



Leseprobe aus Betz und Bosančić, Apokalyptische Zeiten, ISBN 978-3-7799-6203-8

© 2021 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel

[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6203-8](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6203-8)

Inhalt

Einleitung <i>Gregor J. Betz und Saša Bosančić</i>	7
Vorbereitet auf den Untergang: Prepper als apokalyptische Szene? <i>Alexander-Kenneth Nagel</i>	27
Der Mythos vom Großen Austausch <i>Leo Roepert</i>	44
Covid-19: Apokalyptische Erzählungen <i>Manfred Prisching</i>	62
Von der apokalyptischen zur prophetischen Eschatologie Anarchistische Vorstellungen von Zeitlichkeit und revolutionärer gesellschaftlicher Entwicklung <i>Jonathan Eibisch</i>	90
Von 1968 zur Klimakatastrophe Zur politischen Resonanz ökologischer Apokalyptik <i>Christian Hilgert</i>	112
Zwischen Kollaps und Ökodiktatur Wissenssoziologische Beobachtungen zu den Dystopien des aktuellen Klimadiskurses <i>Björn Wendt</i>	133
Keine Predigt der Apokalypse? Apokalyptische Narrative in der Globalisierungskritik <i>Christine Unrau</i>	158
Soziologie als apokalyptisches Katastrophenszenario: Hartmut Rosas resonanztheoretische Rekonstruktion der Moderne <i>Detlef Pollack</i>	179
Autorenangaben	197

Einleitung

Gregor J. Betz und Saša Bosančić

Zeitdiagnostische Beobachtungen

Spätestens mit dem Ausbruch der weltweiten Corona-Pandemie im Jahr 2020 und des damit einhergehenden ‚Lockdowns‘ schien die Welt, wie wir sie bis dahin kannten, an ihr Ende gekommen. Die vielfältigen und in der Krise besonders umfassend und intensiv beobachtbaren Diskurse, Eindrücke und Erfahrungen stellen allerdings keineswegs durch die Pandemie gänzlich neu evozierte Phänomene dar. Vielmehr sind die öffentlichen Diskurse des vergangenen Jahrzehnts bereits von mannigfaltigen Ausformungen endzeitlicher Narrative geprägt. Während der Ost-West-Konfrontation und vor allem in den 1980er Jahren bildete die Auslöschung der Menschheit im Zuge eines Atomkrieges ein zentrales apokalyptisches Szenario. Dagegen übten in den 1990er und frühen 2000er Jahren überwiegend fiktive, insbesondere filmisch inszenierte Apokalypsen wie die Filme *Armageddon – Das Jüngste Gericht* (1998) oder *The Day after Tomorrow* (2004) ihre Faszination aus (vgl. Vondung 2008). Dabei zeigte sich stets dasselbe Muster: „Aus dem Reich der Finsternis in den Winkeln des Weltraums, aus den Tiefen der Erde, aus geheimen Labors, aus der Vergangenheit steigt das Böse auf und bedroht das Reich des Guten. Ein erlösender Held steigt im letzten Moment auf und wendet die Apokalypse ab“ (Weymann 2008, S. 23). Auf als real erlebte Ereignisse bezogene Endzeitdiskurse, ob nun religiös oder säkular geprägt, blieben hingegen bis auf die im Vergleich zu heute noch relativ abstrakt verhandelten Klimafolgen sowie ein befürchteter weltweiter ‚Kampf der Kulturen‘ (Huntington 1996) relativ marginal. So konstatierten Knoblauch und Schnettler (2000) beispielsweise in Bezug auf die Jahrtausendwende, diese gebe „weder Raum für utopisches Hoffen noch für Angst vor dem Untergang“ (S. 26; vgl. Schnettler 1999). Nach ängstlich aufgeladenen Jahrzehnten des kalten Krieges und den hitzig geführten Anfängen des Umweltdiskurses wurde die Welt in den 1990er Jahren zunächst als relativ stabil gerahmt und gar das ‚Ende der Geschichte‘ (Fukuyama 1989) proklamiert.

Dahingegen häufen sich seit Mitte der 2000er Jahre apokalyptische Diskurse mit als zunehmend akut verhandeltem gesellschaftspolitischem Bezug und einer sich verschärfenden Naherwartung. In all diesen Diskursfeldern geht es,

in der Theoriesprache Ulrich Becks Weltrisikogesellschaft gesprochen, um die „Auseinandersetzungen über zukünftige Gefahren, die als Nebeneffekte scheinbar oder tatsächlich aus gegenwärtigen Produktions- sowie Konsumtionsweisen und Entscheidungsverfahren resultieren“ (Keller 2013, S. 269; vgl. Beck 2008). Mit der Weltwirtschaftskrise und dem erhofften oder befürchteten Ende des Weltfinanzsystems mit allen damit einhergehenden, kaum vorhersehbaren Folgen beginnt medial eine Phase überdurchschnittlich alarmistisch verhandelter weltweiter Ereignisse. Das globalisierungskritische Netzwerk ATTAC (o.J.) warnt vor einer „Abwärtsspirale der Zerstörung und der Entdemokratisierung“ als Folge der neoliberalen Weltwirtschaftsordnung. Rechtspopulistische und rechtsradikale Bewegungen verzeichnen regen Zulauf und warnen mit scharfer Rhetorik vor schwerwiegenden Folgen der Fluchtbewegungen seit Mitte der 2010er Jahre, wie dieser Redeauszug des Neonazis und Kameradschaftsaktivisten Tony Gentsch auf einer Demonstration am 1. September 2018 in Plauen verdeutlicht:

Ab morgen könnt Ihr wieder in den Medien lesen, wie rassistisch wir doch wären, weil wir uns heute hier eingefunden haben, um vor einer Masseneinwanderung zu warnen. Doch die Länder, die schon heute vom Multi-Kulti geprägt sind, sollen uns ein warnendes Beispiel sein: Die Kriminalität wird stark steigen und unsere Frauen werden vergewaltigt, Gewalt tagein, tagaus und die Mordrate wird nach oben gehen. (Dritter Weg o.J., Audiomitschnitt auf der Internetseite)

Auf den Erfolg rechtspopulistischer Strömungen wiederum reagierend zeichnen auch proeuropäische Bewegungen ein düsteres Szenario (vgl. auch Vasilache 2017), wenn sie proklamieren, der Frieden stehe ‚auf dem Spiel‘:

Die Europäische Union war und ist in erster Linie ein Bündnis zur Sicherung des Friedens. Dieser wird von innen und außen bedroht: Nationalistische und protektionistische Strömungen nehmen zu. Gesellschaften driften auseinander. Bisher verlässliche politische Strukturen und Bündnisse werden in Frage gestellt oder lösen sich gar auf. Wer in Frieden leben will, muss sich für Zusammenhalt stark machen. Europa darf sich nicht spalten lassen! (Pulse of Europe o.J., zweite von zehn pragmatischen Forderungen)

Parallel dazu – und mit diesen Diskursen um (mediale) Aufmerksamkeit konkurrierend – wird auch der klimapolitische Diskurs zunehmend dringlicher verhandelt (vgl. Keller 2003, 2013; Ghosh 2017). In die öffentliche Aufmerksamkeit gerät das Thema insbesondere befeuert durch die Häufung real beobachtbarer ‚Jahrhundertwetterereignisse‘ einerseits, internationaler Konferenzen (z. B. Weltklimakonferenz in Paris 2015), alarmierender Berichte (insbesondere des Weltklimarates IPCC) und zunehmend breit mobilisierender Protestbewegungen andererseits. Dem aktuellen Klimadiskurs geht dabei eine lange Tradi-

tion der öffentlichen Krisenberichterstattung im Hinblick auf die ‚Umweltapokalypse‘ voraus: beginnend mit dem Bericht des Club of Rome im Jahr 1973, der unter anderem auf die Endlichkeit der Ressourcen verwies, folgten zahlreiche weitere Schreckensszenarien wie die Risiken durch Kernenergie, Atomwaffen, sauren Regen und das Waldsterben, das Ozonloch, BSE und ‚Rinderwahnsinn‘, genetisch manipuliertem Saatgut, brennende Öl-Plattformen, Abholzung des Regenwaldes usw. All diese Themen erwiesen sich als skandalisierbare Ereignisse, die die „Umweltkrise als Dauerevent“ (Keller 2000) erscheinen lässt.

Dies wird in der ebenso apokalyptisch geführten, insbesondere durch den Dokumentarfilm *More than Honey* (2012) angestoßenen Debatte um das Bienen- und Insektensterben (vgl. Grünewald 2015) ebenfalls deutlich. Auf den Film folgen diverse populärwissenschaftliche ebenso wie literarische Buchbestseller, etwa das 2014 erschienene, international erfolgreiche Hummelsachbuch *Und sie fliegt doch. Eine kurze Geschichte der Hummel* des britischen Biologen Dave Goulson oder der 2017 auf Deutsch erschienene Bestsellerroman *Die Geschichte der Bienen* der Norwegerin Maja Lunde, beide mit endzeitlichen, dystopischen Ausblicken und daraus ableitbaren Handlungsforderungen für die Gegenwart. UmweltschützerInnen haben das Bienensterben aufgegriffen und in viel beachteten Aktionen darauf aufmerksam gemacht; auch Unternehmen nutzten das Thema für eigene PR-Aktionen, so z. B. eine Supermarkt-Kette, die 60 Prozent der Produkte aus den Regalen räumte und Fotos davon ins Netz stellte, die verdeutlichen sollen, was ohne die ‚Bestäubungsarbeit‘ von Bienen an Nahrungsmitteln fehlen würde – womit die typischen Bilder von leeren Regalen die möglichen dystopischen Zukünfte illustrierten (vgl. Wahnbaek 2018).

All diese Themen werden nicht lediglich medial verhandelt, sondern legitimieren alltägliches Handeln und begründen Vergemeinschaftungsbezüge. Die Gemeinschaft des Ökodorfs *ZEGG – Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung* im brandenburgischen Bad Belzig etwa beginnt ihre Selbstdarstellung mit folgenden Sätzen:

Die heutige Zeit stellt Fragen an uns Menschen, die letztlich auf eine zentrale Frage hinauslaufen: Schaffen wir es, eine Lebensweise zu entwickeln, die ein würdiges Fortbestehen der Menschheit auf diesem Planeten erlaubt? (ZEGG, o.J.)

Auch die ernährungspolitische Kampagne ‚Meine Landwirtschaft‘ impliziert in ihrem publizierten Selbstverständnis die Aussicht auf zwingend notwendige globale Handlungsveränderungen, um katastrophale Szenarien zu vermeiden:

Die globalen ökologischen und wirtschaftlichen Herausforderungen der kommenden Jahrzehnte sind enorm und unabweisbar. Die Ernährung der Weltbevölkerung nach europäischem Vorbild würde ein Mehrfaches der auf diesem Planeten ver-

fügbaren Land-, Wasser- und Energie-Ressourcen erfordern und Milliarden Menschen die Existenzgrundlage nehmen. (Meine Landwirtschaft, o.J., o.S.)

Ein Teilnehmer einer von der Kampagne organisierten Großdemonstration in Berlin begründet seine Teilnahmemotivation dadurch, dass er diese durch düstere Zukunftsszenarien begründete Handlungsnotwendigkeit positiv wendet:

Wir machen das, was Enkeltauglich ist. [...] Enkeltauglich ist anschaulich, weil wir auch selbst nen Enkel haben und man sich vorstellt, ja der gerät ja auch ma in irgendwelche äh Situationen, die wir vielleicht nicht möchten, der soll es auch mal so gut haben, wie wir. (Meine Landwirtschaft, o.J., o.S.)

Mit Verweis auf die katastrophischen Prophezeiungen der Klimaforschung initiierte die 16-jährige schwedische Schülerin Greta Thunberg im Herbst 2018 die *Fridays for Future*, die sich zu einer internationalen Bewegung entwickelten und für die sie für den Friedensnobelpreis nominiert wurde. Sie begründet ihren Schulstreik mit der Aussage: „Why should I be studying for a future that soon may be no more, when no one is doing anything to save that future?“

Regelrecht als die apokalyptische Szene schlechthin kann man zudem die ‚Prepper‘ (in Anlehnung ans Englische ‚be prepared‘) fassen, deren Mitglieder sich durch Training, Wissensaneignung und Bevorratung pauschal auf sämtliche denkbaren Katastrophenszenarien vorbereiten und denen jüngst ein bekannter Streaming-Dienst eine umfangreiche Dokumentations-Serie widmete:

Der Prepper eignet sich Fähigkeiten im Laufe der Zeit an, wo er seine Vorsorge betreibt und sich mit den verschiedensten möglichen Gefahrensituationen wie Wirbelstürme, Überflutung, Erdbeben, Wirtschaftszusammenbruch, Kriege, usw. sowie den Gegebenheiten in seinem Umfeld beschäftigt.

In der heutigen globalisierten Welt, mit einer schneller wachsenden Bevölkerung und immer mehr Konflikten, bereiten sich immer mehr Menschen auf Naturkatastrophen, industrielle Katastrophen, Kriege, eventuelle Wirtschaftszusammenbrüche, usw. vor. (Prepper-Gemeinschaft, o.J., o.S.)¹

Die Auseinandersetzung mit solchen katastrophischen Naherwartungen bleibt nicht auf populäre Szenen und politische Bewegungen beschränkt. Vielmehr haben sich ganze Wissenschafts- und Fachdisziplinen mit eigenen Publikationsorganen, Lehrstühlen und Instituten (etwa das Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung) entwickelt, die sich mit diesen Themen professionell befassen und zunehmend im öffentlichen Diskurs rezipiert werden. Hierzu zählen

1 Vgl. zur Prepper-Szene etwa Nagel (2018) und den Beitrag von Nagel in diesem Band.

beispielsweise im Grenzgebiet zwischen Natur- und Sozialwissenschaften die Soziale Ökologie als die „Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen“ (Becker/Jahn 2006, S. 16; vgl. Becker/Jahn 1989), im Ingenieurbereich die Umwelttechnik (vgl. Siegemund 2018) und in der Soziologie die Umweltsoziologie.

Und schließlich erfolgte mit der Corona-Pandemie der wahrscheinlich größteweltumfassende politische, wirtschaftliche sowie gesellschaftliche Einschnitt vieler Jahrzehnte: Nicht nur zeigten sich die neoliberal ‚verschlankten‘ Staaten in einem Ausmaß als handlungsfähig, das an Zeiten der expansiven Interventionen wie Roosevelts ‚New Deal‘ oder die ‚Wirtschaftswunderjahre‘ nach dem Zweiten Weltkrieg erinnerte. Vielmehr schien sogar das Unmögliche denkbar, dass ganze Volkswirtschaften zugunsten der Rettung von Menschenleben ‚heruntergefahren‘ werden und die Globalisierungsprozesse entgegen der seit Jahrzehnten dominanten Narrative plötzlich wieder steuer- und umkehrbar erschienen. Die Corona-Krise brachte zudem bisher ohnehin vorhandene soziale Missstände wie in einem Brennglas ans Licht und verstärkte den politischen Handlungsdruck, wenn etwa die ungerechte Verteilung der Care-Arbeit in den Mittelpunkt der Debatten geriet, die sozialen sowie Bildungs- und Geschlechterungleichheiten besonders virulent wurden, oder die unzumutbaren Zustände in der Pflege oder Fleischindustrie etc. einem breiteren Publikum als bisher bekannt wurden (vgl. etwa Hark 2020). Und auch wenn der Abgesang auf die kapitalistische Ordnung nicht zu laut wurde, schien für einige BeobachterInnen im Zuge dieser „weltgeschichtlichen Zäsur“ (Bude 2020) die Chance auf den Untergang der neoliberalen Hegemonie und einen Neuanfang für ein nachhaltiges und solidarisches Gemeinwesen gekommen. Während sich die einen aufgrund der „Zwangsentzleunigung“ (Rosa 2020) verhalten optimistisch äußerten im Hinblick auf ein gesellschaftliches Umdenken und Umlenken und andere davor warnten, dass die ‚neue Normalität‘ wieder die alte sein könnte (Dörre 2020), gab es wiederum andere, deren alarmistische Analysen dystopische Zukünfte heraufbeschworen. Allen voran sei hier die umstrittene Perspektive Giorgio Agambens (2020) angeführt, der die Covid-19-Krankheit zu Beginn noch als ‚leichte Grippe‘ bezeichnete und von der ‚Erfindung der Pandemie‘ sprach.

Auch wenn Agamben später seine Position revidierte und nicht mehr von einer ‚Erfindung‘ sprach, hielt er an seiner Grundposition fest: ihm zufolge war der staatlich verordnete Ausnahmezustand und die damit einhergehende Bio-Politik der Vorbote einer totalitären Zeit, in der der Ausnahme- zum Normalzustand staatlichen Handelns werden würde. Foucaults Konzept der Bio-Politik kann jedoch nicht auf die Entstehung eines Überwachungsstaates reduziert werden. Philipp Sarasin (2020) merkt dazu etwa kritisch an, dass Foucaults historische Analysen von Seuchen nicht lediglich autoritäres staatliches Han-

deln offenlegen, sondern auch liberale Regierungstechnologien, die auf das Begrenzen staatlichen Handelns zielen. So kann das ‚social distancing‘ laut Sarasin als Selbst-Technologie interpretiert werden, die staatliches Handeln be- und nicht entgrenzt, insofern hier lediglich Imperative die Selbstführungspraktiken anleiten. Auch Robert Esposito (2020) wendet sich gegen die alarmistischen Analysen und die totalitär-autoritativen Engführungen des Konzepts der Bio-Politik, insofern er ähnlich wie Sarasin auf das Vorhandensein unterschiedlicher Formen der Bio-Politik verweist und empirisch illustriert, dass zum Beispiel im Falle Italiens im Umgang mit der Epidemie gerade nicht totalitäre Strukturen sichtbar wurden, sondern staatliches Versagen.

Ähnliche Diagnosen zum Entstehen eines Kontroll- oder Überwachungsstaates wurden unter anderem im Zusammenhang mit der Einführung einer staatlichen App zur Nachverfolgung von Infektionsketten in der Öffentlichkeit mit Verweisen auf ‚chinesische Verhältnisse‘ diskutiert. Zu den MahnerInnen gehörte auch die Autorin Juli Zeh, die als vehemente Kritikerin der staatlichen Einschränkungen hervortrat und dies mit ihrem Roman ‚Corpus Delicti‘ unterstreichen konnte, der die Zukunft als dystopische ‚Gesundheitsdiktatur‘ entwirft (vgl. Klaußnitzer 2020).

Die Endzeitstimmung in der Corona-Pandemie wurde jedoch nicht nur durch die düsteren wissenschaftlichen und öffentlichen Diagnosen und den sehr weitgehenden staatlichen Maßnahmen befeuert. Vielmehr trugen auch die ‚üblichen Verdächtigen‘ mit ihren apokalyptischen Narrativen zu einer starken Verbreitung bei: So konnten sich bereits bekannte Verschwörungserzähler – allen voran ein berühmter Sänger und ein ehemaliger Radiomoderator – über einen Zulauf auf ihren Social-Media-Kanälen freuen. Es betraten aber auch neue Akteure die Bühne: zum Beispiel ein veganer ‚Promi-Kochbuchautor‘, der zum Helden der ‚Corona-Rebellen‘ avancierte. Auf den sogenannten ‚Hygiene-Demos‘, die er als Bühne für sich entdeckte, wurden zwar zum Teil berechtigte Kritik und Ängste im Hinblick auf die Einschränkung von Grundrechten geäußert. Aber in Gestalt des Fernsehkochs und der folgenden Demonstrationen der ‚Querdenker‘-Initiative gegen die vermeintliche Corona-Diktatur wurden nicht nur abstruse Untergangsszenarien propagiert, sondern auch antisemitische Verschwörungsideologien einem breiteren Publikum zugänglich gemacht.

Die Konjunktur der Untergangsszenarien wurde im ‚Lockdown‘ zudem begleitet durch die emblematischen Bilder von leeren Supermarktregalen oder zahlreichen Särgen, die von Militärfahrzeugen abtransportiert wurden. Hinzu kamen Berichte über Grenzschließungen, ‚Hamsterkäufe‘, Selektionsweisen im Falle nicht ausreichender Intensivbetten in Krankenhäusern (‚Triage‘), Knappheit medizinischer Güter, Zusammenbruch der Weltwirtschaft etc. Mit der Dauer der Krise wurden aber auch andere Konfliktfelder virulent, die sich mit der Corona-Pandemie verschränkten und ebenfalls Endzeitszenarien beflügel-

ten. So rückten in der Berichtserstattung über die Unruhen in den USA und die Black-Lives-Matter-Bewegung im Frühjahr 2020 gerade zu Beginn der Proteste Plünderungen, brennende Autos und eine hochmilitarisierte Polizei in den visuellen Fokus. Der Eindruck eines apokalyptischen Szenarios drängte sich auch auf, als Präsident Trump im weiteren Verlauf ungekennzeichnete Bundespolizisten in voller Kampfmontur und in Tarnfahrzeugen in die Städte beorderte (Prose 2020). Vor diesem Hintergrund wurde einerseits vor dem Aufkommen eines autoritären Polizeistaates gewarnt, andererseits sahen sich Rechtsextreme in ihren Annahmen eines bevorstehenden ‚Rassenkrieges‘ bestätigt. Auch in Deutschland verbreiteten die (sozialen) Medien Aufnahmen von Ausschreitungen, auf denen junge Männer in Innenstädten (von Stuttgart und Frankfurt etwa) zu sehen sind, die zum Teil über Stunden randalieren und PolizistInnen körperlich oder mit Gegenständen attackieren. Dies seien die Ergebnisse ‚unkontrollierter Migration‘, wie es in konservativen und rechten Kreisen als Ursache ausgemacht wurde; oder es seien gar Vorboten des großen ‚Bevölkerungsaustausches‘, der sich Rechtspopulisten und Rechtsextremen zufolge gerade abspiele.² Demgegenüber werden diese Ereignisse von anderen gesellschaftspolitischen Lagern auf strukturellen Rassismus, Racial-Profiling, Polizeigewalt und die mangelnden ‚Feiergelegenheiten‘ im Zuge der Corona-Beschränkungen zurückgeführt, was wiederum einige auch vor dem Hintergrund der illiberalen und autoritären Entwicklungen in Demokratien wie der USA, der Türkei, Brasilien, Polen oder Ungarn dazu veranlasst, vor dystopischen national-autoritären Kontrollgesellschaften zu warnen, wie dies auch in Agambens theoretischen Perspektiven der Fall ist.

Zusammenfassend zeigt sich also, dass gegenwärtige Diskurse, Vergemeinschaftungsbezüge und Handlungslegitimierungen von mannigfaltigen apokalyptischen Narrativen mitgeprägt sind. Diese nachzuzeichnen und zu analysieren ist Ziel dieses Sammelbandes. Die folgenden einleitenden Seiten geben den Beiträgen des Bandes einen ersten analytischen Rahmen.

Begrifflichkeit, interkulturelle und historische Bedeutung apokalyptischer Narrative

Etymologisch stammt das Wort ‚Apokalyptik‘ aus dem Griechischen und bedeutet ‚enthüllen, aufdecken, offenbaren‘ (vgl. etwa Zwingmann/Murken 2000, S. 263). Der Bibelwissenschaftler Friedrich Lücke führte den Begriff in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals in Anlehnung an den ersten Satz der Johannesoffenbarung ein (vgl. Schipper 2008, S. 74). Seither wird der Begriff

2 Vgl. dazu den Beitrag von Roepert in diesem Band.

streng historisch gefasst als „historische Unterströmung jüdisch-frühchristlicher Frömmigkeit“ verstanden, „in deren Zentrum die Hoffnung auf ein nahes Weltende und die neue Zukunft Gottes stand“ (Zwingmann/Murken 2000, S. 263). Gemeinhin versteht man heute – auch soziologisch – unter Apokalyptik eine Erzählgattung, bei der basierend auf dem Deuten von „Zeichen an der Wand“ (Weymann 2008, S. 15), also aktueller Anzeichen und Ereignisse, das Nahen wie auch immer konkret gearteter und wodurch auch immer gefolgt grundstürzender Umwälzungen prophezeit werden.

Historisch und kulturvergleichend betrachtet lässt sich zwar feststellen, dass endzeitliche Narrative nicht in allen Kulturen und zu allen Zeiten nachweisbar sind (vgl. Lehmann 1939, S. 113), dennoch seit Jahrtausenden und in einer breiten Palette an Kulturen vorkommen. Neben den jüdischen und frühchristlichen Schriften kommen diese auch „in der iranischen, indischen, germanischen und altägyptischen Religion“ bis hin „zu den mythologischen und eschatologischen Texten ugaritischer, akkadischer, babylonischer, ägyptischer, kanaanitischer, griechischer, hellenistischer und römischer Literatur“ (Schnettler 2017, S. 292) vor. Auch ethnologische Studien konnten eine blühende Tradition endzeitlichen Glaubens etwa bei australischen (vgl. Petri 1950) oder nordamerikanischen indigenen UreinwohnerInnen (vgl. Lehmann 1939) nachweisen. In der Kolonialzeit wurden zudem apokalyptische Elemente in buddhistisch und hinduistisch geprägte Kulturkreise eingeführt (vgl. Zwingmann/Murken 2000, S. 264).

In jüdisch-christlicher Tradition ist endzeitliches Denken wegen ihrer „linearen Zeitkonzeption“ besonders ausgeprägt, in der „die Geschichte einen gekennzeichneten Ursprung hat und sich, kontinuierlich einem vorbestimmten Trajekt folgend, auf eine Serie kosmischer Endzeitereignisse zubewegt“ (Schnettler 2017, S. 292). Das alttestamentarische Buch Daniel lässt sich als „erste vollständig ausgeformte Apokalypse“ (Vondung 2008, S. 177) bezeichnen. Das Christentum spaltete sich wohl vom Judentum „als fundamental chiliastische Bewegung“ (Zwingmann/Murken 2000, S. 263) in der Heilsüberzeugung durch die Auferstehung Christi ab. In der Folge lassen sich zahlreiche weitere apokalyptische Erzählungen im Christentum nachweisen, wie die Visionen der Mystikerin Hildegard von Bingen, die Prophetie des Wiedertäufers in Münster oder die ‚Centaurien‘ des Nostradamus (vgl. Knoblauch/Schnettler 2000, S. 27). Die französischen Religionskriege im 16. Jahrhundert waren wesentlich angefacht und begleitet durch zahlreiche apokalyptische Weissagungen (vgl. Victoria 2007; Henne/Wenzel 2017).

Schließlich entstehen auch in der Moderne apokalyptische Erzählungen, die wiederum Vergemeinschaftung und Handeln begründen. Beispielsweise sind endzeitliche Sekten im 19. Jahrhundert insbesondere dort besonders erfolgreich, wo die Folgen von Industrialisierung, Urbanisierung, Landflucht und Individualisierung besonders heftig sind (vgl. Schnettler 2017, S. 294). Im 20.

Jahrhundert wiederum bieten die Grauen des Ersten Weltkriegs einen fruchtbaren Nährboden für endzeitliche Visionen von SchriftstellerInnen, KünstlerInnen und PhilosophInnen (vgl. Vondung 2008, S. 179) und auch die Ideologie des Nationalsozialismus war durchtränkt von einer apokalyptischen Groß-erzählung. Ein weiterer Schub apokalyptischer Deutungen erfolgte dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert in Folge des atomaren Wettrüstens (vgl. Vondung 2008, S. 192; Henne/Wenzel 2017, S. 83). Zeitgleich erfuhren esoterisch geprägte religiöse Bewegungen (zum sogenannten ‚New Age‘ oder ‚Wassermannzeitalter‘) einen regen Zulauf (vgl. Fuss 1997; Zwingmann/Murken 2000, S. 266; Knoblauch 2000, 2009), auch die neapostolische Kirche sowie die Zeugen Jehovas sind bis heute bestehende millenaristisch geprägte Gruppierungen (vgl. Zwingmann/Murken 2000, S. 265).

Für die europäische Gegenwart lässt sich konstatieren, dass apokalyptisches Denken sich – mit einigen gesamtgesellschaftlich jedoch weitestgehend marginalen Ausnahmen sowie ganz anders als beispielsweise in den USA (vgl. Schnettler 2017, S. 289) – aus dem kirchlich institutionalisierten religiösen Kontext gelöst hat (vgl. ebd., S. 298). Insbesondere das atomare Wettrüsten sowie die ab den 1970er Jahren sich verstärkenden Umwelt- und Klimadiskurse haben die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Mensch über Technologien zur Selbstausschöpfung und planetaren Zerstörung verfügt (vgl. Becker/Jahn 1989, S. 22). Doch auch die weltweit sich verschiebenden (wirtschaftlichen und politischen) Machtverhältnisse zuungunsten des ‚Westens‘ sowie generell geschürte Ängste durch neue Technologien und damit einhergehender gesellschaftlicher Umbrüche führen dazu, dass uns heute ein breites „Angebot an Apokalypsen“ vorliegt, die „weit besser als früher, vielfältiger, frischer, preiswerter, in immer neuen Verpackungen auf den Markt gebracht“ werden (Weymann 2008, S. 25).

Systematisierungen

Apokalypsen eint strukturell die Prophezeiung eines nahenden radikalen Umbruchs. Allerdings stehen sie sich in ihrem Ausblick mitunter diametral gegenüber und unterscheiden sich damit in ihren Entstehungszusammenhängen ebenso wie in ihren gesellschaftlichen Wirkungen. Idealtypisierend lassen sich zwei Grundformen endzeitlicher Erzählungen herausarbeiten: die chiliastische und die katastrophische Apokalypse.

Die *chiliastische Apokalypse* erzählt eine Erlösungsgeschichte: Nach einem einschneidenden, zerstörerischen, umwälzenden Ereignis kommt es (für Ausgewählte) zu einer radikalen Verbesserung der Lebenssituation. Sie begründet also eine Heilserwartung, die beispielsweise eine „Endsieghphantasie“ oder ein „Paradiesversprechen für die Erwählten“ (Weymann 2006, S. 14) beinhalten kann. Die meisten klassischen Apokalypsen ähneln diesem Typ, darunter auch

das alttestamentarische Buch Daniel und die Johannesoffenbarung. Diese ‚Reinigung der Welt‘ kann dabei auch als periodisch wiederkehrender Weltuntergang gedacht sein (vgl. Boneberg 2000, S. 654 f.). Solche chiliastischen Erzählungen sind in aller Regel in Situationen „übergroßen Leidens und absoluter Machtlosigkeit entstanden, sodass ein Eingreifen Gottes ersehnt wurde, um dem Leiden ein Ende zu setzen und einen neuen Äon zu errichten“ (Schnettler 2017, S. 293). Die apokalyptische Botschaft richtet sich hier also „an Menschen, die nach Erlösung verlangen, weil sie verfolgt und unterdrückt sind“ und verspricht ihnen „Erlösung durch Vernichtung der alten, unvollkommenen und verdorbenen Welt“ (vgl. Vondung 2008, S. 177). Daher gilt diese Form apokalyptischer Erzählungen auch als „quietistisch“ (Nagel 2008, S. 62; 2018, S. 177) und als „Trostgattung“ (Schnettler 2017, S. 293), denn sie sind dazu geeignet, „den Glaubenden davon zu überzeugen, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat“ (Zwingmann/Murken 2000, S. 255). Funktion ist hier also insbesondere, die gegenwärtigen, als negativ gerahmten Lebensumstände in Erwartung der nahenden Erlösung zu erdulden, diese führen aber zu einer Stabilisierung, wenn nicht gar Legitimierung sozialer Ungleichheit und politischer Ungerechtigkeit.

Bei der *katastrophischen Apokalypse* (in der Literatur auch „invers“ genannt, vgl. Nagel 2018, S. 176) hingegen folgt auf die umwälzenden Ereignisse eine massive Verschlechterung der gegenwärtigen Situation. Extremform dieses Typus ist die „kupierte“ Apokalypse (vgl. Vondung 2008), bei der die Zukunftserzählung in der (Selbst-)Zerstörung mündet. Katastrophische Apokalypsen werden häufig in Wohlstandszeiten virulent, wenn sich Risiken abzeichnen oder Niedergangssängste aufkommen. Die meisten neuzeitlichen apokalyptischen Erzählungen ähneln diesem Typus, darunter auch die meisten im Einleitungsabschnitt dieses Kapitels aufgeführten Beispiele (wie die Folgen durch die neoliberale Wirtschaftsordnung, Einwanderungswellen, Populismus, Klimaveränderungen, Corona-Pandemie aber auch die generelle Erwartungshaltung der Prepper-Szene). Diese Form der Endzeiterzählung ist in aller Regel mit dem Ziel einer Aktivierung verbunden: mit ihr werden Handlungsveränderungen gefordert oder legitimiert, um das Eintreten der Katastrophe zu vermeiden oder dessen Wirkung wenigstens abzumildern (vgl. beispielsweise zum Klimadiskurs Keller 2013, S. 256).

Fragstellungen und Inhalte des Bandes

Für die Beiträge des Bandes werden chiliastische und katastrophische bzw. kupierte apokalyptische Narrative eine zentrale Unterscheidung darstellen. Dabei werden diese auf unterschiedlichen Ebenen in den Blick genommen. *Erstens* wird es um die Genese und Konstruktion solcher Narrative gehen, also

einerseits um Fragen nach den spezifischen Bedingungen und Kontexten (etwa in Krisenzeiten), in denen die Narrative in Erscheinung treten. Andererseits werden Sprechpositionen und (kollektive) AkteurInnen identifiziert, die an der diskursiven und kommunikativen Konstruktion derartiger Wirklichkeiten beteiligt sind; damit verbunden sind auch die Fragen nach den Legitimationsformen von endzeitlichem Wissen. *Zweitens* geht es in den Beiträgen um die Strukturen dieser Narrative, also zum einen um die Konstruktionsprinzipien und die dabei zur Anwendung kommenden Stilmittel (wie Dramatisierung und Skandalisierung). Zum anderen werden die beteiligten Wissensformen, Deutungsmuster, Mythen und Bilder fokussiert, die dabei (re-)produziert werden. *Drittens* geht es schließlich auch um Wirkungen endzeitlicher Narrative: Wie werden lebensweltliche Kontexte und subjektive Sinnsetzungsprozesse instruiert? Welche kollektiven und institutionellen Folgen lassen sich beispielsweise in Gestalt von Mobilisierungs- und Vergemeinschaftungsprozessen beobachten? Apokalyptische Narrationen können, so eine zentrale Erkenntnis der unterschiedlichen Beiträge, als Handlungsaufforderung zu dessen Vermeidung und somit als selbstzerstörende Prophezeiungen fungieren. Sie können ebenso herrschaftsstabilisierend wirken oder bestehende (Wissens-)Ordnungen herausfordern und transformieren. Aus der Struktur der Schreckens- und Krisenszenarien apokalyptischer Narrative kann jedenfalls nicht unmittelbar auf deren Wirkungen geschlossen werden, wie die Beiträge des Bandes verdeutlichen.

Damit kommen wir zu den einzelnen Beiträgen: Der Band wird eröffnet von *Alexander-Kenneth Nagel*, der sich umfassend mit apokalyptischen Narrativen befasst (vgl. etwa Nagel 2018), hier im Band jedoch den Fokus auf die sogenannten ‚Prepper‘ legt, auf die in dieser Einleitung auch bereits kurz verwiesen wurde und die nahezu als Idealtypen spätmoderner ApokalyptikerInnen gelten können. Der Beitrag widmet sich vorwiegend der Szene in Deutschland, die Nagel durch die Zusammenführung kultursoziologischer Perspektiven auf posttraditionalen Sozialformen und der wissenssoziologischen Apokalypsenforschung sowie unter Berücksichtigung von medien- und literaturwissenschaftlichen Ansätzen als Szene analysiert. Nagel nutzt dazu die einschlägigen Webseiten, Foren und Blogs, um die apokalyptischen Deutungsmuster, Stilmerkmale und Rhetoriken der Prepper herauszuarbeiten. Im Forschungsstand wird bereits die Ambivalenz der Szene deutlich: einerseits können Prepper im Sinne der Mikrosilienz durchaus als eine Gruppe verstanden werden, die einen Beitrag zum staatlichen Katastrophenschutz leistet. Andererseits zeichnen sich Prepper aber auch durch eine staatskritische Haltung aus und weisen oftmals Tendenzen zu konservativem, rechtspopulistischem oder verschwörungstheoretischem Denken auf. Eine andere Form der Ambivalenz liege beispielsweise in der Gleichzeitigkeit von Untergangsprophetie und dem Vertrauen auf das Weiterbestehen der Welt, für die Vorbereitung getroffen werden. Zu den apokalyptischen Erzählungen schöpfen die Prepper aus dem klassischen Repertoire

von Natur- und menschengemachten Katastrophen wie Epidemien und verheerenden Kriegen, die zum Beispiel mit Zusammenbrüchen der Wirtschaft und Infrastruktur einhergehen. Diese klassische Apokalyptik wird seit einiger Zeit durch die sog. ‚Flüchtlingskrise‘ von 2015 und 2016 mit eindeutig islamfeindlichen Untergangsszenarien ergänzt. Für den apokalyptischen Stil hält Nagel fest, dass es sich zumeist um eine kupierte Apokalyptik handelt, die zwar keine Erlösung nach dem Untergang verspricht, dennoch aber den Überlegungen zu den „Überlebenskoalitionen“ (S. 36) einen großen Platz einräumt. Ein weiteres deutliches Stilmerkmal sei Nagel zufolge der Gestus der Offenbarung, mit dem sich die Szenezugehörigen als Informierte und Eingeweihte imaginieren und aus einer vermeintlichen avantgardistischen Sprechposition agieren. Auch wenn Prepper zwischen Katastrophen unterschiedlichen Ausmaßes unterscheiden, sei das Leitmotiv letztlich ein „unumkehrbares Szenario des Untergangs“ (S. 41), bei der die „Überlebensstrategie an die Stelle der Erlösungshoffnung tritt“ (ebd.), so Nagel.

Leo Roepert analysiert im zweiten Beitrag des Bandes den Mythos vom sogenannten ‚großen Austausch‘, der in der populistischen und extrem Rechten eine zentrale Erzählung darstellt. Darin wird behauptet, dass die globalen Eliten planen, die einheimische Bevölkerung durch ‚Fremde‘ zu ersetzen. Mit den ‚Eliten‘ werden dabei antisemitische Muster bedient, die die Verschwörungsideologien mit Untergangsszenarien verknüpfen. Ebenso werden rassistische und islamfeindliche Motive in die Erzählungen eingebettet. Der ‚große Austausch‘ dient Roepert als ein Beispiel für seine zentrale These, wonach „das rechtspopulistische Welt- und Geschichtsbild von einem *Untergangsmythos* durchdrungen“ (S. 45) und seiner Struktur nach antisemitisch und rassistisch ist. Dass die Rechten dabei auch geschickt eher klassisch linke kapitalismus- und gesellschaftskritische Motive einarbeiten, zeigt der Beitrag anhand der Arbeiten von Renaud Camus, der ‚Vater‘ dieser Erzählung, die dann vor allem durch die ‚Identitären Bewegungen‘ enorme Verbreitung fand. Mit dem klaren Feindbild ‚Islam‘ gerüstet, werden dabei nicht nur in den extrem Rechten, sondern mittlerweile auch durch die in den Parlamenten etablierten populistischen Rechten Untergangsszenarien bemüht, denen nur noch mit einem Kampf um Rückeroberung, der ‚Reconquista‘ begegnet werden kann, um sich der eigenen vermeintlich korrupten Eliten und der ‚Invasoren‘ zu entledigen. Dieser finale Kampf, der der Rettung der zivilisatorischen vor der barbarischen Gemeinschaft diene, werde jedoch erschwert, da das eigene Volk durch den westlichen Individualismus, Liberalismus und Feminismus ‚degeneriert‘ sei. Roepert erklärt schließlich die Attraktivität solcher Untergangserzählungen ähnlich wie dies auch für Verschwörungsnarrative gelten kann: sie stellen Deutungs- und Handlungswissen zur Verarbeitung gesellschaftlicher Krisen

zur Verfügung, indem komplexe und anonyme Prozesse als Handlungen von Kollektivsubjekten dargestellt werden.

„Ein Virus namens Apokalypse“ (S. 62) – mit dieser medialen Kategorisierung der Corona-Pandemie eröffnet *Manfred Prisching* seinen Beitrag „Covid-19: Apokalyptische Erzählungen“. Prisching betont zu Beginn, dass es sich bei seinem Beitrag nicht um einen Bericht über die Krise handle, sondern um einen „Bericht *aus* dem unmittelbaren Geschehen“ (S. 65). Auch wenn der Artikel durch den Autor als ‚Momentaufnahme‘ gerahmt wird, was zu diesem Zeitpunkt auch nicht anders hätte sein können, sind die wissens- und kultursoziologischen Perspektiven auf apokalyptische Elemente instruktiv. In einem ersten Abschnitt arbeitet Prisching die Verschränkung von Verschwörungserzählungen und Untergangsszenarien heraus. Im weiteren Abschnitt werden die theoretischen Erzählungen zur Krise dargelegt: Die zentralen Stellungnahmen befassen sich neben kapitalismuskritischen Argumenten mit dem Ausnahmezustand, wie hier einleitend mit dem Bezug zu Agamben ebenfalls angemerkt wurde. Des Weiteren wurde zu dieser Zeit vor dem Hintergrund des als enorm wahrgenommenen politischen Einflusses der VirologInnen vor einer Expertokratie gewarnt. Prisching stellt zudem fest, dass die für den wissenschaftlichen Normalmodus bestehende Multiperspektivität und die kontinuierliche Revision und Erweiterung von Wissensbeständen durch neue Erkenntnisse öffentlich nur schwer zu verarbeiten sind, da sie mit den populären Vorstellungen einer mehr oder weniger angenommenen ‚Unfehlbarkeit‘ von Wissenschaft brechen. Diese Entwicklungen zusammen mit den dystopischen Bildern aus dem chinesischen Wuhan und aus dem ‚Corona-Hotspot‘ Norditalien erschwerten das „Apokalypsemanagement“ (S. 72), welches in der Vermittlung von Sicherheit vor dem Hintergrund einer „quasi-apokalyptischen Sachlage“ (ebd.) bestand. Weiterhin rekonstruiert Prisching unterschiedliche krisenbegleitende Erzählungen wie Kriegs-, Kollaps- und Paradieserzählungen oder auch die darwinistische Variante, in der das Leben älterer Menschen und das Leben von Risikogruppen gegen die Freiheit der Mehrheit und das Wohl der Wirtschaft abgewogen werden. Eine zentrale Erkenntnis des Beitrags besteht darin, dass der Apokalypse-Begriff weder mit religiösen Bedeutungen aufgeladen wurde noch ernsthafte Besorgnis vor einem Weltuntergang bestand. Vielmehr handelte es sich um einen dramatisierenden Sprachgebrauch und damit um eine „Apocalypse light“ (S. 85), die mit zunehmender Dauer durch das Bestreben nach einer Rückkehr zur Normalität überlagert wurde.

Jonathan Eibisch zeichnet in seinem Beitrag apokalyptische Narrative im anarchistischen Denken nach. Dazu betrachtet er ausgehend vom Konzept der sozialen Revolution die geschichtsphilosophischen Stränge von materialistisch-dialektischer Befreiung, (r-)evolutionären sozialen Fortschritten, mythologi-

siertem eschatologischem Bruch und prozesshafter struktureller Erneuerung. Da das anarchistische Denken trotz unterschiedlicher Theorietraditionen und unterschiedlicher Geschichts- und Zeitverständnisse auf einen umfassenden Bruch mit der bestehenden Ordnung und eine weitgehende gesellschaftliche Transformation zielt, ist es nach Eibisch nicht überraschend, dass sich darin Elemente apokalyptischer Narrative finden. Dabei wendet sich das Denken gegen Ohnmachtserfahrungen und eröffnet stattdessen mehr oder weniger konkrete Handlungsoptionen. Die damit einhergehende Ermächtigung zielt auf den Abbau oder die Beseitigung der „Ursachen der gefühlten apokalyptischen Katastrophe“ (S. 105). Damit seien die Denkweisen eher als ‚prophetisch‘, denn als ‚apokalyptisch‘ zu qualifizieren, so Eibisch, denn auch die Perspektive des eschatologischen Bruchs, die durch Zuspitzungen noch am ehesten apokalyptische Untergangsszenarien bediene, erweise sich letztlich als eine bewusste Konstruktion eines „irrationale(n) Mythos“ (S. 106), bei dem nicht von einer Unausweichlichkeit der Apokalypse ausgegangen werde.

Die folgenden Beiträge von *Christian Hilgert* und *Björn Wendt* befassen sich mit der Umweltproblematik, die ein klassisches Feld für apokalyptische Erzählungen darstellt. Während sich Wendt mit der gegenwärtigen Klimabewegung und ihren KritikerInnen auseinandersetzt, beschäftigt sich Hilgert mit der latenten (politischen) Funktion der ökologischen Apokalypik. Hilgert vergleicht im Rahmen seiner Analyse zwei Fälle, in denen er die Rolle der Umweltdiskurse herausarbeitet. Er zeigt zunächst auf, dass die Umweltproblematik seit den 1970er Jahren nicht nur aufgrund der sich formierenden Umweltbewegung zunehmend in den Mittelpunkt der öffentlichen und politischen Aufmerksamkeit rückte, vielmehr spielten auch die jeweiligen Regierungen, die das Feld der Umweltpolitik für sich entdeckten, eine zentrale Rolle. Hilgerts These lautet demnach, dass durch die staatlich-administrative und wissenschaftliche Besetzung der Thematik eine „ökologische Konfliktverdrängung“ (S. 115) stattgefunden habe. Die Regierungen konnten sich demnach als AkteurInnen inszenieren, die das Überleben und das Wohl der gesamten Menschheit im Blick haben. Statt der ‚Ausbeutung des Menschen‘ stand nun die ‚Ausbeutung der Natur‘ im Vordergrund, was zu einer „politischen Demobilisierung“ (ebd.) der emanzipatorischen Kritik führte, da deren Anliegen des Kampfes gegen Ungleichheit vor dem Hintergrund des drohenden ‚Untergangs der Menschheit‘ als nebensächliches Problem erschien. Im zweiten untersuchten Fall findet die Auseinandersetzung um die Frage, welche Themen sich durchsetzen, zwischen den KlimaaktivistInnen wie Fridays for Future und der Neuen Rechten statt. Während erstere mit apokalyptischen Untergangsszenarien dringlichen Handlungsbedarf anmelden und die Regierungen adressieren, warnen letztere vor einer fehlgeleiteten ‚Klimahysterie‘. Auch hier komme es zu einer Verdrängung einer Thematik von der politischen Agenda; in diesem Fall der rechten Agenda,

die die Migrationsfrage als ‚Mutter aller Probleme‘ rahmt. In beiden Fällen, so Hilgerts zentrale These, gewann die ökologische Apokalyptik an politischer Bedeutung, da damit eine „dramatische Deutung“ (S. 113) gesellschaftlicher Herausforderungen konstituiert wurde, die „die Angriffe der emanzipatorischen Bewegungen beziehungsweise des Rechtspopulismus auf das bestehende politische System transzendierten“ (ebd.).

Im zweiten Beitrag untersucht *Björn Wendt* neben der Klimaapokalyptik und ausgehend von Ulrich Beck, wie KlimaforscherInnen und Klima-AktivistInnen einerseits, ‚Klima-SkeptikerInnen‘ und ‚Klima-LeugnerInnen‘ andererseits, mit (Nicht-)Wissen umgehen. Wendt zeigt zunächst auf, inwiefern sich die dystopisch-apokalyptischen Zukunftsvorstellungen der Klimabewegungen aus der Klimaforschung speisen und wie in diesem Rahmen bestehende Ungewissheiten hinsichtlich des Klimawandels in Gewissheiten transformiert werden. KlimaforscherInnen und AktivistInnen beklagen zudem ein Nicht-Wissen-Wollen. Mit Blick auf die SkeptikerInnen wird darauf verwiesen, dass allein aufgrund des Ausmaßes der möglichen Katastrophe trotz noch vorhandenen Nicht-Wissens nach dem Prinzip der Vorsorge gehandelt werden müsse. Zudem stellt Wendt fest, dass die dystopischen Untergangsszenarien Emotionen wie Angst evozieren und diese das Mobilisierungspotential erhöhen. Die KlimaskeptikerInnen nehmen dagegen das Nicht-Wissen zum Anlass, der Gegenseite ein Nicht-Wissen-Wollen vorzuwerfen: In Form einer Gegenexpertise werden die ungesicherten Erkenntnisse angeführt und auf allgemeine nicht-anthropogene Klimaschwankungen verwiesen. Zugleich wird vor einer sozialistischen ‚Öko-Diktatur‘ gewarnt, die in den Narrativen als faschistisch-totalitärer Staat imaginiert wird. Letztlich, so Wendt, werde Nicht-Wissen bei den Klimaforschenden- und bewegten im Sinne von gewusstem Nicht-Wissen zu einem Merkmal von Wissenschaftlichkeit erhoben, während die LeugnerInnen und KritikerInnen der Klimaforschung aufgrund des Nicht-Wissens die Wissenschaftlichkeit absprechen.

Christine Unrau fragt in ihrem Beitrag nach den apokalyptischen Erfahrungen, Narrativen und Handlungslogiken der globalisierungskritischen Bewegung, die sich unter dem Dach ‚Eine andere Welt ist möglich‘ versammeln. Dazu untersucht Sie exemplarisch zentrale Texte der Globalisierungskritik: Susan Georges ‚Another World is Possible, If‘, Michael Hardts und Antonio Negris Empire-Trilogie, sowie die theologische Schrift ‚Beyond the Spirit of Empire‘ von Jung Mo Sung, Nestor Míguez und Jörg Rieger. Unrau stellt dabei unter anderem die Selbstinterpretation der Autoren Michael Hardt und Antonio Negri in Frage, die sich selbst von apokalyptischem Denken abgrenzen. Sie zeigt stattdessen apokalyptische Elemente und Narrative auf, die sich in ihrem und den Werken anderer GlobalisierungskritikerInnen wiederfinden. Ein zentrales und wieder-

kehrendes Motiv ist dabei die Diagnose einer defizitären Gegenwart mit sich zuspitzenden Krisentendenzen. Weiterhin taucht das Motiv des notwendigen Kampfes gegen mächtige Gegner auf, um die drohende Katastrophe abzuwenden. Damit findet auch ein Heldentopos Eingang in die Texte, in denen die AutorInnen wie ProphetInnen erscheinen, die verkünden, was die Geschichte offenbare. Es handelt sich dabei nicht um eine kupierte Apokalypse, da der Untergang durch einen aktiven Kampf abgewendet werden kann und auch schon Vorstellungen einer anderen und besseren Zukunft imaginiert wird. Unrau vermeidet in ihrer Analyse jedoch ein Überstrapazieren der Vergleiche mit der apokalyptischen Metaphorik und stellt einerseits heraus, dass das Bemühen apokalyptischer Szenarien unterschiedlich gehandhabt wird und insbesondere in der Werkentwicklung von Hardt und Negri immer weniger eine Rolle spiele. Andererseits verweist sie auch darauf, dass die apokalyptischen Anklänge in den Publikationen in erster Linie der Mobilisierung dienen.

Detlef Pollack nimmt Harmuts Rosas resonanztheoretische Modernisierungstheorie als Ausgangspunkt, um darin aufzuzeigen, dass auch soziologische Theorien Katastrophenszenarien entwickeln, die mitunter apokalyptische Züge annehmen. Dazu wird Rosas Perspektive in einem ersten Schritt rekonstruiert und aufgezeigt, welche Widersprüchlichkeiten aus Pollacks Sicht darin enthalten sind. So kritisiert er etwa den von Rosa für die Moderne diagnostizierten „Beschleunigungstotalitarismus“ und „Steigerungszwang“ (S. 180), der unweigerlich dazu führe, dass Resonanzverfahren erschwert und Entfremdungsprozesse die Regel werden, dahingehend, dass Rosa lediglich ein zentrales Prinzip annehme, dass die Dynamik der Moderne ausmache. Mit einer derartig eingeführten Theoriekonstruktion, die an die Tradition der Frankfurter Schule anknüpft, die Pollack zufolge ebenfalls nur einen verdinglichten Zugriff auf die Welt unterstellt, können per se keine moderierenden und regulierenden Gegentendenzen in den Blick geraten. Da dieses Katastrophenszenario keine Differenzierungen zulasse, könne als ‚Lösung‘ lediglich ein „Ausstieg aus dem kapitalistischen Akzelerationszirkel“ (S. 183) vorgeschlagen werden. Diese dualistische Konzeption der Moderne, in der entweder ein affirmativer oder entfremdeter Zugriff auf Welt möglich sei und das ‚richtige Leben‘ sich nur durch einen Ausstieg aus ‚dem Falschen‘ ermöglichen lasse, sei eine theoretische Sackgasse. Alternativ stellt Pollack in der Folge Gegenevidenzen vor, die die Zwangsläufigkeit von Beschleunigung, Steigerung und Entfremdung in Frage stellen, sei dies die Abnahme von Kriegen, die Verringerung von Ungleichheiten, die (zumindest vereinbarte) Reduktion von umweltschädlichen Emissionen etc. Mit Bezügen zu Durkheim, Luhmann und Habermas setzt Pollack der „modernisierungspessimistische(n) Soziologie“ (S. 188) eine Perspektive auf die Moderne entgegen „die nicht nur die Selbstgefährdungsriskien der modernen Gesellschaften, sondern auch ihre Selbstkorrektur- und Selbst-

optimierungspotentiale und damit auch ihre Selbstlimitierungskapazitäten in die Betrachtung einbezieht“ (ebd.).

Mit diesem durchaus provokativen Beitrag beschließen wir den Band und hoffen damit insgesamt auch weitere Diskussionen anzustoßen. Zum Abschluss möchten wir kurz auf den Entstehungskontext des Bandes auf dem Regionalkongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2019 hinweisen, auf dem die beiden Herausgeber im Namen der Sektion Wissenssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie eine Veranstaltung zum Thema der apokalyptischen Narrative organisiert haben. Aus diesem Kontext heraus entstand die Idee der Publikation, für die dann weitere Beiträge eingeworben werden konnten. Mitten in der redaktionellen Bearbeitung wurden auch wir von der Corona-Krise ‚erwischt‘, was bei einigen AutorInnen und auch den Herausgebern Verzögerungen im Hinblick auf die Überarbeitung und Fertigstellung der Beiträge zur Folge hatte. Wir haben die Pandemie zwar nicht als Chance begriffen, die es zu nutzen galt, nichtsdestotrotz sind wir angesichts der thematischen Nähe zum Sammelband, wie sie hier einleitend aufgefächert wird, nicht umhingekommen, uns mit dieser auseinanderzusetzen. Neben unseren kurzen Bezügen haben wir auch den AutorInnen freigestellt, Ihren Aufsatz zu erweitern und mögliche Bezüge zur Corona-Krise auszuloten. Ganz besonders möchten wir uns an dieser Stelle bei Manfred Prisching bedanken, den wir angesichts der Pandemie gebeten haben, einen Beitrag zu verfassen und der innerhalb kürzester Zeit eine systematisierte Übersicht zur aktuellen Lage erstellte.

Wir möchten uns weiterhin bei der Sektion Wissenssoziologie und den Beitragenden des Panels in Jena bedanken, die sich bis auf eine Ausnahme alle im Band wiederfinden und die durch ihre instruktiven und auch provokativen Beiträge zahlreiche Diskussionen angeregt und zum Erfolg der Veranstaltung beigetragen haben. Wir bedanken uns damit auch bei den AutorInnen, die den Band durch Ihre Beiträge erweitert haben. Nicht zuletzt gebührt der Dank Reiner Keller, der uns die tatkräftige Unterstützung durch die studentischen Mitarbeiterinnen Hjördis Diestel und Isabel Hörting ermöglicht hat, denen wir auf diesem Wege ebenfalls unseren Dank aussprechen.

Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre!

Gregor J. Betz & Saša Bosančić
Bochum und Augsburg im Juli 2020

Literatur

- Agamben, Giorgio (2020): Nach Corona: Wir sind nurmehr das nackte Leben. In: Neue Zürcher Zeitung, 18.03.2020. www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-ueber-das-corona-virus-wie-es-unsere-gesellschaft-veraendert-ld.1547093 (Abfrage: 30.06.2020).
- ATTAC (2020): Globalisierung. www.attac.de/themen/globalisierung (Abfrage: 30.06.2020).
- Beck, Ulrich (2008): Weltrisikogesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Becker, Egon/Jahn, Thomas (1989): Soziale Ökologie als Krisenwissenschaft. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Becker, Egon/Jahn, Thomas (2006): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen. Frankfurt am Main und New York: Campus, S. 11–26.
- Boneberg, Hemma (2000): Weltuntergang. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert/Imhof, Agnes/Kurre, Silvia (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Band 3: Paganismus – Zombie, S. 653–655.
- Bude, Heinz (2020): Weltgeschichtliche Zäsur. In: NDR Kultur, 23.04.2020. www.ndr.de/kultur/Soziologe-Heinz-Bude-ueber-Corona-Weltgeschichtliche-Zaesur,corona2504.html (Abfrage: 30.06.2020).
- Dörre, Klaus (2020): Nicht jede Krise ist eine Chance. <https://jacobin.de/artikel/klaus-dorre-corona-krise-chance/> (Abfrage: 30.06.2020).
- Dritter Weg (o.J.): Der III. Weg. www.der-dritte-weg.info/2019/03/63014/ (Abfrage: 30.06.2020).
- Eposito, Roberto (2020): Cured to the Bitter End. In: European Journal of Psychoanalysis, 28.02.2020. www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/ (Abfrage: 30.06.2020).
- Fukuyama, Francis (1989): The End of History. In: The National Interest 16, S. 3–18.
- Fuss, Michael (1997): Hoffnung auf den Wassermann. Endzeitmystik der begrenzten Zeit. In: Gasper, Hans/Valentin, Friederike (Hrsg.): Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten. Freiburg und Basel und Wien: Herder, S. 88–99.
- Ghosh, Amitav (2017): Die große Verblendung. Der Klimawandel als das Udenkbare. Aus dem Englischen von Yvonne Badal. München: Blessing.
- Grünewald, Bernd (2015): Die vielfältigen Bedrohungen der Bienen. Ist die Bestäubung in Gefahr? In: Lorenz, Stephan/Stark, Kerstin (Hrsg.): Menschen und Bienen. Ein nachhaltiges Miteinander in Gefahr. München: Oekom, S. 49–60.
- Hark, Sabine (2020): Die Netzwerke des Lebens. In: Frankfurter Rundschau, 3.4.2020. www.fr.de/wissen/netzwerke-lebens-13640296.html (Abfrage: 30.06.2020).
- Henne, Steffen/Wenzel, Christian (2017): „Die Zukunftslosigkeit hat schon begonnen.“ / „À la fin du temps.“ Endzeitdiagnosen des Kalten Kriegs und der Französischen Religionskriege im transepochalen Vergleich. In: Kampmann, Christoph/Marciniak, Angela/Meteling, Wencke (Hrsg.): „Security turns its eye exclusively to the future“: Zum Verhältnis von Sicherheit und Zukunft in der Geschichte. Baden-Baden: Nomos, S. 83–132.
- Huntington, Samuel (1996): The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York: Simon & Schuster.
- Keller, Reiner (2000): Zur Chronik angekündigter Katastrophen. Die Umweltkrise als Dauerereignis. In: Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hrsg.): Events. Soziologie des außergewöhnlichen. Opladen: Leske + Budrich, S. 263–286.

- Keller, Reiner (2003): Distanziertes Mitleiden. Katastrophische Ereignisse, Massenmedien und kulturelle Transformation. In: Berliner Journal für Soziologie 3, S. 395–414.
- Keller, Reiner (2013): Das Ende der Welt (wie wir sie kannten). Zur apokalyptischen Dimension des Klimadiskurses. In: Bluhm, Lothar/Schiefer, Ferrari, Markus/Wagner, Hans-Peter/Zuschlag, Christoph (Hrsg.): Untergangsszenarien. Apokalyptische Denkbilder in Literatur, Kunst und Wissenschaft. Berlin: Akademie, S. 253–275.
- Klaußnitzer, Ralf (2020): Was läuft hier schief? In: Freitag. Unter: www.freitag.de/autoren/der-freitag/was-laeuft-hier-schief (Abfrage: 30.06.2020).
- Knoblauch, Hubert (2000): Esoterik/New Age. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert/Imhof, Agnes/Kurre, Silvia (Hrsg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Band 1, S. 293–300.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt am Main und New York: Campus.
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernd (2000): Die Apokalypse findet nicht statt! Prophetische Zukunftsvisionen zum Ende des Jahrtausends in Deutschland. In: Baumunk, Bodo-Michael/Thimme, Eva Maria (Hrsg.): Sieben Hügel. Bilder und Zeichen des 21. Jahrhunderts. Band V: Glauben. Berlin: Henschel-Verlag, S. 26–30.
- Lehmann, Rudolf (1939): Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker. In: Zeitschrift für Ethnologie 71, S. 103–115.
- Meine Landwirtschaft (o.J.): www.meine-landwirtschaft.de/ueber-uns/was-wir-wollen/ (Abfrage: 30.06.2020).
- Nagel, Alexander-Kenneth (2008): Ordnung im Chaos – Zur Systematik apokalyptischer Deutung. In: Ders./Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hrsg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt am Main: Campus, S. 49–72.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2018): Die Gegenwart der Endzeit. Denkmodelle und Forschungsperspektiven. In: Berliner theologische Zeitschrift, S. 169–188.
- Petri, Helmut (1950): Das Weltende im Glauben australischer Eingeborener. In: Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde 4, S. 349–362.
- Pulse of Europe (o.J.): www.pulseofeurope.eu/worum-geht-es/ (Abfrage: 30.06.2020).
- Prepper-Gemeinschaft (o.J.): <http://www.prepper-gemeinschaft.de/ueberuns/> (Abfrage: 30.06.2019)
- Prose, Francine (2020): Watching Trump’s paramilitary squads descend on Portland, it’s hard not to feel doomed. In: The Guardian, 20.07.2020. www.theguardian.com/commentisfree/2020/jul/20/trump-shock-troops-portland-doomed?CMP=fb_gu&utm_medium=Social&utm_source=Facebook#Echobox=1595241106 (Abfrage 25.07.2020).
- Rosa, Harmut (2020): Warum die neue Langsamkeit nicht entspannt. In: Deutschlandfunk Kultur, 01.04.2020. Unter: www.deutschlandfunkkultur.de/entschleunigung-durch-corona-warum-die-neue-langsamkeit.1008.de.html?dram:article_id=473780 (Abfrage: 30.06.2020).
- Sarasin, Philipp (2020): Mit Foucault die Pandemie verstehen. In: Geschichte der Gegenwart, 25.03.2020. www.geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/ (Abfrage: 30.06.2020).
- Schipper, Bernd U. (2008): Apokalyptik und Apokalypse – Ein religionsgeschichtlicher Überblick. In: Nagel, Alexander K./Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hrsg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt am Main: Campus, S. 73–98.

- Schnettler, Bernt (1999): Millenniumswechsel und populäre Apokalyptik. Prophetische Visionen an der Schwelle zum Jahr 2000. In: Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hrsg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Hans-Georg Soeffner zum 60. Geburtstag. Konstanz: UVK, S. 385–413.
- Schnettler, Bernt (2017): Zwischen Eventisierung und vertrauensvoller Indifferenz. Zukunftsvisionen zum Millenniumswechsel und das Ausbleiben apokalyptischer Beunruhigung. In: Hufnagel, Nadine/Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan/Wittmann, Viola (Hrsg.): Krise und Zukunft in Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen. Stuttgart: Hirzel, S. 287–301.
- Siegemund, Axel (2018): Umwelttechnik – eine apokalyptische Praxis? In: Fuchs, Monika E./Hofheinz, Marco (Hrsg.): Theologie im Konzert der Wissenschaften. Stuttgart: Kohlhammer, S. 167–182.
- Vasilache, Andreas (2017): Die europäische Krise als generalisierte Unsicherheitsmaschine. In: Kopke, Christoph/Kühnel, Wolfgang (Hrsg.): Demokratie, Freiheit und Sicherheit. Baden-Baden: Nomos, S. 15–32.
- Victoria, Thierry (2007): Les ‚Tombeaux du monde‘: fin du monde et fins dernières au soir de la Renaissance. In: Réforme, Humanisme, Renaissance 65, S. 7–24.
- Vondung, Klaus (2008): Die Faszination der Apokalypse. In: Nagel, Alexander K./Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hrsg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt am Main: Campus, S. 177–196.
- Wahnbaeck, Carolin (2018): So leer wäre ein Supermarkt ohne Bienen. In: Spiegel Online, 15.05.2018. www.spiegel.de/wirtschaft/service/bienensterben-penny-aktion-in-hannover-so-leer-waere-ein-supermarkt-ohne-bienen-a-1207703.html (Abfrage: 30.06.2020).
- Weymann, Ansgar (2008): Gesellschaft und Apokalypse. In: Nagel, Alexander K./Schipper, Bernd U./Weymann, Ansgar (Hrsg.): Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt am Main: Campus, S. 13–48.
- ZEGG (o.J.): Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung. www.zegg.de/images/pdf-allgemein/ZEGG_Broschuere.pdf (Abfrage: 30.06.2020).
- Zwingmann, Christian/Murken, Sebastian (2000): Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen. In: Möller, Jens/Strauß, Bernd/Jürgensen, Silke (Hrsg.): Psychologie und Zukunft. Prognosen, Prophezeiungen, Pläne. Göttingen: Hogrefe, S. 255–278.

Vorbereitet auf den Untergang: Prepper als apokalyptische Szene?

Alexander-Kenneth Nagel

1 Einführung

Auf den ersten Blick scheint es einfach, einen Einstieg für einen Beitrag über Prepper in Deutschland zu finden: Hatte nicht die „rechte Prepper-Gruppe ‚Nordkreuz‘“ die massenweise Liquidierung ihrer politischen Gegner geplant und dafür Löschkalk und Leichensäcke geordert (TAZ 2019, o.S.)? Hatte nicht die Bundesinnenministerkonferenz im Jahr 2017 die „Prepper-Szene“ wegen ihrer vermeintlichen Nähe zur Reichsbürgerbewegung ins Visier genommen (Pfaffensteller 2017, o.S.)? Haben nicht Dokumentarfilme mit Titeln wie „Gerüstet für die Apokalypse. Unter Preppern in Deutschland“ wortgewaltig auf die Absonderlichkeit des Preppens als Lebensstil hingewiesen?

Eine kultur- bzw. religionssoziologische Annäherung kann das neu erwachte öffentliche Interesse an den Preppern als Ausgangspunkt nehmen und zu ihrem Gegenstand machen, muss sich aber selbstredend jeder exotisierenden bzw. skandalisierenden Perspektive enthalten. Sie kann nach den Sozialformen oder Mentalitäten der Prepper fragen, vor allem aber muss sie gleich zu Beginn deutlich machen, für welche allgemeinere soziologische Fragestellung die Prepper eigentlich einen Fall darstellen. Ich möchte in diesem Beitrag die Prepper als eine Szene betrachten, bei der eine endzeitliche Naherwartung den Lebensstil der Anhänger umfassend und nachhaltig prägt. Mit Max Weber gesprochen, verspricht diese Perspektive Aufschlüsse zum Verhältnis von Weltbildern und sozialem Handeln. Religions- und kultursoziologisch knüpft sie an Debatten über Kontinuität und Wandel apokalyptischer Deutungsmuster in modernen Gesellschaften sowie posttraditionale Formen (religiöser) Vergemeinschaftung an (vgl. Gebhardt 2018; Nagel 2018). Wissenssoziologisch erschließt sie das Feld der Formierung, Plausibilisierung und Handlungsrelevanz von Krisenwissen (vgl. Betz/Bosančić in diesem Band).

Ausgehend von dieser allgemeinen Einordnung möchte ich im Folgenden den sozialwissenschaftlichen Forschungsstand zu Preppern sichten und vor diesem Hintergrund die Forschungsfragen des Beitrags weiter ausformulieren. Im zweiten Abschnitt unternehme ich eine kultursoziologische Verortung der

Prepper in Deutschland als Szene. Im dritten Abschnitt analysiere ich die Selbstdarstellung der Prepper in apokalyptischer Perspektive und greife dazu auf literatur- und medienwissenschaftliche Ansätze zur Identifikation apokalyptischer Narrative zurück. Im vierten Abschnitt fasse ich die zentralen Erkenntnisse knapp zusammen und erörtere weitere Forschungsperspektiven.

2 Forschungsstand

Wenn Prepper sozialwissenschaftlich thematisiert werden, dann fast immer mit Blick auf die USA. Dabei lassen sich folgende Perspektiven unterscheiden: Aus Sicht des *Katastrophenschutzes* werden Prepper unter dem Gesichtspunkt der „Mikroresilienz“ betrachtet. Einer positiven Würdigung des Preppens als einer Art Graswurzelbewegung zum Katastrophenschutz (vgl. Huddleston 2017) stehen kritische Bewertungen der Egozentriertheit, sowie der Staatsskepsis der Prepper gegenüber (vgl. Schweer et al. 2014, S. 16). Kabel und Chmidling (2014) haben sich mit den Vorkehrungen der Prepper im Bereich der *Gesundheitsvorsorge* befasst. Anhand von Debatten über die eigene Herstellung von Insulin nach der Katastrophe, sowie zum Thema Schutzimpfungen, gelangen sie zu weiterführenden Aufschlüssen zur Mentalität der Prepper: Am Beispiel der Insulinherstellung arbeiten die Autoren Aspekte der Sozialethik der Prepper (Fürsorge für chronisch Kranke), sowie Vorstellungen über soziale Arbeitsteilung in der postapokalyptischen Gesellschaft heraus. Am Beispiel des Impfens verdeutlichen sie die Spannung zwischen der bereits angesprochenen Staatsskepsis vieler Prepper und dem Grundsatz, dass man prinzipiell alle Vorbereitungen treffen sollte, die möglich sind. Insgesamt betonen Kabel und Chmidling den hypothetischen, gedankenexperimentellen Charakter des Preppens. Es bleibe letztlich unklar, ob daraus konkrete gesundheitsförderliche Verhaltensweisen hervorgingen, dennoch dienen die Bemühungen der Prepper der Kontingenzbewältigung und stiften soziale Identität (vgl. ebd., S. 263).

Andere Arbeiten sind auf die *Motive bzw. die Identität* der Prepper gerichtet. So haben sich Sims und Grigsby (2019) anhand von Interviews mit den Einstellungen, Werten und Lebensumständen von Preppern im Mittleren Westen der USA beschäftigt. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass Prepper ein Superioritätsbewusstsein gegenüber Nicht-Preppern aufweisen und ihr Wertesystem auf Werten wie Selbstwirksamkeit, Unabhängigkeit und Eigenverantwortung aufgebaut ist. Riederer (2018) beobachtet in einem kritischen Essay eine zunehmende Verschiebung des Preppens in den gesellschaftlichen Mainstream und fragt vor diesem Hintergrund, was Menschen jenseits des konservativen politischen Spektrums zum Preppen bringt. Sie unterscheidet zwischen einer „liberalen“ und einer „konservativen“ Strömung innerhalb der amerikanischen Prepper-Bewegung. Markanten Unterschieden, etwa in der

Beurteilung von Waffenbesitz oder Klimawandel, stünden dabei teilweise ähnliche Ästhetisierungen und eine skeptische Grundhaltung gegenüber staatlicher Kontrolle und Überwachung gegenüber (vgl. ebd., S. 16). Zudem verweist sie auf die Medialisierung und Popularisierung des Preppens, etwa durch die Doku-Soap ‚Doomsday Preppers‘ oder das Luxus-Prepping-Label ‚Preppi‘.

Damit ist der Bogen zu einer (im weiteren Sinne) *wirtschaftssoziologischen* Beschäftigung mit den Preppern geschlagen. In einer medien- und kapitalismuskritischen Perspektive geht Drissel davon aus, dass die massive Präsenz postapokalyptischer Szenarien, sowie die Inszenierung der Prepper, im Publikumsfernsehen die amerikanische Öffentlichkeit mit „hyperaktivem Konsumismus und Paranoia“ (Drissel 2015, S. 135; Übersetzung AKN) erfülle. Gerade die Prepper suggerierten dabei, dass die Vorbereitung auf den (wie auch immer gearteten) Ernstfall vor allem auch eine Frage der materiellen Ausstattung sei und begünstigten dadurch Konsum. In der Tat verweisen verschiedene Beiträge auf die „Bug-out bag“, also den Fluchtrucksack als eine Art zentralen Fetisch der Prepper-Bewegung, der innerhalb entsprechender Communities nicht nur immer wieder thematisiert wird (Packlisten, Beschaffenheit, Farbe), sondern auch über verschiedene Online-Shops zu beziehen ist (vgl. Riederer 2018, S. 16). Demgegenüber thematisiert Bierl die Prepper als Ausdruck einer Wachstums- und Kapitalismuskritik, die eine „handwerklich-agrarische Subsistenzökonomie in spirituell fundierten Gemeinschaften oder gar [für] eine ‚Rückkehr zur Wildness‘“ (Bierl 2015, S. 349) proklamierten. Für den vorliegenden Beitrag ergibt sich daraus die Frage, ob und welche Gesellschafts- und Wirtschaftsformen Prepper für die Zeit nach der Krise in Aussicht nehmen.

Schließlich finden sich auch einige Beiträge, die das *religiöse Weltbild* der Prepper thematisieren. So geht Velarde den theologischen Rahmenbedingungen des Preppens nach und fragt nach einer adäquaten christlichen Haltung gegenüber Preppern. Er verweist dabei auf Ansätze des Preppens in neuen religiösen Bewegungen, etwa bei den Mormonen, betont ansonsten aber die radikale Innerweltlichkeit preparatistischer Weltbilder. Gegenüber dieser „unge-sunden Betonung des Überlebens in dieser Welt“ zeichne sich eine christliche Haltung durch die Gewissheit aus, dass „diese Welt nicht unsere Heimstatt ist“ (Velarde 2013, S. 3). Abseits von der kritischen Haltung an der immanenten Perspektive der Prepper und ihrer sorgenvollen Fixierung auf den Untergang, erinnert Velarde gleich zu Beginn scherzhaft an „die abgründig schlechte Erfolgsbilanz von Untergangspropheten“ (ebd., S. 1). Damit eng verbunden ist das klassische sozialpsychologische Thema der *kognitiven Dissonanz* zwischen Untergangsprophetie und der Erfahrung des Weiterbestehens der Welt bzw. (wissenssoziologisch gewendet) die Frage nach der anhaltenden Plausibilität des Katastrophenwissens. Mit eben dieser Frage hat sich Miller in seiner Ethnographie der Prepper-Community beschäftigt. Ein wesentliches Ergebnis seiner Arbeit ist, dass die Prepper-Community aufgrund ihrer dezentralen und egal-

tären Struktur ein deutlich höheres Maß an Enttäuschungsresistenz aufweist als stärker hierarchisch verfasste Endzeitbewegungen. Darüber hinaus untersucht er, wie christliche Prepper den ego- bzw. familienzentrierten Fokus ihrer Community mit christlichen Werten von Nächstenliebe übereinbringen. Aus seiner Sicht besteht ein zentrales heilsgeschichtliches Motiv der Prepper darin, „dass die Apokalypse die Gesellschaft reinigen und eine neue lokale und egalitäre Welt begründen“ (Miller 2018) werde.

Aus diesem kursorischen Forschungsüberblick ergeben sich einige Impulse zur Konkretisierung und Ergänzung der eingangs formulierten Forschungsfrage nach der Handlungsrelevanz apokalyptischer Deutung. Neben der Rekonstruktion der apokalyptischen Motive, Stilmerkmale und Rhetorik der Prepper in Deutschland, ist vor allem nach Sozialformen und Gesellschaftsentwürfen zu fragen. Welche Sozialformen weisen bestehende Prepper-Communities auf, inwiefern werden sie als Gruppe imaginiert und wie positionieren sie sich zum politischen Gemeinwesen? Und: Welche Gesellschaftsentwürfe haben Prepper für die Zeit nach der Krise? Methodisch basieren die folgenden Ausführungen auf einer Inhaltsanalyse von Selbstdarstellungen der Prepper im Rahmen von Internet-Portalen und Foren. Dazu gehören drei deutschsprachige Portale („PGD – Das deutschsprachige Prepper-Fachportal“, „Survival und Preppingforum“, „Paranoid Prepper“) sowie die Webpräsenz des Prepper e.V.¹ Im folgenden Abschnitt werde ich zunächst knapp auf verschiedene Sozialformen des Preppens eingehen und die deutschsprachigen Prepper kultursoziologisch als Szene verorten.

3 Prepper in Deutschland: Kultursoziologische Verortungen

In der überschaubaren sozialwissenschaftlichen Debatte über Prepper in den USA werden unterschiedliche Sozialformen verhandelt. Einige Autoren sehen in den Preppern eine *soziale Bewegung* (vgl. Kabel/Chmidling 2014, S. 258), die seit einigen Jahren dabei ist, sich zu etablieren (vgl. Riederer 2018, S. 15) bzw. sich in bewusstem Widerstand zur bestehenden Gesellschaftsordnung formiert (vgl. Bierl 2015). An anderer Stelle betrachten die gleichen Autoren sie als eine *Art virtueller Gemeinschaft* oder *Milieu*, deren Anhänger durch „selbstreferentielle Memes“ und unterschiedliche Social-Media-Formate (Blogs, Tutorials,

1 Zum Zeitpunkt der Drucklegung sind das Portal der PGD sowie die Website des Prepper e.V. nicht mehr online, eine direkte Nachvollziehbarkeit der Links ist somit nicht mehr gegeben. Ein Teil der Inhalte der PGD kann nunmehr auf der Website des „Katastrophen Selbsthilfe Infoportal“ eingesehen werden, die nach eigenem Bekunden „aus der Prepper Gemeinschaft Deutschland entstanden“ ist: www.k-s-info.de/.