankündigungen als vielmehr der bildhafte Ausdruck einer Gegenwartserfahrung, genauer gesagt gegenwärtiger Zukunftserfahrung. Das besondere Zeitverständnis der Apokalyptik besteht darin, dass die Zukunft, welche die Gegenwart trägt, in Frage gestellt ist. Die apokalyptische Zeiterfahrung ist eine paradoxe Erfahrung von Zukunft, paradox deshalb, weil in ihr die prinzipiell offene Zukunft als geschlossene erscheint.

Doch wie geht nun die Apokalyptik als entfalteter Gedankenkomplex mit dieser Weltangst und Zeiterfahrung um? Dieser Frage möchte ich im letzten Schritt meiner Ausführungen nachgehen.

IV. Anmerkungen zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik

Wir werfen zunächst noch einmal einen Blick auf das Phänomen psychotischer Weltuntergangserlebnisse. Die divergierenden psychologischen Theorien zu diesem Thema stimmen darin überein, dass psychotische Erlebnisse des Weltendes als eine extreme Abwehrreaktion des Ich gegen eine als tödlich erlebte Bedrohung zu verstehen sind. Die Welt muss untergehen, damit das Ich gerettet wird. Anders gesagt: Die Phantasien eines Weltendes haben psychologisch betrachtet die Funktion der Weltverneinung. In Weltverneinung besteht demnach der psychotische Versuch der Angstbewältigung. Dabei ist G. M. Martin zuzustimmen, der die Ansicht vertritt, nicht erst der manifeste Wahn, das Weltende habe sich bereits ereignet, sondern schon die ihm vorangehenden Phantasien stellten einen Lösungsversuch für psychische Konflikte dar.⁵⁶

⁵⁶ Vgl. G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, 57f.

Diese Beobachtung trägt vielleicht auch etwas zum Verständnis der Apokalyptik bei, die ja nicht behauptet, der Weltuntergang habe bereits stattgefunden, sondern von einem bevorstehenden Weltende spricht. Wir sagten zunächst, das Weltende als Aufhebung der Zukunft sei der unmittelbare Ausfluss einer ins Totale gesteigerten Weltangst. Dem ist nun hinzuzufügen, dass die Verbalisierung dieser Angst bereits ein erster Versuch zu ihrer Bewältigung ist. Allein schon dadurch, dass die Apokalyptik die apokalyptische Angst sprachfähig macht und das Weltende ins Bild setzt, versucht sie die Weltangst zu überwinden. Indem aber die Katastrophe angesagt wird, wird die vorfindliche Welt verneint. Apokalyptik ist demnach ein Versuch der Bewältigung von totaler Weltangst durch Weltverneinung.

Eine ausführliche Untersuchung des Phänomens der Weltverneinung würde zeigen, dass sie unterschiedliche Formen annehmen kann und nicht in jedem Fall mit Weltflucht und Eskapismus gleichzusetzen ist. Die Apokalyptik verneint die Welt, ohne doch die gegenwärtige Realität überspringen zu wollen. Die Existenz der bedrängenden und ausweglosen Welt und die Daseinsfahrung völliger Ohnmacht werden als gegenwärtige Wirklichkeit nicht geleugnet, im Gegenteil sogar krass und grell ausgeleuchtet. Geleugnet aber wird die Dauerhaftigkeit der sackgassenartigen Weltstruktur.

Apokalyptik erschöpft sich jedoch nicht im Reflex der Weltangst, sondern will die Geängstigten mit neuer Hoffnung erfüllen. Hoffnung bedeutet im Fall der Apokalyptik freilich nicht, dass die Erwartung des Weltendes in Frage gestellt oder bestritten würde. Vielmehr richtet sich die Hoffnung der Apokalyptik gerade auf das zuvor angstvoll erwartete Ende. Ihre Hoffnung ist Hoffnung auf das Ende. Apokalyptik ist daher, wie es G. Scholem formuliert hat, eine «Katastrophentheorie», deren Hoffnung von der Katastrophalität künftiger Erlösung überzeugt ist.⁵⁷ Der drohende Untergang wird nicht bestritten. Aber er erscheint in der Apokalyptik als Übergang oder Durchgang. Die befürchtete Katastrophe ohne Ausweg wird von der Apokalyptik zur Krise umgedeutet, die Neues heraufführen kann.

Das bedeutet im Hinblick auf die Weltangst, dass Apokalyptik die Geängstigten nicht einfach zur Angstfreiheit auffordert. Sondern die apokalyptische Weltangst wird in der Apokalyptik von der Katastrophenangst zur Krisenangst gewandelt. Wir greifen damit eine Unterscheidung auf, die

⁵⁷ Vgl. G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, jetzt in: K. Koch/J. M. Schmidt (Hg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 327–369, bes. 335; 337.

auf die Angsttheorie Otto Haendlers zurückgeht.⁵⁸ Während der Katastrophenangst nur das völlige Ende vor Augen steht und sie deshalb zu Passivität und Hilflosigkeit verurteilt ist, rechnet die Krisenangst mit einem offenen Ausgang der Geschehnisse. Sie ist Entscheidungsangst oder Wandlungsangst, die Aktivitäten nicht ausschliesst und von Haundler mit der Gebärangst verglichen wird. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang daran, dass in der jüdischen Apokalyptik öfter von den Geburtswehen die Rede ist, in denen die Welt in der Endzeit liege. Die Katastrophe des Weltendes wandelt sich zur Krise, und damit erfährt die apokalyptische Angst eine Veränderung.

Fragen wir nach dem Daseins- und Weltverständnis der Apokalyptik, so findet die Apokalyptik als Antwort auf die apokalyptische Weltangst in der Vorstellung vom Weltende ihren Anknüpfungspunkt. Zunächst Resultat apokalyptischer Weltangst und Daseinserfahrung, wird das Weltende im apokalyptischen Denken zur hermeneutischen Basis einer sekundären Weltdeutung. Apokalyptik will die Wirklichkeit im Lichte des drohenden Weltendes enthüllen. Ihre Weltsicht beruht auf einer Hermeneutik des Endes. Sie ist insofern eine durch die Vorstellung des Weltendes vermittelte: Enthüllung der Wirklichkeit in Gestalt von Apokalyptik wird dadurch möglich, dass die Vorstellung vom Weltende zum Medium der Weltdeutung umfunktioniert wird. Dazu bemerkt H. Nagel: «Wie El Greco's Blitz Toledo, taucht die vorwegphantasierte Katastrophe den Weltlauf in ein phantastisch scharfes Licht. Wichtiges tritt hervor und Unwichtiges tritt in den Schatten».⁵⁹ Auf diese Weise werden Strukturen der Wirklichkeit und Strukturen der Macht, nicht zuletzt solche, die von den Mächtigen kaschiert und verbrämt werden, aufgedeckt. Allerdings werden sie, um im Bilde zu bleiben, nicht nur ans Licht gebracht, sondern überbelichtet, so dass sich die Komplexität von Strukturen der Wirklichkeit auf einen Dualismus von Schwarz und Weiss, Gut und Böse, Licht und Finsternis reduziert. Die Vereinfachung im Licht der möglichen Katastrophe kann ungemein erhelltend sein, allerdings auch zum Zerrbild der Wirklichkeit und zur Ideologie verkommen.

Schliesslich aber prägt die Erwartung des Endes auch das Zeitverständnis der Apokalyptik. Zunächst, so sahen wir, findet in der Vorstellung vom Weltende die paradoxe Erfahrung geschlossener, abgeschlossener Zukunft

⁵⁸ Vgl. O. Haundler, *Angst und Glaube*, Berlin 1952, 30ff.

⁵⁹ H. Nagel, *Anleitungen zum öffentlichen Tod*, in: H. Boehncke/R. Stollmann/G. Vinnai, *Weltuntergänge. Mit Beiträgen von A. Kluge, H. Nagel u. B. Strassmann*, Reinbek 1984, 200–221 (206).

ihren Ausdruck. Apokalyptik partizipiert an der Erfahrung der geschlossenen Zeit. Sie thematisiert sie im Gedanken des gegenwärtigen Äons. Der Äon ist Zeit-Raum und deshalb Inbegriff der geschlossenen Zeit. Einerseits denkt die Apokalyptik die Zeit als einen in sich geschlossenen und ausweglosen Raum. Auf Grund ihrer Ausweglosigkeit ist die Zeit negativ qualifiziert. Der geschlossene Zeitraum ist Unheilszeit. Unter dem Zeitaspekt betrachtet ist Apokalyptik nun aber Hoffnung auf Zeitgewinn. Sie hofft auf den Gewinn neuer Zukunft, also einen neuen Spielraums der Möglichen, der offen ist. Diese offene Zeit ist Zeit des Heils. Eröffnet aber wird dieser offene Zeit-Raum nach apokalyptischer Anschauung durch das Ende der bisherigen Zeit. Heilszeit ist nur noch denkbar jenseits und ausserhalb gegenwärtig erfahrener Zeit.

Zu pauschal, wenngleich nicht in jedem Fall falsch, ist das Urteil Mircea Eliades, die Apokalyptik nehme eine antihistorische Haltung ein,⁶⁰ oder auch die Behauptung Rudolf Bultmanns, in der Apokalyptik breche die Geschichte ab.⁶¹ Mit der Anschauung von zwei Äonen, beispielsweise in der jüdischen Apokalyptik, ist keinesfalls zwingend der Gedanke verbunden, der zukünftige Äon sei eine von der gegenwärtigen Welt und Geschichte gänzlich verschiedene Welt. Zumindest die älteren Zeugen jüdischer Apokalyptik hoffen nicht auf einen Stillstand oder Abbruch der Geschichte schlechthin, sondern auf das Ende gegenwärtiger Unheilsgeschichte. Worum es in der Apokalyptik geht, ist, wie Karlheinz Müller feststellt, «das exakte Gegenteil» eines Stillstandes der Geschichte: «Durch einen grundstürzenden und universal wirksamen Eingriff Gottes soll die Geschichte jenseits des Gerichts neu in Bewegung versetzt werden».⁶²

Hoffnung auf das Ende ist in der Apokalyptik häufig verbunden mit der Gewissheit seiner Nähe. Psychologisch liegt die Erklärung nahe, apokalyptische Naherwartung verdanke sich einem übermächtigen Leidensdruck, der durch eine brennende Sehnsucht nach Erlösung kompensiert werde. So sehr diese Sehnsucht in apokalyptischen Texten überdeutlich zu spüren ist, reicht doch eine solche Erklärung meines Erachtens nicht aus. Mir scheint vielmehr, dass Naherwartung im Gedanken des Weltendes selbst bereits impliziert ist. Apokalyptische Angst enthüllt das Ende als ein solches, das sich in allen Dingen ankündigt als die katastrophische Dimension der

⁶⁰ Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt a. M. 1984, 124.

⁶¹ Vgl. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964, 33.

⁶² K. Müller, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE 3, Berlin/New York 1978, 202–251 (226).

Wirklichkeit. Apokalyptische Naherwartung wäre demnach primär nicht eine Erwartung der Hoffnung, sondern eine solche der Angst. Die Gewissheit des Endes ist zugleich die Gewissheit seiner Nähe. Indem nun die Apokalyptik ihre Hoffnung auf das Ende setzt, wandelt sich die Naherwartung der Weltangst zu einer solchen der Hoffnung.

Wo die Apokalyptik die Vorstellung eschatologischer Fristen entwickelt und sich auf Endzeitberechnungen einlässt, verlagert sich ein ursprünglicheres Verständnis der Zeitlichkeit auf das Gebiet der chronologischen Zeitmessung. Wenn die Herleitung der Erwartung des Weltendes aus der Weltangst richtig ist, dann ist das Ende ursprünglich nicht nahe im Sinne des grammatischen Zeitbegriffs, sondern im Sinne stetiger Anwesenheit, letzter Dringlichkeit und Unausweichlichkeit. Nah ist das Ende als katastrophische Qualität der erfahrbaren Welt. Nah ist es als die katastrophische Tiefendimension der Wirklichkeit. Nah ist das Ende, weil es den Apokalyptiker in allem und jedem andrängt und bedrängt, welches je auf seine Weise Anteil an der Katastrophalität der Welt und damit am Weltende hat. Apokalyptische Naherwartung muss also als unmittelbare Konsequenz eines Wirklichkeitsverständnisses begriffen werden, das Welt und Selbst als Wirklichkeit im Untergang begreift. Ist das Ende nahe als andrängende Dimension der Wirklichkeit, so muss auch Hoffnung auf das Ende Naherwartung sein. Weil Naherwartung aber ihrem Ursprung nach keine chronologische Prognose, sondern eine Sachaussage über die Gegenwart ist, kann Naherwartung, wie etwa im Fall des paränetischen Buches im äthiopischen Henoch, in eine Stetserwartung überführt werden.⁶³

Noch einmal zeigt sich an dieser Stelle, dass Apokalyptik auf einer präsentischen Erfahrung von Welt und Zeitlichkeit beruht. Das Zeitverständnis der Apokalyptik bewegt sich zwischen der Erfahrung gefährdeter Zeitlichkeit und der Hoffnung auf Zeitgewinn. Diesen Sachverhalt anhand einschlägiger Beispiele, etwa Texten der jüdischen Apokalyptik, zu veranschaulichen, wäre eine neue Aufgabe.

Ulrich H. J. Körtner, Bielefeld

⁶³ Zur Stetserwartung im paränetischen Buch des äthHen siehe K. Müller, a.a.O. (Anm. 62), 221.