



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## **„Apocalypse Now-ish: Protestantischer Fundamentalismus in den USA und das Ende der Welt“**

Verfasserin

Barbara Urbanic

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt.  
Studienblatt:

A 057 011

Studienrichtung lt.  
Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier



## Vorwort

Ich möchte an dieser Stelle einige praktische Anmerkungen zum Text machen:

Bibeltexte werden nach der *Authorized King James Version* (Edition 1997) zitiert, da diese Version von den behandelten protestantischen Gruppierungen sehr geschätzt wird. Wo deutsche Bibelzitate verwendet werden, handelt es sich um Texte aus der Lutherbibel (revidierte Version von 1984) – um gleichsam den „reformatorischen Bias“ und die etwas archaische Sprache beizubehalten.

Ich verwende den noch näher zu erklärenden Begriff Millenarismus in Übereinstimmung mit einem Großteil der Literatur zum Thema (engl. *millenarianism*). Manche zitierten AutorInnen haben ev. einen anderen Sprachgebrauch - Millennialismus (*millennialism*), zum Beispiel. Beides meint im Kontext dieser Arbeit dasselbe.

Ich habe mich um die konsequente Anwendung von geschlechtergerechter Sprache bemüht. Vorbehaltlich Fehler und Zitate weist die ausschließliche Verwendung männlicher Formen (Prediger, Autoren etc.) auf die weitgehende Abwesenheit von Frauen in der genannten Personengruppe hin oder auf eine apersonale Institution/Organisation („die Mormonen“). Der protestantische Fundamentalismus – wie die meisten „Fundamentalismen“ – betreibt nach wie vor den systematischen Ausschluss von Frauen von leitenden und/oder öffentlichkeitswirksamen Gemeindepitionen. Dieser wird einerseits durch den Geschlechterdualismus, der ganz im Sinne des 19. Jahrhunderts Frauen die Sphäre von Heim und Herd zuteilt, andererseits durch das Ideal patriarchaler Autoritätsstrukturen bedingt. Weiters wird im emischen Diskurs eine wörtliche Auslegung von 1 Kor 14:34-35, wonach Frauen im Gemeindeleben zu schweigen und gehorchen hätten und auch in religiösen Dingen die Autorität der/ihrer Männer anerkennen sollen, ins Feld geführt.<sup>1</sup> Soweit zumindest das fundamentalistische Ideal – in der Praxis werden die Geschlechterbeziehungen in Familien und Gemeinden, wie anderswo auch, stetig neu verhandelt.

Abschließend möchte ich mich bei FreundInnen, Familie und KollegInnen, sowie meinem Betreuer für Unterstützung und Geduld bedanken.



1. Einleitung: Fundamentalismus der letzte Tage	6
2. Systematische und religionshistorische Grundlagen	10
2.1 Fundamentalismus	10
2.1.1 Systematik: Die Sinnhaftigkeit des Fundamentalismusbegriffes	10
2.1.2 Geschichte des protestantischen Fundamentalismus in den USA	16
2.1.3 US-Fundamentalismus: Wer gehört dazu?	25
2.2 Eschatologie, Apokalyptik und Millennium	32
2.2.1 Begriffssystematik und Forschungsgeschichte	32
2.2.2 Aktuelle Forschungsansätze zum Millenarismus	39
2.2.3 Eine kurze Geschichte der Endzeit	46
2.3 In God We Trust – Die USA als „millenaristische Nation“?	52
2.3.1 Das amerikanische Millennium	52
2.3.2 Mormonen, Zeugen Jehovas und Adventisten: millenaristische Religion „Made in USA“	59
2.3.3 Millennium und Apokalypse jenseits etablierter Religionsgemeinschaften	66
3. Zeichen der Zeit: Angewandter Millenarismus	72
3.1 „Bible-believing Christians“ und die Entschlüsselung der Heiligen Schrift	72
3.1.1 Bibelverständnis und Gottes Plan	72
3.1.2 Den Code knacken: Biblische Prophezeiungen	77
3.1.3 Darbys Dispensationalismus und seine Rezeption in den USA	81
3.2 Biblische Prophezeiung und Weltpolitik: Israel	87
3.2.1 Christlicher Zionismus	87
3.2.2 Israel und Judentum in der Endzeit	92
3.2.3 Fundamentalistische Unterstützung für Israel	96
3.3 Zwischen Unterhaltung und religiöser Wahrheit: Endzeitprophezeiungen in christlicher Populärliteratur und Popkultur	101
3.3.1 Evangelikale Subkultur und das Verhältnis zur Populärkultur	101
3.3.2 „Taschenbuchtheologie“ und Prophecy Fiction	108
3.3.3 <i>Left Behind</i> in Subkultur und Mainstream	116
4. Zum Verhältnis von Fundamentalismus und Endzeiterwartungen: Die heilsgeschichtliche Dramatisierung der amerikanischen Gegenwart	121
5. Bibliographie	126
6. Anhang	133



# 1. Einleitung: Fundamentalismus der letzte Tage

Eines Tages in der nahen Zukunft werden plötzlich Millionen von Menschen gleichzeitig und ohne Spur verschwinden. Auf der Welt wird Chaos ausbrechen, während politische und wissenschaftliche Eliten versuchen, eine Erklärung für den Vorfall zu finden. Bei den Verschwundenen handelt es sich um jene ChristInnen, die durch den uneingeschränkten Glauben daran, dass Jesus für die Sünden der Menschheit starb, Gottes Gnade erfahren haben, also „in Christus wiedergeboren“ (*born again*) sind. Denn mit dieser *rapture* der wahren Kirche durch Christus beginnt der letzte Akt in Gottes Heilsplan für die Welt. Jene Ungläubigen aber, die auf der Welt zurückgeblieben sind, werden sieben Jahre lang die schlimmsten Naturkatastrophen, Hungersnöte, Seuchen und Kriege erleben (*tribulation*), die der Antichrist nutzt um die politische und religiöse Macht über die Welt zu erlangen. DissidentInnen, insbesondere neu bekehrte ChristInnen und Juden und Jüdinnen, werden verfolgt und schließlich richtet sich der Zorn der Nationen und des Antichristen gegen den Staat Israel. Am Ende der *tribulation* kommt es zur Schlacht von Armageddon, in die Christus persönlich siegreich eingreift, und auf die sein tausendjähriges Reich (Millennium) auf Erden folgt. Diese Geschehnisse werden detailliert in der Bibel vorhergesagt - insbesondere in den Büchern Ezechiel (37-39), Daniel, den synoptischen Evangelien (Mt 24, Mk 13, Lk 21) und natürlich der Offenbarung des Johannes. Ist man mit diesen Bibelstellen vertraut und liest sie richtig, dh. wörtlich statt allegorisch, erkennt man im gegenwärtigen Weltgeschehen deutlich die „Zeichen der Zeit“ (Mt 16:3).

Bei dieser Endzeitvision, in theologischer Sprache als „prämillenaristischer Dispensationalismus“ kategorisiert und in dieser Arbeit oft als Narrativ, als strukturierende Erzählung bezeichnet, handelt es sich weder um eine längst überkommene Glaubenshäresie, noch um die Ideologie einer randständigen „Sekte“ im gesellschaftlichen und geographischen Abseits, sondern um eine Überzeugung die – mehr oder weniger detailliert – von Millionen protestantischer AmerikanerInnen geteilt wird. Diese Menschen gehören meist der Mittelschicht an und leben zu einem hohen Grad in die moderne, säkulare Gesellschaft integriert. In der wissenschaftlichen Literatur wird von 10 bis 15 Millionen Menschen in den USA ausgegangen, die dem dispensationalistischem Narrativ verpflichtet sind. Dazu kommt ein deutlich weiterer Kreis an Personen, die zumindest Teile davon in ihr Weltverständnis integriert haben.<sup>2</sup> Besonders prävalent ist der Dispensationalismus in jenen protestantischen Kirchen, die als „fundamentalistisch“ bezeichnet werden, dazu gehören Denominationen<sup>3</sup> wie

---

<sup>2</sup> FRYKHOLM, Amy Johnson: *Rapture Culture. Left Behind in Evangelical America*, 25f.

<sup>3</sup> Als Denomination werden, v.a. in den USA, religiöse bzw. kirchliche Organisationsformen genannt, die administrativ und theologisch übereinstimmende Gemeinden zusammenschließen. Ursprünglich betraf dies nur

die *Southern Baptist Convention* und viele unabhängige, oft lokale Gemeinden. Doch auch in den Pfingstkirchen und dem weiteren Feld des evangelikalen Protestantismus, der fundamentalistische und charismatisch-pfingstlerische ChristInnen einschließt und dem rund ein Viertel der amerikanischen Bevölkerung (dh. 75 - 80 Millionen Menschen) zugerechnet wird, sind diese Vorstellungen über die Endzeit verbreitet.

Ich bin eigentlich auf Umwegen zu diesem Thema gekommen, nämlich durch einen Artikel zur Kontroverse um das Buch *The Israel Lobby and US Foreign Policy* (2007), dessen Autoren vorgeworfen wurde, antisemitische Verschwörungstheorien als politikwissenschaftliche Analyse zu Verkleiden. Im Artikel wurde die massive Unterstützung aggressiver israelischer Politik durch christliche FundamentalistInnen in den USA angesprochen, was erstmals mein Interesse an den *Christian Zionists* weckte. Durch Victoria Clarks umfassendem Buch zum Thema habe ich mich erstmals mit dem Millenarismus im protestantischen Fundamentalismus in den USA befasst. Die deutschsprachige Literatur zum US-Fundamentalismus beschäftigt sich damit zumeist im politikwissenschaftlichen Kontext, also in Form der *Religious Right* und in Bezug auf die speziell amerikanische Verknüpfung von Politik und Religion, die unter den Bedingungen einer verfassungsmäßigen Trennung von Staat und Kirche entstand. Fundamentalismus wird dabei als „politisierte Religion“ verstanden. In der englischsprachigen Forschung aber wird seit den 1980er-Jahren vermehrt ein kultur- und religionswissenschaftlicher (v.a. religionssoziologischer) Zugang zum Fundamentalismus forciert, der den politischen Aktionismus nicht als zentralen Aspekt sieht. Als Beispiele seien hier Nancy Ammermans Studie einer fundamentalistischen Gemeinde, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World* (1987), und Paul Boyers umfassendes Werk zum Glauben an und Popularisierung von biblischen Prophezeiungen des Endes, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (1992) genannt. Eine umfassende, religionsvergleichende Darstellung von Fundamentalismus als religiösem Phänomen findet sich im *Fundamentalism Project* (1991-1995), einer Serie von fünf Sammelbänden, die von der *American Academy of Arts and Sciences* in Auftrag gegeben wurde. Auch hier wird ein Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und Millenarismus festgehalten – wobei Ausmaß und Inhalt des millenaristischen Impulses von der jeweiligen „Ursprungstradition“ abhängig sind. Ein deutschsprachiger Religionssoziologe, der sich mit Fundamentalismus als Ausformung moderner Religiosität beschäftigt, ist Martin Riesebrodt. Er beschreibt die Affinität fundamentalistischer Religion zu apokalyptischen Interpretationen der gegenwärtigen Ereignisse als „heilsgeschichtliche Dramatisierung der Moderne“.<sup>4</sup>

---

den protestantischen Bereich (z.B. Methodisten, Lutheraner, Baptisten), mittlerweile wird aber auch die röm.-kath. Kirche oder das Reformjudentum als Denomination bezeichnet. Siehe: RICHEY, Russell E.: Denomination/Denominationalismus, in RGG<sup>4</sup> Bd. 2, 666-668.

<sup>4</sup> RIESEBRODT, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, 89.



Aus der Lektüre relevanter Literatur ergibt sich für diese Arbeit folgende Grundannahme: Es handelt sich beim religiösen Fundamentalismus nicht primär um politische – oder gar terroristische – Bewegungen, sondern vielmehr um den Versuch, „traditionelle Religion“ auch in der modernen Welt zu leben. Teil dieser Tradition ist, jedenfalls im Kontext des amerikanischen Protestantismus, der Glaube an einen göttlichen Heilsplan. Die Krise der modernen Welt, in der göttliche Wahrheit entwertet und traditionelle Moral verworfen wird, ist Zeichen dafür, dass wir unweigerlich auf das Ende der Heilsgeschichte zusteuern. Die Identität der FundamentalistInnen wird entscheidend dadurch geprägt, dass sie sich im Dualismus der Endzeit auf der Seite des Guten wähnen, während die Welt als böse empfunden wird. Ich möchte beschreiben, wie sich die Verbindung zwischen US-Fundamentalismus und dispensationalistischem Millenarismus historisch entwickelt hat und auf welche Art und Weise diese Verbindung die Realität der Gläubigen prägt. Durch die Verbindung von Deskription und theoretischer Ansätze zu Fundamentalismus und Millenarismus hoffe ich, zu einem besseren Verständnis des Zusammenhangs zwischen und der Funktion von beiden Aspekten zu kommen. Wie lässt sich die unmittelbare Erwartung des Weltendes mit einem Leben im Amerika des 21. Jahrhunderts verbinden?

Dazu ist es initial nötig, die systematischen und religionshistorischen Grundlagen zu präsentieren. So widmet sich der erste Teil dieser Arbeit der historischen Entwicklung des Fundamentalismusbegriffes, seiner Definition und möglicher Kritik daran. In weiterer Folge wird die historische Entwicklung des fundamentalistischen Protestantismus in den USA von seinen Anfängen im ausgehenden 19. Jahrhundert, über die Periode des Rückzugs aus der Öffentlichkeit in den 1930er-Jahren, bis zur Repolitisierung der 1970/80er-Jahre nachgezeichnet. In engem Zusammenhang damit steht auch die Frage, wer zum Fundamentalismus gerechnet werden kann bzw. in wie weit sich der „klassische Fundamentalismus“ in den gut 100 Jahren seines Bestehens verändert hat.

Nach der Beschäftigung mit der Thematik Fundamentalismus geht es im nächsten Kapitel um religiöse Endzeitvorstellungen. Begriffe wie Millenarismus und Apokalyptik werden näher definiert und einflussreiche Forschungszugänge dargestellt. Danach werden einige Theorien aus der gegenwärtigen Forschung vorgestellt, die Funktion und Charakter apokalyptischer Vorstellungen und ihre religionssoziologischen Implikationen erklären wollen. Von diesen systematischen Überlegungen geht es weiter zu einer abrisshaften Darstellung der Geschichte des christlichen Millenarismus um eine ideengeschichtliche Einordnung des dispensationalistischen Endzeitnarratives zu ermöglichen. Mit demselben Ziel wird zum Abschluss des ersten Teils näher auf die Rolle millenaristischer Ideen in der Begründung des amerikanischen Nationalmythos und in der amerikanischen Religionsgeschichte eingegangen.

Von den Gründervätern der Vereinigten Staaten, über die mittlerweile gesellschaftlich respektablen Mormonen und Siebenten-Tags-Adventisten, bis zum apokalyptischen Drama um die *Branch Davidians* und die massentaugliche Apokalyptik von Boulevardzeitungen sollen die vielfältigen Formen dargestellt werden, in denen amerikanische Religionsgemeinschaften, Politiker und Medien sich millenaristischer Narrative bedient haben. Im zweiten Teil meiner Studie beschäftige ich mich mit drei verschiedenen Bereichen der Lebenswelt der US-FundamentalistInnen, die vom dispensationalistischen Endzeitglauben geprägt sind: der Bibel als zentralen Referenzpunkt für die Gläubigen, dem Christlichen Zionismus als überraschenden Faktor im Verständnis des Weltgeschehens und der evangelikalen Populärkultur, die die Endzeit zu einem Konsumgut macht. Die Überzeugung, dass die Bibel die irrtumsfreie, wörtlich zu verstehende göttliche Wahrheit ist, gehört zu den *fundamentals*, also den nicht verhandelbaren Glaubensgrundlagen. Doch gerade bei der Interpretation der endzeitlichen Prophezeiungen ist dieses „wörtliche“ Schriftverständnis geprägt von Prämissen, häufig eben vom Dispensationalismus. Daher ist es an dieser Stelle an der Zeit, sich näher mit diesem theologischem Konstrukt und seinem „Erfinder“, John Darby, auseinanderzusetzen. Der Erfolg, der Darbys Theologie in Amerika widerfuhr, hat auch maßgeblich zur Verbreitung des Christlichen Zionismus beigetragen. Was als häretische Idee im England des 17. Jahrhunderts begann - nämlich die Überzeugung, dass die Juden die rechtmäßigen Erben Gottes endzeitlicher Versprechungen an Israel sind – hat in den USA im 20. Jahrhundert einen erheblichen Einfluss auf die Nah-Ost-Politik der Weltmacht. Abschließend richtet sich das Augenmerk auf die evangelikale Subkultur, insbesondere in ihrer popkulturellen Form, die sich in den USA seit Ende des 2. Weltkriegs herausgebildet hat. Der Anspruch der Gläubigen, dass ihre religiösen Überzeugungen alle Lebensbereiche durchdringt, hat zu einer „Parallelkultur“ geführt, in der das Endzeitnarrativ durch Bücher, Filme, T-Shirt-Aufdrucken usw. verbreitet und verfestigt wird. Der große Erfolg der Romanserie *Left Behind* um das Jahr 2000 lenkte die Aufmerksamkeit von breiter amerikanischer Öffentlichkeit und Wissenschaft auf den höchst vitalen protestantischen Fundamentalismus und sein über hundertjähriges Beharren darauf, dass wir in den letzten Tagen leben.

## 2. Systematische und religionshistorische Grundlagen

### 2.1 Fundamentalismus

#### 2.1.1 Systematik: Die Sinnhaftigkeit des Fundamentalismusbegriffes

Während das Wort Fundamentalismus gerade seit den Terroranschlägen in den USA vom 11. September 2001 vorwiegend mit Gruppierungen im Islam assoziiert wird, entstammt es ursprünglich dem US-amerikanischen Protestantismus. Wie im nächsten Kapitel noch zu zeigen sein wird, fühlten sich konservativ-traditionalistische ProtestantInnen verschiedener Denominationen in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in ihren Werten und Glaubensvorstellungen zunehmend durch den gesellschaftlichen Wandel und Liberalisierungen innerhalb der Kirchen selbst bedrängt. Als Reaktion darauf wurde ein Bündel an grundlegenden Glaubenssätze ausgehandelt, oft als *fundamentals* bezeichnet, die als kleinster gemeinsamer Nenner jenseits von anderen theologischen Unterschieden den „wahren“ Charakter des christlichen Glaubens bewahren sollten. Eine Publikationsreihe (1910-1915) von durchaus renommierten Theologen wurde von Geschäftsleuten finanziert und an Privathaushalte, vor allem aber (Laien-)Prediger, Sunday-School-LehrerInnen und andere GlaubensvermittlerInnen verteilt. Die Pamphlete von *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* sollen insgesamt eine Auflage von 3 Millionen Stück erreicht haben. Im Jahre 1920 bezeichnete der Journalist Curtis Lee Law – durchaus wohlwollend - in einer Zeitung der *Northern Baptists* jene Christen, die willens waren, für diese Glaubensgrundlagen zu kämpfen, als *fundamentalists*. Der Begriff wurde danach als kämpferische Selbstbezeichnung gewählt.<sup>5</sup>

Vergleichbare Reaktionen auf die Herausforderungen der Moderne gab es auch in anderen religiösen Traditionen. So sprach sich die Katholische Kirche um das 1. Vatikanische Konzil (1869-1870) und bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen viele der selben modernen „Glaubensirrtümer“ wie die protestantischen FundamentalistInnen in Nordamerika aus – als Beispiele sei hier die Verurteilung der historisch-kritischen Biblexeges durch das Pontifikat 1907 genannt. Dabei erfolgte auch ein expliziter Rekurs auf die *fundamentes*, in diesem Fall vor allem auf die göttlich und apostolisch begründete Autorität des Papsttums.<sup>6</sup>

Ein Kritikpunkt am Fundamentalismus-Begriff setzt bei der Diskrepanz zwischen der historischen Selbstbezeichnung der US-amerikanischen FundamentalistInnen im frühen 20. Jahrhundert und einer Zuschreiben von außen an. Mittlerweile handelt es sich mehrheitlich

---

<sup>5</sup> Siehe z.B. AMMERMAN, Nancy T.: North American Protestant Fundamentalism, 2; LARSEN, Max Deen: Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, 70.

<sup>6</sup> FIGL, Johann: Säkularisierung und Fundamentalismus, 41-43.

um eine Fremdbezeichnung die in Politik und Medien oftmals polemisch eingesetzt wird und Gruppen gezielt diskreditieren, sowie staatliches Handeln jenseits der Grenzen des demokratisch Legitimierbaren erklären soll. Dazu kommt, dass der Begriff in Bezug auf religiöse Begebenheiten oft unkritisch ausgeweitet wird und auch auf andere Bereiche (die Grünen „Fundis“ u.ä.) übertragen wird. Wie Martin Riesebrodt feststellt, sollte dies aber eher zu einer verantwortungsbewussten und differenzierten wissenschaftlichen Verwendung anspornen, die eine Vielzahl von Forschungsstrategien zulässt, nicht zur Verwerfung eines auch in der Alltagssprache etablierten Begriffes.<sup>7</sup>

Ein anderer Aspekt der wissenschaftlichen Kritik oder Diskussion rund um die Anwendung von „Fundamentalismus“ bezieht sich auf die Übertragung des Begriffes von seiner ursprünglichen Bedeutung im amerikanischen Protestantismus auf andere religiöse Traditionen. Dies ist natürlich ein Problem kulturwissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen und der religionswissenschaftlichen Systematik im Speziellen. Aber bereits die Rede von Religionen (Plural) impliziert, dass es sich um verschiedene historische und regionale Ausformungen eines Phänomens oder zumindest hinreichend ähnlicher Phänomene handelt. Religionswissenschaft versteht sich als Verbindung von religionshistorischen und vergleichend-systematischen Ansätzen, die gleichzeitig eine bestimmte Tradition beschreibt und ein begriffliches Instrumentarium für die Beschreibung entwickelt. Wie Chris Arthur in seinem Beitrag *Maitreya, the Buddhist Messiah* in einen Sammelband über Messianismus und Millenarismus in Weltreligionen schreibt, kann dieses Instrumentarium durch Anwendung eines systematischen Begriffes auf andere religiöse Kontexte geschärft werden:

[L]ooking at Maitreya may help to expand and modify our concept of messianism. One of the values of a book such as this is that it exposes what may be quite insular religious concepts to enriching and refining from cognate ideas in other faiths. [... T]esting „messiah“ for fit against Maitreya can be an instructive exercise in terms of furthering our understanding of both these topics.<sup>8</sup>

Natürlich muss beachtet werden, dass die Übertragung eines Begriffes oder Konzeptes aus einer bestimmten Tradition (meist einer westlich-christlichen) auf andere Kulturen immer die Gefahr der Nivellierung von Unterschieden, z.B. im Sinne einer eurozentristischen Interpretation, beinhaltet. Nicht zuletzt deshalb schlagen Marty und Appleby am Anfang des geradezu episch umfangreichen *Fundamentalism Project* vor, verschiedene

---

<sup>7</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 53f; RIESEBRODT, Martin: Was ist „religiöser Fundamentalismus“, 13-15.

<sup>8</sup> ARTHUR, Chris: Maitreya, the Buddhist Messiah, 50.

Fundamentalismen im Sinne der Wittgensteinschen *Familienähnlichkeit* zu verstehen, also als zusammengehörend trotz fehlender verbindlicher Definition.<sup>9</sup>

Bei den außereuropäischen oder, genauer gesagt, „außerwestlichen“ fundamentalistischen Bewegungen in Asien und Afrika ist beispielsweise oft ein postkolonialer Aspekt zu finden, der Modernisierung und „Säkularisierung als fremdkulturelle, westliche Lebensform“<sup>10</sup> besonders kritisch sieht.

Eine spezifischere Einschränkung der religionsübergreifenden Anwendung des Begriffes möchte diese auf die abrahamitischen Religionen im Sinne von „Buchreligionen“, Religionen mit einer verbindlichen heiligen Schrift, begrenzen. Dies wird mit dem Vorhandensein eines Textes, eines Fundamentes, begründet, auf das man sich rückbeziehen kann. Wie Clemens Six in seinem Aufsatz zum Fundamentalismus im Hinduismus<sup>11</sup> darlegt, liegen diesem Ansatz aber zwei problematische Annahmen zu Grunde. Zum einen wird die emische Position fundamentalistischer Gruppierungen übernommen, dass sie sich um eine Rückbesinnung auf die wahren und unverfälschten Ursprünge der Tradition bemühen ohne dem selektiven und selektiv modernen Charakter solcher Bewegungen gerecht zu werden.<sup>12</sup> Zum anderen wird ein Religionsbegriff impliziert, der übermäßig auf kanonisierter, unveränderlicher Schriftlichkeit gründet. Wie Six aber mit Hilfe von Jan Assmanns Theorie vom *kulturellen Gedächtnis* darlegt, ist die authentische Wiedergabe heiliger Texte (mündlich oder als verschriftlichter Kanon) nur ein Teil der Religion. Die kontinuierliche Aktualisierung und Anwendung unter veränderten Gegebenheiten durch religiöse Spezialisten produziert eine – mehr oder weniger – flexible Tradition. Fundamentalismus aber „kanonisiert“ bestimmte Formen solcher Auslegungstraditionen.

Die Abschließung, Festschreibung und monopolisierte Verwaltung der Tradition ist das eigentliche Zentrum fundamentalistischer Weltbilder und hat primär nichts mit der tatsächlichen Existenz eines Kanons als Fundament in Form eines heiligen Buches wie dem Koran [...] oder einer heiligen Gesetzessammlung zu tun. Natürlich gibt es einen engen inhaltlichen Zusammenhang und Bezug zwischen Tradition und Kanon, so dieser existiert. Der entscheidende und letztlich so gefährliche Schritt des Fundamentalismus besteht jedoch in seiner Vorgangsweise, einzelne selektierte Elemente der Tradition zu verabsolutieren und

---

<sup>9</sup> MARTY, Martin E./ APPLEBY, R. Scott: *The Fundamentalism Project. A User's Guide*, ix.

<sup>10</sup> FIGL: *Säkularisierung und Fundamentalismus*, 39.

<sup>11</sup> Auf die Problematik des Begriffs „Hinduismus“ kann hier nicht in angemessenem Umfang eingegangen werden. Jedoch sei kurz erwähnt, dass die von Six erwähnten Bewegungen gerade darin übereinstimmen, dass bestimmte Aspekte und Traditionen aus den vielfältigen Hindu-Traditionen zu verbindlichen, identitätsstiftenden Merkmalen aller Hindus – in Abgrenzung z.B. gegen indische Moslems – stilisiert werden.

<sup>12</sup> SIX, Clemens: „Hinduisse All Politics & Militarize Hindudom!“: *Fundamentalismus im Hinduismus*, 249f.

diese so zu handhaben, als seien diese Fragmente der Tradition selbst der Kanon der Religion.<sup>13</sup>

In der abschließenden Analyse der Fallbeispiele aus den Publikationen des *Fundamentalism Project* werden neun Charakteristika von fundamentalistischer Religion herausgearbeitet: Fünf davon betreffen ideologische Aspekt, vier die Organisationsform.<sup>14</sup>

- i. Fundamentalismus ist eine Reaktion auf die Marginalisierung von Religion. Diese Marginalisierung kann verschiedene Ursprünge haben, wie z.B. den Eingriff des säkularen Staates oder auch die Konkurrenz durch andere (ethno-)religiöse Gruppierungen.
- ii. Fundamentalismus ist selektiv. Es werden bestimmte Aspekte der Tradition aber auch der Moderne ausgewählt und synthetisiert. Gleichfalls konzentriert sich die Gesellschaftskritik auf bestimmte, als negativ empfundene Aspekte von Modernisierung. Diese Selektion ist dynamisch und die drei Bereiche (Tradition, Moderne, Kritik an Moderne) sind aufeinander bezogen.
- iii. Das fundamentalistische Welt bild ist dualistisch, es herrscht ein moralischer Manichäismus. Die Gruppierungen sehen sich als letzter Rest (*remnant*) des Reinen und Guten vis-a-vis einer verdorbenen Welt.
- iv. Bestimmte heilige Texte oder Glaubensgrundsätze (*fundamentals*, eben) werden als absolut gültig und unfehlbar angesehen. Eine hermeneutische oder historisch-kritische Interpretation wird abgelehnt.
- v. Millenaristische und messianische Aspekte der Tradition werden betont, selbst in Traditionen die keine Eschatologie im selben Ausmaß wie die abrahamitischen kennen.
- vi. Mitgliedschaft gilt als eine Art von (göttlicher) Auserwählung. Manche Gruppierungen haben einen inneren Kreis an *electi*.
- vii. Gruppenmitgliedschaft wird durch scharfe Grenzziehungen zur Außenwelt gekennzeichnet. Die Grenzen können physischer Natur

---

<sup>13</sup> SIX: „Hinduise All Politics & Militarize Hindudom!!“, 252.

<sup>14</sup> ALMOND, Gabriel A./ SIVAN, Emmanuel/ APPLEBY, R. Scott: *Fundamentalism. Genus and Species*, 405-408.

- sein (z.B. Kleidung, Siedlungsform) oder durch Sprache, soziale Kontrolle u.ä. gezogen werden.
- viii. Fundamentalistische Gruppen organisieren sich typischerweise um einen charismatischen Führer, dem besondere religiöse Qualifikationen zugesprochen werden.
- ix. Das Verhalten der Mitglieder wird durch die Gruppe diktiert und sanktioniert, ebenso der soziale Umgang.

Dem muss Martin Riesebrodts Analyse des spezifisch fundamentalistischen Umganges mit Geschlechterbeziehungen und Familienidealen, sowie sexualmoralischen Fragen, hinzugefügt werden, die er mit dem Begriff der „Repatriarchalisierung“ zusammenfasst.

Dennoch scheinen sich fast alle Spielarten des Fundamentalismus [...]darüber einig zu sein, dass die ideale Sozialordnung auf patriarchalischer Grundlage zu ruhen habe, dass die patriarchalische Familie und nicht das Individuum die soziale Einheit darstelle, auf der Gesellschaft aufbaut, und dass die Geschlechterrollen von „Gott“ oder von „Natur“ aus unterschiedlich, aber aufeinander bezogen, konzipiert seien. Die oben schon angesprochene Zentralität sozial- und vor allem sexualmoralischer Themen im fundamentalistischen Diskurs bringt dieses patriarchalische Ideal klar zum Ausdruck.<sup>15</sup>

Der Unterschied zu anderen konservativ-traditionalistischen Strömungen liegt in der in die umfassende geschichtliche Dekadenztheorie eingepassten „theologische[n] Überhöhung und heilsgeschichtliche[n] Dramatisierung der Geschlechterbeziehungen“.<sup>16</sup>

Diese interkulturelle Konsistenz zwischen fundamentalistischen Bewegungen, die unterschiedlichen Religionen entstammen, erklärt Riesebrodt anhand der Theorie des *Kulturmilieus*. Dies ist als Absage an neomarxistische Theoriebildung, die Gruppenbildung ausschließlich auf sozioökonomische Faktoren, also Klasse, zurückführt und damit implizit auch an alle Theorien, die Fundamentalismus auf ein Phänomen der Macht- und Besitzlosen reduzieren. Für ihn gibt es *Klassenkulturen*, bei denen „die Gruppenformation auf faktischer Homogenität sozialökonomischer Positionen basiert und die Gruppenidentität auf ihr beruht.“ Auch *Kulturmilieus* können *klassenhomogen* sein, z.B. bei entsprechender demographischer Situation vor Ort, jedoch wird dies im Selbstverständnis als nicht relevant für die Gruppenidentität betrachtet, die auf anderen Grundlagen konstruiert wird. Religiöse Bewegungen bilden oftmals *klassenheterogen Kulturmilieus* aus, die also nicht nur im

---

<sup>15</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 117.

<sup>16</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 124.

Konzept, sondern auch in der tatsächlichen sozialen Zusammensetzung sozialökonomisch divers sind.<sup>17</sup>

Die Deutung von „Fundamentalismen“ als Kulturmilieus kann zur Erklärung des Entstehens der von Marty und Appleby postulierten *Familienähnlichkeiten* beitragen:

Fundamentalistische Milieus identifizieren und formieren sich in bewusstem Gegensatz zu modernistischen Milieus und versuchen, durch Dramatisierung letzter Werte und zeitloser Ideale krisenhafte Modernisierungserfahrungen zu bewältigen. Diese beiden oppositionellen Milieus haben sich im Zuge von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Globalisierungsprozessen in einer Vielzahl von Gesellschaften geformt und ähneln sich deshalb in ihren Formen und Ideologien. [...]

Was die Ideale der Lebensführung, Kulturgüter, Stil und Geschmack angeht, haben diese Milieus mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemein als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu.<sup>18</sup>

So verstanden ist eine Anwendung des Fundamentalismusbegriffs auch für außerwestliche religiöse Bewegungen möglich und nicht an Konzepte wie „Religionen mit Heiliger Schrift“ etc. gebunden.

Ich möchte als kurz gefasste „Arbeitsdefinition“ folgende vorschlagen: bei

Fundamentalismus handelt es sich um einen selektiven religiösen Traditionalismus unter den Bedingungen der Moderne.

Wie oben bereits angedeutet, handelt es sich keineswegs um einen undifferenzierten Traditionalismus. Vielmehr werden ausgewählte konservative Werte und Praktiken überhöht und verabsolutiert. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um Aspekte der Tradition, die als besonders gefährdet empfunden werden, insbesondere auch aus dem Bereich von Familie, Geschlechterbeziehungen und Sexualmoral, dem höchste heilsgeschichtliche Relevanz zugeschrieben wird. Denn Fundamentalismus ist zuallererst eine Reaktion auf eine wahrgenommene Krise, die den Fortbestand der „traditionellen“ Lebensführung gefährdet. Solche Krisen treten insbesondere im Rahmen des beschleunigten gesellschaftlichen Wandels auf, in dem sich die Welt seit dem späten 19. Jahrhundert, außerhalb des Westens vermehrt seit dem 2. Weltkrieg, befindet und der unter dem Terminus „Moderne“ subsumiert werden kann. Es handelt sich dabei unter anderem um soziale und ökonomische Prozesse, um wissenschaftlichen Fortschritt und neue Transport- und Kommunikationswege, um politische Veränderungen wie die globale Verbreitung westlich-demokratischer Staatlichkeit und, nicht zuletzt, um den oft als Säkularisierung bezeichneten Wandel der Relevanz von Religion und

---

<sup>17</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 72f.

<sup>18</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 56f.



religiösen Werten. Wenn auch das Modell von Säkularisierung als lineare Abnahme von Religion bis hin zu deren Überwindung mittlerweile längst verworfen oder zumindest relativiert worden ist, so ist diese Veränderung der gesellschaftlichen Position von Religion (z.B. als eine Ausformung von Ideologie unter vielen ohne kulturelle Deutungshegemonie) dennoch zu konstatieren.<sup>19</sup>

Doch Fundamentalismus bedient sich bei aller Gegenwartskritik auch der Mittel der Moderne. Vor allem was Organisationsformen, Vernetzung und mediale Präsenz angeht, sind fundamentalistische Gruppierungen oftmals state-of-the-art. Darüber hinaus vollzieht nur ein Teil solcher Gruppierungen die Absonderung von der Gesellschaft, die meisten agieren im Rahmen moderner Rechtsstaatlichkeit und das, wie das Beispiel amerikanischer Organisationen zu sehen ist, immer wieder durchaus erfolgreich.

Es kann also unterschieden werden zwischen Gruppierungen, die die Gesellschaft aktiv verändern wollen, und solchen, die Weltverweigerung durch Rückzug betreiben. Allerdings können sich diese Strategien im Laufe der Zeit auch in ein und derselben Gruppe (z.B. im protestantischen Fundamentalismus in den USA) verändern und abwechseln. Almond, Sivan und Appleby arbeiten vier verschiedene Modi heraus, mit denen die Art des Weltbezuges fundamentalistischer Gruppierungen bezeichnet werden kann: Welteroberung (*world conqueror*), Weltveränderung (*world transformer*), Welterschaffung (*world creator*) und Weltentsagung (*world renouncer*), wobei die Welterschaffung, also der Aufbau eigener sozialer und kultureller Strukturen in einer Art Parallelgesellschaft oder Subkultur, als fundamentalistische Strategie par excellence gilt.<sup>20</sup> Aber nicht nur der Modus, auch die Definition von „Welt“ kann zwischen unterschiedlichen, und auch im Laufe des Bestehens denselben, Bewegungen variieren (z.B. von lokaler Gemeinde zum Nationalstaat als die „Welt“, gegenüber der sich die Gruppe definiert). Selbstverständlich kann es sich dabei nur um idealtypische Kategorien handeln, die in der Analyse weitaus komplexerer Phänomene hilfreich sein können.

### **2.1.2 Geschichte des protestantischen Fundamentalismus in den USA**

Wie bereits angedeutet, begann die Formierung des amerikanisch-protestantischen Fundamentalismus um das Jahr 1900 herum. Es handelte sich um eine denominationsübergreifende Reaktion auf Veränderungen in den Kirchen und der Gesellschaft als Ganzes. Während innerhalb der Kirchen gegen die Modernisierungsbestrebungen liberaler Kreise, allen voran der Übernahme der neuen

---

<sup>19</sup> Für einen Überblick zur Säkularisierungsthese, ihrer Relativierung und Modellen zur Transformation von Religion siehe: KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, 16-42.

<sup>20</sup> ALMOND, Gabriel A./ SIVAN, Emmanuel/ APPLEBY, R. Scott: Explaining Fundamentalisms, 426.

theologischen Bibelkritik deutscher Provenienz, ins Feld gezogen wurde, entwickelten sich der Darwinismus und seine Einführung in den Schulunterricht zum Schreckensbild im gesamtgesellschaftlichen Kontext.

Bereits nach Ende des Amerikanischen Bürgerkriegs (1861-1865) kam es besonders im Nordosten der USA und um die Großen Seen zu massiven gesellschaftlichen Veränderungen, vorangetrieben vor allem von der massiven Industrialisierung und Urbanisierung, sowie der vermehrten Einwanderung verschiedenster europäischer Bevölkerungsgruppen, die katholisch oder auch jüdisch waren. Das Selbstbild der USA als protestantische Nation geriet ins Wanken und mit ihm das gesellschaftliche Primat der britischstämmigen, calvinistisch geprägten Bevölkerung. Der Fundamentalismus wurzelte in der befürchteten kulturellen Marginalisierung der traditionsverbundenen, konservativen Eliten und weniger in wirtschaftlichen oder sozialen Negativfolgen der Modernisierung, wie Hochgeschwender festhält:

Allerdings wäre es zu einfach hier schlicht von einer Konfrontation zwischen Modernisierungsgewinnern und Modernisierungsverlierern zu sprechen, obwohl man den Konflikt damals und später oft so wahrgenommen hat. Es waren weniger soziale als kulturelle Probleme, die verhandelt wurden. Im Grunde drehte sich die Debatte um kulturelle Hegemonie darum, wer das Modernitätspotential der USA definieren darf. In genau diesem Kontext muss man auch die fundamentalistische Erweckung jener Jahre sehen.<sup>21</sup>

Entsprechend charakterisiert Martin Riesebrodt diese Reaktion der „traditionalistischen Mittelschicht“ auf den „Prozess eines teils tatsächlichen, teils antizipierten Abstiegs und Prestigeverlusts“ als einen „Fundamentalismus der marginalisierten Mitte“, der zu einer Idealisierung der als gottgewollt wahrgenommenen mittelständischen Lebensweise des frühen 19. Jahrhunderts führte.<sup>22</sup>

Die Vorherrschaft traditioneller Deutungsmuster und Lebensmodelle wurde auch in den protestantischen Kirchen selbst in Frage gestellt. Liberalere Strömungen nahmen Impulse aus der Wissenschaft auf, sei es in Form von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen zur Beseitigung des Elends der Großstädte oder als historisch-kritische Bibelexegese, und deuteten Jesus und die Bibel als ethische Bezugspunkte.

Ein Gegengewicht dazu stellten die *Bible conferences* dar, die ab den 1880er-Jahren vermehrt organisiert wurden. Hier konnten sich Geistliche und Laien für einige Tage zum Austausch

---

<sup>21</sup> HOCHGESCHWENDER, Michael: Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, 123.

<sup>22</sup> RIESEBRODT: Die Rückkehr der Religionen, 78.

treffen – es gab Vorträge, Predigten, gemeinsames Bibelstudium, aber auch Gebete – und es entwickelte sich ein Konsens was die Eckpunkte christlichen Glaubens betrifft:

In all of these conferences speakers generally held to what might be called „Bible conference theology“. It rested on three pillars: an unswerving commitment to biblical inerrancy (as influenced by Princeton Theological Seminary), premillennialism (normally of the dispensationalist variety), and Keswick holiness piety. Not coincidentally, all three emphases became prominent features of Fundamentalist theology.<sup>23</sup>

Bei den Konferenzen, aber auch in den Denominationen selbst wurde versucht, durch Glaubensbekenntnisse (*creeds*) eine Verbindlichkeit zu schaffen und so die Gemeindegliedschaft an Überzeugungen wie die biblische Unfehlbarkeit zu binden. Die Auseinandersetzung zwischen Konservativen und Liberalen erfolgte um 1900 vor allem auf dieser „Bekenntnisebene“.<sup>24</sup> In diesem Ringen um einen konservativen Konsens in den Denominationen, das im Norden der USA keinen dauerhaften Erfolg brachte, wurden die *fundamentals* ausgehandelt und formuliert.<sup>25</sup>

Ein weiteres Anliegen der frühen FundamentalistInnen unterschiedlicher Denominationen war die Bekämpfung des Darwinismus und seiner Verbreitung im Schulunterricht, die im Rahmen von Einzelstaatlegislaturen immer wieder erfolgreich war.<sup>26</sup> Allerdings kam es im Rahmen des Prozesses gegen den Lehrer John Scopes in Tennessee (1924), der entgegen der dortigen Gesetzgebung die Evolutionslehre im Unterricht besprach, zu einem medial in Szene gesetzten Prestigeverlust für das fundamentalistische Lager, vor allem für den „universitären Theologiefundamentalismus im Norden“<sup>27</sup>, das als hoffnungslos rückständig dargestellt wurde.

### **Exkurs: Fundamentalismus und Anti-Evolutionismus**

Das Beharren darauf, dass die biblische (bzw. entsprechend im Koran vorhandene) Schöpfungsgeschichte als faktisch und historisch wahr zu verstehen ist, vereint FundamentalistInnen in den drei abrahamitischen Religionen<sup>28</sup> und wird landläufig als

---

<sup>23</sup> SIDWELL, Mark: Bible Conferences, 56f; Die „Holiness-Bewegung“ im evangelikalen Protestantismus des 19. Jahrhunderts war auf die (moralische) Perfektionierung der eigenen Seele durch eine pietistische Lebens- und Glaubenspraxis ausgerichtet.

<sup>24</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 144.

<sup>25</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 24f.

<sup>26</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 26.

<sup>27</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 163; Für eine ausführliche, kritische Darstellung des „Monkey Trial“ siehe HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 156-163.

<sup>28</sup> MARTY, Martin E./ APPLEBY, R. Scott: Introduction. A Sacred Cosmos, Scandalous Code, Defiant Society, 5.

Kreationismus (*creationism*) bezeichnet. Generell stellt die auf Darwin aufbauende Evolutionslehre einen Angriff auf das fundamentalistische Konzept eines von Gott bewusst geschaffenen Kosmos mit seiner „starren unwandelbaren Seinsordnung“<sup>29</sup> dar. Weiters negiert die Idee, dass die Menschen sich - quasi als glücklicher Zufall der Evolution – aus „niederen“ Lebewesen entwickelt haben, den besonderen Status der Menschheit im Kosmos, ihre besonderen moralischen Verpflichtungen und ihre Rolle im göttlichen Heilsplan. Schließlich stoßen sich die FundamentalistInnen natürlich an den Implikationen der Evolutionslehre für die Interpretation der Schöpfung laut Genesis – eine Literalinterpretation der Schöpfungsgeschichte als faktischen Bericht ist mit der wissenschaftlichen Theorie nicht vereinbar. Im Prinzip bezeichnet Kreationismus jede Theorie, die Gott als Ursprung der Schöpfung sieht, so z.B. auch die von liberalen ProtestantInnen vertretene Idee der *creative evolution*, die eine Verbindung von göttlicher Schöpfung und natürlicher Evolution annimmt. Allerdings wird damit in der Praxis meist die fundamentalistische Spielart gemeint, die jegliche Form von Artentwicklung durch Mutation und Anpassung ablehnt.<sup>30</sup>

Protestantische FundamentalistInnen in den USA reagieren v.a. seit den 1960er-Jahren vermehrt mit einem in wissenschaftliches Gewand (*creation science* oder *scientific creationism*) gehüllten und bildungspolitisch kämpferischen Kreationismus, der wenig eigenständige Forschung und Theoriebildung betreibt, sondern primär die Evolutionstheorie diskreditieren will. Kreationismus wird dabei oft als eine wissenschaftlich gleichwertige Alternative zum evolutionsbiologischen Erklärungsmodell dargestellt.<sup>31</sup> Grundstein dieser Entwicklung war das 1961 erschienene Werk des Hydraulikingenieurs Henry M. Morris (1918-2006) und des Theologen John C. Whitcomb (\*1924), *The Genesis Flood*, und die von Morris 1963 gegründete *Creation Research Society*, die sich zwar aus AkademikerInnen zusammensetzt, allerdings v.a. aus den Bereichen Physik, Mathematik und Technik, nicht jedoch aus der Biologie oder Geologie. Durch Publikationen (inkl. Schul- und Universitätslehrbücher), Vorträge und andere Öffentlichkeitsarbeit soll die kreationistische Schöpfungstheorie (*Young Earth Creationism*), wie sie in *The Genesis Flood* im wesentlichen definiert wurde, verbreitet werden: „[T]he sole, self-consistent biblical cosmology is one in which the earth and its inhabitants were created in six, twenty-four-hour days, with the appearance of age, no more than about ten thousand

---

<sup>29</sup> LARSEN: Religiöser Fundamentalismus in den USA, 78.

<sup>30</sup> MOORE, James: The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism, 43-45.

<sup>31</sup> MOORE: The Creationist Cosmos, 53 und 60.

years ago; the data of historical geology and paleontology are explained by the year-long universal flood”.<sup>32</sup>

Im Zuge des zunehmenden fundamentalistischen Aktivismus der 1980er-Jahre hatten kreationistische Lobbys immer wieder lokal bzw. auf bundesstaatlicher Ebene Erfolge dabei, die Inklusion des Kreationismus in Lehrpläne öffentlicher Schulen durchzusetzen – jedoch nie dauerhaft. Spätestens vor Gericht wurde die Lehre als religiös eingestuft und damit aus dem öffentlichen Schulwesen verbannt. Eine Reaktion darauf ist die Entwicklung von *Intelligent Design*, sozusagen „Kreationismus light“, bei dem der „Ausdruck Gott und [ein enger] Biblizismus in der Argumentation“<sup>33</sup> bewusst umgangen wird und stattdessen die vermeintliche Wissenschaftlichkeit des Ansatzes noch stärker betont wird.

Neben dieser Entwicklung gibt es auch einen „Populärkreationismus“, der Teil des fundamentalistischen Weltbildes in den USA ist und von dessen Führungspersonlichkeiten und Organisationen getragen wird, meist ohne sich mit inhaltlichen oder gesetzlichen Feinheiten auseinander zu setzen. Es genügt das Wissen, dass „echte ChristInnen“ auch die biblische Schöpfungsgeschichte als faktischen Bericht sehen und Darwinismus bzw. Evolutionstheologien als teuflische Irrlehre, die die moralische Grundlage der USA als christlicher Nation unterwandert.<sup>34</sup> Weiters ist auch der Kreationismus Teil dessen, was Hochgeschwender als „Selbstkommodifikation des evangelikalen Christentums“<sup>35</sup> bezeichnet: von Museen (z.B. *Creation Museum*, Kentucky) und Vergnügungsparks (z.B. *Dinosaur Adventure Land*, Florida), über Kinder- und Jugendbücher (z.B. *What Really Happened to the Dinosaurs?* oder *Someone's Making a Monkey Out of You*), DVDs oder Hörspielen, bis zu diversen T-Shirts und Aufklebern gibt es ein reichliches Angebot an Produkten, die sich aggressiv gegen die Evolutionstheorie wenden und die offenbar einigermaßen universelle Faszination, die Dinosaurier auf Kinder ausüben, in einen fundamentalistisch vertretbaren Kontext setzen - Menschen und Dinosaurier haben ursprünglich gemeinsam auf der Erde gelebt, bis letztere der Sintflut zum Opfer fielen.<sup>36</sup>

Ende Exkurs

Allerdings können die Entwicklungen der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre, die für die FundamentalistInnen zu einem öffentlichen Prestigeverlust und zu Rückschlägen in einigen

---

<sup>32</sup> MOORE: *The Creationist Cosmos*, 47f.

<sup>33</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 206.

<sup>34</sup> MOORE, James: *The Creationist Cosmos*, 61.

<sup>35</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 207.

<sup>36</sup> RADOSH, Daniel: *Rapture Ready. Adventures in the Parallel Universe of Christian Pop Culture*, 276-281.

protestantischen Denominationen führten, keineswegs als Sieg der Moderne über den Fundamentalismus gesehen werden. Vielmehr handelte es sich um einen Rückzug aus der weiteren amerikanischen Öffentlichkeit, der genutzt wurde um die in der Ausverhandlung protestantische Identität der USA ausgebildeten Institutionen und Strukturen zu konsolidieren und auszubauen und somit den Gläubigen ein „christliches Leben“ in einer zunehmend säkularen Welt zu ermöglichen (Welterschaffung als fundamentalistische Strategie, s.o.). In nördlichen Denominationen, die zunehmend liberal-modernistisch geprägt waren, kam es zu Absplitterungen:

Some churches remained within the now-liberal denominations as a continued witness to the conservative heritage. Those churches, however, increasingly existed on the margins of their own denominations, often participating equally in the network of more independent, fundamentalist organizations. Other groups of churches broke away and found new, conservative denominations. Still others chose the path of complete congregational independence. [...] Southern churches shared the traditional, orthodox conservatism with their northern fundamentalist friends, but there was yet little overlap in their organized activities.<sup>37</sup>

Neben *Bible institutes* und ähnlichen Einrichtungen, die sich um die Vermittlung religiöser Kompetenzen an Prediger und Laien kümmerten, entwickelten sich zunehmend christliche *colleges*, die – wie auch säkular geprägte Colleges und Universitäten – verschiedenste Bereiche der Allgemeinbildung abdeckten, dies aber explizit innerhalb der von konservativ-fundamentalistischen Glaubensvorstellungen (wie biblischer Unfehlbarkeit oder Kreationismus) vorgegebenen Grenzen taten. Dazu kam ein gut ausgeformtes fundamentalistisches Verlags- und Zeitungswesen und die frühe Nutzung andere Medien – zuerst Radio, dann Fernsehen, nunmehr auch des Internets.<sup>38</sup>

Es kam also zu einer Ausbildung subkultureller Strukturen, die fundamentalistischen ProtestantInnen in weiten Bereichen eine von ihren Glaubensvorstellungen geprägte Lebensgestaltung ermöglichte. Gleichzeitig wurde dadurch eine Outsider-Identität geprägt, die sich als Gegenpol zur US-amerikanischen Kultur und Gesellschaft, aber auch den protestantischen *mainline* Denominationen, sah.

Nach den Jahrzehnten des Aufbaus eigener Strukturen und Organisationen kam es in den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts verstärkt zu einer Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft. Es herrscht Einigkeit darüber, dass die gesellschaftlichen Veränderungen und Liberalisierungen, sowie die Protestbewegung der 1960er-Jahren in allen

---

<sup>37</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 29.

<sup>38</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 33f.

Ausformungen (*Civil Rights Movement*, die Zweite Frauenbewegung, Vietnamkriegsgegner, Alternative Formen von Religion, die Liberalisierung von Sexualmoral u.ä.) Anlass zum fundamentalistischen Eingreifen in die Kulturdebatte - in den USA reißerischer als „culture wars“ bezeichnet- gaben. Dem sollte hinzugefügt werden, dass wohl gerade auch die liberale, als nicht bloß säkular sondern ausgewiesen christentumsfeindlich empfundene, Gesetzgebung der Zeit die konservativen ChristInnen in Alarmbereitschaft versetzte.

Neben gesamtgesellschaftlichen Themen wie der Aufhebung der Rassensegregation (*Civil Rights Act*, 1964 und *Voting Rights Act*, 1965), der Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen bis zum dritten Monat (*Roe v. Wade*, 1973) und dem letztlich nicht in allen Bundesstaaten ratifiziertem Verfassungszusatz über die gesellschaftliche Gleichstellung von Frauen (*Equal Rights Amendment*, 1972) wurden vor allem Gesetzgebungen zum Bildungssystem als direkte Angriffe auf eine christliche Lebensführung gewertet.

Mit *Engel v. Vitale* (1962) leitete das Höchstgericht die Verbannung von Gebeten aus öffentlichen Schulen ein und in einem direkten Angriff auf fundamentalistische Autonomieansprüche wurden religiöse Privatschulen bzw. der Fluss öffentlicher Gelder dorthin genauer reguliert (*Lemon v. Kurtzman*, 1971). Auch erlaubten Veränderungen des *Internal Revenue Service Code* (die IRS ist die US-Steuerbehörde) zunehmend eine staatliche Definition dessen, was Religion ist und darf – zumindest um den steuerfreien Status als Kirche zu erlangen/behalten.<sup>39</sup> Gerade der staatliche Eingriff in Bildung, Erziehung (z.B. durch Gesetze gegen körperliche Misshandlung von Kindern durch ihre Eltern) und Kirchengemeinden wurden als inakzeptabel erlebt, denn „Fundamentalisten sehen die Basis ihrer Kultur im lokalen Bereich von *home, school, church* verankert und erheben den Anspruch, ihren ureigenen Lebensraum autonom zu gestalten“.<sup>40</sup>

Besonders stark war der gesellschaftliche Wandel im Süden der USA zu spüren, wo sozioökonomische Wandlungsprozesse wie Urbanisierung und Immigration mit Verspätung erst Mitte des 20. Jahrhunderts flächendeckend zu greifen begannen. Dazu kamen die schon genannten Liberalisierungen in der Bundesgesetzgebung und natürlich die *de-segregation* und Neuverhandlung der Rassenbeziehungen. Mit dem Bekenntnis der Demokratischen Partei zum *Civil Rights Movement* kam es zu einem Bruch in traditionellen Parteiloyalitäten, *re-alignment* genannt, der gemeinsam mit der verspäteten „Fundamentalisierung“ konservativer

---

<sup>39</sup> Pew Forum on Religion & Public Life: Politics and the Pulpit 2008, <http://pewforum.org/Church-State-Law/Politics-and-the-Pulpit-2008.aspx>, Stand: 20.01.2011.

<sup>40</sup> LARSEN: Religiöser Fundamentalismus in den USA, 80.

protestantischer Kirchen in den Südstaaten die Grundlage für die Formierung der *Religious Right* als Kraft im Umfeld der Republikanischen Partei bildete.<sup>41</sup>

So kam es ab Mitte der 1970er-Jahre zur Bildung mehrerer neuer Schirmorganisationen und *para-church organizations*, die sich explizit um politischen Einfluss bemühten. Die Jahrzehnte der Organisation und strukturellen Vernetzung machten sich hier bezahlt und Dank der gesteigerten finanziellen Möglichkeiten der Gemeinden sowie der medialen Plattformen für Spendenaufrufe standen und stehen auch ausreichende Ressourcen zur Verfügung. Als Taktik wurde die Mobilisierung des konservativen christlichen Wählerpotentials gewählt – durch Informationskampagnen, WählerInnenregistrierung und vor allem durch die Förderung von konservativen KandidatInnen auf lokaler und regionaler Ebene, sowie Lobbying auf bundesstaatlicher und nationaler Ebene.<sup>42</sup>

Im Hintergrund von bzw. als Ideengeber für viele dieser Projekte (Jerry Falwells *Moral Majority*, Pat Robertsons *Christian Coalition of America*, Beverly LaHayes *Concerned Women for America*) profilierte sich der Pastor und Autor Tim LaHaye (\*1926), der in seinem 1980 erschienenem Buch *The Battle for the Mind* die negativen Einflüsse unter dem Begriff *secular humanism* zusammenfasste, ein Begriff der sich nachhaltig als Bezeichnung für die „Feinde“ konservativen Christentums gehalten hat.<sup>43</sup> In gewissem Sinne stellt der politische Aktivismus der 1980er-Jahre eine Rückkehr zu den kämpferischen Anfängen des protestantischen Fundamentalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts dar, allerdings ging er Hand in Hand mit einer Nachadjustierung im traditionell gepflegtem dispensationalistischen Narrativ der Endzeit, das als einzige sinnvolle christliche Tätigkeit die Mission sieht, die Susan Harding mit dem „Öffnen eines postmillenaristischen Fensters“<sup>44</sup> vergleicht. Zwar kam man von der unmittelbar erwarteten *rapture* der wahren ChristInnen, den unabwendbaren Schrecken der *tribulation* und deren Ende durch Christus Sieg in Armageddon nicht ab, doch die genannten ProtagonistInnen – und viele andere - stellten eine Atempause vor diesen kosmischen Ereignissen in Aussicht. Dieser Aufschub des Endes allerdings würde nur durch die Rückkehr der USA als Nation zu den christlichen Prinzipien, auf die sich die FundamentalistInnen berufen, möglich.<sup>45</sup> Als Beispiel für die Uminterpretation des Verhältnisses von fundamentalistischer Religiosität und politischem Aktivismus sei hier Jerry Falwells (1933-2007) Argumentation erklärt:

---

<sup>41</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 39; HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 172-173.

<sup>42</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 41 und 44.

<sup>43</sup> CLARK, Victoria: Allies for Armageddon. The Rise of Christian Zionism, 184-187, 194-197.

<sup>44</sup> HARDING, Susan: Imagining the Last Days. The Politics of Apocalyptic Language, 71, meine Übersetzung.

<sup>45</sup> HARDING: Imagining the Last Days, 68.



Here is Falwell's signature innovation in the dispensational reinscriptions of the 1980s: in order to do the only thing dispensational orthodoxy prescribed the to do in the End Times, namely, spread the Gospel to the four corners of the world, Christians must do more than spread the Gospel to the four corners of the world. [...] He argued that, unless born-again Christians acted politically, they would lose their "freedom" (religious and political), which was what enabled them to spread the good news at home and abroad, that is, to fulfill Bible prophecy.<sup>46</sup>

Auch wenn die *Moral Majority* Ende der 1980er-Jahre, einer Phase in der US-Evangelikalismus von einigen Skandalen um führende Persönlichkeiten gebeutelt war, aufgelöst wurde, ist der Einfluss von fundamentalistisch geprägten Interessensgruppen und Grass-Root-Organisationen auf die amerikanische Politik ungebrochen.

Etwa im selben Zeitraum, in dem sich der „repolitisierte“ Fundamentalismus der *Religious Right* formierte, entwickelte sich eine radikale Alternative in Form des *Christian Reconstructionism* (auch: *Dominion Theology*<sup>47</sup>). Federführend waren Rousas John Rushdoony (1916-2001) und sein Schwiegersohn Gary North (\*1942). Zentrales Anliegen der *reconstructionists* ist die Einführung eines bibelkonformen Gottesstaates in den USA. Als Vorbilder dienen Calvins Genfer Theokratie, aber auch die Gemeinden der *New England Puritans* - basierend auf der Vorstellung, „dass nur Gläubige das Recht haben, politische Macht auszuüben“.<sup>48</sup> *Reconstructionists* streben eine Übernahme der staatlichen Institutionen und eine Umformung dieser nach „biblischen“ Prinzipien an, allen voran die Einführung alttestamentarischer Gesetze und Strafen bei Übertretung selbiger. Es gibt keine Trennung zwischen Politik und Religion – wahrer christlicher Glaube (in diesem Fall calvinistisch geprägter Protestantismus) und die Bibel sind auch höchstes politisches Programm und müssen von den Gläubigen aktiv und kämpferisch umgesetzt werden.<sup>49</sup> Weit radikaler als FundamentalisInnen wie Falwell, die z.B. die verfassungsrechtliche Trennung von Staat und Kirche meist befürworten, sind die *reconstructionists* auch in der Uminterpretation eschatologischer Vorstellungen. Der Prämillenarismus des „klassischen“ Fundamentalismus wird entschieden abgelehnt, stattdessen wird ChristInnen eine aktive Umgestaltung der Welt als Voraussetzung für das Eintreffen des Millenniums verordnet, also eine eher postmillenaristische Position. Während es wenige ausgewiesene *Dominion Theology-*

---

<sup>46</sup> HARDING: *Imagining the Last Days*, 70.

<sup>47</sup> Nach Gen 1:28: „And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth.“

<sup>48</sup> LARSEN: *Religiöser Fundamentalismus in den USA*, 85.

<sup>49</sup> AMMERMAN: *North American Protestant Fundamentalism*, 50-52.

Hardliner gibt, hat die Ideologie, die ursprünglich dem konservativen Presbyterianismus<sup>50</sup> entstammt, zunehmenden Einfluss auf konservative ChristInnen (v.a. Baptisten und Pfingstkirchen) und auch die Republikanische Partei. Ausgewiesene *reconstructionists* sind Mitglieder in Organisationen der *Religious Right* wie der *Christian Coalition of America* oder dem elitären Think Tank *Council for National Policy*, dem führende Persönlichkeiten aus fundamentalistischen Kirchen angehören, und so sind die Ideen der *Dominion Theology* in weiten Kreisen des konservativen Protestantismus in den USA vertreten.<sup>51</sup>

### 2.1.3 US-Fundamentalismus: Wer gehört dazu?

Almond et al. ordnen die im Rahmen der Publikationen des *Fundamentalism Project* vorgestellten Bewegungen nach der Prävalenz (hoch – niedrig – nicht vorhanden) der neun erarbeiteten Charakteristika fundamentalistische Religion: Reaktion auf die Marginalisierung von Religion, Selektion von traditionellen und modernen Elementen, Dualismus, unfehlbare heilige Texte oder Glaubensgrundsätze, Millenarismus/Messianismus, Mitgliedschaft als Auserwähltheit, scharfe Grenzziehung zu Außenwelt, charismatische Führung sowie soziale Autorität/Verhaltenskontrolle der Gruppe. Der protestantische US-Fundamentalismus wird in allen Bereichen außer „charismatischer Führung“<sup>52</sup> mit der Bewertung „hoch“ bedacht und gehört damit gemeinsam mit einer katholischen, vier islamischen, der jüdischen Gruppen sowie den radikalen Sikhs zu den Gruppierungen, die als fundamentalistisch im engen Sinne eingestuft werden. Die restlichen Gruppen aus dem abrahamitischen und dem südasiatischem Bereich können demnach als „fundamentalismusartig“ bezeichnet werden oder sind trotz gewissen Übereinstimmungen mit den Charakteristika gar nicht als fundamentalistische Bewegungen eingestuft worden.<sup>53</sup> Meiner Meinung nach kann auf Grund der großen Bedeutung, die den lokalen Gemeinden und ihren Pastoren zukommt, aber auch dem überregionalen Einfluss von populären Fernsehpredigern u.ä., durchaus von charismatischer Führung gesprochen werden.<sup>54</sup> Allerdings handelt es sich nicht um eine einheitliche Bewegung, dh. es gibt keine allgemein anerkannte Führungspersönlichkeit.

---

<sup>50</sup> Presbyterianismus ist eine ursprünglich aus Schottland stammende Form des Protestantismus, die besonders stark calvinistisch geprägt ist – in Theologie wie Kirchenorganisation. Im den USA kam es, nach einer ersten Abspaltungswelle in den 1930ern, in den 1970ern zu einer Abspaltung der theologisch konservativen – sogar fundamentalistischen – und evangelikal geprägten *Presbyterian Church in America* von der liberaleren *mainline* Kirche. Siehe: <http://www.pcanet.org/history>, Stand: 27.11.2013.

<sup>51</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 53f; SUGG, John: A Nation Under God, <http://www.motherjones.com/politics/2005/12/nation-under-god>, Stand: 27.11.2013.

<sup>52</sup> „Charismatisch“ ist in diesem Fall als religionssoziologischer Begriff zu verstehen, der in Anlehnung an Max Weber die Legitimation einer Führungspersönlichkeit durch ihr zugeschriebene außeralltägliche, „gottgegebene“ Qualitäten und Fähigkeiten beschreibt. Siehe z.B. KEHRER, Günther: Charisma, in: HrwG Bd.2, 195-198.

<sup>53</sup> ALMOND/ SIVAN/ APPLEBY: Fundamentalism. Genus and Species, 414-423.

<sup>54</sup> Siehe z.B. AMMERMAN: Bible Believers, 122.

Ein Problem bei der Definition einer Gruppe als „fundamentalistisch“ ist der bereits angesprochene pejorative Wortgebrauch, der sich durch die Ausweitung auf andere religiöse Bewegungen verstärkt hat. Die Stigmatisierung des Fundamentalismusbegriffs, gerade im Zusammenhang mit dem im Westen häufig mit Terrorismus assoziiertem islamischen Fundamentalismus, bedeutet, dass es sich meist um eine polemisierende Fremdbezeichnung handelt – nicht wie ursprünglich eine Selbstbezeichnung einer Gruppe amerikanischer ProtestantInnen. Doch selbst bei der wissenschaftlichen Begriffsanwendung, wie eben im Rahmen des *Fundamentalism Project* oder den anderen genannten Studien, ergibt sich bezüglich des nordamerikanischen protestantischen Fundamentalismus meiner Meinung ein spezielles Problem: man jongliert zwangsläufig zwei Fundamentalismus-Begriffe, nämlich „Fundamentalismus als religionswissenschaftliche Kategorie“ und „Fundamentalismus als historisch gewachsene Ausformung des amerikanischen Protestantismus“.

Nimmt man die oben beschriebenen *reconstructionists* als Beispiel, so lässt sich „Fundamentalismus als religionswissenschaftliche Kategorie“ hier anwenden und selbst wenn der Grad der Übereinstimmung in allen neun Charakteristiken laut *Fundamentalism Project* im Detail zu überprüfen wäre, meine ich, dass „Fundamentalismus“ in der Beschreibung und Analyse der VertreterInnen der *Dominion Theology* auf Grund ausreichender Übereinstimmungen eine nützliche Kategorie darstellt. Doch während die *reconstructionists* aus der Tradition des „Fundamentalismus als historisch gewachsene Ausformung des amerikanischen Protestantismus“ stammen, so stellt ihre Abkehr vom Prämillenarismus, der von vielen HistorikerInnen des US-Fundamentalismus als „central feature“<sup>55</sup> der Strömung bewertet wird, einen eindeutigen Bruch mit dieser Tradition dar. Gleichzeitig zeichnet sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts im „Fundamentalismus als historisch gewachsene Ausformung des amerikanischen Protestantismus“ teilweise eine Tendenz zur Mäßigung und Konsensbereitschaft ab, die zur Folge hat, dass der Bereich von „Fundamentalismus als religionswissenschaftliche Kategorie“ eventuell verlassen wird.

Es gilt also, einerseits den systematischen Fundamentalismusbegriff zu berücksichtigen, der den Anspruch auf interkulturelle Anwendbarkeit unabhängig vom konkreten Entstehungskontext und Glaubensinhalt einer religiösen Bewegung hat. Andererseits geht es um die Erben jener Tradition im amerikanischen protestantischen Christentum, die vor rund hundert Jahren das Prädikat *fundamentalist* als Selbstbezeichnung gewählt hatten, selbst wenn heute oft weniger emotional geladene Eigenbezeichnungen wie *born-again* oder *Bible-believing Christians* oder der deutlich weiter gefasste Begriff *evangelical* verwendet wird. Auch angesichts dieser begrifflichen Vielfalt soll hier auf Frage der Abgrenzung der protestantischen FundamentalistInnen von anderen, teils sehr ähnlichen, protestantischen

---

<sup>55</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 4.

Gruppierungen in den USA eingegangen werden. Die Unterscheidung zwischen FundamentalistInnen und Evangelikalen verdient hier zuerst Erwähnung, nicht zuletzt weil es hier zumindest zwei Zugänge gibt. Eine Variante geht von einer Spaltung im Laufe der Geschichte des fundamentalistischen Protestantismus aus, im Zuge derer sich die *evangelicals* der Gegenwart formierten. Zentraler Punkt bei dieser Ausdifferenzierung ab den 1950er-Jahren war die Frage um das Verhältnis zu anderen Denominationen und zur Gesellschaft generell. Während Evangelikale (auch: „Neoevangelikale“) wie Billy Graham zunehmend zur Zusammenarbeit mit nicht-fundamentalistischen Kirchen und Organisationen aufriefen um ihre missionarischen und durchaus auch sozialreformerischen Agenden umzusetzen, bestanden die fundamentalistischen Hardliner auf einer strikten Abschottung von Organisationen mit nicht lupenreiner Theologie und betonten im Sinne des prämillenaristischen Dispensationalismus die religiöse Nutzlosigkeit von sozialen Projekten jenseits der Grenzen der Kirchengemeinde. Einzig die Mission wird als christliche Pflicht gesehen.

Während diese Spaltung in moderatere Evangelikale und FundamentalistInnen nicht bezweifelt werden soll, greift dieser Zugang religionshistorisch etwas kurz. Der Evangelikalismus als eine Spielart protestantischen Christentums hat seine Ursprünge im 18. Jahrhundert, bei britischen *nonconformists* wie den Methodisten, dem deutschen Pietismus oder auch den nordamerikanischen Erweckungsbewegungen. Es handelt sich nicht um eine eigene Denomination, vielmehr gibt es Evangelikale in verschiedenen protestantischen Kirchen, aber auch in unabhängigen Gemeinden. Im deutschen Sprachraum wird manchmal der Überbegriff „Freikirchen“ verwendet, der auch evangelikal geprägte Denominationen wie die Baptisten einschließt. Um dieses vielfältige Phänomen zu beschreiben gilt das sog. *Bebbington quadrilateral* als nützliches Mittel. Der britische Historiker David W. Bebbington postulierte 1989, dass für den Evangelikalismus vier Schwerpunktesetzungen charakteristisch seien, hier zitiert in einer Zusammenfassung von Mark Sweetam:

1. Biblicism – a particular regard for the truth of Scripture.
2. Crucicentrism – a focus on Christ’s atoning work on the cross as the basis of salvation.
3. Conversionism – a belief that innately sinful human beings need to experience conversion as a prelude to spiritual life.
4. Activism – an emphasis on the responsibility of Christians to express the Gospel in effort.<sup>56</sup>

In Nordamerika ist der Evangelikalismus untrennbar mit den der Erweckungswellen Mitte des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts verbunden und damit Teil der Genese eines spezifisch US-amerikanischen religiösen Stils. Aus der breiten und variantenreichen Strömung des

---

<sup>56</sup> SWEETNAM, Mark S.: Defining Dispensationalism. A Cultural Studies Perspective, 197.

evangelikalen Protestantismus hat sich in dieser umfassenderen Sichtweise dann um 1900 der Fundamentalismus als eine Reaktion auf gesellschaftliche Modernisierung und theologische Liberalisierung herausgebildet. Wird Evangelikalismus derart definiert stellt die oben geschilderte Ausdifferenzierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eher eine durch Aufgabe des radikalisierten fundamentalistischen Separatismus ermöglichte Rückkehr in den breiteren Traditionsstrom dar als eine Abspaltung vom fundamentalistischen Lager. Was jedenfalls eine Entwicklung der 1970er-Jahre ist, ist das der Terminus *evangelical* als Beschreibung einer bestimmten Art von protestantischer Religion in der amerikanischen Gesellschaft breite Akzeptanz gefunden hat. Dies ist nicht nur der zunehmenden gesellschaftlichen Sichtbarkeit von konservativen Evangelikalen zu schulden, sondern auch liberaleren, sozialreformerischen Strömungen, wie sie z.B. vom ehemaligen demokratischen US-Präsidenten Jimmy Carter verkörpert werden. Während ein Großteil der Evangelikalen politisch wie theologisch gemäßigt ist, hat die Begriffsdefinition in den letzten Jahrzehnten vermehrt eine theologisch und gesellschaftspolitisch konservative Konnotation erlangt.<sup>57</sup>

Hochgeschwender trennt in seiner Darstellung amerikanischer Religion zwischen Evangelikalen und den evangelikalen Sonderformen der „Neofundamentalisten“, der *Black Church* und den charismatischen bzw. Pfingstbewegungen. Die eigene Stellung der *Black Church*, „einer[r] Ansammlung recht heterogener, aber durchwegs evangelikal oder pentekostal ausgerichteter Denominationen“<sup>58</sup>, ergibt sich für ihn nicht nur aus der besonderen sozialen Genese, die im Kontext von Sklaverei und Erweckungsbewegungen angesiedelt ist, sondern auch aus der Stellung der Exoduserfahrung als zentralen theologischen Moment des afroamerikanischen Protestantismus – im Gegensatz zur apokalyptischen Ausrichtung der fundamentalistischen und evangelikalen Gemeinden.

Den pentekostalen Gemeinden wiederum fehle das Element der fundamentalistischen Schriftauslegung im Sinne der *inerrancy* bedingt durch die Wichtigkeit charismatischer Erfahrungen (Glossolie, Wunderheilungen, Geisttaufe) für die Heilserfahrung. Darüber hinaus ist ein universalistisch-globaler Impuls bei den PfingstlerInnen weit stärker ausgeprägt.<sup>59</sup>

Dies entspricht im Wesentlichen der Beurteilung durch Nancy Ammermann in ihrer Darstellung des protestantischen Fundamentalismus in Nordamerika im Rahmen des *Fundamentalism Project*. Neben dem eigenen liturgischen Stil der *Black Church* betont sie besonders das grundlegend andere Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft.

---

<sup>57</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 22f; HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 24f.

<sup>58</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 215.

<sup>59</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 233 und 244f.

Theirs is not, then a religiously based separation from the secular world but a racially based separation in which church and community are bound tightly together. [...] In that sense black evangelicals have yet to experience the modern secularization that has separated religious institutions from the political and religious mainstream. Theirs is not a rebellion against modernist compromise. Although they share many beliefs with other evangelicals, those beliefs function quite differently in their very different social world.<sup>60</sup>

Auch Pfingstgemeinden und andere charismatische Evangelikale unterscheidet Ammerman auf Grund ihres erfahrungsbetonten Zugangs zu Offenbarung von FundamentalistInnen. Aber wie sie selbst einräumt sind die Gruppen im „same religious territory“<sup>61</sup> wie FundamentalistInnen angesiedelt, sie sind konservative und evangelikal. Auch die Merkmale des nordamerikanischen Fundamentalismus, die Ammerman auflistet – *evangelism, inerrancy, premillennialism* und *seperatism* – schließen weder afroamerikanische noch charismatische Gemeinden notwendiger Weise aus.

Spricht man vom „charismatischen Christentum“ so bezieht man sich damit nicht auf einen religionssoziologische Bedeutung von Charisma. Vielmehr meint man eine Strömung im Christentum, in der dem Heiligen Geist – als ein Aspekt des trinitarischen Gottes - und seiner Wirksamkeit in und durch die Gläubigen eine besondere Bedeutung zukommt. Diese Wirksamkeit macht sich u.a. durch so genannte Charismen (in etwa: Gnadengabe; *charis*, griech. Gnade) bemerkbar, über die im Neuen Testament berichtet wird (Röm 12 und 1 Kor 12-14). Bereits bei Paulus werden aber eher antienthusiastische Aspekte betont und in der Kirche wurden die Gnadengaben dann in Form des Amtcharismas institutionalisiert.<sup>62</sup> In den USA kam es ab 1900 in von der Erweckungsbewegung geprägten Gemeinden zu pneumatischen Erfahrungen, als Beginn der Pfingstkirchen (*pentecostal church*) wird meist das *Azusa Street Revival* rund um den afroamerikanischen Pastor W. J. Seymour in Los Angeles (1906-1939) gewertet. Durch die massive Missionstätigkeit kam es zu einer schnellen Ausbreitung – in den USA wie auch weltweit.<sup>63</sup> Der Name bezieht sich auf das biblische Pfingstereignis (Apg 2), im Zuge dessen der Heilige Geist die Aposteln erfüllte und ihnen besondere Fähigkeiten zur Mission verlieh. Als besonders wichtige charismatische Gabe gilt im pentekostalen Christentum das „Reden in Zungen“ (Glossolalie), aber auch die

---

<sup>60</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 3.

<sup>61</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 4.

<sup>62</sup> KEHRER, Günther: Charisma, 195f.

<sup>63</sup> Im Jahr 2002 wurden weltweit rd. 500 Mio. Gläubige zur Pfingstbewegung gerechnet, dh. es handelt sich nach der kathol. Kirche um die zweitgrößte christliche „Denomination“, die allerdings nicht einheitlich organisiert ist. In den USA wurden 2000 75 Mio. Menschen dem Pfingstertum zugerechnet. Siehe: FRENSCHKOWSKI, Marco/ ROBINS, Roger C.: Pfingstbewegung/Pfingstkirchen, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 6, 1234 und 1237.

Fähigkeit zur Geistheilung (nach Mk 16:17f). Als Voraussetzung dafür gilt das Durchlaufen eines Prozesses, in dem die Bekehrung (im Sinne der evangelikalen *conversion*) lediglich der Anfang ist, gefolgt von der „Heiligung“ (*holiness*; verweist auf Wurzeln im perfektionistischem *holiness movement* des 19. Jhs.) der Gläubigen und der abgeschlossen wird mit der „Erfüllung mit dem Heiligen Geist („Geisttaufe“).<sup>64</sup> Diese „Geisttaufe“ erst macht den/die ChristIn im pfingstlerischen Sinn und stellt somit eine klare Abgrenzung zum fundamentalistischen Protestantismus dar, auch wenn konservative Pfingstkirchen zum Teil organisatorisch eng mit dessen VertreterInnen kooperieren. Weiters teilen die Pfingstkirchen großteils die eschatologischen Vorstellungen des prämillenaristischen Dispensationalismus mit den FundamentalistInnen, wenn auch in abgeänderter, den charismatischen Erfahrungen angepasster Form.<sup>65</sup> Neben in Denominationen (z.B. *Assemblies of God*) organisierten Pfingstkirchen gibt es seit Mitte des 20. Jahrhunderts vermehrt denominationsunabhängige charismatische Gemeinden und auch charismatische Bewegungen innerhalb vieler christlicher Kirchen - protestantischer Denominationen wie auch der Katholischen Kirche.

Martin Riesebrodt umgeht das Problem der Einordnung charismatischer Gruppierungen zu einem gewissen Grad, indem er einen bewusst weiten Fundamentalismusbegriff anwendet und innerhalb dessen zwischen „legalistisch-literalistischem“ und „charismatischem“ Fundamentalismus unterscheidet. Einigkeit herrscht darüber, „ dass die religiöse Authentizität in der strikten gesetzesethischen Anwendung des Buchstabens der Überlieferung liege.“<sup>66</sup> Charismatischer Fundamentalismus kenne aber – innerhalb der Grenzen der Überlieferung, versteht sich – auch die erlebte Gnadenerfahrung, was zu Konflikten mit den rational orientierten legalistisch-literalistischen Gruppen führen kann. Allerdings verschiebt sich damit das Problem der Grenzziehung im Fall des protestantischen US-Fundamentalismus lediglich – diese müsste dann quer durch das charismatische Christentum dort gezogen werden, dort wo das Primat biblischer Autorität ins Wanken gerät.

Der Unterschied zwischen Fundamentalismus und den anderen genannten konservativ-protestantischen Gruppierungen ergibt sich, meiner Meinung nach, durch die fundamentalistische Verabsolutierung der von Ammerman genannten Merkmale wie der Lehre von biblischer Unfehlbarkeit, Evangelikalismus, Abgrenzung von anderen christlichen Denominationen und der säkularen Welt sowie Prämillenarismus als *sine qua non* christlicher Identität. Dazu kommt ein gewisses Maß an Konfliktbereitschaft wenn es um die

---

<sup>64</sup> FRENSCHKOWSKI, Marco/ ROBINS, Roger C.: Pfingstbewegung/Pfingstkirchen, 1233.

<sup>65</sup> HARDING: *Imagining the Last Days*, 65f.

<sup>66</sup> RIESEBRODT: *Die Rückkehr der Religionen*, 54.

Verteidigung dieser Glaubensprinzipien und der damit verbundenen moralischen Implikationen geht, das Hochgeschwender als fundamentalistisches Spezifikum sieht:

Dieser kämpferische, allerdings nicht notwendig militant-gewalttätige Charakter machte von je her den Kern des US-amerikanischen Fundamentalismus aus. Sie lehnten im Gegensatz zum evangelikalen Zentrum jeden theologischen Kompromiss mit der liberalen Theologie rundweg ab und beharrten auf der absoluten Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der wörtlich ausgelegten Offenbarungsschriften im Alten und Neuen Testamen. Gleichzeitig waren sie, wiederum anders als die Mehrheitsevangelikalen, willens, sich aktiv an crusades gegen die moderne Theologie zu engagieren, die theologische Moderne also aktiv zu bekämpfen.<sup>67</sup>

Mein Vorschlag ist es, Fundamentalismus, Pfingstlertum und die *black churches* als historisch gewachsene Sonderformen im Rahmen des evangelikalen Protestantismus in den USA zu sehen, die jedoch die grundlegenden Merkmale des Evangelikalismus teilen. Während die afroamerikanischen Kirchen durch die aus der Geschichte bestehende Rassentrennung deutlich abgegrenzt sind und sich die pentekostalen Gemeinden durch die Heilsexklusivität der Geistestaufer von anderen Gruppierungen differenzieren, ist der Unterschied zwischen Evangelikalen und FundamentalistInnen oft schwieriger festzumachen – zumal es in den letzten Jahrzehnten unter FundamentalistInnen eine gewisse Tendenz zur Mäßigung und damit in Richtung „evangelikalem Zentrum“ gegeben hat.<sup>68</sup> Diese Arbeit beschäftigt sich primär mit FundamentalistInnen und „Neoevangelikalen“, jenen also, die das historische Erbe des Fundamentalismus teilen, nicht jedoch den Separatismus. Trotzdem können sie theologisch und sozialmoralisch ausgesprochen konservativ sein – ein Aspekt, den sie mit vielen anderen Evangelikalen aus den *Black Churches* oder dem Pfingstlertum teilen. Weiters sei darauf hingewiesen, dass „Fundamentalismus“ im amerikanischen Kontext zumeist keine Eigenbezeichnung mehr darstellt. Vielmehr werden weniger polarisierende Beschreibungen wie *evangelical*, *born-again* oder *Bible-believing Christians* gewählt, teilweise einfach nur *Christian*. Dies stellt allerdings kein ökumenisches Zugeständnis dar, sondern spiegelt vielmehr die Überzeugung wider, die einzig wahren ChristInnen zu sein.

---

<sup>67</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 26.

<sup>68</sup> Siehe z.B. FRYKHOLM: Rapture Culture, 22-29



## 2.2 Eschatologie, Apokalyptik und Millennium

### 2.2.1 Begriffssystematik und Forschungsgeschichte

Bereits im vorangegangenen Text war es unvermeidlich, von Konzepten wie „Prämillenarismus“ und „Eschatologie“ zu sprechen. Doch ist es für das weitere Verständnis der Art und Weise, wie man über das Ende der Welt spricht und welche Theorien man dazu fassen kann, hilfreich, diese Begriffe genauer zu definieren und die Forschungsgeschichte kurz darzulegen. Wie bereits oben zum Fundamentalismusbegriff ausgeführt, stellt sich für die Religionswissenschaft die Herausforderung, Begriffe und Konzepte, die einer bestimmte religiösen Tradition entstammen (hier, wie auch sonst zumeist, dem Christentum bzw. seinen jüdischen Wurzeln), theoretisch dahingehend aufzuarbeiten, dass sie über die historischen, geographischen und konzeptuellen Grenzen dieser Tradition hinaus sinnvoll angewendet werden können.

Die *Eschatologie*, die „Lehre der letzten Dinge“, wurde als theologische Teildisziplin im Protestantismus des 17. Jahrhundert unter dieser Bezeichnung systematisiert. In der Religionswissenschaft wird Eschatologie metasprachlich „als ein übergeordneter Begriff verwendet, um die Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen über das Ende des Individuums (individuelle E.), der Menschheit (kollektive oder universale E.) und der Welt (kosmische E.) zu bezeichnen.“<sup>69</sup>

Die Eschatologie, die das Weltbild amerikanischer FundamentalistInnen mitformt, wird von einer bestimmten Art von Offenbarungsliteratur gespeist – der *Apokalypse*. Die Bezeichnung Apokalypse (griech. Enthüllung, Offenbarung) wird in der Einleitung der Johannesoffenbarung als Selbstbeschreibung des Textes gewählt und die Textpassage prägte das Verständnis der Textgattung entscheidend.<sup>70</sup> Als literarische Gattung ist die Apokalypse vor allem in frühjüdischem und frühchristlichem Schrifttum, dh. in den drei Jahrhunderte vor bis zum 1. Jahrhundert nach Christus, zu finden, aber auch in zeitgenössischen gnostischen Strömungen und dem römisch-griechischen Mittelmeerraum überhaupt. In den biblischen Schriften wurden lediglich wenige im engen literarischen Sinne apokalyptische Texte aufgenommen: im Alten Testament findet sich ein Passus im Danielbuch (Dan 8-12), im Neuen Testament gibt es neben der Johannesoffenbarung selbst noch Stellen in den synoptischen Evangelien (v.a. die „Kleine Apokalypse“ in Mk 13 und Mt 24-25) und den

---

<sup>69</sup> FILORAMO, Giovanni u.a.: Eschatologie, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 1542.

<sup>70</sup> HELLHOLM, David/ FRANKFURTER, David: Apokalypse, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 1, 586; Off 1:1-3: Dies ist die Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen soll; und er hat sie durch seinen Engel gesandt und seinem Knecht Johannes kundgetan, der bezeugt hat das Wort Gottes und das Zeugnis von Jesus Christus, alles, was er gesehen hat. Selig ist der, der da liest und die da hören die Worte der Weissagung und behalten, was darin geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe.

Paulinischen Briefen.<sup>71</sup> Generell zeichnen sich Apokalypsen dadurch aus, dass die Autoren durch Visionen, Himmelsreisen, Träume etc. von göttlichen Wesen, Engeln u.ä. bis dato verborgenes Wissen übermittelt und erklärt bekommen.

Die apokalyptische Vorstellungswelt umfasst: Agenten, dh. die oberste Gottheit oder den Schöpfer als Urheber der Offenbarung, göttliche Gestalten oder Engel als Offenbarungsvermittler sowie eine (pseudonyme) irdische Gestalt als Übermittler; Enthüllungen, wobei die Prophezeiungen (teilweise als *vaticinia ex eventu*)

1. die Periodisierung der [Geschichte] in vier oder sieben Weltalter und deren Niedergang (zyklisch oder linear);
2. die eschatologische Endzeit mit Weltuntergang und –erneuerung durch einen endzeitlichen Retter u. mit Auferstehung der Toten;
3. den kriegerischen Endkampf [zwischen] dem Guten und dem Bösen auf der kosmischen sowie irdischen Ebene;
4. naturhafte Geschehnisse mit kosmischen Störungen wie Weltenbrand, Überflutung, Erdbeben;
5. soziale Unordnung in der Herrscherschicht in Gesellschaft, Familie und [Religionsgemeinschaft] betreffen.<sup>72</sup>

Eng verbunden mit dem literaturwissenschaftlichen Terminus Apokalypse steht jener der *Apokalyptik*, der in den Texten vermittelte Glaubensinhalte bezeichnet. Die umgangssprachliche Gleichsetzung von Apokalypse mit der gewaltsamen, katastrophalen Zerstörung der Welt ist also nur bedingt korrekt – insofern, als dass diese Zerstörung, gerade in den biblischen „Apokalypsen“, oft Teil des Offenbarungsinhaltes ist. Trotzdem ist diese populäre Bedeutungsverschiebung meiner Meinung nach ernst zu nehmen, gerade bezüglich eines potentiellen Einflusses auf den emischen religiösen Diskurs.

In Kapitel 20 der Johannesoffenbarung wird das „tausendjährige Reich“ beschrieben, in dem Christus mit seinen Märtyrern in Friede und Harmonie lebt, bis nach Ablauf der 1000 Jahren (*Millennium*) das letzte Aufbegehren Satans abgewehrt wird und nach dem Jüngsten Gericht die bestehende Schöpfung dem „neuen Jerusalem“ (Off 21) weicht, in dem die Gläubigen in Ewigkeit in Gottes unmittelbarer Gegenwart verweilen. Diese „zweistufige“ Gottesherrschaft kann als Versuch gewertet werden, „die jüdische [apokalyptische] Erwartung eines messianischen Königreiches mit der Vorstellung der endgültigen Verwirklichung der ewigen Herrschaft Gottes zu versöhnen.“<sup>73</sup> Die Glaubensüberzeugung, die das Anbrechen dieses

---

<sup>71</sup> HELLHOLM/ FRANKFURTER: Apokalypse, 586; HELLHOLM, David u.a.: Apokalyptik, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 1, 591 und 594f.

<sup>72</sup> HELLHOLM u.a.: Apokalyptik, 590; Als „*vaticinia ex eventu*“ bezeichnet man Prophezeiungen, die erst nach den beschriebenen Ereignissen getroffen und dann rückdatiert werden.

<sup>73</sup> PEZZOLI-OLGIATTI, Daria u.a.: Chiasmus, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 137.

perfekten Weltzeitalters erwartet, wird nach der Johannesoffenbarung als *Millenarismus* (manchmal auch Millenniumalismus; beides nach *millennium*, lat. Jahrtausend) oder als *Chiliasmus* (*chilia*, griech. tausend) bezeichnet, wobei das Konzept in der Forschung auch auf jene Bewegungen ausgeweitet wurde, die nicht von einem wörtlichen Tausendjährigen Reich ausgehen. Bereits im 1962 erschienenen Sammelband *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Studies*, der einen wichtigen Punkt in der Forschungsgeschichte darstellte, schreibt die Herausgeberin des Bandes, Silvia Thrupp:

To the purist, the millennium can properly refer only to the fixed period of 1000 years that is found in the Judaic-Christian tradition. In our perspective, however, the term may be applied figuratively to any conception of a perfect age to come, or a perfect land to be made accessible. The picture will vary according as time is fitted into the scheme of the cosmos.<sup>74</sup>

In dieser erweiterten Form wird der Begriff des Millenarismus in der Religionswissenschaft und anderen Disziplinen metasprachlich verwendet um religiöse Bewegungen und Ideen, die vielfältigen Traditionen entstammen, zu beschreiben – so zum Beispiel die Tradition des „zukünftigen“ Buddha Maitreya.<sup>75</sup> Vor allem in der englischsprachigen Literatur wird nunmehr überwiegend der Terminus Millenarismus gebraucht, den ich angesichts des Gegenstandes der Arbeit auch gewählt habe. Im deutschsprachigen Bereich ist auch Chiliasmus nach wie vor gängig.

Im Kontext des Christentums können die Lehrmeinungen Einzelner oder von Gruppierungen und Denominationen bezüglich des Millenniums und der apokalyptischen Eschatologie noch weiter differenziert werden. So bezeichnet man als *prämillenaristisch* jene Position, die die Rückkehr Jesu, die *Parusie*, vor Anbruch des Millenniums erwartet, während der *Postmillenarismus* diese entsprechend erst nach Ablauf der friedvoll-harmonischen tausend Jahre erwartet. Die *amillenaristische* Position, die die römisch-katholische und auch viele protestantische Kirchen vertreten, stellt eine spiritualisierte Interpretation des Endzeitgeschehens dar und sieht das Millennium als in der Kirche realisiert.<sup>76</sup> Der Nutzen der Unterscheidung zwischen Prä- und Postmillenarismus wird teilweise angezweifelt, besonders in Hinblick auf die damit verbundenen Implikationen für das Weltbild und gesellschaftliches Engagement, pessimistisch-passiv gegenüber optimistisch-aktiv.<sup>77</sup> Wie wir bereits gesehen haben, ist die religionsgeschichtliche Situation tatsächlich nuancierter. Nichtsdestotrotz verwende ich diese Unterscheidung, da sie ein nützliches Kürzel ist, um eschatologische

---

<sup>74</sup> THRUPP, Sylvia: *Millennial Dreams in Action. A Report on the Conference Discussion*, 12.

<sup>75</sup> PEZZOLI-OLGIATTI u.a.: *Chiliasmus*, 144.

<sup>76</sup> PEZZOLI-OLGIATTI, u.a.: *Chiliasmus*, 141 und 138.

<sup>77</sup> STEIN, Stephen J.: *American Millennial Vision. Towards Construction of a New Architectonic of American Apocalypticism*, 201.

Konstrukte zu beschreiben, ohne den Anspruch zu haben, Auskunft über deren soziale Konsequenzen u.ä. geben zu können.

Ein weiterer mit dem Endzeitgeschehen verbundener Begriff ist jener des *Messianismus*. Der Messias (von hebr./aram. *maschiach/meschia*, Gesalbter; griech. *christos*) als Figur geht auf alttestamentarische Traditionen zurück. Er erhält nach Ende der israelitischen Selbstbestimmung, in der Periode des Zweiten Tempels (515 v.Chr. - 70 n.Chr.), eine vollständigerer Ausformung als gottgefälliger Befreier von Fremdherrschaft und Herrscher eines ewigen, oft endzeitlichen Reiches und hat damit auch politische Konnotationen. In der theologischen Sprache wurde die Bezeichnung Messianismus seit dem Mittelalter pejorativ gebraucht, so z. B. in antijüdischer Polemik, wird jedoch mittlerweile in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung beschreibend verwendet.<sup>78</sup> Vor allem als *messianische Bewegung*, definiert als „sozialrevolutionäre, reformistische oder magisch-rituelle Aktivität einer Gruppe, die den Instruktionen des göttlichen Boten [Anm.: Messias] folgt, um das erwartete irdische Glück zu verwirklichen“<sup>79</sup>, werden in der Forschung außereuropäische religiöse Bewegungen, oft im Kontext von Kolonialismus, bezeichnet (z.B. die sog. Cargo-Kulte Melanesiens).

Die Konzepte Apokalyptik, Millenarismus/Chiliasmus und Messianismus bewohnen das selbe „religiöse Terrain“, um bei Nancy Ammermans oben genannter Metapher für die evangelikale Strömungen Anleihe zu nehmen, und so ist eine exakte Unterscheidung religionsgeschichtlich sehr schwierig und oft werden die Begriffe synonym verwendet.<sup>80</sup> Allen gemein ist die Assoziation mit kollektiven Krisenerfahrungen, die eine „neue Welt“ wünschenswert, ja nötig, machen<sup>81</sup> – wobei die Frage nach den genauen Ursachen und Voraussetzungen für entsprechende religionsgeschichtliche Entwicklungen in der Forschung nach wie vor diskutiert wird. Ein Blick auf die Forschungsgeschichte zum Themenfeld ermöglicht es, einflussreiche Theorien – und die Kritik daran – kurz darzustellen.

Die geistes- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Apokalyptik und Millenarismus hat zwar bereits eine etwa hundertjährige Geschichte, doch sind eine verstärkte Forschungs- und Publikationstätigkeit seit den 1970er-Jahren und ein neuerlicher Anstieg um das Jahr 2000 zu konstatieren. Dies kann nicht zuletzt auf steigende gesellschaftliche Relevanz des protestantischen Fundamentalismus in den USA zurückgeführt werden. Weiters

---

<sup>78</sup> AUFFAHRTH, Christoph u.a.: Messias/Messianismus, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 5, 1143-1146.

<sup>79</sup> AUFFAHRTH u.a.: Messias/Messianismus, 1153.

<sup>80</sup> KIPPENBERG, Hans: Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus, in: HrwG Bd.2, 12.

<sup>81</sup> Als Begriff ohne Ursprünge in der jüdisch-christlichen Tradition wurde auch der des Krisenkults (*crisis cult*) in der Forschung eingeführt. Allerdings wird dieser dem Umstand, dass „die Krise zwar notwendiger, keineswegs aber hinreichender Faktor“ beim Entstehen solcher religiöser Strömungen und Bewegungen ist, nicht gerecht; AUFFAHRTH u.a.: Messias/Messianismus, 1153.

wurde das Jahr 2000 als Anlass für die Beschäftigung mit dem Millenarismus genommen, auch im Kontext von Furcht vor gewaltbereiten millenaristischen Gruppierungen, die u.a. durch *Omu Shinrikyos* Giftgasanschlag auf die U-Bahn in Tokyo (1995) geschürt wurden.<sup>82</sup> Religiöse Gruppierungen zeigten sich allerdings von der Jahrtausendwende weitgehend unbeeindruckt und auch säkularisierte Millenniumsängste („Y2K-bug“) erwiesen sich als grundlos, doch die akademische Erforschung von Endzeithoffnungen und –ängsten scheint in der Tat in ihrem „Goldenes Zeitalter“. <sup>83</sup> Douglas Shantz schlägt vor, einem älteren Artikel (1979) von Hillel Schwartz folgend, die Forschungsgeschichte in drei Generationen zu unterteilen. Dieser Einteilung wird hier gefolgt, allerdings mit einigen Ergänzungen. Die „Erste Generation“ (vor 1970) wurde geprägt von einigen ausgesprochen einflussreichen Publikationen, die jedoch mittlerweile ausführlicher Kritik unterzogen wurden. Peter Worsleys *The Trumpet Shall Sound: A Study of „Cargo“ Cults in Melanesia* (1957) und Eric Hobsbawms *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (1959) analysierten millenaristische Bewegungen aus der Perspektive marxistischer Theorie und teilten ihren eschatologischen Ideen lediglich eine Art Platzhalterfunktion zu. Eigentliche Basis sei jedoch die unzufriedenstellende wirtschaftliche Situation, gegen welche Widerstand, mangels anderer Ausdrucksmöglichkeiten, als religiöser Millenarismus formuliert wird.<sup>84</sup> Auch wenn dieser Ansatz, wie der Historische Materialismus überhaupt, bereits seit den 1960er-Jahren als reduktionistisch kritisiert wird, ist die Rolle dieser Werke bei der Etablierung von Millenarismus als Forschungsgegenstand von Relevanz.

Gänzlich anders gestaltet sich die empirische Untersuchung von Leon Festinger, Henry Riecken und Stanley Schachter – *When Prophecy Fails* (1956) gilt als Klassiker der Sozialpsychologie. Die Wissenschaftler untersuchten eine kleine Gruppe an UFO-Gläubigen, deren „Prophetin“ eine katastrophale Flut und die Errettung der Gruppe durch UFOs für die unmittelbare Zukunft vorhersagte. Durch die Beobachtung der Gruppe während dieser Zeit und vor allem nach Nichteintreten der Prophezeiungen, sowie anhand von historischem Material zu *failed prophecies*, sollten allgemeine Vorhersagen über das Verhalten in solchen Fällen abgeleitet werden. Die Conclusio, dass die gängige Reaktion auf eine Widerlegung einer Prophezeiung eine verstärkte Missionstätigkeit ist, gilt mittlerweile als nicht haltbar.<sup>85</sup> Doch die dahinter stehende Theorie der *kognitiven Dissonanz* kann beim Verständnis von millenaristischer Religion nützlich sein. Die Dissonanz ist ein Gefühl der psychischen

---

<sup>82</sup> SHANTZ, Douglas H.: Millennialism and Apocalypticism in Recent Historical Scholarship, 20, 22-24.

<sup>83</sup> Um einen, zugegebenermaßen nicht methodisch repräsentativen, Eindruck zu Angebot und Nachfrage an wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum Thema zu geben: von allen im Online-Katalog der UB Universität Wien mit „Chiliasmus“ beschlagworteten Werken sind die Hälfte (37 von 74; Stand 08.02.2014) nach 1999 erschienen.

<sup>84</sup> THOMPSON, Damian: Waiting for Antichrist. Charisma and Apocalypse in a Pentecostal Church, 5.

<sup>85</sup> THOMPSON: Waiting for Antichrist, 6.

Spannung das entsteht, wenn sich Gedanken, Meinungen, Erfahrungen etc. widersprechen (z.B. Der Glaube, die Welt wird an Tag X enden / Tag X kommt und vergeht ereignislos). Die angestrebte Verminderung des Spannungsgefühls kann auf verschiedene Arten herbeigeführt werden: die widerlegte Überzeugung kann beispielsweise aufgegeben oder aber uminterpretiert werden, ihre Wichtigkeit für das gesamte Glaubenssystem kann relativiert werden usw. Der Erfolg solcher Rationalisierungsbestrebungen ist vor allem von ihrem sozialen Rückhalt abhängig.<sup>86</sup>

Das vielleicht einflussreichste Buch dieser „Ersten Generation“, Norman Cohns *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1957), stellt in gewisser Weise eine Synthese zwischen sozialen, wirtschaftlichen und psychologischen Interpretationen dar – Cohn selbst bezeichnete seinen Ansatz als „soziopsychologisch“.<sup>87</sup> Dabei bieten das Vorhandensein entsprechender millenaristischer Aspekte von Religion gemeinsam mit wirtschaftlichen Problemen, gesellschaftlichen Krisen, sozialer Unordnung und der daraus entstehenden kollektiven Angst und einem Ohnmachtsgefühl den Nährboden für Propheten, die dann soziale Bewegungen mobilisieren können.<sup>88</sup> Cohns Werk wurde vor allem wegen seines Anspruches, dass diese Mechanismen auch auf moderne politische Bewegungen übertragbar wären, und seiner Betonung von sozialrevolutionären, oft gewalttätigen, Aspekten des Millenarismus kritisiert. Seine Definition von millenaristischer Heilserwartung ist jedoch nach wie vor gebräuchlich. Die erwartete Erlösung ist demnach:

- a) collective, in the sense that it is to be enjoyed by the faithful as a group;
- b) terrestrial, in the sense that it is to be realized on this earth and not in some otherworldly heaven;
- c) imminent, in the sense that it is to come both soon and suddenly;
- d) total, in the sense that it is to utterly transform life on earth, so that the new dispensation it will be no mere improvement on the present but perfection itself;
- e) accomplished by agencies which are consciously regarded as supernatural.<sup>89</sup>

In hier zitierter Form findet sich die Definition in dem von Sylvia Thrupp herausgegebenen Konferenzband, *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Studies* (1962, die Konferenz war 1960), der laut Shantz als Wegbereiter für die „Zweite Generation“ (etwa 1970-1990) gesehen werden kann. Diese zweite Generation an ForscherInnen betonte in stärkerem Maße die konstruktiven Aspekte millenaristischen Glaubens und seine historische

---

<sup>86</sup> FESTINGER, Leon/ RIECKEN, Henry W./ SCHACHTER, Stanley: *When Prophecy Fails*, 28-30.

<sup>87</sup> COHN, Norman: *Medieval Millenarism. Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements*, 42, meine Übersetzung.

<sup>88</sup> COHN: *Medieval Millenarism*, 40 und 42.

<sup>89</sup> COHN: *Medieval Millenarism*, 31.

Kontinuität und kritisierte den Fokus auf Krisenhaftigkeit bei ihren Vorgängern. HistorikerInnen wie Marjorie Reeves und Bernard McGinn befassten sich mit der Präsenz von apokalyptischen Vorstellungen in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, während andere die Zentralität des Millenarismus für den Protestantismus, insbesondere in England, den nordamerikanischen Kolonien und den jungen Vereinigten Staaten (z.B. Ruth Blochs *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought 1756-1800*, 1985) herausarbeiteten. Dabei wurden die Mainstream-Ausformungen von Millenarismus und seine Rolle in der Entstehung der Moderne betont.<sup>90</sup> Dazu kam die bibelwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Apokalyptik als Genre – TheologInnen (z.B. John J. und Adela Y. Collins) trugen zur genaueren Kenntnis biblischer und außerbiblischer Texte bei und wandten dabei auch literatur- und sozialwissenschaftliche Theorien an.<sup>91</sup> Was einem Großteil der Publikationen der zweiten Generation allerdings gemein ist, ist das Millenarismus in seiner gesellschaftlich relevanten Form primär als Phänomen der Vergangenheit gesehen wurde.<sup>92</sup> Doch mit dem interdisziplinären Zugang und der Öffnung des Forschungsfeldes, weg von reinen Randerscheinungen der Geschichte, war der Weg für die „Dritte Generation“ (ab 1990) geebnet.

Wie bereits angesprochen trugen die 1990er-Jahre neue Ansprüche gesellschaftlicher Relevanz an die Millenarismus-Forschung heran – teils durch das, vermeintlich symbolträchtige, nahende Jahr 2000, teils durch die medial präsenten „apokalyptischen“ Dramen um *Omu Shinrikyo* in Japan und die *Branch Davidians* und *Heaven's Gate* in den USA. Dies und, meiner Einschätzung nach, auch die seit den 1990ern zunehmend etablierte kultur- und sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Populärkultur haben dazu beigetragen, dass auch zeitgenössische Ausformungen von Apokalyptik und Millenarismus, insbesondere im amerikanischen Evangelikalismus, verstärkt erforscht wurden. Die Etablierung in der akademischen Welt wurde z.B. durch die Einrichtung des *Center for Millennial Studies* an der Bostoner Universität unter der Leitung von Richard Landes oder die Veröffentlichung der *Encyclopedia of Apocalypticism* (1998, hg. von Bernard McGinn, John J. Collins und Stephen J. Stein) weiter vorangetrieben. Durch die Fortsetzung der interdisziplinären Ansätze der 1970er/80er-Jahre und die Ausweitung des Forschungsfeldes entstand zunehmend ein Bewusstsein für die Unterschiede zwischen den einzelnen Ausformungen millenaristischer Religion und ihren vielfältigen sozialen Kontexte. Damit wurden *Deprivationstheorien*, die den Ursprung in materiellem Mangel und Entbehrungen sehen, weiter diskreditiert.<sup>93</sup> Auch in Form der *relative deprivation*, die sich nicht auf

---

<sup>90</sup> SHANTZ: *Millennialism and Apocalypticism*, 27-29.

<sup>91</sup> SHANTZ: *Millennialism and Apocalypticism*, 31.

<sup>92</sup> BOYER, Paul: *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, 15.

<sup>93</sup> SHANTZ: *Millennialism and Apocalypticism*, 34-36.

materielle Umstände sondern das subjektive Empfinden von Mangel und Benachteiligung relativ zum erwarteten Status bezieht, wird die Aussagekraft der Theorie in Frage gestellt: nicht alle, die sich um ihren rechtmäßigen sozialen und wirtschaftlichen Status betrogen fühlen, greifen auf apokalyptische Erklärungsmodelle zurück und auch nicht alle, die Teil einer millenaristischen religiösen Gruppierung sind, nehmen sich laut Studien als benachteiligt wahr (z.B. Zeugen Jehovas).<sup>94</sup>

Laut Shantz kristallisieren sich einige grundlegende Annahmen über den Charakter und das Auftreten von Apokalyptik und Millenarismus zu einem „growing scholarly consensus“<sup>95</sup> heraus, dessen wichtigsten Punkte hier zusammengefasst werden sollen:

- Apokalyptik und Millenarismus spielten eine entscheidende Rolle im Entstehen des westlichen Geschichtsbewusstseins, insbesondere seiner Linearität und teleologischen Ausrichtung.
- Besonders zentral sind sie für den europäischen und nordamerikanischen Protestantismus.
- Sie stellen eine kreative und produktive Antwort auf gesellschaftliche Umstände und Veränderungen dar und können ein positiver Impuls für die Theologie sein.
- Die sozialen Kontexte von millenaristischer Religion können ebenso vielfältig sein wie ihre Ausformung. Apokalyptische Texte etc. können unterschiedlich interpretiert werden und so auf vielfältige Situationen und zu verschiedensten Zwecken angewendet werden.

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich Millenarismus zunehmend als ernsthafter Forschungsgegenstand etabliert und wird sowohl historisch, als auch sozialwissenschaftlich beleuchtet. Mit der Interdisziplinarität der Forschung und ihrer Ausweitung über exzentrische Randphänomene hinaus kam es zu einer Absage an monokausale Erklärungsansätze, die dem historischen und empirischen Befund nicht gerecht werden. Stattdessen wird stärker versucht, deskriptiv zu arbeiten und funktionalistische Theorien zu formulieren, die den vielfältigen Umständen und Ausformungen von Millenarismus gerecht werden. In Folge sollen einige der aktuellen Zugänge exemplarisch dargestellt werden.

### **2.2.2 Aktuelle Forschungsansätze zum Millenarismus**

Im Zentrum vieler Studien zum Thema stehen die Vieldeutigkeit apokalyptischer Texte und die daraus folgende Vielfalt in Interpretation und Anpassung an neue Situationen. Dabei geht es nach wie vor darum, weg vom Klischee des sozialrevolutionären „Millenarismus der

---

<sup>94</sup> THOMPSON: Waiting for Antichrist, 5f.

<sup>95</sup> SHANTZ: Millennialism and Apocalypticism, 42 (Zitat) bzw. 42f für die zusammengefassten Punkte.



Armen und Ungebildeten“ zu kommen. John J. Collins, zum Beispiel, arbeitet vor allem anhand der apokalyptischen Passagen in Daniel drei mögliche „Modi“ der Apokalyptik heraus: den des imperialistischen Triumphs, den „aufgeschobenen Millenarismus“ und den Modus der revolutionären Endzeiterwartung. Anhand derselben Textstelle, nämlich Daniels Interpretation von Nebukadnezars Traum (Dan 2) von der vierteiligen Statue als weltgeschichtliche Vier-Reichs-Lehre, können die Modi anschaulich gemacht werden. Der „Millenarismus der Mächtigen“ verwendet das Schema, um das eigene Reich als Erfüllung der Geschichte zu interpretieren<sup>96</sup>, während der „aufgeschobene Millenarismus“ sich in pietistischer Erwartung auf ein göttliches Eingreifen in die Weltgeschichte den ungünstigen Umstände (z.B. der Fremdherrschaft) fügt, in dem sicheren Wissen, dass alle weltlichen Reiche bzw. Machtstrukturen vergänglich sind.<sup>97</sup> Die „radikale Eschatologie“ wiederum kann revolutionären Aktivismus propagieren, sieht sich als der Stein, der die tönernen Füße der Statue zerschlägt und so die weltlichen Reiche zu Fall bringt (Dan 2:34f). Welcher Modus gewählt wird, hängt damit zusammen, wo man sich im Geschichtsschema verortet.<sup>98</sup> Allerdings sieht Collins im quietistischen Erwarten des göttlichen Eingreifens in die Weltgeschichte den apokalyptischen Modus schlechthin. Denn die Apokalyptik gibt kein politisches Programm vor, sondern negiert den Sinn weltlicher politischer Macht: „The main political impact of the apocalyptic literature lies not in any program it may imply for the future but in its rejection and condemnation of the present order.“<sup>99</sup>

Hubert Seiwert sieht einen „strukturellen Zusammenhang zwischen Erlösungsverheißung und tendenziell negativer Bewertung der Welt“<sup>100</sup> im Millenarismus: die Vorstellung von einer grundlegend anderen, zukünftigen Welt schärft die Kritik an den Unzulänglichkeiten der Gegenwart. Dadurch wird das Ende dieser „unheilen“ Welt zur Erlösung – zumindest für jene, die auf der richtigen Seite der Heilsgeschichte stehen. Die Gegenwart erhält so eine besondere Bedeutung im Geschichtsverlauf, besonders auch für das individuelle Seelenheil, die sich zwar nicht notwendigerweise in die dramatischen, sozialrevolutionären millenaristischen Bewegungen umsetzen wie sie in der ersten Forschergeneration meist beschrieben wurden, jedoch ethische Implikationen für die Gläubigen hat.<sup>101</sup> Im konkreten Kontext neutestamentarischer Apokalypsen identifiziert C.F. Sleeper folgende Aspekte „apokalyptischer Ethik“: „[A] warning, if not a protest, against predictions [Anm.: bezüglich der Endzeit, insb. dem Zeitpunkt der Parusie]; a common experience of persecution, or at

<sup>96</sup> COLLINS, J.: *Temporality and Politics in Jewish Apocalyptic Literature*, 29.

<sup>97</sup> COLLINS, J.: *Temporality and Politics*, 33f und 42f.

<sup>98</sup> COLLINS, J.: *Temporality and Politics*, 36f.

<sup>99</sup> COLLINS, J.: *Temporality and Politics*, 40f.

<sup>100</sup> SEIWERT, Hubert: *Einleitung. Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart*, 10.

<sup>101</sup> SEIWERT: *Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart*, 11.

least the threat of it; an attitude of patience in waiting for Christ's coming and the final victory over the forces of evil; and a call to perseverance in maintaining a Christian lifestyle in the face of an often hostile world."<sup>102</sup> Zum einen wird also eingemahnt, sich nicht von schwierigen Umständen vom rechten Glauben und einer gottgefälligen Lebensführung abringen zu lassen, zum anderen wird aber versichert, dass Gottes Heilsplan intakt ist – selbst wenn es gerade nicht so aussieht.<sup>103</sup> Was Christopher Rowland zur Johannesapokalypse schreibt, spiegelt sich genauso in den abschließenden Aufrufen zu Buße und Vertrauen in Gottes Plan „moderner Apokalyptiker“ wider:

Revelation is a text which seeks to summon to repentance and to give reassurance by showing – by means of direct revelation from God – that there is a heavenly dimension to existence[.] The apocalypse offers a basis for hope in a world where God's way seemed difficult to discern. It does this by unmasking the real significance of past, present and future.<sup>104</sup>

Dies weist bereits in Richtung der viel rezipierten Studie von Stephen O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (1994), die den Anspruch hat, darzulegen „that apocalyptic functions as a symbolic theodicy, a mythical and rhetorical solution to the problem of evil, and that its approach to this problem is accomplished through discursive construction of temporality.“<sup>105</sup>

Der Begriff *Theodizee* ist eine neuzeitliche Wortbildung und geht auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) zurück, ist also mit der Philosophie der Aufklärung verbunden. Allerdings geht es dabei um eine bereits ältere Thematik: „Als Theodizee-Problem wird die Frage bezeichnet, wie die Gerechtigkeit Gottes mit dem Bösen in der Welt vereinbar ist.“<sup>106</sup> Als solches ist es Gegenstand von Philosophie und Theologie, doch bereits bei Max Weber (1864-1920) wird der Terminus in die Religionssoziologie eingeführt und gilt als ausschlaggebend für die Entwicklung religiöser Konzepte (z.B. indische Karmalehre, zoroastrischer Dualismus), auch außerhalb monotheistischer Religion. Eine noch größere Ausweitung erfuhr der Begriff in der Religionssoziologie des späten 20. Jahrhunderts, so z.B. bei Peter L. Berger (\*1929). Theodizee beschrieb demnach jeden Versuch der „Erklärung anomischer Phänomene durch religiöse Legitimation“.<sup>107</sup> O'Leary sieht die Theodizee als besonders akut in monotheistischen Religionen, die entsprechend einen einzigen, allmächtigen Gott haben, und als im Besonderen mit Leiden, Tod und dem Bösen an sich

---

<sup>102</sup> SLEEPER, C. Freeman: *Christ's Coming and Christian Living*, 140.

<sup>103</sup> HELLHOLM u.a.: *Apokalyptik*, 596.

<sup>104</sup> ROWLAND, Christopher: „Upon Whom the Ends of the Ages have Come“. *Apocalyptic and the Interpretations of the New Testament*, 46f.

<sup>105</sup> O'LEARY, Stephen D.: *Arguing the Apocalypse. A Theory of millennial Rethoric*, 14.

<sup>106</sup> BERNER, Ulrich: *Theodizee*, in *HrwG Bd.5*, 169.

<sup>107</sup> BERNER: *Theodizee*, 172.

beschäftigt. Die Diskrepanz zwischen dem Glauben an einen allmächtigen, gerechten Gott und die Erfahrung von Leid und Unrecht erzeugt eine Spannung (Anm.: Vergleiche auch mit dem Konzept der *kognitiven Dissonanz* nach Festinger et al.), die dadurch gelöst werden kann, dass „ausreichende Rechtfertigung“ für die Existenz des Bösen gegeben werden kann. Für diese „ausreichende Rechtfertigung“ aber gibt es keine objektiven Parameter, sie muss argumentativ (d.h. rhetorisch) dargelegt werden.<sup>108</sup> Christliche Eschatologie kann dies leisten, indem sie das Böse in der Welt in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellt, dessen Ende gleichsam das Ziel ist, und so auch die Leidenserfahrungen der Gläubigen reinterpretiert.

[T]he mythic narrative of Apocalypse can be used to justify the existence of evil on a cosmic scale by pointing to the promised restoration of an earthly Kingdom of God, while individual experience of evil is itself proof, by an argument from sign, that the cosmic drama of evil is nearing its resolution.<sup>109</sup>

O`Learys Zugang ist nicht im alltagssprachlichen Sinne „nur rhetorisch“, vielmehr geht es ihm darum den millenaristischen Diskurs darzustellen, der gewissen Strukturen folgt und so Gemeinschaft, das Publikum, bilden kann – egal, ob es sich dabei um enge, soziale Gruppen um eine prophetische Figur oder aber die Leserschaft von massenhaft erhältlichen „Endzeittaschenbüchern“ wie Hal Lindseys *Late Great Planet Earth* handelt. Die argumentative Struktur des apokalyptischen Narratives und die Fähigkeit des Publikums, die Argumente abzuwägen, implizieren auch, dass es sich beim Millenarismus nicht um irrationale, ja sogar psychopathologische Überlebensselbst aus finsterner Vorzeit handelt. Dies entspricht auch dem historischen Befund, dem nach sein Einfluss auf die Entwicklung moderner Rationalität bisher unterschätzt wurde. In der jüngeren Forschung wird zum einen die Wichtigkeit, die die Auseinandersetzung mit biblischer Apokalyptik und endzeitlicher Chronologie für die Herausbildung des westlichen Geschichts- und Epochenverständnisses hatte, betont.<sup>110</sup> Zum anderen geht es um die enge Verflechtung von christlichem Millenarismus und frühneuzeitlicher Wissenschaft und Wissenstheorie.

Isaac Newton (1642-1727) gilt als einer der Begründer moderner Physik und Mathematik, weniger bekannt ist jedoch in welchem Umfang er seine wissenschaftliche Methodik auch auf Fragen der Bibelexegese, insbesondere der Chronologie und der Interpretation apokalyptischer Prophezeiungen, anwendete. Während er den Offenbarungsreligionen gegenüber sehr kritisch eingestellt war und vermutlich die Trinitätslehre insgeheim ablehnte, sah er die prophetischen Bibeltex te als empirische Bestätigung des christlichen Glaubens. Sein hermeneutischer Zugang wurde prägend für das Selbstverständnis protestantischer

---

<sup>108</sup> O`LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 34-36.

<sup>109</sup> O`LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 42.

<sup>110</sup> O`LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 47-49; KATZ, David S./ POPKIN, Richard H.: *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the End of the Second Millennium*, 91f.

Bibelexegeten mit Vorliebe für Endzeitprophezeiungen und er legte diesen im posthum veröffentlichten Werk *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John* (1733) systematisch dar. Es handelte sich um eine Verbindung aus dem esoterischen Schriftverständnis der Renaissance, das den Bibeltext als Geheimsprache mit tieferer Bedeutung verstand und einer methodischen Herangehensweise, die diese Sprache durch rationale Herangehensweise entschlüsseln konnte.<sup>111</sup> In der jüngeren Forschung haben sich HistorikerInnen, wie der hier zitierte Richard Popkin (1923-2005), mit diesen gemeinsamen Quellen von moderner Wissenschaft und (v.a. angloamerikanischem) Millenarismus beschäftigt. Jedenfalls lässt sich für das 17. und 18. Jahrhundert festhalten, dass die Interpretation biblischer Apokalyptik nicht im Gegensatz zu Wissenschaft und Philosophie der Aufklärung verstanden wurde, sondern als sich ergänzende Wege zum Erkennen des göttlichen Plans. Denn, so Paul Boyer zur fortbestehenden Attraktivität dieses Weltverständnisses, auch nach der Verwerfung neuzeitlicher Wissenschaftskonzeptionen:

The enduring appeal of prophecy belief for evangelicals testifies to its value as a quasi-empirical, “scientific“ validation of their faith. In the eighteenth century, when natural theology found evidence for God in the order and symmetry of nature, prophecy belief harmonized well with prevailing strands of Enlightenment ideology. [...]

With the erosion of natural theology under the corrosive effects of Darwinism and other nontheistic explanations of the physical order, prophecy remained a historicist alternative, providing evidence for God’s oversight of the world in the order and symmetry of past, present, and future events.<sup>112</sup>

In seiner Studie zu apokalyptische Vorstellungen in einer Londoner Pfingstgemeinde bedient sich Damian Thompson einiger religionssoziologischer Ansätze, die vor allem Bezug nehmen auf den Zusammenhang von Endzeiterwartung und Gruppenzusammenhalt<sup>113</sup> und bringt damit einen weiteren Aspekt von Rationalität in die Beschreibung millenaristischer Religion ein: die Rational-Choice-Religionstheorie einiger amerikanischer Religionssoziologen rund um Rodney Stark (\*1934), deren Name sich von der zugrunde liegenden Prämisse herleitet, dass Menschen auch in religiösen Angelegenheiten die Fähigkeit beibehalten, Vor- und Nachteile von Entscheidungen abzuwägen und entsprechend zu handeln. Alternative Bezeichnungen wie *market theory of religion* tragen dem Umstand Rechnung, dass Rodney Stark oder auch der Wirtschaftswissenschaftler Laurence Iannaccone Religion über ein ökonomisches Modell erklären, in dem Veränderungen in der religiösen Landschaft

---

<sup>111</sup> KATZ/ POPKIN: *Messianic Revolution*, 100-103.

<sup>112</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 293f.

<sup>113</sup> THOMPSON: *Waiting for Antichrist*, 14f.

ausschließlich über Angebot und Nachfrage, sowie mehr oder weniger regulierte Märkte, bestimmt werden. Die Theorien der ReligionsökonomInnen wurden und werden umfassender Kritik unterzogen, u.a. bezüglich der Überbetonung der *supply side* und des Unternehmergeistes religiöser SpezialistInnen, die Gläubige als passive Konsumenten sieht. Weiters ist die Rationalität der *rational choices* eine subjektive, die weit entfernt ist von der klaren Kosten-Nutzen-Rechnung in der Ökonomie. Denn, und das ist wohl der zentrale Kritikpunkt, Kosten wie Nutzen von Religion sind in den seltensten Fällen empirisch überprüfbar und darüber hinaus nicht intersubjektiv konstant. Das heißt, dass trotz der hohen theoretischen Ansprüche des Ansatzes die tatsächliche Aussagekraft oft gering bleibt.<sup>114</sup> Diesen Kritikpunkten zum Trotz gibt es, neben der Grundhypothese dass Religion den *common sense* nicht ausschaltet, vor allem einen Bereich in der Rational-Choice-Theorie, der in der Frage des Zusammenhangs von apokalyptischen Vorstellungen und fundamentalistischen Religionsgemeinschaften nützlich erscheint.

Aufbauend auf der so genannten *Church-Sect Theory*, laut der mit dem Wachstum einer Glaubensgemeinschaft von kleiner Sekte zu großer Kirche die Spannung zur Gesellschaft abgebaut wird, indem kontroversielle Glaubensinhalte und -praktiken ( wie z.B. ein ausgeprägter Millenarismus) zunehmend dem gesamtgesellschaftlichen Konsens angepasst werden, haben sich bereits seit den 1970er-Jahren amerikanische ReligionssoziologInnen mit dem scheinbar paradoxen Phänomen auseinandergesetzt, dass liberale Denominationen Mitglieder verlieren, während theologisch wie in allen Belangen der Lebensführung ausgesprochen „strenge“<sup>115</sup> (also u.a. auch fundamentalistische) Kirchen steigende bzw. zumindest konstante Mitgliederzahlen verbuchen konnten. Sowohl Stark, als auch Iannaccone, haben sich mit dem Phänomen auseinandergesetzt und definieren das „Trittbrettfahrerproblem“ (*free riders*) als zentralen Moment im Überleben von religiösen Gruppierungen. Die TrittbrettfahrerInnen können minimiert werden, indem die Religionsgemeinschaften von ihren Mitgliedern das Einhalten eines strikten Moralkodexes fordern, die Zeit der Mitglieder massiv beanspruchen und den sozialen Umgang maßgeblich bestimmen (Kosten). Dadurch und durch die Betonung bestimmten *high-tension*-Doktrine können die Gruppierungen sich dahingehend absichern, dass die Motivation zur Teilnahme die Glaubensüberzeugung ist, nicht die „Serviceleistungen“ des Gemeindelebens (Nutzen).<sup>116</sup> Wie nun Finke und Stark darlegen, ist die Weiterentwicklung von *high-tension sect* zu *low-tension church/denomination* nicht, wie initial, angenommen eine Einbahnstraße, sondern

---

<sup>114</sup> Für eine aktuelle Zusammenfassung der Forschungsansätze im Rahmen der Rational-Choice-Theorie und der Kritik daran siehe: LEHMANN, David: Rational Choice and the Sociology of Religion.

<sup>115</sup> Iannaccone verwendet den Terminus *strictness* um die *high-cost/high-tension* Ansprüche, die solche Gemeinschaften an ihre Mitglieder stellen, zu beschreiben. Ich finde diese Bezeichnung hilfreicher als, z.B. Konservativität, da er keine bestimmten ideologischen Inhalte impliziert – nicht nur eine moralisch konservative Gruppierung kann streng sein, sondern auch eine ausgesprochen liberale.

<sup>116</sup> LEHMANN: Rational Choice, 189-191.

kann auch – zumindest teilweise – umgekehrt werden: „The more recent theoretical arguments suggest, however, that religious groups might also opt for higher levels of tension, increasing their distinctiveness, separation, and antagonism to the surrounding environment.“<sup>117</sup> Diese „Spannungssteigerung“ kann zum einen durch Erneuerungsbewegungen in einer Denomination, oft auf lokaler Gemeindeebene, zum anderen durch die Abspaltung und Bildung einer neuen Gruppierung erfolgen.

Thompson sieht nun millenaristische Erwartung, besonders in Form von konkreten Datierungen des endzeitlichen Geschehens auf die unmittelbarer Zukunft, als die „ultimate high-tension doctrine“<sup>118</sup> – schließlich geht diese zumeist mit der Erwartung der Vernichtung der Welt, inklusive der unmittelbaren, nichtgläubigen Umwelt einher. Dieser *predictive millenarianism* verspricht zwar hohe „Nutzen“ in Form der baldigen Erfüllung der heilsgeschichtlichen Hoffnung, hat aber hohe „Kosten“. Neben den dem gesellschaftlichen Konfliktpotential in der Zeit vor dem gesetzten Datum sind es vor allem die Folgen (auch wirtschaftlicher Natur, z.B. durch Verschenken von Besitz) von *failed prophecy*, mit denen unter den hämischen Augen der Umwelt umgegangen werden muss. Die Bewältigung der *kognitiven Dissonanz* ist aufwendig und oft nicht erfolgreich, die Gruppierung zerfällt. Hier verortet Thompson auch den Grund für die Ablehnung solcher Endzeitprophezeiungen durch etablierte religiöse Gemeinschaften:

The disruptive power of predictive millenarianism is indirectly revealed by the many campaigns against dating the apocalypse that have been waged across the centuries by religious authorities. [...]

Date-setting is essentially incompatible with traditional authority, though it can form a powerful tool for the creation of charismatic authority. If established leaders endorse a prediction of Christ's imminent return (or any apocalyptic event), their authority will be undermined by its disconfirmation. They will have pointlessly raised the degree of tension between themselves and the outside world; at the very least they will be forced to engage in ideological work in order to undo the damage to morale and their credibility. Even if they condemn predictive millenarianism, however, they may be forced to deal with its consequences[.]<sup>119</sup>

Als Alternative zu dieser potentiell destruktiven, zumindest aber Unruhe stiftenden, unmittelbaren Endzeiterwartung und oft als Teil der „ideologischen Aufräumarbeiten“ nach

---

<sup>117</sup> FINKE, Roger/ STARK, Rodney: The New Holy Clubs. Testing Church-to-Sect Propositions, 176.

<sup>118</sup> THOMPSON: Waiting for Antichrist, 22.

<sup>119</sup> THOMPSON: Waiting for Antichrist, 25; Analog zur Entwicklung entlang des Sekten-Kirchen-Kontinuums kommt es lt. Thompson im Zuge der gesellschaftlichen Etablierung in Max Webers Worten zur „Veralltäglichen des Charismas“ (*routinization*), aber auch diese Entwicklung kann umgekehrt werden, indem Individuen in bestehenden Gemeinschaften Anspruch auf charismatische Autorität erheben.

einer *failed prophecy* besteht die Möglichkeit, sich auf einen *explanatory millenarianism* zu verlegen. Dieser beschäftigt sich primär mit der Deutung der Gegenwart anhand der „Zeichen der Zeit“ (Mt 16:3) und ihrer Verortung im Lauf der (Heils-) Geschichte, entspricht also im wesentlichen O’Learys Ansatz von „Apokalyptik als Theodizee“. Diese Art von Millenarismus kann durchaus ein tröstlicher Glaubensaspekt sein und sogar stabilisierend auf die Gruppenidentität wirken bei „religious movements for whom apocalyptic belief is essentially a matter of cultural identity or of sustaining (but not increasing) their traditional degree of tension with society.“<sup>120</sup> Allerdings ist auch sie mit „Kosten“ verbunden, nicht zuletzt denen, dass Endzeitglaube in der westlichen Gesellschaft im allgemeinen als gefährlich oder aber lächerlich abgelehnt wird.

Schließlich stellen *predictive* und *explanatory millenarianism* lediglich Tendenzen dar, de facto finden sich religionshistorisch immer Elemente aus beiden Modi in unterschiedlicher Gewichtung in apokalyptischen Schemata. Geht man von einem Kontinuum aus, auf dem das Spannungsverhältnis zwischen millenaristischer Religionsgemeinschaft und Gesellschaft abgebildet wird, so findet sich der „erklärende Modus“ zwischen der *high-tension* der unmittelbaren, zum Aktivismus motivierenden Endzeiterwartungen der „klassischen“ messianischen Bewegungen und dem *low-tension* Ende des Spektrums des verinnerlichten Amillenarismus der katholischen und *mainline* protestantischen Lehrmeinung.<sup>121</sup>

In den hier dargestellten theoretischen Ansätzen sind einige der wissenschaftlichen Tendenzen der letzten Jahrzehnte zu erkennen: Millenarismus wird als durchaus produktive, sinnstiftende Reaktion auf Veränderungen gesehen und steht verschiedensten sozialen Schichten zur Verfügung – O’Leary beispielsweise bezeichnet ihn als eine „symbolische Ressource“.<sup>122</sup> Als solche ist er einer Art von Rationalität verbunden und tritt nicht nur in Form des karikaturartigen Endzeitpropheten auf, sondern kann auch in sozial stabileren Gemeinschaften Trost und Erbauung geben indem der Lauf der Welt „nach Heilsplan“ bekräftigt wird. In welchen Formen der Millenarismus in der Geschichte des Christentums Ausdruck fand, ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

### 2.2.3 Eine kurze Geschichte der Endzeit

---

<sup>120</sup> THOMPSON: *Waiting for Antichrist*, 29.

<sup>121</sup> THOMPSON: *Waiting for Antichrist*, 27f.

<sup>122</sup> O’LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 173.

Es soll hier nun die historische Entwicklung des christlichen Millenarismus nachgezeichnet werden. Im Rahmen dieser Arbeit kann dies im besten Fall überblicksartig geschehen, selbstverständlich mit besonderer Beachtung von für die Entwicklung der spezifischen Endzeiterwartungen im US-Fundamentalismus einflussreichen Strömungen. Wie meist bei so gearteten Darstellungen kann der Eindruck entstehen, die geschichtliche Entwicklung habe sich einigermaßen linear auf ein unvermeidbares Ziel hinbewegt. Dies entbehrt angesichts der Thematik nicht einer gewissen Ironie, ist aber natürlich ein Produkt der historiographischen Darstellung bzw. ihres fragmentarischen, zielgerichteten Charakters.

Es ergibt sich nämlich auch in religiösen Kosmologien keinesfalls zwingend, dass die Welt auf ein punktuell, einmaliges Ende zusteuert – zyklische Vorstellungen wie z.B. in der indischen Lehre der Weltzeitalter zeigen dies. Religionshistorisch erstmals belegt sind solche linearen eschatologischen Vorstellungen etwa zwischen 1400 und 1000 BCE im Zoroastrismus, einer iranischen Religion begründet durch den Propheten Zarathustra (griech. *Zoroaster*).<sup>123</sup> In vielen Kulturen mit zyklischen Weltbildern waren göttliche Heldengestalten bekannt, die die Ordnung und das Bestehen des Kosmos gegen dämonische Kräfte im Kampf verteidigten (*combat myth*), doch im Zoroastrismus besteht erstmals die Aussicht auf einen endgültigen Sieg des Guten (personifiziert als Gott Ahura Mazda) über das Böse (Angra Mainyu), der gleichzeitig das Ende der bekannten Welt und den Beginn einer vollkommenen Ewigkeit bedeutet. Der letzte, endgültige Kampf bedeutet nicht nur das Ende dieser Welt, er ist auch ihr Ziel: „[I]ndeed, the world existed for that very purpose“.<sup>124</sup> Nicht nur auf Grund der schwierigen Datierung zoroastrischer Religion ist die Frage eines Einflusses auf die frühjüdische Eschatologie nicht zu klären, doch gibt es neben dieser allgemeinen Struktur auch einige spezifische Aspekte in ihrem endzeitlichen Mythos, die auch in den abrahamitischen Religionen bekannt sind, allen voran die Lehre der leiblichen Auferstehung der Toten, die von Ahura Mazda auf Grundlage ihres moralischen Handelns zu Lebzeiten gerichtet werden.<sup>125</sup> Der Zoroastrismus kennt auch eine weitere Erlöserfigur, den Saoshyant, der zum einen als Nachfolger Zarathustras gilt, zum anderen auch selbst gegen Angra Mainyu ins Feld ziehen und Ahura Mazda bei Auferstehung und Gericht der Toten behilflich sein wird.<sup>126</sup>

Im Judentum des Zweiten Tempels, also nach der Zerstörung des (ersten) Jerusalemer Tempels und dem Babylonischen Exil, kam es zu neuen Interpretationen, die den traumatischen Erfahrungen und der prekären politischen Lage der israelitischen Königtümer

---

<sup>123</sup> Zur problematischen Datierung und Lokalisation siehe: COHN, Norman: *How Time Acquired a Consummation*, 21f.

<sup>124</sup> COHN: *How Time Acquired a Consummation*, 25.

<sup>125</sup> COHN: *How Time Acquired a Consummation*, 28f.

<sup>126</sup> COHN: *How Time Acquired a Consummation*, 30f.



gerecht werden sollten. „In der Exils- und Nachexilszeit treibt der Kontrast von lichter Vergangenheit und heillosen Gegenwart das Theodizee-Problem hervor: einerseits muss das erfahrene Unheil legitimiert werden, andererseits das Heilsbedürfnis mit Zukunftserwartungen befriedigt werden[.]“<sup>127</sup> Dies geschieht in prophetischen Schriften durch die Strukturierung der Beziehung von Israel zu Gott als Geschichte von Abfall, Sühne und Vergebung. Dazu kommt die Erwartung eines (messianischen) Königreiches in Jerusalem, die jedoch durchwegs weltlicher Natur war. In der Apokalyptik werden die Heilserwartungen in ein eschatologisches Schema eingepasst, das zwischen unheiliger Gegenwart und zukünftigem Heil unterscheidet.<sup>128</sup> In der Forschung wird mittlerweile aber auch der Einfluss der Weisheitstradition betont, demnach „himmlische Geheimnisse gerechten Menschen bekannt sein können“ und so die Mysterien der Geschichte und des Kosmos für reine und fromme Menschen zugänglich sind.<sup>129</sup> Zu den wichtigsten außerbiblischen jüdischen Apokalypsen zählen die Henoch- und Esrabücher, weiters haben die Textfunde in Qumran besondere Bedeutung für das Verständnis frühjüdischer Apokalyptik.

Die Geschichte des Millenarismus *sensu stricto* beginnt in den frühchristlichen Gemeinden, wobei der Charakter der damaligen Endzeiterwartung in der Forschung mittlerweile sehr differenziert beschrieben wird. Während die Verzögerung der Parusie zwar Thema frühchristlicher Theologie war, wird sie jedoch nicht mehr als krisenhafte Erfahrung gedeutet. Vielmehr stand der Glaube an Christi Gegenwart in den Gläubigen nicht in Widerspruch zu jenem an seine Wiederkehr im Rahmen der Erfüllung des Heilsgeschehens:

Bestimmend für alle [neutestamentlichen] Entwürfe von [Eschatologie] ist das Ineinander von bereits erfüllter eschatologischer Hoffnung und noch ausstehender, Heil oder Gericht bringender Zukunft. Christus ist bereits jetzt Herr; aber seine bzw. Gottes Herrschaft wird sich in vollem Umfang erst bei der Parusie offenbaren, wobei die Frage nach dem „Wann“ unterschiedlich beantwortet wird, ohne dass es darüber jedoch zu einer „Krise“ gekommen wäre.<sup>130</sup>

Dies bedeutete nicht notwendigerweise, dass die unmittelbare Erwartung des endzeitlichen Geschehens aufgegeben wurde, allerdings wurde sie teils neu interpretiert um den Gegebenheiten der jungen Kirche (oder: Alten Kirche) gerecht zu werden.<sup>131</sup> Bei den Kirchenvätern finden sich verschiedene

---

<sup>127</sup> FILORAMO u.a.: Eschatologie, 1549.

<sup>128</sup> FILORAMO u.a.: Eschatologie, 1549-1552.

<sup>129</sup> HELLHOLM u.a.: Apokalyptik, 593.

<sup>130</sup> FILORAMO u.a.: Eschatologie, 1560.

<sup>131</sup> MCGINN, Bernard: *The End of the World and the Beginning of Christendom*, 61.

endzeitliche Entwürfe: Irenaeus (ca.130-200) schuf ein siebenteiliges Schema der Weltgeschichte, wobei das Millennium als „Sabbat“ der Weltenwoche galt. Origenes (ca. 185-254) trat als Neoplatoniker für eine allegorische Interpretation des Millenniums ein, während Lactantius (ca. 250-320) besonderes Augenmerk auf den Endkampf zwischen Gut und Böse legte. Von nachhaltiger Wirkung in der Geschichte des Christentums waren die Ausführungen von Augustinus (354-430), der das Millennium bereits in den Gläubigen und in der Kirche als *Civitas Dei* verwirklicht sah.<sup>132</sup> Bis zur in weite Ferne gerückten Parusie spielte sich der allegorisch verstandene Kampf zwischen Gut und Böse demnach in den Seelen der Gläubigen ab und wurde so Teil des täglichen Lebens, nicht eines zukünftigen Heilsgeschehens.

Augustine's vision of the interpretation of sacred and secular history profoundly influenced all future Christian eschatology, both Catholic and Protestant, he made the apocalyptic part of the everyday fabric of Christian life and belief, and to that extent reinforced eschatological awareness by embedding it in liturgy and preaching. But his approach also distanced Catholic thought from all literalist readings of prophecy, and especially from notions of an earthly millennium.<sup>133</sup>

Bei allem Einfluss, den Augustins vergeistigter Millenarismus und seine allegorische Bibelauslegung hatten, gab es im westlichen Christentum auch durch das Mittelalter hindurch gegenläufige Interpretationen. Denn während, so Bernard McGinn, dem Amillenarismus Augustins bis ins hohe Mittelalter kaum offen widersprochen wurde, wurden die Lehren des Kirchenvaters doch immer wieder außer Acht gelassen. Vor allem aber wurde das Letzte Gericht, gelöst von bestimmter Datierung bzw. Datierbarkeit, zu einem zentralen Topos der (früh)mittelalterlichen Theologie, Kunst und Literatur, „als Ansporn zu Missionstätigkeit und moralischen Reform.“<sup>134</sup>

Zu den einflussreichsten Vertretern des gelehrten millenaristischen Diskurses des Mittelalters gehört Joachim von Fiore (ca. 1135-1202). Der italienische Geistliche hatte Visionen empfangen und systematisierte diese in ein Geschichtsschema, das auf der Dreifaltigkeit beruhte. So folgte auf das Zeitalter des Vaters, jenes des Sohnes und Joachim selbst wählte sich kurz vor Anbruch des letzten weltlichen Zeitalters vor Anbruch des Millenniums, dem Zeitalter des Heiligen Geistes. Für dieses letzte Zeitalter prophezeite er zwar den Aufstieg des Antichristen, jedoch würde dieser besiegt und die Welt von neuartigen geistlichen Orden, den *virii spiritualis*, christianisiert werden. Diese glückselige Epoche würde durch die Parusie beendet, nach der die ganze Welt das eigentliche Millennium in klösterlichem Leben

---

<sup>132</sup> FILORAMO u.a.: Eschatologie, 1563; PEZZOLI-OLGIATTI u.a.: Chiliasmus, 138.

<sup>133</sup> BOYER: When Time Shall Be No More, 49.

<sup>134</sup> MCGINN: The End of the World, 63, meine Übersetzung.

verbringt. Dabei berief sich Joachim auch auf die Bibel, deren geheimen Sinn man dechiffrieren konnte. Während Joachim selbst nicht in Konflikt mit dem Papsttum kam, zeigte sich an von seinen Lehren beeinflussten Bewegungen wie jener der Spiritualen, radikaler Franziskaner, das kirchenkritische Potential seiner Apokalyptik.<sup>135</sup>

Bei aller persönlichen Beschäftigung mit eschatologischen Fragen blieb Martin Luther (1483-1546), wie auch die anderen beiden Schwergewichte der Reformation, Huldrych Zwingli (1484-1531) und Johannes Calvin (1509-1564), millenaristischen Tendenzen gegenüber eher ablehnend. Doch die reformatorische Rechtfertigungslehre, die Identifikation des Papstes als Antichrist und vor allem die Demokratisierung des Bibelzugangs und der Exegese ermöglichten vielen radikalen Reformern die Weiterentwicklung der Lehren in eine explizit millenaristische, oft sozialrevolutionäre Richtung.<sup>136</sup> Noch zu Luthers Lebzeiten kam es in Deutschland zu gewalttätigen Konflikten zwischen Staat und Kirche einerseits und millenaristischen Bewegungen andererseits. Besonders dramatisch gestaltete sich die Begründung (1534) und Auslöschung (1535) des Anabaptistischen (auch: Wiedertäufer; forderten Erwachsenentaufe) Gottesreiches in Münster. Die Anabaptisten übernahmen in Münster die Stadtverwaltung und begannen, ihre millenaristischen Ideale auch politisch umzusetzen – so wurde beispielsweise Privateigentum abgeschafft. Die Lage in der Stadt spitze sich jedoch rasch zu, eine Führungselite rund um Jan Bockelson (1509-1536), der göttliche Visionen für sich beanspruchte, regierte autokratisch und tolerierte keinen Dissens. Die Belagerung der Stadt durch fürstliche und bischöfliche Truppen 1535 endete mit der Tötung aller AnabaptistInnen Münsters. Zwingli hatte bereits Jahre zuvor die AnabaptistInnen aus Zürich vertrieben, Luther reagierte mit einer Verurteilung ihres Millenarismus und der Aufforderung an die Machthaber, die Täufer auszulöschen. Die Ereignisse führten zu einem gewissen „amillenaristischen Bias“ unter den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, der bis heute in den *mainline* protestantischen Kirchen vorhanden ist. Doch gerade in Großbritannien entwickelten sich protestantische, meist calvinistisch geprägte Religionsgemeinschaften, die die biblische Apokalyptik „beim Wort“ nahmen und in Erwartung des Millenniums lebten.<sup>137</sup>

Als unter Heinrich VIII, einem überzeugten Katholiken, die *Church of England* in den 1520er-Jahren als von Rom unabhängige Staatskirche gegründet wurde, hatte das nicht primär mit einem reformatorischen Impuls zu tun, doch zum Zeitpunkt des Todes von Elisabeth I (1603) handelte es sich um eine protestantische Kirche in einem mehrheitlich protestantischem Land. Dennoch wurden radikale ProtestantInnen zensiert und verfolgt. Viele

---

<sup>135</sup> KATZ/ POPKIN: *Messianic Revolution*, xxi-xxiv.

<sup>136</sup> KATZ./ POPKIN: *Messianic Revolution*, 33f.

<sup>137</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 59f.

von ihnen fanden in den protestantischen Niederlanden Zuflucht, wo sie ihren Millenarismus gemeinsam mit anderen europäischen Protestanten und auch in der Kabbala versierten jüdischen Gelehrten entwickelten. Im 17. Jahrhundert wurde England von einem Bürgerkrieg erschüttert, den die radikal-protestantischen Puritaner gewannen. Endzeiterwartungen erreichten einen neuen Höhepunkt und neben lokalen sozialrevolutionären millenaristischen Gemeinschaften wie den *Diggers* oder den *Levellers* gab es im 17. und 18. Jahrhundert auch unzählige gelehrte Publikationen zu christlicher Eschatologie und Apokalypse. Neben Isaac Newton gehören auch der ebenfalls vor allem als Mathematiker und Naturwissenschaftler bekannte John Napier (1550-1617) und der streitbare Kleriker und Chemiker Joseph Priestley (1733-1804), der vor allem als Erfinder des Sodawassers bekannt ist, zu diesen Autoren. Gemeinsam ist ihnen die Idee, dass biblische Prophezeiungen durch systematisches, rationales – also im zeitgenössischen Verständnis „wissenschaftliches“ – Studium verständlich gemacht werden können und dieses Verständnis nicht besonderer religiöser Inspiration bedurfte. Über diese Werke schreibt Richard Popkin:

What sets off seventeenth-century millenarianism from previous developments is (a) that it took place primarily within the Protestant world; (b) that it was rooted in a new way of deciphering the symbols and prophecies in Scripture, especially in the Books of Daniel and Revelation, by relating them to historical persons and institutions; and (c) that it saw crucial social and political events of the time as intimately linked to penultimate steps that would occur before the onset of the millennium[.]<sup>138</sup>

Mit der Restauration der Englischen Monarchie 1660 verloren die Puritaner in England viel an Einfluss. Jedoch kam es bereits ab dem frühen 17. Jahrhundert zu Auswanderungswellen in die nordamerikanischen Kolonien und mit den *New England Puritans* gelangte nicht nur der calvinistisch geprägte Protestantismus, sondern auch dieser, an die systematische Bibelauslegung gebundene, historische Endzeitglaube in die Neue Welt.

Indes begannen sich auch säkulare millenaristische Vorstellungen zu entwickeln, die Ideen der Perfektionierbarkeit der Menschen und der Vervollkommnung von Welt und Geschichte, gelöst aus dem Kontext bestimmter religiöser Ideologien, in den Bereich des menschlich Machbaren eingliederten. Es gibt keinen wissenschaftlichen Konsens darüber, ob es sich tatsächlich um eine Säkularisierung religiöser Ideen und Geschichtskonstrukte handelte oder aber um neue Konzeptionen, die in alte millenaristische Terminologie gekleidet wurde.<sup>139</sup> Jedenfalls entstand im Rahmen der Aufklärung ein „Fortschrittsglaube“ – „a trust in the benign nature of the historical process that would produce acceptable and transcendental

---

<sup>138</sup> POPKIN, Richard: *Seventeenth-Century Millenarianism*, 113.

<sup>139</sup> Für Ausführungen zur sog. Löwith-Blumberg-Debatte siehe: BULL, Malcolm: *On Making Ends Meet*, 8-15.

resolution of human problems. For this form of secular millennialism, the advance of humanity was fostered by an alliance between science and religion in the pursuit of temporal improvement.”<sup>140</sup> Diesem Fortschrittsglauben verbunden ist auch der Positivismus, der der Religion gegenüber weit weniger wohlwollend eingestellt war. Sein Begründer Auguste Comte (1798–1857) teilte die Menschheitsentwicklung in drei Stadien (theologisch, metaphysisch und positivistisch), deren letztes durch die empirische Wissenschaft bestimmt wird und gleichsam die Erfüllung der Geschichte darstellt.<sup>141</sup>

Auch der Marxismus, besonders aber seine frühsozialistischen Vordenker, beschreibt einen Geschichtsverlauf, der ohne übernatürliche Agenten auskommt, aber dennoch deterministisch verläuft und in der klassenlosen Gesellschaft endet, die durchaus mit dem Millennium verglichen werden kann.<sup>142</sup>

Im Laufe des 19. Jahrhunderts, insbesondere im *Fin de Siecle*, kam es zu einer Aneignung apokalyptischer Formen und Symbolsprache in der Literatur. Die Erfahrung der Weltkriege, der Holocaust und die Angst vor nuklearen Katastrophen ließen „Apokalypsen ohne Millennium“, oft *kupierte* (verkürzte oder beschnittene) Apokalypsen genannt, entstehen, in denen die oftmals selbstverschuldete Zerstörung der Menschheit und der Welt im Mittelpunkt steht ohne dass Hoffnung auf ein besseres „Danach“ besteht.<sup>143</sup> In den 1970/80er-Jahren entwickelte sich neben *kupierten* nuklearen Apokalypsen auch solche, die vor kommenden Umweltkatastrophen wie dem Ozonloch u.ä. warnten. Während diese Texte aus der reichen Sprachtradition biblischer Apokalyptik schöpften um sozialen Aktivismus zu fördern, filterten ihre endzeitlichen Szenarien als Beweis für das nahende Ende zurück in die religiöse Apokalyptik evangelikaler Endzeitpropheten in den USA.<sup>144</sup> Dies wirft die Frage auf, warum in den USA auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts der religiöse Millenarismus nach wie vor kulturell relevant ist.

## **2.3 In God We Trust – Die USA als „millenaristische Nation“?**

### **2.3.1 Das amerikanische Millennium**

In seiner Untersuchung zu Visionserfahrungen und Kommunikation von Transzendenzerfahrungen im deutschen Sprachraum kommt Bernt Schnettler zu dem Schluss, dass der Zerfall von gemeinschaftlich anerkannten religiösen Deutungsmustern in der weitgehend säkularisierten europäischen Gesellschaft Grund dafür ist, dass solche

---

<sup>140</sup> NASH, David S.: *Secular Millennialism*, 375.

<sup>141</sup> NASH: *Secular Millennialism*, 377.

<sup>142</sup> AMANAT, Abbas: Introduction. *Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East*, 17.

<sup>143</sup> HELLHOLMu.a.: *Apokalyptik*, 598.

<sup>144</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 336f.

Zukunftsvisionen keine Breitenwirkung entfalten können. In Kontrast dazu stellt er die „Kontinuität endzeitlicher Deutungsmuster in der amerikanischen Kulturtradition“<sup>145</sup>, die die Interpretation von Erfahrungen und Ereignissen im Rahmen von millenaristischen Zukunftsvorstellungen, vor allem christlicher Provenienz, begünstigt. Zum einen gestalte sich das Verhältnis von Gesellschaft zu institutionalisierter Religion in den USA anders als in Europa und auch der Säkularisierungsprozess hätte dadurch eine andere Form angenommen. Zum anderen spielten millenaristisch gefärbte Bewegungen eine wichtige Rolle in der amerikanischen Religionsgeschichte. Die Frage nach der besonderen Religiosität der USA – vor allem im Vergleich zu Europa - ist beinahe so alt wie die Vereinigten Staaten selbst und kann im größeren Kontext des Topos von *American Exceptionalism* gesehen werden, wonach sich die USA grundlegend und qualitativ von anderen Nationen unterscheiden, nicht nur in ihrer historischen Genese. Die Entstehung dieses Topos selbst wiederum hängt eng mit dem von protestantischen, aber auch bürgerlich-säkularem Millenarismus geprägtem Selbstverständnis der USA zusammen.

Den nordamerikanischen Ureinwohner kommt in dieser mythischen Geschichte der USA im besten Fall eine Komparsenrolle zu – bis heute ist die Nationalidentität, in den USA selbst wie anderswo, geprägt von der Idee der europäischen Kolonisation eines beinahe menschenleeren Kontinents. Die *Native Americans* wurden als degenerierte Wilde, als Handlanger des Teufels und – im *French and Indian War* – Verbündete des päpstlichen Antichristen gesehen, oder aber als zur Wildnis gehörender „Zierrat der Natur“.<sup>146</sup>

In der Populärgeschichte beginnt die Besiedelung Nordamerikas zumeist mit der Ankunft der „Pilgerväter“ in Neuengland, im Nordosten der heutigen USA. Die *Pilgrims*, Mitglieder einer radikalen protestantischen Gruppierung, kamen 1620 auf der *Mayflower* an und gründeten ihre Siedlung - Plymouth, Massachusetts – mit dem Ziel ein Gemeindeleben außerhalb des Einflussgebietes der Church of England zu führen. Nur wenige Jahre später (1629) folgten puritanische Auswanderer, die ebenfalls desillusioniert vom reformatorischen Geist in der englischen Staatskirche waren und sich in der Massachusetts Bay ansiedelten. Gerade die *New England Puritans* und ihr religiöses Erbe spielen eine wichtige Rolle im amerikanischen Selbstverständnis.

Another powerful myth in the debate over America as a Christian nation is the Puritan notion of the “city on the hill” which was coined by a second group of Christian dissenters who arrived in Massachusetts ten years after the pilgrims. Although this group also believed that the Church of England had been corrupted, they did not intend to separate from it. Instead, as their

---

<sup>145</sup> SCHNETTLER, Bernt: Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrungen und Alltagswelt, 241.

<sup>146</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 43.

governor John Winthrop articulated, they sought to establish a godly, utopian society in the New World, one that would demonstrate the legitimacy of Puritan faith to the English.<sup>147</sup>

Die von den Puritanern gegründeten Gemeinden unterschieden nicht zwischen politisch-säkularer und religiöser Sphäre und akzeptierten (zumindest initial) nur jene in den *covenant* (Bundschluss) der entscheidungsbefugten Gläubigen, die ein persönliches Bekehrungserlebnis glaubhaft machen konnten.

Man konnte nur Puritaner werden, indem man aus der konformistischen Mehrheitskirche austrat, weniger im Sinne eines tatsächlichen Kirchenaustritts, sondern in Gestalt eines Berufungserlebnisses, das einem zum Auserwählten Gottes machte beziehungsweise diesen Status in den Augen der Welt bestätigte. Der existentielle Bruch mit der herrschenden Orthodoxie, der im Berufsbericht vor der Gemeinde der Auserwählten, der *conversion narrative*, bewusst gedeutet werden musste, machte den Puritaner.<sup>148</sup>

Von Beginn an wurde diese Besiedlung Nordamerikas durch Gottes „Auserwählte“ in apokalyptischer Sprache beschrieben – es handle sich nicht einfach um ein koloniales Projekt, vielmehr ginge es darum, dass die Rechtgläubigen auf dem „jungfräulichen“ Kontinent die Errichtung des Neuen Jerusalems (Off 21) vorwegnehmen. Der Status als Auserwählte wurde so von den Gemeindemitgliedern auf die amerikanischen Kolonien überhaupt übertragen und hier lässt sich der Ursprung der Idee von den USA als Gottes auserwählte Nation finden.<sup>149</sup> Dieser Status aber birgt auch die große Verantwortung in sich, im Glauben und gelebter Moral den göttlichen Ansprüchen gerecht zu werden. Beinahe zeitgleich mit der Mythifizierung der britischen Besiedlung Nordamerikas durch die führenden Geistlichen Neuenglands begannen auch deren Ermahnungen an die Gemeinden, nicht vom rechten Pfad abzukommen, oft in der Form der *Jeremiade*. Dabei handelt es sich um Predigten und Reden, die den bereits begonnen sittlichen und religiösen Verfall tadeln und vor dem drohenden Verlust von Gottes Gnade und dessen Folgen warnen. Vorbild dafür – daher auch der Name – sind die alttestamentarischen Propheten, die die Geschichte Israels als auserwähltem Volk in ein Schema von „Erwählung – Apostasie – Gottes Zorn – Gottes Vergebung“ fügten und damit die sittlichen und rituellen Verfehlungen ihrer Gegenwart kritisierten.<sup>150</sup> Die amerikanischen Kolonien wurden typologisch mit Israel gleichgesetzt und Gottes Wohlwollen musste nicht nur individuell, sondern auch kollektiv gesichert werden. Es ist dieser Gedanke,

---

<sup>147</sup> SUTTON, Matthew A.: *America, as a Christian Nation*, 9; Der Umstand, dass sich die Puritaner nicht formal von der Church of England abspalteten dürfte nicht zuletzt pragmatische Gründe gehabt haben, da man sich politische Vorteile erhoffte; s. FULLER, Robert: *Naming the Antichrist. The History of an American Obsession*, 52f.

<sup>148</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 37.

<sup>149</sup> FULLER: *Naming the Antichrist*, 42-44.

<sup>150</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 53.

dass die USA als Nation gottgefällig handeln muss, der auch in der Gegenwart wirksam ist, wenn konservative ChristInnen z.B. die Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehe als nationale Katastrophe anprangern.

Fundamentalistische Interessensgruppen und Autoren führen überhaupt gerne den puritanischen Ursprung der amerikanischen Nation ins Feld, wenn es darum geht, konservative protestantische Moralvorstellungen auch politisch durchzusetzen. Diese Argumentation wird der religiösen, kulturellen und auch ethnischen Vielfalt der europäischen Besiedlungen Nordamerikas aber nicht gerecht. Die erste europäische Siedlung wurde 1565 von Spanien in Florida gegründet und im 17. und 18. Jahrhundert gab es zusätzlich auch spanische Kolonien im Westen und Südwesten des Kontinents. *Nouvelle France* umfasste große Teile der Mitte des Kontinents von Neufundland im Nordosten, über das Gebiet der Großen Seen bis nach Louisiana am Golf von Mexiko, russische Unternehmungen versuchten den Nordwesten des Kontinentes zu erschließen und New York City war ursprünglich als *Nieuw-Amsterdam* Teil der ab 1614 bestehenden niederländischen Kolonie entlang der Mündung des Hudson River.

Aber selbst die britischen Siedlungen waren deutlich diverser, als es die populäre Geschichtsschreibung oft vermuten ließe. Bereits 1607 wurde eine Handelskolonie in der Chesapeake Bay, Virginia, gegründet von der aus die vor allem wirtschaftlich motivierte Erschließung der südlichen Kolonien vorangetrieben wurde. Es handelte sich bei den SiedlerInnen primär um Geschäftsleute und Kleinadel, die Plantagen aufbauen wollten, nicht um Glaubensflüchtlinge und so war und blieb man weitgehend anglikanisch. Die *middle colonies* waren ethnisch wie religiös divers, auch im Norden konnten sich ab 1630 (Maryland) KatholikInnen ansiedeln. Weiters waren die ausgewanderten *dissenters* keineswegs eine homogene Gruppe. Neben der Präsenz von theologisch eigentümlichen Gruppierungen wie den Quäkern kam es auch unter den Puritanern zu Unstimmigkeiten. Die *Rhode Island Colony* wurde beispielweise gegründet, nachdem der Prediger Roger Williams (1603-1683), der die Vermischung von weltlicher und religiöser Autorität in den Gemeinden ablehnte, und seine AnhängerInnen aus Massachussetts verbannt wurden.<sup>151</sup> Durch ihr exklusivistisches Verständnis von Gemeindezugehörigkeit waren die Puritaner selbst in Neuengland immer nur eine Minderheit und sahen ihren Versuch, eine irdische Gemeinschaft von Gottes Gnaden errichtet, bereits Ende des 17. Jahrhunderts als gescheitert.<sup>152</sup>

In Reaktion auf die Unzulänglichkeiten der bestehenden Kirchengemeinden kam es ab den 1730er-Jahren, verstärkt ab 1740, zu Revitalisierungsbestrebungen in den britischen Kolonien.

---

<sup>151</sup> SUTTON: America, as a Christian Nation, 7-10.

<sup>152</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 32.



Die Betitelung als (*First*) *Great Awakening* lässt die Erweckungsbewegung als monolithischer erscheinen als dies der Fall war. Es handelte sich jedoch nicht um eine zentral koordinierte Bewegung, sondern um lokale Reaktionen auf ähnliche Umstände (z.B. aufklärerische Glaubensrelativierung, unzureichende kirchliche Angebote für die wachsende Bevölkerung). Neben der evangelikalen Ausrichtung war es vor allem der Stil der *revivals* – gefühlsbetont und unmittelbar, mit Aufrufen zur Sühne vor dem Hintergrund endzeitlicher Erwartungen, oft außerhalb (örtlich wie strukturell) etablierter Kirchengemeinden – der für eine gewisse Homogenität der Bewegung in den unterschiedlichsten Teilen der Kolonien sorgte und in der amerikanischen Religionsgeschichte eine große Wirksamkeit entfalten sollte.<sup>153</sup>

Einer der herausragenden Vertreter des *Great Awakening* war Jonathan Edwards (1703-1758), Pfarrer einer kongregationalistischen Kirche in Massachusetts.<sup>154</sup> Edwards interpretierte die Erneuerung des religiösen Eifers als ein Zeichen dafür, dass Gott alles für das erwartete Millennium in Bewegung setzte und dass Nordamerika eine wichtige Rolle in dieser Entwicklung spielen würde. Während er einerseits die “Zeichen der Zeit” beobachtete, die Gottes Plan verraten sollten, ließ er andererseits die Machbarkeit eines irdischen Millenniums anklingen, weshalb er häufig als früher Postmillenarist charakterisiert wird.<sup>155</sup>

Jedenfalls trug das *Great Awakening* dazu bei, dass millenaristische Deutungsmuster, die dem kolonialen Nordamerika eine besondere Stellung im Heilsplan zubilligten, auch im 18. Jahrhundert kulturell relevant waren. In diesem Sinne wurde der *French and Indian War* (1754-1763), der nordamerikanische “Ableger” des Siebenjährigen Krieges zwischen England und Frankreich, in den Kolonien als apokalyptischer Kampf gegen die Mächte des katholisch-französischen Antichristen und seiner indianischen Verbündeten interpretiert. Im Zuge dieser Gleichsetzung britischer Kolonialinteressen mit dem göttlichen Plan kam es zu einer in Nordamerika bisher nicht üblichen Politisierung dieser millenaristischen Deutungsmuster.<sup>156</sup> Durch den Pariser Frieden von 1763 gewann das britische Kolonialreich in Nordamerika ehemals französische und spanische Gebiete dazu und umfasste nunmehr den gesamten Osten des Kontinents bis zum Mississippi.

Die Amerikanische Unabhängigkeitsbewegung entstand im Kontext der Kriegsfolgen – es ging um Fragen der Besiedlung der neuen Gebiete und einer größeren wirtschaftlichen Unabhängigkeit der Kolonien. Zu den ökonomischen Aspekten kam die Forderung nach politischer Repräsentation im britischen Parlament (“No taxation without representation”).

---

<sup>153</sup> HOCHGESCHWENDER: *Amerikanische Religion*, 72.

<sup>154</sup> Die Kongregationalisten entwickelten sich als Erben puritanischer Gemeinden in Neuengland.

<sup>155</sup> STEIN: *American Millennial Vision*, 188f und 197.

<sup>156</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 72.

Die heilsgeschichtliche Interpretation der geschichtlichen Entwicklungen, die im *French and Indian War* Einzug in den politischen Diskurs in den Kolonien gefunden hatte, wurde beibehalten und bald schon wurde vom nordamerikanischen Klerus die englische Krone mit dem Antichristen und bürgerliche mit christlicher Tugend gleichgesetzt. Während sich die Forschung mittlerweile etwas zurückhaltender gibt, wenn es um die millenaristische Motivation der Amerikanischen Revolution geht<sup>157</sup>, so steht doch fest, dass die evangelikale Apokalyptik der Erweckungsbewegung eine rhetorische Formel für die Deutung der Unabhängigkeitsbestrebung darstellte und so den “bürgerlichen Millenarismus”<sup>158</sup> der USA etablierte. Gleichzeitig muss festgehalten werden, dass die federführende Elite der Amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung vor allem von der Aufklärung beeinflusst war und im wesentlichen ein deistisches Gottesbild vertrat.<sup>159</sup> Die Trennung von Staat und Kirche, die 1789 im Ersten Verfassungszusatz festgehalten wurde, war aber im Interesse von Evangelikalen wie auch aufgeklärten Deisten und das Zusammenfallen von säkular-republikanischen und religiösen Ideen formte den Nationalethos der jungen Vereinigten Staaten, der bis heute wirkt.

The sense of collective identity that surfaced in the new republic had, at its very foundation, a certain assurance that the American way of life was nothing short of God’s instrument for ushering in a kingdom of righteousness on earth. To be sure, a high percentage of America’s “founding fathers” were champions of Enlightenment rationality and rejected the claims of all revealed religion [...]. But both parties – religious and secular – agreed on one important thing: The creator had designed the universe with the intention that it would steadily give rise to a just and righteous order. The biblical and secular sources of American identity thus concurred that historical purpose was not only inevitable but also the very nature and purpose of existence.<sup>160</sup>

Die Wirksamkeit dieses Identitätsentwurfes und der damit verbunden millenaristischen Geschichtsinterpretation ist in der amerikanischen Geschichte immer wieder anzutreffen, so z.B. im 19. Jahrhundert in der von Nord- wie Südstaaten betriebenen apokalyptischen Überhöhung der Sklavereifrage und des resultierenden Bürgerkriegs (1861-1865) oder auch im Konzept von *manifest destiny*, demnach die Besiedlung des amerikanischen Westens durch die protestantische Zivilisation schicksalhaft vorbestimmt sei. Ende der 1960er-Jahre schlug der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah den Begriff der Zivilreligion (*civil religion*)

---

<sup>157</sup> STEIN: American Millennial Vision, 197f.

<sup>158</sup> BOYER: When Time Shall Be No More, 73.

<sup>159</sup> Der Deismus als “aufgeklärte Religion” geht zwar von der Existenz eines Schöpfergottes aus, sieht das Weltgeschehen aber von moral- und vernunftbegabten Menschen gelenkt.

<sup>160</sup> FULLER: Naming the Antichrist, 72.

vor um die Prävalenz religiöser Symbolik und Rhetorik in der politischen Kultur der USA zu beschreiben.<sup>161</sup>

Um 1800 kam es als Reaktion auf die Gegebenheiten und Herausforderungen der jungen Republik zu einer neuerlichen Erweckungswelle. Das *Second Great Awakening* machte sich sowohl in den wachsenden Städten des Ostens, als auch an den *frontiers* der Westexpansion bemerkbar und brachte eine bemerkenswerte Veränderung des traditionellen calvinistischen Menschenbildes mit sich. Anstelle eines grundsätzlich sündigen, zu Gottes Gnade bestimmten - oder nicht! - Menschen trat die Idee, dass eine moralische und geistige Perfektionierung des Menschen möglich und wünschenswert sei. Gesellschaftliche und soziale Probleme wurden als durch christliches Engagement bewältigbar angesehen und eine Vielzahl von *reform societies* entstand. Diese, oft denominationsunabhängig oder –übergreifenden, Vereine nahmen sich primär im Norden der USA unterschiedlicher Anliegen an, von Mission und Verbreitung der Bibel, über Alkoholabstinenz (*temperance*) zum Abschaffen der Sklaverei (*abolitionism*). All diese Bemühungen hatten zum Ziel, das Millennium – oder zumindest etwas hinreichend Ähnliches – auf amerikanischen Boden umzusetzen und waren in großen Teilen mit bürgerlich-republikanischen Anliegen deckungsgleich.<sup>162</sup>

Zeitgleich aber entstanden auch viele religiöse Gruppierungen und utopische Kommunen, die neuartige millenaristische Vorstellungen jenseits dieses gesellschaftspolitischen Konsens vertraten – was Michael Barkun u.a. darauf zurückführt, dass der traditionelle Millenarismus unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts an Erklärungskraft verloren hatte.<sup>163</sup>

Ein Gegenentwurf zum eher optimistischen und sozial aktiven “Postmillenarismus” der *reform societies* bildet die Adventistische Bewegung, die sich ab den 1830er-Jahren um den baptistischen Laienprediger William Miller (1782-1849) an der Ostküste sammelte. Miller war nach Jahren des privaten Bibelstudiums zu dem Schluss gekommen, dass die Wiederkehr Christi unmittelbar bevorstand und das Millennium plötzlich und von göttlicher Hand anbrechen würde. Er selbst vertrat einen eher nüchternen Stil, der auf dem Studium der apokalyptischen Bibeltexte und darauf basierenden mathematischen Berechnungen gründete und legte seine Erkenntnisse in lokalen Kirchengemeinden vor. Erst durch das Zusammentreffen mit Joshua Himes (1805–1895), einem Organisator mit beachtlichem PR-Talent, der zuvor im Abolutionismus tätig war, entwickelte sich der Millerismus zu einem überregionalen Phänomen. Man bediente sich der Methoden der Erweckungsbewegungen, wie camp meetings in einem eigens angefertigten Zelt, die einen emotionaleren Stil pflegten

---

<sup>161</sup> SCHIEDER, Rolf: Civil Religion, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 381-384.

<sup>162</sup> HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 79-98.

<sup>163</sup> BARKUN, Michael: Crucible of the Millenium. The Burned-over District in New York in the 1840s, 9.

und im Tagesgeschehen die „Zeichen der Zeit“ suchten.<sup>164</sup> Die Bewegung sprach viele aus den unterschiedlichsten protestantischen Kirchen an und war nicht als eigene religiöse Gemeinschaft organisiert. Erst durch das Herannahen des vorhergesagten Zeitpunktes des Second Coming, den Miller in Bezug auf den jüdischen Kalender zwischen 21. März 1843 und 21. März 1844 erwartete, stiegen die Spannungen zwischen Adventisten und ihren etablierten Gemeinden und es kam zu Austritten bzw. Ausschlüssen. Nachdem auch der März des Jahres 1844 ereignislos verstrich, stieg der Druck von der Basis, ein neues Datum festzulegen und der 22. Oktober 1844 wurde innerhalb der Bewegung kolportiert. Im Laufe des Sommers und Herbsts wurde das Datum schließlich auch durch die Führungselite der Millerites, schließlich auch von William Miller selbst, kooptiert.<sup>165</sup> Die Endzeitprophezeiung trat nicht ein, dafür wurde der Tag als Great Disappointment eine notorische Episode in der amerikanischen Religionsgeschichte, nicht zuletzt als mahnendes Beispiel für die Risiken des date setting.

### **2.3.2 Mormonen, Zeugen Jehovas und Adventisten: millenaristische Religion „Made in USA“**

Einige der in den USA nach wie vor prominent vertretenen millenaristischen Gruppierungen, deren Identifikation als „christlich“ nicht unumstritten ist, haben ihren Ursprung im 19. Jahrhundert.

Während die Mormonen (*Mormons*; auch *Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* bzw. *LDS*) eine ganz eigene Genese haben auf die gleich eingegangen wird, können die Siebentags-Adventisten (*Seventh-Day Adventists*) und die Zeugen Jehovas (*Jehovah's Witnesses*; auch *Watchtower Bible and Tract Society*) als erfolgreichste Nachfolger der adventistischen Bewegung um William Miller gesehen werden.

Alle drei Gruppierungen werden von fundamentalistischen Evangelikalen angefeindet, die ohnedies ein exklusivistisches Verständnis von Christenheit haben. Als „echte Christen“ gelten nur jene, die *born-again* sind – also ein Bekehrungserlebnis (conversion) hatten - und zentrale Glaubenslehren wie die Unfehlbarkeit der Bibel anerkennen. In den Augen von vielen schließt dies auch KatholikInnen und Mitglieder des *mainline* Protestantismus aus, von christlichen Sondergemeinschaften mit autoritativen Überlieferungen jenseits der Bibel gar nicht zu sprechen. Aber gewisse Ähnlichkeiten in eschatologischem wie missionarischem Eifer lassen gerade die Adventisten, die Mormonen oder die Zeugen Jehovas als besonders bedrohliche Spielarten „falscher Religion“ erscheinen, wie Nancy Ammerman feststellen konnte:

---

<sup>164</sup> BARKUN: *Crucible of the Millenium*, 36f und 47.

<sup>165</sup> ROWE, David L.: *Millerites*, 267.

Although there are dramatic differences in their belief systems, their similarities in style and structure make them a clear threat to Fundamentalists. In Valley View [Anm.: Ortsname aus Ammermans Studie], Witnesses are the most visible danger. Like the members at Southside [Anm.: fundamentalistische Kirchengemeinde], they are conservative, interpret the Bible literally, and are concerned with Jesus' return. Both engage in vigorous missionary activity, and both draw converts from the same neighborhoods [...]. Southside members fear that someone who is receptive to their own message of salvation will be snatched away when Jehovah's Witnesses come knocking at the door. [...]

The boundaries of true belief and falsehood are most strictly patrolled, then, in the neighborhood where falsehood takes the form of other Christian doctrines.<sup>166</sup>

In Folge sollen diese alternativen Entwürfe christlichen Millenarismus näher beleuchtet werden.

Wie auch die *Millerites* haben die *Latter-day Saints* ihren Ursprung in New York, genauer in einer Region im Westen des Bundesstaates, die auf Grund ihrer scheinbaren Anfälligkeit für *revivals* und andere religiöse Bewegungen im Laufe des 19. Jahrhunderts als *Burned-over District* bezeichnet wurde. Die Gemeinschaft wurde 1830 gegründet und beruft sich auf die von Joseph Smith (1804-1844) empfangenen Offenbarungen des Engels Moroni, die gewissermaßen die Ausweitung der biblischen Heilsgeschichte auf den amerikanischen Kontinent und seine Bewohner zum Gegenstand haben und im 1830 erstmals veröffentlichten „Buch Mormon“ (*Book of Mormon*) zusammengefasst sind. Die Vereinigten Staaten werden in dieser Lehre zum geographischen, wie geistigen Mittelpunkt des Millenniums. Smith und seine AnhängerInnen verließen jedoch bald die Ostküste und wanderten – teils durch massive Anfeindungen aus der Bevölkerung gezwungen – immer weiter in den Westen des Kontinents. Obwohl Smith den Ort Independence, Missouri, als Mittelpunkt der Kirchen auswählte, wurden die *Latter-day Saints* von dort vertrieben, wie auch aus anderen Orten in Missouri und Ohio. In Illinois erschufen die Gläubigen eine eigene Stadt, die sie Nauvoo nannten und die ganz im Sinne der Wiederherstellung des „ursprünglichen“ christlichen Glaubens und Gemeinschaftslebens organisiert war. Die Lehren der LDS, besonders in Bezug auf das Gemeindeleben, wurden von Smith weiterentwickelt, jedoch herrschte auch hier ein gespanntes Verhältnis zur Außenwelt. Einen Höhepunkt erreichte der Konflikt 1844 mit der Tötung Smiths durch eine aufgebrachte Menge. Mit Smiths Tod begann die bis heute anhaltende Zersplitterung der *Latter-day Saints*. Allerdings folgte der Großteil der Gläubigen Brigham Young (1801-1877) in die westlichen Territorien, wo sie die Stadt Salt Lake City gründeten und im Wesentlichen den späteren Bundesstaat Utah kontrollierten. Von dieser

---

<sup>166</sup> AMMERMAN: Bible Believers, 80f.

theologisch konservativen Gruppierung, die sämtliche Lehren Smiths befolgt, ist gemeinhin die Rede, wenn es um die Mormonen geht, nicht zuletzt, weil sie an Mitgliederzahlen alle anderen mormonischen/LDS Denominationen zusammengerechnet bei weitem übertreffen. Dieser *mormon trail* Richtung Westen auf der Suche nach einem geeigneten Ort für eine eigene Gemeinde hat seine Entsprechung in den eschatologischen Erwartungen der LDS. Nach der Wiederkehr Christi werde dieser tausend Jahre mit den Gläubigen auf der Erde herrschen und die Welt würde zu ihrem paradisischen Urzustand zurückkehren – keine Gewalt, kein Tod, die Kontinente würden wieder zu einer Landmasse zusammenwachsen, die von Gebirgen und Tälern befreit ist (vergl. Jes 40:4, Lk 3:5). Bis dahin ist es Ziel der Kirche, die Gläubigen zu versammeln (*gathering*), in einer Art Vorschau auf das Millennium gemeinsam im selbst erschaffenen Zion der Widrigkeiten der Welt zu trotzen und so zu helfen, die Endzeit einzuläuten (*usher in*). Das *gathering* kann in Analogie zur *rapture* gesehen werden – eine Möglichkeit für die Gläubigen, eben die „Heiligen der letzten Tage“, die Endzeit einigermaßen unbeschadet zu überstehen um schließlich Teil von Christus tausendjährigem Königreich zu werden.<sup>167</sup>

Während im 19. Jahrhundert dieser millenaristische Separatismus zentral in Lehre und Praxis der Mormonen war - wohl auch geschürt von den Anfeindungen durch die Außenwelt, zeichnet sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine Kursänderung ab. Die Mormonen gehen von einer fortlaufenden Offenbarung aus und die Mitglieder der Kirchenleitung gelten als lebende Propheten, somit kann das vor allem ökonomische und politische Engagement von Mormonen in der modernen Welt göttlich sanktioniert werden.<sup>168</sup> Die LDS sind stolz darauf, Mitglieder auf prominenten Posten, sei es in Wirtschaft, Politik oder Militär, zu haben. Der Republikaner Mitt Romney sei als wohl bekanntestes Beispiel der letzten Jahre in der US-Öffentlichkeit genannt. Der für die Mitgliederzahlen der LDS überproportional große Einfluss, den die Mormonen in der amerikanischen Gesellschaft haben, wird von der Kirche zum einen prädestinatorisch gedeutet, hat aber auch im Kontext der nach wie vor zentralen Endzeitlehren Bedeutung:

The Mormon faithful see their church as the coming world power, destined to control the outcome of history. They see the church organizations and programs as aids in bringing to pass “Zion”. [...] Faithful Mormons believe that the United States government will be eroded and weakened until the Constitution “hangs by the thread” and at that time their highly placed military and political leaders, along with church leaders, will rescue the government and usher in the millennial reign of Jesus Christ. They see world events as direct fulfillment of their

---

<sup>167</sup> UNDERWOOD, Grant: Mormonism, 271.

<sup>168</sup> UNDERWOOD: Mormonism, 273.

interpretations of Scripture and prophecy. They see even their secular jobs and vocations as mere tools to be used to spread the influences of their church in ever widening circles.<sup>169</sup>

Interessant ist, dass es auch unter den mormonischen/LDS Denominationen fundamentalistische Strömungen gibt.<sup>170</sup> Als größte solche Gruppe gilt die *Fundamentalist Church of Latter Day Saints* (FLDS), die in den letzten Jahren immer wieder in den Medien Erwähnung fand. Die Gruppierung spaltete sich im frühen 20. Jahrhundert von der „großen“ Kirche in Salt Lake City ab, unter anderem um weiter Polygamie zu praktizieren. Das öffentliche Interesse beschränkt sich im Wesentlichen auf die bis heute praktizierte Mehrehe, die arrangierten (Zwangs-)Verheiraten von Gemeinschaftsmitgliedern im Teenageralter und um Fragen der Kindeswohlfahrt.<sup>171</sup> Allerdings dürften innerhalb der Gemeinschaft eschatologische Themen einen zentralen Stellenwert einnehmen, wie der Publikationsliste der FLDS zu entnehmen ist.<sup>172</sup>

Charles Taze Russell (1852-1917) gilt als Begründer der Zeugen Jehovas (*Jehovah's Witnesses*; auch *Watchtower Bible and Tract Society*) und seine Lehre wurde in den 1870er-Jahren von Adventisten wie Nelson H. Barbour (1824-1905) geprägt, die auch nach dem *Great Disappointment* der *Millerites* 1844 an der unmittelbaren Wiederkehr Christi festhielten. Unter anderem übernahm Russell die Überzeugung, dass Christus 1844 „unsichtbar“ wiedergekehrt war und die Endzeit damit bereits begonnen hatte. Ursprünglich als informelle Gruppen von Bibelforschern (*Bible students*) organisiert, gründete sich 1881 die *Zion's Watch Tower Tract Society* und seit 1931 wird der Name „Zeugen Jehovas“ offiziell geführt. Gegenwärtig sind die Zeugen Jehovas primär für ihre unermüdliche Missionstätigkeit bekannt und werden in den Medien meist im Zusammenhang mit der Ablehnung von Bluttransfusionen in medizinischen Notfällen und mit, stark verkürzt formuliert, gruppenunspezifischen Aspekten der „Sektenthematik“ wahrgenommen.<sup>173</sup> Das oft spannungsgeladene Verhältnis der Zeugen Jehovas zur Gesellschaft ist in engem Zusammenhang mit der stark millenaristischen Lehre der Gemeinschaft zu sehen, der zu Folge jegliche Verstrickung mit „der Welt“ zu vermeiden ist. Das reicht von Wehrdienstverweigerung, keiner Beteiligung an politischen Wahlen und patriotischen Gesten

---

<sup>169</sup> BERGMAN, Jerry: *The Latter Day Saint Churches*, 56.

<sup>170</sup> AMMERMAN: *North American Protestant Fundamentalism*, 4.

<sup>171</sup> GIBBS, Nancy: *The Polygamy Paradox*, in *Time* 20.09. 2007.

<sup>172</sup> Titel umfassen z.B. *The Coming Crisis, Prepare for the Day of Visitation* und *Jesus Christ, Son of Man, Speaketh His Full Warning of Judgments to All Nations*; <https://flds.org>; 03.03.2012

<sup>173</sup> Ich beziehe mich hierbei auf Konflikte mit der Gesellschaft und den Behörden, die als „Sekten“, „Psychokulte“ usw. wahrgenommene religiöse Gruppierungen (m. E. unabhängig von spezifischen Inhalten) austragen. In erster Linie geht es dabei um Fragen der Kindeswohlfahrt, v. a. im Zuge von Sorgerechtsstreitigkeiten, die Möglichkeit des „Ausstiegs“ bzw. um den Umgang mit AussteigerInnen, um Fragen der Sexualmoral und sexueller Gewalt, Vorwürfe der Gehirnwäsche usw.

(wie Fahnen salut, va. in USA relevant), über das Verbot der Mitgliedschaft in allen anderen Organisationen (Gewerkschaften, Vereine, Parteien usw.), bis zum Nichtbegehen von Festtagen wie Geburtstagen, aber auch Weihnachten.<sup>174</sup> Auch höhere Bildung wird abgelehnt und zumindest zu religiöser Thematik sind ausschließlich die – umfassenden – offiziellen Publikationen der Zeugen Jehovas, inklusive der eigenen Bibelfassung (*New World Translation*), zu lesen.

Die Zeugen Jehovas verstehen sich als Gottes Organisation auf Erden und nur Mitglieder werden von den Schrecken von Armageddon verschont bleiben. Nach diesem gewaltsamen und katastrophalen Ende der jetzigen Weltordnung werden sie, gemeinsam mit den von den Toten auferstandenen früheren Mitgliedern, auf einer von Jesus in den paradiesischen Urzustand zurückversetzten Erde leben. Die als die „144.000 Gesalbten“ (nach Off 14:1-4) bezeichneten unter den Zeugen Jehovas sind auserwählt um während des Millenniums mit Christus im Himmel zu herrschen, sozusagen als Administratoren des Gottesreichs.

Bemerkenswert ist, dass die Zeugen Jehovas obwohl sie im Schatten des *Great Disappointments* begründet wurden, bis in die jüngere Vergangenheit an einem *predictive millenarianism* festgehalten haben. Russell selbst prophezeite den „Anfang vom Ende“, also den Beginn der Letzten Tage, für das Jahr 1914. Als die erwartete Wiederkehr Christi ausblieb, wurde die Prophezeiung dahingehend umgedeutet, dass seine Herrschaft zwar begonnen hatte, sich allerdings erst schrittweise manifestieren werde. Nach einer weiteren *failed prophecy*, die zu massiven Mitgliederverlusten führte (diesmal für das Jahr 1975), dürfte nun weitgehend ein Umstieg zum einem *explanatory millenarianism* erfolgen, der auf Datumsangaben verzichtet und stattdessen auf die Missstände und das Böse in der Welt als Bestätigung der Endzeiterwartung hinweist.<sup>175</sup>

So widmet sich beispielsweise eine Ausgabe der fast weltweit erscheinende Zeitschrift *Wachturm (The Watchtower Announcing Jehovah's Kingdom)* von 2012 der Frage „Armageddon – What is it? When will it come?“ und bleibt in der Frage nach dem „Wann“ eine konkrete Antwort schuldig. Dafür wird anhand von verschiedenen Bibelziten dargelegt, dass die Zeichen der Zeit eindeutig seien und das Ende nahe. Mit Ausnahme der häufigen Verweise auf die Zeugen Jehovas als Organisation Gottes ist die Argumentation kaum von der von fundamentalistischen ProtestantInnen zu unterscheiden.<sup>176</sup>

Die Siebenten-Tags-Adventisten (*Seventh-Day Adventists*; kurz: *SDA*) stellen einen interessanten Fall im Umgang mit *failed prophecy* dar, da es sich um eine Gemeinschaft

---

<sup>174</sup> BERGMAN, Jerry: *The Adventist and Jehovah's Witness Branch of Protestantism*, 37.

<sup>175</sup> BERGMAN: *The Adventist and Jehovah's Witness*, 36 und ELLIOTT, Joel: *Jehovah's Witnesses*, 206.

<sup>176</sup> *The Watchtower*, Februar 1, 2012 (Vol 133, No. 3); insbes. 8-9.



handelt, die in den 1860er-Jahren aus den unmittelbaren Überresten der *millerite* Adventisten gegründet wurde. Der Umgang mit der Enttäuschung von 1844 und ihre Rationalisierung sind also zentral für die SDA, Bryan Wilson bezeichnet sie sogar als ihre „raison d’être“. <sup>177</sup>

Zentrum der neuen Organisation war Ellen G. White (geb. Harmon, 1827-1919) und ihre Visionen zur Auslegung biblischer Lehren. Der Name der Gruppierung geht auf die strikte Einhaltung des Sabbats am Samstag zurück.

Die Endzeitprophezeiung der *Millerites* von 1844 wurde nicht verworfen, sondern uminterpretiert: Jesus sollte nicht auf die Erde wiederkehren, sondern die Textpassage zur „Reinigung des Heiligtums“ (Dan 8:14) hätte sich stattdessen auf die Reinigung des „himmlischen Heiligtums“ bezogen. Dieses *investigative judgement* stellt gleichsam die erste Phase der Parusie dar, während Christus ein Urteil über alle seine bisherigen Anhänger fällt.

Am Ende der prophetischen Zeit der 2300 Tage, im Jahr 1844, begann die zweite und letzte Phase seines Versöhnungsdienstes. Sie leitet das Gericht vor dem zweiten Kommen Christi ein und gehört zur endgültigen Beseitigung der Sünde, wie sie durch die Reinigung des alttestamentlichen Heiligtums am Versöhnungstag vorgebildet war. [...] Das Gericht vor der Wiederkunft Jesu offenbart den himmlischen Wesen, wer im Glauben an den Herrn gestorben und durch ihn würdig ist, an der ersten Auferstehung teilzuhaben. Es zeigt auch auf, wer von den Lebenden Gemeinschaft mit Christus hat, an den Geboten Gottes festhält und den Glauben an Jesus bewahrt – also bereit ist für die Umwandlung zum Eingang in Gottes ewiges Reich. [...] Wenn Christus diesen Dienst vor seiner Wiederkunft vollendet, ist für die Menschen die Zeit der Gnade abgelaufen. <sup>178</sup>

Gleichzeitig prophezeite Ellen G. White idiosynkratische Details zu den Geschehnissen der Letzten Tage und des unmittelbar bevorstehenden Weltendes, die einen direkten Bezug zu den zeitgenössischen Verhältnissen in den USA aufwiesen. So gehören zu den Handlangern Satans laut White neben der Katholischen Kirche auch Anhänger des Spiritismus, der sich gerade Mitte des 19. Jahrhunderts verbreitete, noch dazu im „adventistischen Kernland“ im Nordosten der USA. In direkten Konflikt mit *mainline* protestantischen Denominationen kamen die SDA durch ihren vehementen Widerstand gegen die Einführung der landesweiten gesetzlich verbindlichen Sonntagsruhe, die diese teilweise propagierten – in den Augen der SDA ist ja der Samstag der „echte Tag des Herren“. White wertete dies als weiteren Hinweis darauf, dass die USA das „Tier mit zwei Hörnern“ (Off 13:11) seien und in der Endzeit an der Verfolgung der wahren ChristInnen teilnehmen würden. <sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> WILSON, Bryan: *Millennialism and Sect Formation in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 227.

<sup>178</sup> Aus dem 24. Glaubenspunkt („Christi Dienst im himmlischen Heiligtum“) der SDA; Siehe [http://www.adventisten.at/ueber\\_uns/glaubenspunkte.php](http://www.adventisten.at/ueber_uns/glaubenspunkte.php), Stand: 22.03.2012.

<sup>179</sup> LAWSON, Ronald: *Seventh-Day Adventists*, 380-381.

In den nunmehr 150 Jahren des Bestehens der SDA sind die apokalyptischen Aspekte jedoch zunehmend aus dem Zentrum der Glaubenspraxis geraten, wie generell eine weitgehende Anpassung an die gesellschaftlich Normen in den USA zu beobachten war. Whites Fokus auf Gesundheit und gesundheitsbewusste Lebensführung legten den Grundstein für die massive Präsenz der SDA im von privaten Einrichtungen getragenen US-Gesundheitswesen und die positive Einstellung gegenüber Bildung bedeutet, dass die SDA ein weitreichendes Schulsystem in den USA betreibt, inklusive staatlich anerkannter Universitäten.<sup>180</sup> Für Bryan Wilson ist dieser Umstand ausschlaggebend für das weitere, durchaus erfolgreiche Bestehen der SDA, *failed prophecy* und anhaltendem Aufschub der Endzeit zum Trotz. Wie auch die Zeugen Jehovas bildeten die SDA eine straff geführte Organisation, deren „Tagesgeschäft“ jenseits der Vorbereitung auf das Millennium liegt und die Mitglieder zu einem hohen Grad einbindet.<sup>181</sup> Die adventistischen Lehren werden zwar formal beibehalten, in der Praxis jedoch verstärkt in den Bereich der Missionsarbeit und der Tätigkeit von unabhängigen, oft reisenden Predigern relegiert. Dadurch entwickelte sich ein stark apokalyptisch gefärbter *radical fringe* im Umfeld der *Seventh Day Adventists*.<sup>182</sup> Das Überleben, in diesem Fall sogar Gedeihen, der SDA kann jedoch auf die aktive Umdeutung der Adventserwartungen von William Miller und seinen AnhängerInnen und die Abkehr von *date setting* zurückgeführt werden.

Bei allen Unterschieden zu - und Konflikten mit - traditionelleren christlichen Denominationen, die die beschriebenen Religionsgemeinschaften auszeichnen, ist dennoch eindeutig ihr christlicher Charakter zu erkennen und bei den Endzeiterwartungen handelt es sich um mehr oder weniger eigentümliche Interpretationen christlicher Eschatologie mit starkem Bibelbezug. Darüber hinaus haben alle drei Gruppierungen im Zuge ihrer mittlerweile rund 150-jährigen Geschichte Wege gefunden, ihre Endzeiterwartungen in einer Art und Weise umzudeuten, die ein einigermaßen pragmatisches Verhältnis zu Umwelt und Behörden ermöglicht – zugegebener Maßen zu unterschiedlichen Graden. In den USA, wie auch anderen demokratischen Staaten mit Religionsfreiheit, haben Mormonen, Zeugen Jehovas und Adventisten Organisationen gebildet, die im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben operieren und zum Teil auch als eigenständige Religionsgemeinschaften anerkannt sind. Wie bereits angesprochen führt dies aber gerade bei den Mormonen und den Siebenten-Tags-Adventisten, bei denen diese Entwicklung weiter fortgeschritten ist als bei den Zeugen Jehovas, immer wieder zu Abspaltungen von betont millenaristischen Gruppen, die auf Grund ihres religiösen

---

<sup>180</sup> In beiden Bereichen sind die SDA zweitgrößter religiöser Anbieter nach der Katholischen Kirche, obwohl die SDA um ein vielfaches weniger Mitglieder hat. Siehe: WILSON: Millennialism and Sect Formation, 228.

<sup>181</sup> WILSON, Bryan: Millennialism and Sect Formation, 231f.

<sup>182</sup> LAWSON: Seventh-Day Adventists, 384f.

wie lebensweltlichen Separatismus und der Ablehnung säkularer Autorität und Gesetze den Bereich etablierter, kirchlich organisierter Religion verlassen.

### 2.3.3 Millennium und Apokalypse jenseits etablierter Religionsgemeinschaften

Die traumatischste Episode im amerikanischen Millenarismus der jüngeren Vergangenheit stellen die Geschehnisse auf dem Gelände der *Branch Davidians* (auch *Davidian Seventh Day Adventists* u.ä.) in Waco, Texas im Frühjahr 1993 dar.<sup>183</sup> Die Anhänger der Gemeinschaft verbarrikierten sich, um eine Razzia der US-Bundesbehörde wegen Waffenbesitzes zu verhindern. Es kam zu Schusswechseln und nach einer mehrwöchigen Belagerung durch Beamte brach aus nicht zur Gänze geklärten Gründen ein Feuer in der Baracke der *Davidians* aus, in dem rund 80 Mitglieder der Gemeinschaft starben. Bei den *Branch Davidians* handelt es sich um eine von den Siebenten-Tag-Adventisten abgespaltene Gruppierung, die seit den 1930er-Jahren in der Nähe des texanischen Waco über Land verfügten und dort ihr *Mount Carmel Center* betrieb. Nach dem Tod des langjährigen Anführers der Gemeinschaft, Benjamin Roden (1902-1978), kam es zu langwierigen, teils gewalttätigen, internen Machtkämpfen. In der zweiten Hälfte der 1980ern kristallisierte sich der relativ neu zur Gemeinschaft gestoßene Vernon Howell (1959-1993) als neue Führungspersönlichkeit heraus. Howell, der seinen Namen 1990 offiziell auf „David Koresh“<sup>184</sup> änderte, entwickelte den bereits vorhandenen Millenarismus weiter und ernannte sich selbst zu einem endzeitlichen Messias, dessen Aufgabe es sei, die „Sieben Siegel“ (Off 5) zu öffnen und so Armageddon einzuläuten. Die Gruppe nannte sich zu dieser Zeit selbst meist *Student of the Seven Seals* und die Liegenschaft bei Waco wurde in *Ranch Apocalypse* umbenannt. Unter Koreshs charismatischer Führung wurde das Gemeinschaftsleben besser organisiert und gleichzeitig zunehmend survivalistisch.<sup>185</sup> Diese Ideologie dürfte zum tragischen Ausgang der Geschehnisse 1993 beigetragen haben, denn wie Stephen O’Leary – wenn auch etwas pathetisch - spekuliert:

Imagine the predicament of a man who believes he is the Messiah [...] but who is unable to attract the attention, let alone command the worship, of any but a small group of followers. Paranoid, delusional, convinced the world is out to get him, he preaches that his own martyrdom will serve as the trigger for history’s grand finale. How would such a person react

---

<sup>183</sup> Die Fakten stammen, wenn nicht anders angegeben, aus BROMELY, David G./SILVER, Edward D.: *The Branch Davidians: A Social Profile and Organizational History*.

<sup>184</sup> „Koresh“ ist die hebräische Form des Namens Kyros. Laut biblischen Berichten ermöglichte der gleichnamige Perserkönig einem Teil der jüdischen Gemeinde die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft nach Judäa, veranlasste den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und gilt als göttlich inspiriert (siehe z.B. Esra 1:1-3).

<sup>185</sup> Im Sinne der *survivalist groups*, in den USA meist aus dem rechten politischen Spektrum, die sich durch paramilitärische Übungen, Anlegen von Wasser- und Lebensmittelvorräten, die Abschottung bzw. weitgehende Unabhängigkeit der Außenwelt u.ä. auf bevorstehende Katastrophen vorbereiten wollen.

to the appearance of hundreds of heavily armed officers on his doorstep – and to the concentrated attention of reporters and television cameras? [...] In this way, law enforcement officials, the press, and television viewers all acted out the roles scripted for them in Koresh's apocalyptic tragedy.<sup>186</sup>

Im Zusammenhang mit der Tragödie von Waco sollte auch der *People's Temple* von Jim Jones (1931-1978) erwähnt werden. Jones gründete seine *People's Temple Full Gospel Church* 1960 in Indianapolis und konnte ab Mitte der 1960er-Jahre erfolgreich Gemeinden in kalifornischen Städten etablieren. Nicht zuletzt aufgrund seines totalitären Führungsstils – Jones proklamierte sich zum „lebenden Gott“ – kam er in den USA immer mehr unter Druck und begann 1973 mit der Ansiedlung von AnhängerInnen in einer Kommune des *People's Temple* in Guyana, die *Jonestown* genannt wurde. Nachdem es zu einem prominenten Sorgerechtsstreit und Berichten über unzumutbare Lebensbedingungen in Jonestown gekommen war und sich Anschuldigungen durch Familien von KommunenbewohnerInnen häuften, demnach diese unter Zwang in Guyana festgehalten wurden, reiste 1978 der Kongressabgeordnete Leo Ryan (1925-1978) mit Journalisten nach Guyana. Der Besuch endete verheerend als die Delegation, die gemeinsam mit einigen Jonestown-BewohnerInnen zurück in die USA reisen wollte, am Flugfeld von bewaffneten Mitstreitern von Jones angegriffen wurden. Fünf Menschen, inklusive Ryan, starben am 18. November 1978 und Reverend Jones ordnete noch am selben Tag den Massensuizid an um einer befürchteten Intervention von US-Truppen zuvor zu kommen. Jene, die fliehen wollten, wurden erschossen, alle anderen starben durch die Einnahme von Gift – insgesamt gab es 914 Tote, inklusive aller in Jonestown lebenden Kinder.<sup>187</sup>

Jim Jones wurde geprägt von der Pfingstbewegung und verband Aspekte des charismatischen Christentums (v.a. Geistheilung) mit antirassistischen und sozialistischen Gesellschaftsidealen. Seine Selbststilisierung zur Messiasfigur und das Ziel des *People's Temple*, Gottes Reich auf Erden zu errichten, erlauben eine Verortung in der Geschichte des amerikanischen Millenarismus, wenn auch schon weit von konventionellen christlich Lehren entfernt. Gleichzeitig ist Jones auch untrennbar mit der amerikanischen Gegenkultur in San Francisco verbunden, einem Ausgangspunkt von alternativer Religiosität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In diesem Kontext entstand auch eine andere Quelle millenaristischer Ideen, die nicht nur inhaltlich sondern auch strukturell deutliche Unterschiede zu etablierten religiösen Gemeinschaften aufweist: das New Age.

---

<sup>186</sup> O'LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 228.

<sup>187</sup> KATZ/ POPKIN: *Messianic Revolution*, 223-229.

Die Bezeichnung New Age schließt eine Vielzahl von im besten Fall lose zusammenhängenden Gruppierungen, Bewegungen und Ideen ein, die ihren Ursprung in der v.a. nordamerikanischen Jugend- und Gegenkultur der 1960er- und 1970er-Jahren hatten. Der Name leitet sich von der Erwartung eines neuen Zeitalters, des astrologischen Wassermannzeitalters (*Age of Aquarius*), her, für das eine tief greifende Weiterentwicklung des menschlichen Geistes und damit ein friedliches, harmonisches Miteinander der Menschheit erhofft wurde. Allerdings haben bei weitem nicht alle Gruppierungen, die man nunmehr zum Bereich des New Age zählt, diesen millenaristischen Aspekt beibehalten.<sup>188</sup> Allen gemein ist jedoch das eklektische Aufgreifen von Aspekten ganz unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Systeme – von Karmalehren und Meditationspraxis aus östlichen Traditionen, über christlichen und UFO-Glauben, Traditionen nordamerikanischer, aber auch australischer Ureinwohner bis zum riesigen Fundus der westlichen Esoterik, inklusive Astrologie, Mesmerismus und Anthroposophie, um einige zu nennen. Dazu gehört auch der Bereich der Alternativmedizin, der oft nicht im Kontext von Religion gesehen wird. Für unsere Zwecke ist aber natürlich gerade das New Age „sensu stricto“<sup>189</sup> mit seinen eschatologischen Ideen von Interesse. Strozier teilt die uneinheitlichen und weit divergierenden eschatologischen Ideen im Feld von New Age in drei Kategorien, deren Unterschied in der Art und Weise des Erreichens des neuen Zeitalters liegt.<sup>190</sup> Das „Millennium durch Katastrophe“ kommt in Vorstellungen vor, die als Voraussetzung für die Erneuerung einen, teilweise durchaus gewaltsamen, Reinigungsprozess sehen, wie z.B. der Popularisierer von *Native American* Ideen (beziehungswise seiner Version davon), Sun Bear. Zu den Theorien, in denen das „Millennium durch Magie“ herbeigeführt wird zählt Strozier UFO-Kulte genauso wie Channeling. Selbsthilfegruppen und *Consciousness-Raising* sind wichtige Aspekte im New Age und diese führen durch individuelle und kollektive Transformation und Erweiterung des Bewusstseins zum „Millennium durch persönliche Wirksamkeit“.

Obwohl fundamentalistisches Christentum und New Age auf den ersten Blick sehr weit voneinander entfernt sind, lassen sich durchaus Ähnlichkeiten finden. Auch Hubert Knoblauch macht auf die Parallelen, die weit über den globalen Erfolg entsprechender Gruppierungen hinausgehen, aufmerksam. Als übereinstimmende Merkmale nennt er: religiösen Positivismus, eigener Wissenschaftsbegriff (Kreationismus bzw. Parawissenschaft),

---

<sup>188</sup> KNOBLAUCH: *Populäre Religion*, 100f.

<sup>189</sup> KNOBLAUCH: *Populäre Religion*, 101, nach Hanegraaff.

<sup>190</sup> STROZIER, Charles B.: *Apocalypse. On the Psychology of Fundamentalism in America*, 228-247.

Ablehnung institutioneller religiöser Kontrolle, Anspruch auf allumfassende Sinnggebung und eine erfahrungsbetonte Religiosität.<sup>191</sup>

Allerdings ist dem entgegen zu setzen, dass der geradezu programmatische Individualismus von Ideen und die eklektische Aufnahme von Lehren verschiedenster Provenienz im Bereich von New Age in krassem Gegensatz zum von Gemeinde, Bibel und Auslegungstradition regeltem Endzeitglauben im Kontext von konservativen christlichen Gemeinschaften steht und von protestantischen FundamentalistInnen massiv angefeindet wird. Im Verlauf der 1970er- und 1980er-Jahre etablierte sich individualistische New-Age-Spiritualität als ernstzunehmendes kulturelles Phänomen und wurde von endzeitaffinen Autoren und Predigern schnell als eine Spielart der „falschen Religion“ des Antichristen identifiziert.<sup>192</sup> Oftmals wurde der gesamte weitläufige Bereich von New Age in Zusammenhang mit dem *satanism scare* der 1980er-Jahre gebracht, einer US-weiten panikhaften Reaktion auf sensationalistische – und mittlerweile größtenteils widerlegten – Anschuldigen von rituellem Missbrauch durch SatanistInnen. Ironischerweise wird New Age in dieser Interpretation von einem amorphen, schwer eingrenzbaeren Feld an unterschiedlichsten Gruppen, Ideen und Publikationen zu einer organisierten Verschwörung gegen ChristInnen und christliche Werte und so in das Endzeitnarrativ assimiliert.<sup>193</sup>

Um aber gerade diesen Mangel an ideologischer und organisatorischer Kohärenz, der auch New Age-Vorstellungen betrifft, zu beschreiben, schlägt Michael Barkun in seiner umfassenden Studien zu Verschwörungstheorien und ihrem Bezug zu Weltuntergangsvorstellung vor, den Kategorien „religiös“ und „säkular“ auch noch den wachsenden Bereich des *improvisational millennialism* beizufügen, der sich dadurch auszeichnet, dass er durch die fehlende Bindung an ein bestimmtes religiöses oder säkular-weltanschauliches System besonders flexibel im Auswählen und Zusammenfügen initial unzusammenhängender Ideen unterschiedlichsten Ursprungs ist.<sup>194</sup>

Improvisational millennialism, by contrast, has much freer hand. It is by definition an act of bricolage, wherein disparate elements are drawn together in new combinations. An improvisational millenarian belief system might therefore draw simultaneously on Eastern and Western religion, New Age ideas and esotericism, and radical politics, without any sense that the resulting *mélange* contains incompatible elements. Such belief systems have become increasingly common since the 1960s, and freed as they are from the constraints of any sincere tradition, they may incorporate conspiracist motifs whatever their origin. As we shall see, this

---

<sup>191</sup> KNOBLAUCH: Populäre Religion, 81f.

<sup>192</sup> BOYER: When Time Shall Be No More. Prophecy, 233.

<sup>193</sup> GRIBBEN, Crawford: Writing the Rapture. Prophecy Fiction in Evangelical America, 110f;

HOCHGESCHWENDER: Amerikanische Religion, 26.

<sup>194</sup> BARKUN, Michael: A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America, 18-19.

has given conspiracy theories an unprecedented mobility among a wide range of millenarian systems.<sup>195</sup>

Der letzte Punkt, die Diffusion verschwörungstheoretischer Ideen über die Grenzen der Subkultur hinaus, sind für unsere Thematik von besonderem Interesse. Barkun geht davon aus, dass verschwörungstheoretische Motive, die sich unter dem Schlagwort *New World Order* zusammenfassen lassen, spätestens in den 1990ern von protestantischen PrämillenaristInnen als zentrale Strukturierung der Endzeitvorstellungen verwendet werden und damit den Dualismus des Kalten Krieges abgelöst haben. Im Sinne der *bricolage* tauchen dafür christlich-millenaristische Versatzstücke, teils eindeutig Darbys Dispensationalismus entstammend (z.B. die *rapture*), in UFO-Verschwörungsliteratur auf.<sup>196</sup>

Barkun beschäftigt sich in seiner Untersuchung mit Autoren und Gruppierungen des *radical fringe*, wie christlich-rassistischen Milizen oder Vertretern von abstrus wirkenden Theorien über reptilische Aliens, die heimlich die Erde bevölkern. Dass „zusammengebastelte“ Endzeitvorstellungen auch am anderen Ende des Spektrums von Breitenwirksamkeit Hochkonjunktur haben, zeigt Amelia Carr in ihrem Artikel über die Freude an der Apokalypse, der die kleinformatischen, meist einmal wöchentlich erscheinenden und an Supermarktkassen feilgebotenen *tabloids* in den USA frönen. Boulevardzeitungen wie die „Sun“ oder „Weekly World News“ befassen sich kaum mit aktuellen Ereignissen und nur wenig mit Klatschgeschichten der Prominenz, stattdessen liegt der Fokus auf „einfachen Leuten in ungewöhnlichen Umständen“ – von medizinischen Kuriosa, über Familiengeschichten, zu Entführungen durch Außerirdische.<sup>197</sup> Vor allem die „Sun“ legt seit etwa 2001 einen Schwerpunkt auf religiöse Themen, insbesondere aber auf Zukunftsvisionen und Prophezeiungen. Die präsentierten Themen reichen von eher individuellen Ansätzen wie Astrologie und Numerologie zu „klassischer“ christlicher Apokalyptik – besonderer Beliebtheit erfreuen sich biblische Apokalyptik der protestantischen Spielart, marianischer Katholizismus (v.a. die Marienerscheinungen in Lourdes und Fatima betreffend), aber auch (vermeintliche) Nostradamus-Prophezeiungen und vieles mehr aus dem Fundus von New Age.<sup>198</sup> Die Tabloids selbst präsentieren sich dabei nicht als „Endzeitpropheten“, sondern als unparteiische Vermittler der neuesten, sensationellsten Erkenntnisse zu Sachverhalten, die auch religiöse und säkulare Autoritäten nicht erklären können. Bei der Quellenwahl wird nicht nur eklektisch vorgegangen, man ist auch um eine Harmonisierung von verschiedenen

---

<sup>195</sup> BARKUN: A Culture of Conspiracy, 11.

<sup>196</sup> BARKUN: A Culture of Conspiracy, 172.

<sup>197</sup> CARR, Amelia: The End Is Still Near. The Eternal Apocalypse of the Tabloids, 162.

<sup>198</sup> CARR: The End Is Still Near, 164 und 167f.

Traditionen bemüht so dass ein möglichst großer Teil der Leserschaft Aspekte findet, die an das eigene Weltbild anknüpfen. Anders als bei millenaristischen Gruppen und Bewegungen besteht keine Verbindlichkeit – weder sozialer noch ideologischer Natur – und so stellt *failed prophecy* kein Problem dar. In der nächsten Ausgabe wird einfach eine neue (Die neueste!) Theorie vorgestellt, alte Vorhersagen werden ignoriert. Carr fasst den bei allem Sensationalismus doch unverbindlichen Vorschlagscharakter so zusammen: „[T]he tabloid visions of apocalypse never really seek commitment or closure. Thereby, in an odd way, they actually convey a sense of hope. The end of the world is here, but information that might help you survive only costs a few dollars, and the prediction is probably wrong, anyway.“<sup>199</sup>

Dieser Überblick über millenaristische Ideen und apokalyptische Vorstellungen in der amerikanischen Geschichte scheint die Einsicht der neueren Forschung zu bestätigen, dass solche Ideen von unterschiedlichen Gruppen zu unterschiedlichen Zeiten in sehr unterschiedlicher Weise ausgedrückt werden können. In den USA ist die Nationalidentität von einem „bürgerlichen Millenarismus“ mitgeprägt, doch gleichzeitig wird das millenaristische Narrativ auch von Gruppen angewendet, die sich in Abgrenzung von bzw. Konflikt mit der amerikanischen Gesellschaft definieren.

Auch Patricia Pessar kommt in ihrer Studien über die Bewegung um Pedro Batista, eine von mehreren (katholischen) millenaristischen Bewegungen im ländlichen Brasilien des frühen 20. Jahrhunderts, zu dem Schluss, dass Millenarismus als eine Form der Auseinandersetzung mit der Gegenwart nicht nur vermeintlichen Modernisierungsverlierern vorbehalten ist.<sup>200</sup>

Vielmehr schlägt sie eine Interpretation als konzeptuellen Rahmen vor, der eine kritische und produktive Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Moderne ermöglicht hat.<sup>201</sup> Diese Interpretation von Pessar führt uns meiner Meinung auch wieder zu der von Bernt Schnettler postulierten „Persistenz endzeitlicher Deutungsmuster“<sup>202</sup> in der Geschichte und Gesellschaft der Vereinigten Staaten. Während es sicherlich zu weit geht, wenn man von einem spezifisch US-amerikanischen Hang zum Millenarismus spricht, lässt sich doch attestieren, dass eben jene endzeitlichen Deutungsmuster, vor allem in einer von protestantischen Christentum geprägten Ausformung, in den USA in der Tat nach wie vor kulturell präsent sind und daher als Mittel zur Deutung der Gegenwart und der eigenen Verortung darin einer Vielzahl von Individuen und Gruppierungen zur Verfügung stehen.

---

<sup>199</sup> CARR: *The End Is Still Near*, 189.

<sup>200</sup> PESSAR, Patricia R.: *Fanatics to Folk. Brazilian Millenarianism and Popular Culture*, 227: “The apocalypse, the millennium, the messiah and the antichrist have provided a rich vocabulary for both the powerful and the subaltern to ponder their times, to reflect on their place, and to imagine their future”.

<sup>201</sup> PESSAR: *Fanatics to Folk*, 6f.

<sup>202</sup> SCHNETTLER: *Zukunftsvisionen*, 240.



Im Falle des protestantischen Fundamentalismus in den USA kommen mehrere Aspekte zusammen, die zu einer starken Betonung millenaristischer Aspekte führte, nicht alle davon sind rein theologischer Natur. So wurden Ende des 19. Jahrhunderts neben den Bibelkonferenzen auch zunehmend spezialisierte *prophecy conferences* abgehalten, die Teil des frühen Netzwerks fundamentalistischer Prediger, Theologen und Laien waren.<sup>203</sup> Die Beschäftigung mit biblischen Endzeitprophezeiungen, meist im Sinne des *dispensational premillennialism*, war also bereits in der Frühphase der Konsolidierung der *fundamentals* ein Teil der sich organisierenden Bewegung und gab ihr, wie Ammerman es ausdrückt, „a strong premillennial flavor“<sup>204</sup>. Diese Tendenz kommt in den unterschiedlichsten Aspekten der Lebensgestaltung und des Weltverständnisses nordamerikanischer protestantischer FundamentalistInnen zum Ausdruck.

### **3. Zeichen der Zeit: Angewandter Millenarismus**

#### **3.1 „Bible-believing Christians“ und die Entschlüsselung der Heiligen Schrift**

##### **3.1.1 Bibelverständnis und Gottes Plan**

Die Eigenbezeichnung *Bible-believing Christians*, die amerikanische FundamentalistInnen oft wählen, scheint zwar auf den ersten Blick etwas redundant, verweist aber auf die Zentralität des Bibelverständnis für die eigene religiöse Identität. Zum einen wird die Abgrenzung gegenüber anderen christlichen Denominationen und Gemeinden betont, die, so der Vorwurf, die Bibel nicht wichtig genug nehmen und nicht in das Zentrum des Glaubens und Gemeindelebens stellen. Zum anderen verweist die Bezeichnung auf die Auffassung, die Bibel sei das unfehlbar wahre Wort Gottes, das Auskunft über alle Bereiche menschlichen Daseins und den gesamten Verlauf der Geschichte der Welt gibt. Während großflächige Umfragen in den USA über die letzten Jahrzehnte gezeigt haben, dass ein großer Teil der amerikanischen Bevölkerung dieses konservative Bibelverständnis grundsätzlich teilt, wird es im protestantischen Fundamentalismus zu einem zentralen Aspekt der Religion – einem *fundamental*.

Konservative Theologen in den USA – allen voran Archibald A. Hodge (1823-1886), Benjamin B. Warfield (1851-1921) und später J. Gresham Machen (1881-1937) vom presbyterianisch geprägten *Princeton Theological Seminary* – sahen sich ab den letzten

---

<sup>203</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 20-21.

<sup>204</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 17.

Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vermehrt gezwungen, zur Verteidigung der Bibel und ihrer göttlichen Wahrheit anzutreten, selbst auf die Gefahr hin, dass diese nicht mit der neuen wissenschaftlichen Wahrheit in Einklang zu bringen war.<sup>205</sup> Es handelt sich hierbei um eine Reaktion auf die moderne Bibelkritik, die, ausgehend von v.a. deutschen Hochschulen, auch in der Theologie eine historisch-kritische Methode anstrebte und in Amerika meist als *higher criticism* bezeichnet wird.<sup>206</sup> Der Ansatz begann sich bereits im 19. Jahrhundert an nordamerikanischen Hochschulen zu verbreiten und dominiert ab etwa 1900 an den theologischen Fakultäten renommierter Universitäten. Im Wesentlichen geht es dabei darum, die Bibel wie jedes andere literarische Werk zu behandeln, dh. sie textkritischer literaturwissenschaftlicher Analyse zu unterziehen und einzelne Bücher bezüglich ihrer Textgenese, Autorenschaft und der historischen und gesellschaftlichen Umstände ihres Entstehens zu beurteilen.

Broadly speaking, this newer scholarship relied on evolutionary notions – histories, stories, and writings all evolve over time, as does religious consciousness itself. In the end the supernatural was dismissed – miracles were unverifiable, Jesus was a historical figure and not divine, and Judaism as well as Christianity were culturally conditioned like all other world religions.<sup>207</sup>

Dies wurde als Angriff auf die Grundfeste christlichen Glaubens gesehen, der das Christentum bis zur Unkenntlichkeit verändern könnte. Dem wurde die Theorie der biblischen *inerrancy* (Irrtumsfreiheit) entgegengestellt, die postuliert, dass die Bibel – jedenfalls im Autograph, dh. der ursprünglichen inspirierten Niederschrift – frei von jeglichen Irrtümern und Fehlern sei. Denn als inspiriertes Wort Gottes gilt die Bibel nicht nur als moralisch, sondern auch als faktisch richtig in jeglicher Hinsicht – naturwissenschaftlich, historisch, geographisch. Alle Berichte über Wunder und göttliches Eingreifen, wie z.B. die Jungfrauengeburt, sind ebenso als faktische Berichte anzusehen.<sup>208</sup> In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wurde diese Unfehlbarkeitslehre zu einem der grundlegenden Glaubensartikel des sich konsolidierenden Fundamentalismus.

Der nordamerikanischen Fundamentalismus steht zudem in der Tradition des calvinistischen Schriftverständnisses, wonach es allen Gläubigen möglich sei, die Bibel zu verstehen ohne von religiösen SpezialistInnen angeleitet zu werden und die Heilige Schrift im eigenen Leben anzuwenden. Teil dieser Überzeugung ist die Ablehnung von allegorischen Bibelauslegungen und eine Bevorzugung des „wörtlichen“ Schriftsinnes, soweit möglich. Die fundamentalistische Betonung des wörtlichen, „einfachen“ (*plain*) Schriftsinnes ist insofern

---

<sup>205</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 15-16.

<sup>206</sup> ALTANY, Alan: Biblical Criticism, 63.

<sup>207</sup> PETERSON, Kurt W.: Higher Criticism, 221.

<sup>208</sup> FACKRE, Gabriel: Biblical Inerrancy, 66.

problematisch, als dass eine wörtliche Interpretation biblischer Texte schnell an ihre Grenzen stößt. Frykholm schlägt vor, dass diese „wörtliche“ Leseart eher im Sinne des unmittelbaren Alltagsbezuges für die Gläubigen zu sehen ist und die symbolische Interpretation von Texten nicht ausschließt.<sup>209</sup> Tim LaHaye und Ed Hindson erklären den problematischen Begriff des *literal meaning* in ihrem populärtheologischen „Arbeitsbuch“ zu biblischen Prophezeiungen folgendermaßen:

One of the most important factors in studying Bible prophecy is to interpret the text literally. One of the basic rules of biblical interpretation is this: “If the literal sense makes good sense, seek no other sense, lest it result in nonsense.” [...]

We understand, of course, that there are times the Bible uses figurative language. For example, Jesus is called the Lamb of God 28 times in the book of Revelation. This does not mean that he is a literal lamb. The term lamb, in reference to Christ, is intended to give us a symbolic picture of Christ as our atoning sacrifice. But the symbolic use of lamb does not eliminate the literal truth of Christ as our atoning sacrifice.<sup>210</sup>

Trotz aller Ambiguität dieses eigentümlichen Verständnisses von “wörtlicher Interpretation” teilen FundamentalistInnen die Überzeugung, dass jede Bibelstelle eine „richtige“ Bedeutung hat, die nicht nur eine mögliche Auslegungsvariante von vielen, sondern die göttliche Wahrheit ist: „There is a „plain“ or „right“ meaning to any passage that God means to convey in it, even if it is difficult for humans to ascertain that meaning. That meaning may not be literally true but it will be the actual truth of what God said.”<sup>211</sup>

Die Bibel ist demnach nicht nur unfehlbar wahr, sie enthält auch Wissen und Rat zu allen nur erdenklichen Situationen, ist Enzyklopädie und Reiseführer zugleich. Denn die Welt des Fundamentalismus ist geordnet und strukturiert – Gottes Plan umfasst alles, von banalen Ereignissen des Alltags bis zur kosmologischen Endzeit. Selbst die als chaotisch und gottesverachtend wahrgenommene Außenwelt spielt letztlich nur die ihr zuge dachte Rolle im göttlichen Plan.

Zentrales Moment des göttlichen Plans ist das der Erlösung der Menschen durch das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Bibel enthält alle nötigen Informationen zur Lebensführung und von der Eheführung, über die Kindererziehung bis zur Freizeitgestaltung soll alles nach biblischen Vorgaben gestaltet werden. Da die biblische Wahrheit als absolut und somit zeitlos gilt, müssen die Texte nicht historisch-kritisch analysiert werden. Jedes Wort gilt heute genauso wie zur Zeit der Niederschrift der Texte, so zumindest die Theorie. In der Praxis

---

<sup>209</sup> FRYKHOLM: Rapture Culture, 111-113.

<sup>210</sup> LaHAYE, Tim / HINDSON, Ed: The Popular Bible Prophecy Workbook, 19f.

<sup>211</sup> STROZIER: Apocalypse, 93.

müssen auch FundamentalistInnen damit umgehen, dass biblische Texte oft dem weithin akzeptierten Allgemeinwissen widersprechen (z.B. dem Kopernikanischen Weltbild) bzw. verschiedenen Textstellen innerhalb der Bibel widersprüchlich sind. Das Problem wird gelöst, indem Passagen stärker betont werden, die mit dem gesamtgesellschaftlichen Konsens vereinbar sind bzw. leichter mit anderen Bibeltexten in Harmonie gebracht werden können oder indem bestimmte, moralisch fragwürdige, biblische Praktiken als „nicht heilsrelevant“ deklariert werden – so z.B. Sklaverei.<sup>212</sup> Eine weitere Technik ist das Verwenden von *proof texts* (Belegtexte). Um die eigene Position zu untermauern, werden Bibelstellen, oft nur einzelne Vers- oder Satzteile, herangezogen. Der Kontext, in dem diese stehen, ist irrelevant.<sup>213</sup>

Während Gottes Plan natürlich die gesamte Welt und alle Menschen zu jeder Zeit umfasst, haben ChristInnen (im Sinne von *born-again*) zwei große Vorteile. Zum einen sichert ihnen die Zuwendung zu Gott nicht nur das ewige Leben nach dem Tod, sie haben damit auch Gottes Wohlwollen im Diesseits erworben. Dies inkludiert die Gewissheit, dass alles nach Plan verlaufen wird, dass Gebete trotzdem hilfreich sind und die Möglichkeit, ex post facto alle Vorkommnisse im eigenen Leben als göttlich geleitet zu erklären. Alle positiven Wendungen werden als Segen gewertet, eine Art Validierung dafür, den „richtigen“ Glauben und entsprechende Lebensführung zu praktizieren. Negatives gilt als *blessing in disguise*, so die englische Redewendung, das sich mit der Zeit als positiv erweist, oder als das Werk des Bösen. Denn oftmals sehen sich die Gläubigen als Opfer von Satans gezielten Angriffen - Versuchen, sie vom rechten Weg abzubringen.<sup>214</sup>

Zum anderen ist „echten“ ChristInnen ein besonderes Verständnis des göttlichen Planes zu Teil – sie erkennen diesen in Situationen des alltäglichen Lebens, dem Zustand der Gesellschaft oder in der Weltpolitik, und mit Hilfe des Heiligen Geistes haben Sie einen besonderen Zugang zur Bibel. Es handelt sich, wie Strozier feststellt, um eine geradezu mystische Hermeneutik – wer in Christus wiedergeboren wurde, dem ist auch das Verstehen der Bibel zuteil.

[T]he idea that you truly understand what is in the Bible only after being saved is quite conventional among fundamentalists. The words of God are readily available. Anyone can buy a Bible and read them. But those words are without meaning, or integrity, until you read them as a believer. Then the ideas become clear, the mysteries are solved.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> AMMERMAN: North American Protestant Fundamentalism, 5.

<sup>213</sup> AMMERMAN: Bible Believers, 51-55.

<sup>214</sup> AMMERMAN: Bible Believers, 64.

<sup>215</sup> STROZIER: Apocalypse, 188f.

Doch auch das fundamentalistische Bibelstudium passiert nicht in einem Vakuum. Vielmehr sind die Lesepraxis und das Schriftverständnis massiv vom Gemeindeleben und der Struktur der *Bible study* geprägt. In den Kirchengemeinden gibt es neben der *Sunday School* oft auch unter der Woche thematische Studienzirkel, die sich z.B. einem bestimmten Buch der Bibel widmen, dazu kommt natürlich die Predigt im zentralen Sonntagsgottesdienst, in deren Rahmen der Pastor seine Interpretation einzelner Textstellen darlegt. Die anderen Treffen und Lektionen werden üblicherweise von erfahrenen Laien aus der Gemeinde geleitet. Zusätzlich dazu besteht die Möglichkeit, sich der Bibel mithilfe von unzähligen *study guides* zu nähern, die speziell für den konservativ-protestantischen Markt publiziert werden. Ob in einer Gruppe oder individuell (oft in der Form von *personal devotions*, einer Kombination von Bibellektüre und Gebet), das fundamentalistische Bibelstudium folgt zumeist einer fixen Struktur. Der ausgewählte Text wird zuerst betrachtet, danach gelesen und nach reiflicher Überlegung folgt die Interpretation. Den Abschluss bildet immer die Anwendung auf die eigene Lebenssituation.<sup>216</sup> Ziel jeder Lektion ist eben gerade, dass es für alle TeilnehmerInnen diese „take-home message“ gibt. Auf Grund des Fokus auf den Bezug zur Lebenspraxis und der zumeist thematischen Einteilung der Lektionen aber werden Erwartungshaltungen erzeugt, was denn in der jeweiligen Passage zu finden ist. Amy Frykholm bezieht sich auf eine Theorie von Wesley Kort, der zu Folge zeitgenössische ProtestantInnen bereits fixe Vorstellungen davon haben, was sie in der Bibel als Ganzes, einem bestimmten Buch oder Absatz finden werden. Das Bibelstudium dient also nicht der Auseinandersetzung mit oder dem Abwägen von verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Schrift, sondern soll die lebenspraktische Anwendung einer bestimmten Interpretation ermöglichen. Welche Interpretation dies ist, steht implizit bereits a priori fest und wird von Gemeinde, Publikationen, Radiosendungen, Fernsehpredigern etc. mitdefiniert.<sup>217</sup>

Die Zentralität der Bibel im religiösen Leben vieler amerikanischer Protestanten bedeutet, dass es sich um einen lukrativen Wirtschaftszweig handelt und dass eine Vielzahl von Bibelfassungen zum Verkauf angeboten wird.<sup>218</sup> Gerade seit den 1980er-Jahren steht eine große Auswahl an Bibelausgaben bereit. FundamentalistInnen beziehen sich im Allgemeinen auf die *King James Version* und das Englisch des frühen 17. Jahrhunderts prägt ihr religiöses Vokabular.

To read the bible [sic] „as it is written“ is to read the King James Version. In it are found “the exact words of scripture”.

---

<sup>216</sup> HUTCHINSON, John C.: Bible Study, 62.

<sup>217</sup> FRYKHOLM: Rapture Culture, 113-115.

<sup>218</sup> Anfang der 1980er-Jahre wurde der Jahresumsatz auf über 150 Mio. US-Dollar geschätzt. Siehe: OSTLING, Richard N: Religion. Rivals to the King James Throne.

The origin of most of the unique language at Southside [Anm.: Name der Gemeinde, die Nancy Ammerman untersuchte] is the King James Version of the Bible. They read it daily, memorize its verses, and hear the pastor preach from it; and gradually it works its way into their conversations. They come to think of God's true language as containing old-fashioned grammar and archaic forms of address, and when they talk to God in prayer, that is the language they use.<sup>219</sup>

Trotzdem sind mittlerweile neuere Bearbeitungen bzw. Übersetzungen in Verwendung. Da die *Revised Standard Version* (1952) einem eher liberalem theologischen Umfeld entstammt und somit als suspekt gilt, gibt es einige Bibelausgaben, bei denen man um konservative „Credibility“ bemüht war. Dazu zählen die *New King James Bible*, die *New American Standard Bible* und vor allem die *New International Version*. Neben diesen Bibelausgaben im engen Sinne gibt es noch weiter vom Original entfernte „Nacherzählungen“ (z.B. *The Living Bible*) und die oft thematischen *study bibles*.

Die für den US Fundamentalismus wohl bedeutendste Bibelausgabe, besonders in Bezug auf die Endzeiterwartungen, ist die *Scofield Reference Bible* (nunmehr *Scofield Study Bible*).

### 3.1.2 Den Code knacken: Biblische Prophezeiungen

Cyrus I. Scofields (1843-1921) Biographie liest sich als klassische Konversionsgeschichte – vom trinkenden Betrüger zum Prediger und Spezialisten für Endzeitprophezeiungen, besonders Darbys Dispensationalismus. Er gehörte zu den Schwergewichten des sich formierenden prämillenaristischen Fundamentalismus und arbeitete eng mit dem Prediger Dwight L. Moody (1837-1899) und dem Organisator der *Niagara Prophecy Conferences*, James H. Brookes (1830-1897), zusammen.<sup>220</sup> Von nachhaltiger Bedeutung für das Verhältnis von Fundamentalismus und Dispensationalismus war aber vor allem die *Scofield Reference Bible* (Erstausgabe 1909, Oxford University Press), die Darbys Vision in den USA erfolgreicher als Darby selbst verbreitete – ohne sich explizit auf ihn zu beziehen - und auch darüber hinaus eine folgenschwere Abweichung zu gängigen Bibelkommentaren darstellte. Scofields Textkommentar läuft, wie Fußnoten, Seite für Seite mit dem biblischen Text mit und wurde für viele LeserInnen zu einem Teil der Heiligen Schrift selbst.

The Scofield Bible is the inerant text of God in the minds of many unsophisticated fundamentalist believers. One man with whom I attended a Bible study class for two years had well over half of it highlighted with various brightly colored markers and never seemed to

---

<sup>219</sup> AMMERMAN: *Bible Believers*, 53 und 87.

<sup>220</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 90.

have it out of his hands. Another related a complicated story from the end of Revelation in the course of one of my interviews with him and confused the note with the text. Indeed, that is exactly the power of this edition, which for the first time incorporated a whole interpretive framework into the notes of the Bible. The notes come to assume a canonical quality.<sup>221</sup>

Die bereits erwähnten Schwierigkeiten und Grenzen der „wörtlichen“ Schriftauslegung werden im Zusammenhang mit biblischen Endzeitprophezeiungen noch rascher akut. Apokalyptische Texte bedienen sich per definitionem einer bildhaften Sprache und einer Symbolik, die nicht nur der wörtlichen, sondern auch der lebenspraktischen Auslegung kaum zugänglich sind und werden so von vielen Gläubigen als schwierig und verwirrend empfunden.<sup>222</sup> Genau hier sind die Attraktivität der dispensationalistischen Bibelinterpretation und die Ursache ihres nachhaltigen Erfolges im protestantischen Fundamentalismus zu suchen: unter Berufung auf biblische Autorität strukturiert sie die biblische Heilsgeschichte zu einem einheitlichen, zielgerichteten Verlauf von Schöpfung bis Weltende. Nancy Ammerman bezeichnet den dispensationalistischen Prämillenarismus als „Interpretationsschema, durch das die Heilige Schrift verstanden wird“ und Susan Harding zieht den Vergleich zu säkularen Metanarrativen wie etwa der Marxistischen Geschichtstheorie.<sup>223</sup>

Scofield selbst benutzte in einem Vortrag eine kartographische Metapher:

Thus it comes to be understood that there is the doctrine of the Ages, or Dispensations, in the Bible. The clear perception of this doctrine of the Ages marks a most important step in the progress of the student of the divine oracles. It has the same relation to the right understanding of the Scriptures that correct outline work has to map making. Every school boy knows that when the outline is right, the details – rivers, mountains, cities – come easily into the right relative positions; whereas, if the outline is wrong nothing fits, and the map is mere confusion.<sup>224</sup>

Durch die *Scofield Reference Bible*, Wanderprediger, Zeitschriften, Bücher (Sachbücher und Belletristik), Filme, Radio- und Fernsehprediger, *Bible schools* und die Wiederholung im Rahmen des Gemeindelebens bildet diese doch sehr spezielle Auslegung christlicher Eschatologie die Basis des Bibel- und Endzeitverständnisses aller fundamentalistischen und vieler evangelikaler bzw. pfingstlerischer ChristInnen in den USA. Selbst wenn dies nicht explizit so ist, formt der dispensationalistische Prämillenarismus dennoch das, was laut Amy Frykholm als „common sense understanding of biblical prophecy“<sup>225</sup> bewertet wird und damit

---

<sup>221</sup> STROZIER: *Apocalypse*, 188f.

<sup>222</sup> Siehe z.B. Frykholms Interview mit „Ann Marie“, FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 135; STROZIER: *Apocalypse*, 96.

<sup>223</sup> AMMERMAN: *Bible Believers*, 45, meine Übersetzung; HARDING: *Imagining the Last Days*, 62.

<sup>224</sup> SCOFIELD, C.I.: *Addresses on Prophecy*, 13.

<sup>225</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 18.

das, was als „einfacher“ Schriftsinn (*plain meaning*) gilt. Bei der Interpretation gelten im Wesentlichen dieselben Kriterien wie bei der Bibellektüre im Allgemeinen: Voraussetzung ist der persönliche Glaube und die individuelle Auseinandersetzung mit dem Text. Weiters ist das wörtliche Schriftverständnis relevant: Jesus wird tatsächlich wiederkommen und die letzte Schlacht gegen die feindlichen Heerscharen schlagen, das folgende Millennium ist ebenfalls als tatsächliche 1000-jährige Herrschaft Christi über die Gläubigen auf der Erde zu verstehen. Allegorische Deutungen der entsprechenden Bibelstellen werden im Fundamentalismus vehement abgelehnt.

Zusätzlich bedienen sich *prophecy experts* oftmals historisch überlieferter Interpretationshilfen, so zum Beispiel bei der Umrechnung biblischer Zeitangaben, bei der ein Tag im Bibeltext als ein Jahr historischer Zeit gilt. Als Beispiel sei hier Scofield's Ausführung zur Berechnung der Dauer der *tribulation* gegeben, bei dem auch klar wird, dass es sich kaum um eine einfache Umrechnung, sondern einen exegetischen Kraftakt handelt:

It remains to ask: What will be the duration of this period?

I think seven years. If you will follow the line of proof I think this can be made clear. The ninth chapter of Daniel contains a prediction that seventy periods of time called "weeks" must elapse after the King of Babylon gives commandment to rebuild Jerusalem (the Jews, remember, were then in captivity under Babylon), before the final establishment of Israel under the holy anointed one. Then follows the announcement that after sixty-nine "weeks" Messiah shall be cut off. Now from the day of the commandment to rebuild Jerusalem to the crucifixion was exactly sixty-nine weeks of years. Each of the sixty-nine "weeks" up to the crucifixion was seven years long. Here, then, are sixty-nine weeks fulfilled and another week cut off – left in the air, as it were. [Anm.: Es folgt ein längerer Exkurs darüber, dass die prophetische Zeit, die sich auf Israel bezieht, während des Kirchenzeitalters stillsteht und erst mit der rapture erneut beginnt.]

When the church period has been finished and God, according to the passages I have read, begins again to deal with Israel, namely at the beginning of the great tribulation, then the clock of prophecy begins to run again and the seventieth week has its fulfillment.<sup>226</sup>

Im Lichte des fundamentalistischen Schrift- und Weltverständnisses, in dem alles letztlich auf die Erfüllung des göttlichen Planes hinsteuert, „reduziert sich die Rolle des Interpretens auf das Knacken des göttlichen Codes“.<sup>227</sup> Dies spiegelt sich auch im Selbstverständnis vieler, meist selbsternannter ExpertInnen für biblische Endzeitprophezeihungen als „Dechiffrierer“ wider, deren Aufgabe lediglich in der systematischen Dekodierung biblischer Prophezeiung besteht.

<sup>228</sup> Diese Auffassung steht in der Tradition von Interpreten des 17. und 18. Jahrhunderts wie

---

<sup>226</sup> SCOFIELD: *Adresses on Prophecy*, 101f.

<sup>227</sup> O'LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 214, meine Übersetzung.

<sup>228</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 60.



Mede, Newton oder Priestley, die einen quasi-wissenschaftlichen Zugang zur Bibelexegese vertraten.

Eine entscheidende Rolle bei der Entschlüsselung biblischer Wahrheit spielt ein „typologisches“ Schriftverständnis, das zwischen den Ereignissen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft einen inneren Zusammenhang herstellt, der weit über die zeitliche Beziehung oder Kausalzusammenhänge hinausgeht. Deshalb können, wie oben erwähnt, Zeitangaben aus dem Buch Daniel herangezogen werden um die Dauer der *tribulation* zu berechnen – die Bibel, Altes wie Neues Testament, ist die einheitliche Überlieferung des Göttlichen Heilsplans und die Vergangenheit beinhaltet in topologischer Leseart gleichzeitig eine Vorschau auf Zukünftiges.

Typology remains the reigning mode of reading the relationship between past and future events in dispensationalist reading communities. Simply put, what comes before prefigures, or “typifies”, what comes after. What comes after fulfills, or completes, what came before. New Testament figures, above all Jesus Christ, fulfill Old Testament figures such as Adam, Abraham, Isaac, and Moses. Most generally, the New Testament, read typologically, establishes a point of view from which to read the Old Testament. Likewise, Tribulation events, as foretold in both testaments, establish a point of view from which to read current history, and that record, the testament of current history, is being written, or, rather, enacted now. [...]

Former events do not bring about later ones, but rather reveal, in advance, God’s plan. Christians through their actions today cannot alter God’s plan, but they may be enacting it. Their actions may prefigure, or “typify”, the events of the Second Coming of the Lord. Thus, dispensational Christians read history backward: Future events, which are fixed and known, determine - if only in the sense of enabling Christians to imagine - the shape, the content, and the significance of present events and actions.<sup>229</sup>

Und tatsächlich - wenn auch das Millennium nominell im Zentrum des Millenarismus steht, so gilt der Fokus der prämillenaristischen Auseinandersetzung mit Eschatologie oftmals der Zeit davor, insbesondere der *rapture* und den darauf folgenden sieben Jahren der *tribulation* mit ihren Katastrophen und Kriegen. Um diesen abstrakten, oft geradezu obskuren Bibelstellen einen konkreten Sinn zu geben, werden Weltgeschehnisse, von Naturkatastrophen über politische Entwicklungen, sowie die geopolitische Lage bemüht. Welche Geschehnisse als relevant eingestuft werden können wiederum ergibt sich aus der Bibel. Es handelt sich um einen wechselseitigen Prozess, wie Michael Barkun (hier zu den *Millerites*) beschreibt:

---

<sup>229</sup> HARDING: *Imagining the Last Days*, 64f.

Hence, millenarian writings reflect a double decoding process, one aspect of which involved ambiguous scriptural passages, the other of which involved equally ambiguous real world events. Neither could be done successfully without the other. Biblical symbols disclosed their meanings by an application of exegetical rules (such as the “day-year” rule according to which each day mentioned in a text constituted a year of historic time), and by judicious selection of historic figures and events to correspond to the symbols. But events alone were an unordered chaos that had to be reduced to manageable proportions, and a knowledge of biblical categories aided in the winnowing process.<sup>230</sup>

Während die Suche nach den “Zeichen der Zeit” ein zentraler Bestandteil millenaristischer Spekulation ist und ganze Bücher, Newsletter oder Homepages<sup>231</sup> füllt, widerspricht das eigentlich dem „klassischen“ dispensationalistischen Geschichtsverständnis, das ja das Kirchenzeitalter bis zur *rapture* als nicht relevant für die biblischen Endzeitprophezeiungen sieht. Zwar ließe sich in einem gewissen Ausmaße mit der typologischen Interpretation des Endzeitgeschehens argumentieren, jedoch gehen diese feineren exegetischen Aspekte zumindest in breitenwirksamen Publikationen verloren.<sup>232</sup> Dies ist nur ein Aspekt der selektiven Aneignung und Umformung von Darbys Dispensationalismus, der in dieser eklektischen Form eng mit dem protestantischen Fundamentalismus in den USA verbunden ist.

### 3.1.3 Darbys Dispensationalismus und seine Rezeption in den USA

John Nelson Darby (1800-1882) entschied sich in seiner Studienzeit am *Trinity College* in Dublin gegen eine Karriere als Jurist und wurde stattdessen 1826 in der (anglikanischen) *Church of Ireland* ordiniert. Fast zeitgleich kam Darby in Kontakt mit einer Gruppe von ChristInnen, die informelle, ökumenische Zusammenkünfte abhielten, bestehend aus Bibellektüre und einer einfachen Abendmahlsfeier, die sich an der Praxis der frühchristlichen Gemeinden orientierten.<sup>233</sup> Aus dieser und ähnlicher Gruppen entwickelten sich die *Brethren* (auch: *Plymouth Brethren* u.ä.; dt. meist „Brüder“ oder „Brüderbewegung“), eine nicht zentral organisierte – daher auch die Bezeichnungsvielfalt – religiöse Bewegung, die den Schwerpunkt auf individuellen Pietismus, Bibelstudium und Missionstätigkeit legte. In Anlehnung an die frühchristliche Kirche werden sowohl die Ordination, als auch kirchliche Institutionen über die örtlichen Gemeinden hinaus abgelehnt. Gemeinden werden von einer

---

<sup>230</sup> BARKUN: *Crucible of the Millenium*, 49.

<sup>231</sup> Siehe z.B. *Rapture Ready – Rapture Resource for the End Times* (<http://www.raptureready.com>).

<sup>232</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 296.

<sup>233</sup> EATON, Kent: *Beware the trumpet of judgement. John Nelson Darby and the nineteenth-century Brethren*, 130f.

Art Ältestenrat geleitet und es gilt das „Priestertum aller Gläubigen“ – wie auch bei anderen Religionsgemeinschaften (z.B. Mormonen) allerdings unter Ausschluss von Frauen.<sup>234</sup>

John Darby wurde zum herausragenden Theologen der *Brethren* und vor allem seine Eschatologie und Ekklesiologie erwiesen sich als sehr einflussreich. Er selbst war eine polemisierende Persönlichkeit und es kam bereits Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Spaltung unter den *Brethren*. Während die *Open Brethren* eine ökumenische, auf Orthopraxie fokussierte Einstellung beibehielten, entschieden sich Darbys *Exclusive Brethren* für die Orthodoxie – nur wer Darbys Theologie akzeptierte, war erwünscht.<sup>235</sup>

Für Darby waren die historischen Kirchen, allen voran die Katholische Kirche, hoffnungslos korrumpiert, da sie sich vom neutestamentarischen Ideal und der zentralen Aufgabe der Evangelisierung der Welt abgewandt hatten. Allerdings gäbe es eine Art „unsichtbare Kirche“, bestehend aus den wahren Gläubigen (lt. Definition der *Brethren*), denen nur der Rückzug aus Welt und den Kirchen in die Gemeinschaft der Gleichgesinnten bliebe. Denn sowohl die historischen Kirchen, als auch die Welt als solches, seien in einem schlimmen Zustand, der sich bis zum Millennium noch verschlimmern würde.<sup>236</sup> Ideen wie diese waren keinesfalls neu oder einzig bei Darby anzutreffen – und auch die Einteilung der Heilsgeschichte in sieben Abschnitte hatte bereits eine lange Tradition, z.B. bei Irenaeus. Doch Darby synthetisierte unterschiedliche Ansätze mit seinen eigenen Überlegungen zu dem Glaubenssystem, das heute als Dispensationalismus bezeichnet wird. Das dispensationalistische Endzeitnarrativ, das in engem Zusammenhang mit Darbys Auffassung von Wesen und Zweck der Kirche steht, hat den US-Fundamentalismus von Beginn an mitgeformt.

Der Begriff „Dispensation“ wird im theologischen Deutsch manchmal mit „Heilsökonomie“ übersetzt bzw. gleichgesetzt, meint aber nach dem lateinischen Ursprung primär einmal die genaue Einteilung oder Verwaltung eines Ganzen. Darby teilt die biblische Geschichte also in sieben aufeinander aufbauende Abschnitte, die sich jeweils durch einen charakteristischen Modus in Gottes Interaktion mit der Menschheit bzw. seinem Heilsangebot auszeichnen: „As an attempt to systematize biblical revelation, Darby and all subsequent dispensationalists distinguish different stages, dispensations, or economies through which God has sovereignly worked in terms of his progressive revelation and his ways of relating to human beings. Darby divided the biblical revelation into seven distinct stages[.]”<sup>237</sup>

Wir befinden uns im Moment in der sechsten Heilsökonomie, dem Geistes- bzw. Kirchenzeitalter (*spirit* oder *church age*), das mit der Einsetzung der Kirche im

---

<sup>234</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 124.

<sup>235</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 133f.

<sup>236</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 121, 124 und 126.

<sup>237</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 140.

Pfingstgeschehen (Apg 2) begonnen hat und mit dem Beginn des Millenniums enden wird.<sup>238</sup> Die Einsetzung der Kirche ist laut Darby die Konsequenz, die Gott aus Israels kollektivem Versäumnis, Jesus als Messias anzuerkennen, zieht - überspitzt gesagt ein heilsgeschichtlicher „Plan B“. Die Kirche ist eine rein neutestamentarische Institution, die der Offenbarung des Alten Testaments nicht bekannt war und daher damit nur in typologischem Zusammenhang steht. Allerdings besteht Darby darauf, dass Gottes Heilsplan für Israel intakt bleibt und nicht auf die Kirche übergang – das Kirchenzeitalter stellt vielmehr eine *Great Parenthesis*, eine Ausklammerung oder Unterbrechung, im eschatologischen Geschehen, das der jüdischen Nation prophezeit wurde, dar.<sup>239</sup> Die Kirche wiederum sei nicht für das irdische Millennium bestimmt, vielmehr sei ihre Aufgabe die Errettung individueller Seelen bis das Kollektiv der Gläubigen zu Beginn der Endzeit seiner himmlischen Bestimmung zugeführt wird. Darbys Konzept von der *rapture* (in etwa: Entrückung; abgeleitet vom in der Vulgata verwendeten lat. Verb *rapere*) der wahren Kirche ist der wohl meist rezepierte und kulturell wirksamste Aspekt seiner Theologie und ist ein zentraler Baustein im fundamentalistischen Selbst- und Geschichtsverständnis.

Dispensationalismus ist prämillenaristisch, da er von der Wiederkehr Christi vor dem Millennium ausgeht und die Wiederkehr gilt in dem Sinne unmittelbar bevorstehend (*imminent*), dass laut Darby keine weiteren Prophezeiungen erfüllt werden müssen.<sup>240</sup> Das Wiedereinsetzen der prophezeiten Endzeit Israels beginnt mit der *rapture*, einer Art unsichtbarer ersten Wiederkehr des Messias, bei der alle echten Gläubigen, tot oder lebendig, deren Seelenheil bereits sicher ist, physisch von der Erde entfernt werden und fortan im Himmel weilen. Das Konzept entspringt Darbys wörtlicher Auslegung von 1 Thess 4:16-17: „Denn er selbst, der Herr, wird, wenn der Befehl ertönt, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallen, herabkommen vom Himmel, und zuerst werden die Toten, die in Christus gestorben sind, auferstehen. Danach werden wir, die wir leben und übrig bleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft, dem Herren entgegen; und so werden wir bei dem Herren sein allzeit.“

Nachdem Christus die Seinen zu sich geholt hat, fangen auf der Erde die sieben Jahre der *tribulation* (Drangsal, Widrigkeiten) mit den für die Endzeit in der Bibel prophezeiten Kriegen und Katastrophen an, die der Antichrist nützt um die Macht zu ergreifen. Die wahren ChristInnen sind zu diesem Zeitpunkt bereits entrückt und treten erst wieder auf, als Christus zu Ende der sieben Jahre selbst mit den himmlischen Heerscharen in der entscheidenden Schlacht von Armageddon die Feinde Israels vernichtet. Nach der Bannung Satans und des

---

<sup>238</sup> Man kann auch argumentieren, dass es mit der *rapture* endet, da danach ja die Heilsökonomie Israels, das vierte Zeitalter, erfüllt wird.

<sup>239</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 142f.

<sup>240</sup> SWEETNAM: Defining Dispensationalism, 208.

Antichristen bricht auf Erden das Millennium für jene Juden und Jüdinnen an, die während der *tribulation* Jesus als Messias anerkannt haben. Die Kirche aber hat laut Darby nicht Teil an diesem irdischen Millennium, sondern bleibt im Himmel bis zum Ende der tausend Jahre, an dem – nach einem letzten Auftritt Satans und dem Letzten Gericht – die Geschichte endet und die Ewigkeit anfängt.<sup>241</sup>

Für Darby und seine pessimistische Einschätzung des Zustandes des institutionellen Christentums, sowie der Welt überhaupt, konnte die *rapture* der wahren Kirche gar nicht früh genug kommen und in diesem Konzept kommt der untrennbare Zusammenhang von seiner Eschatologie und seiner Ekklesiologie vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck.

*Given the decatent and fragmented state of Christianity, the only hope for the church was Jesus Christ's imminent return to earth in order to rapture his true church, which was scattered around the world as the faithful remnant within the visible church. With the church finally in its true heavenly home, Christ could proceed to establish his earthly kingdom as he moved apocalyptically towards the restoration of Israel.*<sup>242</sup>

Bezüglich der fundamentalistischen Identität ermöglicht die Lehre von der *rapture* zumindest symbolisch eine radikale Abgrenzung der „wahren“ Gläubigen von der Welt, die im Moment der Entrückung dann auch materiell sichtbar werden wird – die ultimative Nagelprobe für das Seelenheil! Als solche dient sie unter FundamentalistInnen auch als Disziplinierungsmittel in sozialer wie religiöser Hinsicht – die Sorge, bei der *rapture* zurückgelassen zu werden, soll zum einen zur Konversion neuer Gläubiger beitragen, zum anderen werden aber besonders jene, die bereits zum Kreis der *born-again Christians* gehören, zur ständigen Wachsamkeit gemahnt.<sup>243</sup> Denn bis zur *rapture* gibt es keine Gewissheit über das Seelenheil und bis dahin sind die meisten Gläubigen – der symbolischen und rhetorischen Abgrenzung zum Trotz – in die säkulare Welt involviert. Der Glaube an die unmittelbar bevorstehenden Ereignisse der Apokalypse, deren Zeitpunkt jedoch nicht vorhersagbar ist („so soon, but absolutely not now“<sup>244</sup>), bietet prinzipiell die Möglichkeit, die religiösen Anforderungen der imminenten Parusieerwartung gegen die pragmatischen Anforderungen des alltäglichen Lebens bis dorthin auszutarieren.

In einem gewissen Sinne werden die millenaristischen Hoffnungen auf den Moment der *rapture* fokussiert, der auch in zahlreichen erbaulichen Bildern und Illustrationen festgehalten

---

<sup>241</sup> Siehe z.B. EATON: *Beware the trumpet of judgement*, 120f für eine Zusammenfassung.

<sup>242</sup> EATON: *Beware the trumpet of judgement*, 150.

<sup>243</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 85 und 150f.

<sup>244</sup> HARDING: *Imagining the Last Days*, 62.

wird, bei denen die Gläubigen durch die Luft fliegen, zu Christus in die Wolken.<sup>245</sup>

Angesichts des pessimistischen Weltbildes und den dem Millennium vorausgehenden Schrecken, die DispensationalistInnen erwarten, ist die Aussicht, dem in der *rapture* entfliehen zu können, in der Tat besonders attraktiv:

[I]t gave believers hope that they might avoid not only the catastrophic events of the last days, but also their own deaths. The violent wars, earthquakes, persecutions, and plagues of the last days held no terror for those who were convinced that they would be literally snatched away into the air before any of these events occurred; and for at least some of the new premillennialists, the fear of dying was a significant motive in their personal commitment to the rapture as an article of faith.<sup>246</sup>

Mit diesen “neuen PrämillenaristInnen” sind jene amerikanischen Evangelikale gemeint, die sich für Darbys Lehre – oder zumindest Versatzstücke davon – interessierten, diese aufnahmen und verbreiteten. Darby selbst war ab den 1860er-Jahren international unterwegs um seine Lehre bekannt zu machen und möglichst viele neue *Brethren*-Gemeinden aufzubauen. Zweiteres war in Europa auch einigermaßen erfolgreich, doch während seine Endzeitlehre regen Zuspruch in den USA fanden, sah sich Darby – zu seinem Ärger – mit dem Unwillen amerikanischer ProtestantInnen konfrontiert, sich in von ihren Kirchen und etablierten Gemeinden abzusondern, wie seine Exklusivitätsansprüche es verlangt hätten.<sup>247</sup>

Unter jenen aber, die den Dispensationalismus rezepierten und durch ihre denominationsunabhängigen Bemühungen unter evangelikalen ChristInnen popularisierten, waren einige der „Gründerväter“ des amerikanischen Fundamentalismus: James H. Brooks, in dessen Kirche in St. Louis Darby selbst Gastredner gewesen war, war der Herausgeber des prämillenaristischen Magazins *The Truth* und Organisator der *Niagara Bible Conferences*. Der nachhaltige Einfluss, den sein Protege Cyrus I. Scofield mit seiner Bibelausgabe auf die Verankerung des Dispensationalismus im nordamerikanischen Evangelikalismus hatte, wurde ja bereits besprochen. Weiters zählten auch William E. Blackstone (1841-1935), der Autor eines der ersten populärtheologischen Bestsellern des Dispensationalismus, *Jesus Is Coming* (1878), und Dwight L. Moody, erfolgreicher Erweckungsprediger und Gründer des *Moody Bible Institute*, zu der wachsenden Zahl an konservativen evangelikalen ProtestantInnen, die Darbys Lehre bzw. Teile davon übernahmen und zu einem Teil ihrer „Glaubensfundamente“ machten.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Eine Google-Bildersuche zu “rapture paintings” bringt reichlich Anschauungsmaterial.

<sup>246</sup> O’LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 139.

<sup>247</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 80f; EATON: *Beware the trumpet of judgement*, 136f.

<sup>248</sup> Siehe z.B. CLARK: *Allies for Armageddon*, 86-93.

Trotz der Prävalenz des dispensationalistischen Endzeitnarratives im US-Evangelikalismus und – darauf weist Amy Frykholm hin – in der amerikanischen Kultur überhaupt,<sup>249</sup> gibt es relativ wenig systematische Literatur dazu, die nicht unmittelbar aus dem Dispensationalismus selbst kommt. Mark S. Sweetnam versucht in einem Artikel zu einer kulturwissenschaftlichen Definition zu gelangen und tut dies – in Anlehnung an Bebbingtons Definition von „Evangelikalismus“<sup>250</sup> - indem er fünf Schwerpunktsetzungen definiert:

1. A commitment to Evangelical doctrine.
2. A commitment to a literal biblical hermeneutic.
3. A recognition of distinct manifestations of Divine dealings with mankind, which insists on the uniqueness and importance of both Israel and the Church in the Divine plan.
4. An expectation of the imminent return of Christ in the Rapture.
5. An emphasis on millennial and apocalyptic expectation.<sup>251</sup>

Wie Sweetnam feststellt, genügen nicht alle, die sich Darbys Schema bedienen, den Kriterien dieser Definition.<sup>252</sup> Hal Lindseys Bestseller *The Late Great Planet Earth* (1970), zum Beispiel, besteht zum überwiegendem Teil aus Versuchen, die gegenwärtige weltpolitische Situation mit biblischen Endzeitprophezeiungen in Einklang zu bringen und negiert damit implizit zwei der Kriterien: die biblischen Prophezeiungen treten erst wieder nach der *rapture* der Kirche ein (Punkt 3) und es sind keine prophetischen Zeichen vor der *rapture* vorgesehen (Punkt 4). Gleichwohl haben breitenwirksame Publikationen wie diese dazu beigetragen, dass dispensationalistische Ideen weit über den Kreis fundamentalistischer ChristInnen hinaus verbreitet sind, selbst wenn die theologischen Feinheiten dabei verloren gehen.

Der nordamerikanische Fundamentalismus zeichnet sich durch eine Verabsolutierung biblischer Wahrheit aus, die mit dem Begriff *biblical inerrancy* bezeichnet werden kann. Dieser Bezug auf einen „Heilige Schrift“ ist ein zentrales Merkmal fundamentalistischer Religiosität, allerdings ist, wie Clemens Six feststellt, nicht einfach der Schriftbezug ausschlaggebendes Moment, sondern vielmehr die Quasi-Kanonisierung eine bestimmten Tradition der Schriftauslegung.<sup>253</sup> Im Falle des US-Fundamentalismus handelt es sich um den so genannten prämillenaristischen Dispensationalismus, der in seiner systematisierten Form auf den irischen Theologen John Nelson Darby zurückgeht. Trotz aller Adaptionen und

---

<sup>249</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 22 und 26.

<sup>250</sup> Siehe diese Arbeit, 27.

<sup>251</sup> SWEETNAM: *Defining Dispensationalism*, 198.

<sup>252</sup> SWEETNAM: *Defining Dispensationalism*, 209.

<sup>253</sup> SIX: „Hinduise All Politics & Militarize Hindudom!!“, 252; siehe diese Arbeit, 12f.

Veränderungen strukturiert Darbys Endzeitnarrativ für FundamentalistInnen und viele andere Evangelikale in den USA Bibel- und Weltverständnis, sowie Glaubensinhalte zu individueller, universeller und kosmologischer Eschatologie. Vor dem Hintergrund des dispensationalistischen Endzeitnarratives wird der Code der biblischen Prophezeiungen für alle Gläubigen entschlüsselbar und dies dient gleichzeitig der Bestärkung der eigenen Heilserwartung und der Abgrenzung gegen die korrumpierte Welt der „letzten Tage“. Dass aus der ursprünglich eher weltentsagenden Ideologie, die hoffnungsvoll die *rapture* der wahren Kirche erwartet, auch politischer Aktivismus entstehen kann, zeigen das Phänomen des Christlichen Zionismus und sein Einfluss auf die US-amerikanische Außenpolitik.

## **3.2 Biblische Prophezeiung und Weltpolitik: Israel**

### **3.2.1 Christlicher Zionismus**

Die ersten Publikationen des Christlichen Zionismus, einer Ideologie, die die Restauration eines jüdischen Staates in Palästina als Teil christlicher Heilslehre propagiert, erschienen um das Jahr 1600 in England. Sir Henry Finch (gest. 1625), ein Jurist, veröffentlichte das initial anonyme Werk *The World's Great Restauration, or the Calling of the Iews and (with them) of all other Nations and Kingdomes of the Earth to the Faith of Christ* im Jahr 1621, sehr zum Missfallen von James I und der Bischofssynode. Das Buch legte mit Hilfe ausführlicher Bibelzitate dar, dass die Juden noch vor Ende des Jahrhunderts zum Christentum konvertieren und danach in Palästina das israelitische Königreich wiedererrichten würden, das es zum wohlhabendsten und mächtigsten Reich der christlichen Welt bringen würde.<sup>254</sup> Es zeichnet sich hier eine Entwicklung im englischen Puritanismus ab, entgegen der Lehrmeinung der Katholischen Kirche, aber auch der Mehrzahl der Reformatoren, die von der fortbestehenden Relevanz des Judentums für Gottes Heilsplan ausgeht. Die christlichen Kirchen gehen im Allgemeinen davon aus, dass alle Verheißungen Gottes an Israel durch Jesus Opfertod auf das Christentum übergegangen sind und die jüdische Gemeinde keine heilsgeschichtliche Relevanz mehr besitzt.

Wie bereits erwähnt kam es im 17. Jahrhundert im niederländischen Exil zu einem regen Austausch zwischen radikalen britischen Protestanten und (sephardischen) jüdischen Gelehrten, besonders in Bezug auf die Endzeit und messianische Hoffnungen. Diesen Verbindungen ist es zu Verdanken, dass Rabbi Menasse ben Israel (1604-1657) und andere bei Oliver Cromwell (1599-1658) für die Wiederansiedlung der Juden in England werben

---

<sup>254</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 27f.



konnte – durchaus mit Erfolg.<sup>255</sup> Hier kann ein Ursprung der engen Verknüpfung von protestantischem Endzeitglauben und dem Schicksal Israels gesehen werden.

Seventeenth-century millenerianism provides the basis for interpreting the key Scriptural texts, and relating them to historical events then taking place. One outcome has been a Christian Zionism that has played an important part in encouraging the return of Jews to Palestine, and the construction of a Jewish homeland there. This view sees its origins in the thought of seventeenth-century philo-Semitic millenarian thinkers.<sup>256</sup>

Mit dem Machtverlust der Puritaner in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nahm auch das Interesse an biblischen Endzeitszenarien in England ab. In Bezug auf das 18. Jahrhundert seien hier zwei für den Christlichen Zionismus relevanten Ideen genannt. Zum einen wurde um diese Zeit die als *British Israelism* bekannte Ideologie begründet, die postuliert, dass die zehn „verlorenen“ israelitischen Stämme die britischen Inseln besiedelt hätten.

Großbritannien sei demnach rechtmäßige Erbin der biblischen Verheißungen an Israel.<sup>257</sup> Es handelt sich also um einen Gegenentwurf zur „Orthodoxie“ des christlichen Zionismus, der aber in den USA bis heute von rechtsradikalen *Christian Identity*-Gruppierungen vertreten wird.

Für die Geschichte des christlichen Zionismus selbst von weitaus umfassender Bedeutung ist jedoch die erstmals 1772 von Joseph Priestley veröffentlichte Idee, dass die jüdische Restauration auch vor der kollektiven Bekehrung zum Christentum denkbar wäre.<sup>258</sup> Damit war die theologische Basis für die Zusammenarbeit von christlichen und jüdischen ZionistInnen gelegt – auch wenn die Frage der Mission bzw. Konversion bis heute ein heikles Thema in dieser Kooperation bleibt.

Das 19. Jahrhundert brachte eine Welle sozialreformerischen Engagements aus den Reihen des Evangelikalismus und die 1809 gegründete *London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews* war die wohl einflussreichste Organisation, die die Verbreitung des Christlichen Zionismus in Großbritannien vorantrieb. Diese wurde auch durch ein neue Begeisterung für Eschatologie und vor allem die Interpretation von Endzeitprophezeiungen der Bibel unterstützt, zu der auch ein humanitäres Interesse am Schicksal der Juden und Jüdinnen kam, ausgelöst durch die Berichterstattung über Pogrome in Russland und der Levante.

Der langjährige Präsident der *London Jew's Society*, so die umgangssprachliche Bezeichnung, Lord Anthony Ashley Cooper, 7th Earl of Shaftesbury (1801-1885) war nicht nur zentrale

---

<sup>255</sup> NEDERVEEN PIETERSE, Jan: The History of a Metaphor. Christian Zionism and the Politics of Apocalypse, 81-83.

<sup>256</sup> POPKIN: Seventeenth-Century Millenarianism, 127.

<sup>257</sup> BOYER: When Time Shall Be No More, 184.

<sup>258</sup> CLARK: Allies for Armageddon, 55.

Lichtgestalt evangelikaler Reformbemühungen, sondern konnte Dank seiner ausgezeichneten Beziehungen zu führenden Politikern und einer pragmatischen „Verpackung“ die Idee der jüdischen Restauration in Palästina zum Interesse des britischen Empires machen. Anstatt eschatologische Argumenten vorzubringen, legte Lord Ashley Cooper dar, dass eine jüdische Ansiedlung in Palästina unter britischem Schutz einen Vorteil im Rennen um politischen und wirtschaftlichen Einfluss im zunehmend maroden Osmanischen Reich bringen würde, das zwischen Großbritannien, Frankreich und Russland entbrannt war.

The Earl of Shaftesbury's exalted position in the modern Christian Zionist hall of fame rests on his claim to having been the first Gentile to succeed in marrying a biblical interest in the Jews and their ancient homeland with the colder exigencies of a national foreign policy. [...] Shaftesbury grasped the uncomfortable truth that a religiously motivated concern for the Jews and their land would only bear fruit if it could be made to coincide with the selfish interests of a single nation.<sup>259</sup>

Wie auch für Darby war für den Earl die Konversion zum Christentum keine Voraussetzung für die „Rückkehr aus dem Exil“, jedoch war er den Zielen seiner *Jew's Society* verpflichtet und setzte sich für die Errichtung einer anglikanischen Kirche, später auch für die Einsetzung eines Bischofs, in Jerusalem ein.

Nicht zuletzt dürfte es auch Shaftesbury gewesen sein, der erstmals die Formulierung „a country without a nation, a nation without a country“ im Kontext der jüdischen Besiedelung Palästinas verwendete.<sup>260</sup>

Theodor Herzls (1860-1904) wichtigster Verbündeter bei den Versuchen, die Unterstützung eines europäischen Staates für die frühe zionistische Bewegung zu bekommen, war der deutschstämmige anglikanische Geistliche William Hechler (1845-1913), der ab 1885 als Kaplan der britischen Botschaft in Wien tätig war und in dieser Zeit den Kontakt zu Herzl herstellte. Hechlers *Restorationism* war fest in seiner Endzeitgläubigkeit verankert, die auch auf der Bibel basierende Berechnungen des Zeitpunkts der jüdischen Restauration beinhaltete.<sup>261</sup> Trotz seiner exzentrischer Erscheinung und Ansichten erwies sich Hechler als fähiger, gut vernetzter Mitstreiter für den dezidiert säkularen Herzl. Nach etlichen Rückschlägen und Herzls Tod 1904 zog William Hechler sich von der zionistischen Arbeit zurück, doch die Verbindungen, die zur britischen Regierung geknüpft wurden, sollten bald wichtig werden.

---

<sup>259</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 66f.

<sup>260</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 71; „Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“ war ein zionistischer Slogan um 1900.

<sup>261</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 99.

Die (jüdischen) ZionistInnen, allen voran Chaim Weizmann (1874-1952), und britischen Christlichen ZionistInnen setzten ihre Bemühungen um die Unterstützung des Empires unermüdlich fort und 1917 wurden diese mit der Balfour-Erklärung belohnt. Das Dokument, das der gezielten jüdischen Ansiedelung in Palästina britische Unterstützung zusagte, stellt einerseits den Höhepunkt, andererseits aber auch den Beginn vom Ende des offiziellen Engagements Englands in der Sache dar. Die Versuche Großbritanniens und des Völkerbundes, eine für jüdische Siedler wie auch arabische Bevölkerung gangbare Lösung zu finden, scheiterten mit der Ausrufung des Staates Israel 1948 endgültig.

Victoria Clark weist in ihrem umfassenden Buch zur Geschichte des Christliche Zionismus darauf hin, dass eine Gemeinsamkeit der wichtigsten britischen Vertreter im 19. und 20. Jahrhundert ist, dass diese zum größten Teil aus Familien stammten, die kleineren protestantischen Gemeinschaften jenseits der Church of England angehörten – in Großbritannien als *dissenters* oder *nonconformists* bezeichnet. Nicht nur vereinen diese Gruppierungen ein traditionell protestantisches Bibelverständnis mit oft millenaristischen Zügen und einer Vorliebe für das Alte Testament, auch der bis etwa Mitte des 19. Jahrhunderts dauernde Ausschluss aus vielen Bereichen des öffentlichen Lebens (z.B. Universitäten, z.T. auch öffentliche und militärische Ämter) begünstigte eine Identifikation mit dem biblischen Israel, aber auch der jüdischen Gemeinschaft als religiöse Minderheit.<sup>262</sup>

Diese Identifizierung mit Israel und den Leiden der Babylonischen Gefangenschaft waren auch zentral für das Selbstverständnis der puritanischen Siedler in Nordamerika und der Aufbruch „nach Zion“ und die Erschaffung eines „Neuen Jerusalem“ dienten ihnen als zentrale Metapher für die Besiedelung des Kontinents, frei von der Unterdrückung durch die Church of England. Doch in Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten der Kolonisation und der indigenen Bevölkerung wurde auch der Umgang der Israeliten mit den Kanaaitern zum biblischen Vorbild.

Two scriptural metaphors of liberation merged, the Exodus and the New Jerusalem heralding the New Age. At the same time, the paradox or the flipside of Exodus manifested itself in the New World, by virtue of the failure of success. For the Exodus is also but the passage between Egypt and Canaan. And the Canaanites, who happen to inhabit the promised land, are excluded from the world of moral concern.<sup>263</sup>

Das 19. Jahrhundert hindurch gab es wiederholt Versuche von amerikanischen Christlichen ZionistInnen, in Palästina Kolonien zu gründen um die jüdische Restauration zu begünstigen. Viele dieser Unternehmungen waren praktischer Natur und hatten die landwirtschaftliche

---

<sup>262</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 117f.

<sup>263</sup> NEDERVEEN PIETERSE: *The History of a Metaphor*, 88.

Nutzung des Heiligen Landes zum Ziel. Hier lag ein Unterschied zum britischen Christlichen Zionismus, wie Victoria Clark feststellt: „Where British Restorationists generally concentrated their efforts on converting the Jews to Christianity by theological argument, their American counterparts usually tackled the practical task of improving the land.”<sup>264</sup>

Die vielleicht herausragendste Figur im Christlichen Zionismus in den USA gegen Ende des 19. Jahrhunderts war der bereits erwähnte William E. Blackstone, Geschäftsmann aus Chicago und Autor des 1878 erschienenen Werkes *Jesus is Coming*, einem frühen Verkaufsschlager von populärer millenaristischer Literatur nach Darbys dispensationalistischem Schema. Als in den 1890er-Jahren die prekäre Lage der jüdischen Gemeinden in Russland zu verstärkter Migration in die USA führte, nutzte Blackstone die Gunst der Stunde um politische Unterstützung für die gezielte jüdische Ansiedlung in – oder im Fall der russischen Juden und Jüdinnen eher Umsiedlung nach – Palästina zu mobilisieren. Zu diesem Zwecke verfasste er eine entsprechende Petition, später *Blackstone Memorial* genannt, für die er die Unterschriften von über 400 Unterstützern (Politiker, Geschäftsleute, Zeitungsherausgeber, prominente Evangelikale) einholte und die er 1891 dem US-Präsidenten Harrison vorlegte.<sup>265</sup> Als sich 1916 die britische *Balfour Declaration* abzeichnete, bemühte sich Blackstone auf Bitte zionistischer Freunde um ein ähnliches Dokument für Präsident Wilson.

Einem anderen amerikanischen Präsidenten aber, dem Baptisten Harry Truman (1884-1972), fiel 1948 die Rolle des modernen Kyros<sup>266</sup> zu, als er aus protestantischem Bibelverständnis und humanitärer Notwendigkeit nach dem Holocaust heraus nur wenige Stunden nach der Ausrufung des Staates Israel am 14. Mai 1948 diesen anerkannte. Damit begann auch die enge politische Beziehung Israels und der USA, die vor allem ab etwa 1970 ein entscheidender Faktor für die US-Außenpolitik wurde und für Israel lebensnotwendig ist.

Gegenwärtig sind die USA unangefochtene Hochbastion des Christlichen Zionismus, den es aber auch in anderen, vorwiegend englischsprachigen Ländern mit protestantischen Gemeinden gibt. Zur Frage, wer denn zu den Christlichen Zionisten zählt, schreibt Victoria Clark:

Christian Zionists rarely identify themselves as such, first because of the word Zionism’s pejorative colouring, but secondly because they believe it goes without saying that any good Christian who reads their Bible right must uphold Israel’s claim to the land that God promised Abraham. Generally, they describe themselves as “Bible-believing Christians” [...]. Sometimes they call themselves “evangelicals” or, more rarely, Christian fundamentalists. American

---

<sup>264</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 77f.

<sup>265</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 93.

<sup>266</sup> Clark gibt eine Anekdote wieder, laut der sich Truman selbst mit dem biblischen Befreier der Israeliten aus der Babylonischen Gefangenschaft gleichsetzt. CLARK: *Allies for Armageddon*, 143.

historians of religion often divide Bible-believers into “evangelicals” and “fundamentalists”, but to the non-religious, and in the context of Christian Zionism, the distinction is academic. If the word “fundamentalist” is used in its now popular sense, to refer to anyone whose vital beliefs and world-view are informed by a selective and literal reading of a sacred text, then Christian Zionists are all fundamentalists. Most Bible-believers and evangelicals and all fundamentalists are Christian Zionists.

Während die Aussagekraft von Umfragen zu bestimmten Glaubensinhalten mit Vorsicht zu interpretieren sind und, wie Boyer darlegt, wenig Aussagekraft über die Relevanz des Themas im Leben der Befragten hat,<sup>267</sup> sei hier doch kurz eine Umfrage des Pew Forums von 2006 erwähnt. Von den telefonisch Befragten (2.003 Erwachsene in den USA) stimmten 42% eher der Aussage zu, dass das Gebiet des heutigen Israel dem jüdischen Volk von Gott zugesprochen wurde, 39% lehnten die Aussage eher ab, der Rest enthielt sich.<sup>268</sup>

### 3.2.2 Israel und Judentum in der Endzeit

In fast allen christlichen Kirchen, auch in den protestantischen *mainline* Denominationen, herrscht die offizielle Lehrmeinung, dass das Volk Israel durch das Versäumnis, Jesus als Messias zu erkennen, alle von Gott gemachten Versprechungen und den Sonderstatus als Gottesvolk verloren hätte. Stattdessen wurde dieser Status auf die Christenheit übertragen, gemeinsam mit den Prophezeiungen über Israels Zukunft, die in der Kirche erfüllt worden wären. Christliche ZionistInnen, die die Restauration eines jüdischen Reiches in Palästina erwarteten, widersprachen in ihrer Bibelinterpretation diesem Grundsatz also zumindest implizit. Genau diese Interpretation wurde im englischen Puritanertum aufgenommen und erreichte so über die *New England Puritans* und britischen Nonkonformisten den Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts, der in Großbritannien und Nordamerika auch eine neue Begeisterung für Bibelprophezeiung brachte.

Eine neue Interpretation entwickelte sich unter den *Brethren* in Großbritannien, deren federführender Theologe John Nelson Darby, wie bereits ausgeführt, verschiedene im Protestantismus vorhandene Ideenstränge systematisierte und so eine Eschatologie formulierte, die Elemente des Christlichen Zionismus aufnahm. Zentraler Punkt des Dispensationalismus ist, dass Gott zwei gänzlich unterschiedliche Heilspläne für Israel und die Kirche hat. Demnach griff Gott, als die Mehrzahl der Juden und Jüdinnen Jesus nicht als Messias annahm, auf „Plan B“ zurück – so wurde die Kirche als Statthalter für das auserwählte

---

<sup>267</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 2f.

<sup>268</sup> Pew Forum: Survey, July 2006; <http://www.pewforum.org/iPoll.aspx?ipoll-keywords=israel>; Stand: 13.11.2012.

Volk begründet. Unmittelbar nach der *rapture* beginnt Israels „prophetische Uhr“ wieder zu schlagen, wie die Formulierung oft lautet, und die Prophezeiungen über Israels Zukunft werden wahr.

The future of the church lay in heaven while for Israel, the restored nation, its glorious future was to be found in the millennial kingdom. [...] Christ's new covenant was offered only to Israel and not to the church. It was the basis of the promise of the establishment of the restoration of Israel as a nation in the millennial kingdom. All Old Testament promises made to Israel regarding a complete national restoration of Israel in the messianic kingdom would be literally fulfilled. On the other hand, all promises made in the New Testament regarding the church were interpreted as being fulfilled in heaven and would not be related to the period of the one thousand-year rule of Christ.<sup>269</sup>

Die *rapture* signalisiert gleichzeitig den Beginn der *tribulation* auf Erden und den Aufstieg des Antichristen. Zu Ende der sieben Jahre kehrt Christus auf die Erde zurück, besiegt in der Schlacht von Armageddon Israels Feinde und läutet das Millennium ein. Im Millennium würden dann alle Verheißungen an die Nation Israel wörtlich erfüllt werden und die 144.000 „übriggebliebenen“ (*remnant*) Juden und Jüdinnen, die Jesus als ihren Messias erkannt hatten, gemeinsam mit diesem die Erde von Jerusalem, Hauptstadt des restaurierten jüdischen Königreiches in Palästina, aus die Welt während der 1000 Jahre Frieden und Überfluss regieren. Die Tatsache, dass die jüdische Restauration ein Kernstück von Darbys Dispensationslehre war, das in unzähligen Publikationen, Predigten usw. seither immer und immer wieder wiederholt wird, trug laut Paul Boyer nachhaltig dazu bei, dass christlich-zionistischen Ideen in Amerika Fuß fassten.<sup>270</sup> Als Teil fundamentalistischer und evangelikaler Eschatologie bilden sie seit rund hundert Jahren einen selbstverständlichen Teil des Bibel-, Geschichts- und Weltverständnis von Millionen Gläubigen.

Einer der wichtigsten Verbreiter des *premillennial dispensationalism* – und somit auch dem Glauben an Israels Restauration – war Cyrus I. Scofield. Neben seinem *magnum opus*, der kommentierten Bibelausgabe, war Scofield in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auch als Prediger und Redner unterwegs. Er fand positive und mitfühlende Worte für das in weltweiter Diaspora lebende Judentum, betonte die Einzigartigkeit von Gottes auserwähltem Volk und seine gottgegebenen Aufgaben in der Welt und vor allem das Fortbestehen dieses Sonderstatus mit allen damit Verknüpften Versprechungen in der Geschichte.<sup>271</sup> Vehement lehnte Scofield jegliche Form von „Spiritualisierung“ dieser Versprechungen ab, egal ob von

---

<sup>269</sup> EATON: Beware the trumpet of judgement, 145.

<sup>270</sup> BOYER: When Time Shall Be No More, 89 und 208.

<sup>271</sup> SCOFIELD: Adresses on Prophecy, 43; 47; 51.

christlicher oder jüdischer Seite. Statt dessen verwies er auf die durch Gottes Bund mit Abraham sanktionierte Verbindung von Israel mit dem realen, physischen Land: „There is, in the purpose of God, an inseparable connection between the Jew and the land. Always bear that in mind. It is the key that unlocks many prophetic secrets.“<sup>272</sup>

Die Staatsgründung Israels in 1948 wurde und wird bis heute von fundamentalistischen ProtestantInnen als wichtigstes Vorzeichen für das nahende Millennium gesehen. Zwar leben wir nach Darbys Dispensationslehre im Kirchenzeitalter (*church age*), für das ein Aussetzen oder eine Ausklammerung (*Great Parenthesis*) von biblischen Prophezeiungen gilt - erst mit der *rapture* beginnt die Erfüllung der Endzeitprophezeiungen - jedoch wird diesem Detail der Lehre von vielen PrämillenaristInnen keine bzw. nur pro forma Beachtung geschenkt. Israel und das Judentum gelten als „Gottes Zeitanzeige“, anhand der Eingeweihte erkennen können, wie nahe das Ende ist.

The Jew is God's great Time-piece [sic], revealing to us where we are in relation to God's plan and program for the world. We must believe, unless blinded by sin and unbelieve, that we are now close to His Coming, and the end of the Dispensation of Grace. Daniel, as we have seen, was told that the book containing the date of the end-time should remain closed, until the time of the end. That is, this information would not always be withheld, but when the Event drew near "the wise shall understand", although "the wicked shall continue to do wickedly, and they shall not understand".<sup>273</sup>

Einher geht mit dieser ständigen Suche nach biblischen Zeichen auch eine Refokussierung auf die Zeit der Tribulation in allen, oft blutigen Details, die meiner Meinung nach vor allem seit den 1970er-Jahren in populären Büchern über die Endzeit vorherrschen. Während es jedem Prediger, jeder Autorin, letztlich allen Gläubigen, frei steht, die genauen Umstände zu definieren, so gibt es doch gewisse Allgemeinplätze, die Teil des fundamentalistischen Endzeitnarrativs sind. Hier soll stellvertretend Hal Lindseys Version von Israels Endzeitschicksal zusammengefasst werden:<sup>274</sup>

Für Lindsey ist die Existenz eines jüdischen Staates Israel in Palästina die Voraussetzung für das Anbrechen der Endzeit. Weiters müssten die jüdischen Israelis die volle Kontrolle über Jerusalem erlangen und mit dem Wiederaufbau des Tempels beginnen. Die Existenz Israels würde zu den Feindseligkeiten und kriegerischen Aggressionen führen, die letztlich den großen Krieg während der *tribulation* entfachen.

---

<sup>272</sup> SCOFIELD: Adresses on Prophecy, 52.

<sup>273</sup> BROWN, Arthur I.: What of the Night, 35.

<sup>274</sup> Als Quelle dienen Kapitel 4, "Israel, O Israel" in LINDSEY, Hal (with C.C. Carlson): The Late Great Planet Earth, 42-58, sowie 110f, 151-153 und 173-177.

Doch bevor es soweit kommt wird der Antichrist, der als europäischer Politiker auftritt, zu Beginn der *tribulation* einen Friedensvertrag zwischen Israel und der Welt aushandeln, der zwischenzeitlich zu einer Beruhigung führt. Nach Ablauf der ersten 3,5 Jahre der siebenjährigen Periode jedoch wird der Antichrist, der mittlerweile die Welt in seinen Bann gezogen hat, nach Jerusalem ziehen und verlangen, im jüdischen Tempel als Gott verehrt zu werden. Im „Dritten Tempel“ wurde bis dahin der alte israelitische Tempeldienst, inklusive Opfer, wieder aufgenommen. In der zweiten Hälfte der *tribulation* wendet sich Antichrist, wie auch der Rest der Welt, mit voller Gewalt gegen Israel und Juden und Jüdinnen - vor allem jene, die ihm nicht Gehorsam leisten. Während dieser Zeit wird ein Rest (*remnant*) von 144.000 Juden und Jüdinnen Jesus als Messias erkennen und als Heilige (*saints*) in der Endzeit das Evangelium predigen, obwohl diese Gruppe besonders starker Verfolgung ausgesetzt wird, bis ihnen im großen Endkampf Christus aus dem Himmel zu Hilfe kommt und die siegreiche Schlacht gegen die Armee des Antichristen anführt. Im Millennium wird Jerusalem zum spirituellen Zentrum der Welt, von dem aus Jesus diese mit Hilfe der *tribulation saints* regiert.

Die Einbettung des US-amerikanischen Christlichen Zionismus in ein Endzeitnarrativ, das mit blutigen und grausamen Details das Schicksal der Mehrzahl von Jüdinnen und Juden beschreibt, führt naturgemäß zu Fragen über die wahren Intentionen dieser bibelgläubigen UnterstützerInnen Israels. Während in den früheren Phasen des Christlichen Zionismus die Missionsbemühungen als moralisch fragliche Hauptagenda gesehen werden kann, merken die KritikerInnen gegenwärtig an, dass es zynisch sei, Israel zu unterstützen nur um alles in Position für den apokalyptischen Endkampf zu bringen, im Zuge dessen letztlich fast alle Juden und Jüdinnen verfolgt, gequält und getötet werden – und jene, die nicht zum Christentum konvertieren, schließlich als Ungläubige in alle Ewigkeit verdammt werden. Dazu kommt, dass sichtbare Figuren des fundamentalistischen Christlichen Zionismus – selbst in der Gegenwart - immer wieder höchst kontroverse Aussagen in Bezug auf das Judentum und Israel treffen, teils mit antisemitischen Implikationen. Pat Robertson (\*1930), zum Beispiel, verlautbarte, dass Yitzhak Rabbin's Ermordung 1995 eine göttliche Strafe für die Zugeständnisse an die Palästinenser im Osloer Friedensvertrag gewesen sei, während Ariel Sharon nach dem Abzug aus Gaza der göttlich Zorn 2006 in Form eines Schlaganfalles ereilt hätte. KritikerInnen zufolge bediente er darüber hinaus in seinem Buch *The New World Order* (1991) antisemitische Klischees a la „Weltverschwörung der gottlosen, wirtschaftlich einflussreichen Juden“.<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 229.



Da das Endzeitszenario der Christlichen ZionistInnen einen heiklen Punkt in der Zusammenarbeit mit israelischen und jüdischen Organisationen darstellt, kommt es zunehmend zu einer öffentlichen Distanzierung im Kontext solcher Zusammenarbeit. Neben Stephen Sectors *Evangelicals and Israel* (2009) gibt es weitere Bücher, die den Zusammenhang von evangelikaler Unterstützung für Israel und apokalyptischen Erwartungen entkräften sollen und von Seiten der Christlichen ZionistInnen wird sich vor allem auf Gottes Versprechen an Abraham, "Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen" (Gen 12:3), berufen. Dieser Gedanke wird bereits seit Scofields Tagen nicht nur auf Individuen bezogen, sondern auch auf das Schicksal ganzer Reiche und Nationen.<sup>276</sup> Victoria Clark sieht in diesem Gedanken eine zentrale Motivation für Gläubige in den USA, Israel tatkräftig zu unterstützen – nur durch die politische und finanzielle Unterstützung Israels könnten die USA sich weiterhin Gottes Gunst sicher.<sup>277</sup>

### 3.2.3 Fundamentalistische Unterstützung für Israel

Wie bereits erwähnt, wurden die Balfour-Deklaration und die zionistische Besiedelung Israels von konservativen Protestanten in Nordamerika weitgehend positiv aufgenommen. Auch im sich formierenden Fundamentalismus wurden die Entwicklungen mit Interesse verfolgt, selbstverständlich immer hinsichtlich ihrer eschatologischen Bedeutung. Hier ein Auszug aus einer kanadischen Publikation von 1931:

No sign to-day [sic] is more remarkable than the supernatural desire awakened in Jews all over the world to leave their "graves" among the nations (Ezekiel 37) and get back to their land. This is the fulfillment of scores of prophecies bearing on this movement which is to precede the appearing of their rejected messiah in person.<sup>278</sup>

Die Ausrufung des Staates Israel wurde von Evangelikalen und fundamentalistischen ChristInnen freudig aufgenommen, doch die enge Beziehung zwischen Christlichen ZionistInnen und Israel lässt sich als Fall-Out des Sechs-Tage-Kriegs von 1967 interpretieren, bei dem Israel sein Staatsgebiet deutlich vergrößerte und auch die Herrschaft über ganz Jerusalem, inklusive Altstadt und Tempelberg, gewann. Die internationale Gemeinschaft, und mit ihr auch liberalere Kräfte in den Vereinigten Staaten, drängte Israel jedoch schon bald zur Rückgabe der besetzten Gebiete an die arabischen Nachbarländer. Um die Unterstützung der USA weiterhin zu sichern, begannen amerikanische jüdische Organisationen und im Laufe der 1970er-Jahre auch die israelische Regierung selbst, das evangelikale Lager, das einem

---

<sup>276</sup> SCOFIELD: *Adresses on Prophecy*, 51.

<sup>277</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 263.

<sup>278</sup> BROWN: *What of the Night*, 25.

„Israel mit biblischen Grenzen“ wohlgesonnen ist, massiv zu umwerben.<sup>279</sup> Vor allem unter Menachem Begin, Israels Premierminister aus dem national-konservativen Likud-Blocks von 1977 bis 1983, wurden langjährige Beziehungen zu Pastoren und wichtigen Persönlichkeiten im evangelikalen und fundamentalistischen US-Protestantismus aufgebaut, die eine bedingungslose Unterstützung für die Hardliner im israelischen politischen Spektrum garantieren und damit maßgeblich die offizielle Israelpolitik der USA beeinflussen sollen. Teil der Likud-Strategie, die auch Benjamin Netanyahu fortführt, ist das Hofieren des evangelikal-fundamentalistischen Lagers durch Einladungen nach Israel:

Israel offered hundreds of American pastors free „familiarisation tours“ to Israel, during which they were flattered by the attentions of leading politicians and high-ranking figures in defence and intelligence, and feted at banquets. [Hal] Lindsey, [Jerry] Falwell, [Pat] Robertson, [John] Hagee and [Chuck] Missler all owe their cosy relations with the highest echelons of the Likud Party – and now Kadima too – to this thirty-year-old charm offensive.<sup>280</sup>

Eine Konsequenz der „Charme -Offensive“ ist der blühende Geschäftszweig von „Christlichen Bibeltouren“, die jährlich tausende von Reisegruppen unter der Leitung mehr oder weniger prominenter evangelikaler und fundamentalistischer US-Pastoren nach Israel führen. Diese Tourprogramme – eine Google-Suche nach „christian tours israel“ führt gegenwärtig zu über 20 Millionen Ergebnissen – inkludieren neben Jerusalem und anderen wichtigen biblischen Orten wie dem See Genezareth, Bethlehem oder Caesarea zumeist auch Megiddo und die Golanhöhen. Aber auch Orte ohne direktem Bibelbezug werden besucht: Masada, Kibbutzim, jüdische Siedlungen in den Besetzten Gebieten und die Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem.

Die geführten Reisen bestärken, so der Eindruck, ein christlich-zionistisches Weltbild und bieten selten Möglichkeit zur differenzierten Auseinandersetzung mit der israelischen Gesellschaft und den arabischen BewohnerInnen Israels, einschließlich der palästinensischen ChristInnen. Ganz nebenbei stellen die „Bibelreisen“ auch eine wichtige Einnahmequelle für den oft krisengebeutelten israelischen Fremdenverkehr dar. Der israelischen Fremdenverkehrsminister Isaak Herzog gab 2006 an, dass rund ein Drittel aller amerikanischen TouristInnen in Israel Evangelikale seien und die Gruppe damit zahlenmäßig nur knapp hinter der größten Gruppe von Israel-Reisenden, jüdischen AmerikanerInnen, läge.<sup>281</sup> Das Ministerium umwirbt diese Klientel stetig, sei es durch entsprechende Angebote und Informationen auf der eigenen Website oder durch die Unterstützung von christlich-

---

<sup>279</sup> NEDERVEEN PIETERSE: The History of a Metaphor, 91.

<sup>280</sup> CLARK: Allies for Armageddon, 191.

<sup>281</sup> Jerusalem Post: 1/3 of US tourists Evangelicals, <http://www.jpost.com/Israel/Article.aspx?id=37213>, Stand: 14.11.2012.

zionistischen Veranstaltungen in den USA.<sup>282</sup> Vor Herzog wurde das Amt übrigens von Rabbi Benjamin „Benny“ Elon bekleidet (2001/02 und 2003/04), der gute Beziehungen zur amerikanischen *religious right* pflegt und vor allem durch seinen „Friedensplan“, der ein jüdisches Israel durch die Zwangsumsiedlung aller PalästinenserInnen in die arabischen Nachbarländer (v.a. Jordanien) vorsah, Aufsehen erregt hatte.

Anlaufstelle für Christliche ZionistInnen aus aller Welt ist die *International Christian Embassy in Jerusalem* (ICEJ), die 1980 gegründet wurde und neben der Zentrale in Jerusalem auch „Außenstellen“ in 60 Ländern, inklusive Österreich, betreibt. Neben dem Sammeln von Spenden für karitative Tätigkeiten in Israel ist die ICEJ vor allem für das jährlich veranstaltete *Feast of Tabernacles* bekannt, das mit dem jüdischen Laubhüttenfest im Wesentlichen nur Namen und Termin gemein hat. Es bringt jedoch Jahr für Jahr mehrere Tausende ProtestantInnen aus aller Welt nach Jerusalem und der israelischen Wirtschaft Umsätze in Millionenhöhe. Weiters kooperiert die ICEJ mit der *Jerusalem Post* bei der monatlich erscheinenden *Christian Edition* und ist bemüht, weltweit die Unterstützung evangelikaler Christen für Israel zu fördern. In diesem Sinne ist die ICEJ auch Mitbegründerin der christlich-zionistischen Lobby in Brüssel, *European Coalition for Israel*.<sup>283</sup>

In den USA, wo das Lobbying in der politischen Kultur weit mehr verankert ist, gibt es mehrere entsprechende Organisationen, die entweder direkt in Washington oder national über Mailinglisten etc. der evangelikalen und fundamentalistischen Unterstützung für Israel mit Nachdruck Gehör verschaffen. Stellvertretend sei hier *Christians United for Israel* (CUFI) erwähnt, laut eigener Homepage „a national association through which every pro-Israel church, parachurch organization, ministry or individual in America can speak and act with one voice in support of Israel in matters related to Biblical issues“.<sup>284</sup> Die Organisation wurde 2006 von Pastor John Hagee (\*1940) mit Unterstützung vieler namhafter Evangelikaler und FundamentalistInnen gegründet. Als Ziele nennt CUFI die Verbreitung von Informationen über den „biblischen und moralischen Imperativ zur Unterstützung Israels“ unter ChristInnen und die Weitervermittlung pro-israelischer Standpunkte an „Nachbarn, Zeitungen und gewählte Volksvertreter“. Volksvertreter erreicht die CUFI beim jährlich das *Washington Summit*, das Christlichen ZionistInnen den direkt Zugang zu RepräsentantInnen ermöglichen soll. Zusätzlich werden Mitglieder auch „on short notice“ aktiviert um die Unterstützung von PolitikerInnen (z.B. von der/des Kongressabgeordneten aus dem eigenen Wahlbezirk) für Israel einzufordern. Diese Taktiken sind im Zusammenhang mit der der allgemeinen

---

<sup>282</sup> Victoria Clark berichtet z.B. von Tagungsbuffets, die vom israelischen Fremdenverkehrsamt gesponsert werden.

<sup>283</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 216f.

<sup>284</sup> Christians United for Israel, [http://www.cufi.org/site/PageServer?pagename=about\\_AboutCUFI](http://www.cufi.org/site/PageServer?pagename=about_AboutCUFI), Stand 18.11.2012; Folgende Zitate sind ebenfalls dieser Seite entnommen und von mir übersetzt.

politischen Mobilisierung des konservativen evangelikalen Lagers in den 1980-er Jahren zu sehen.

Hagee ist nicht nur Geschäftsführer eines eigenen Fernsehsenders, sondern auch Pastor der *Cornerstone Church*, einer denominationsunabhängigen Megachurch (rd. 19,000 Gemeindemitglieder) in San Antonio, Texas.<sup>285</sup> Fixer Bestandteil von *Cornerstone* seit 1981 ist die jährlich abgehaltene *Night to Honour Israel*, die seit Gründung von CUFI auch in anderen nordamerikanischen Städten abgehalten wird, sozusagen nach Franchise-Prinzip. Es handelt sich um eine Verbindung aus Vorträgen zum Christlichen Zionismus und Gebeten für Israel, zumeist wohl nicht so umfassend und extravagant wie das Fest zum 25. Jubiläum der *Night to Honour Israel* in der *Cornerstone Church*, das Victoria Clark beschreibt: eine Mischung aus Predigten, Referaten zur Nahostpolitik, Volksfest und Tanz- und Gesangseinlagen mit sprichwörtlichen Pauken und echten Trompeten.<sup>286</sup> Zentraler Bestandteil der Feierlichkeiten, der Fernsehübertragungen und auch prominent auf der Homepage von CUFI vertreten ist der Aufruf, den Gebeten für Israel auch Spenden folgen zu lassen. Hagee finanziert mit den Spenden jährlich Unterstützung für israelische Einrichtungen und Organisationen in Millionenhöhe. Während sich darunter reputable Institutionen wie die Ben-Gurion-Universität befinden, fließen große Summen an Einrichtungen, die in enger Verbindung zu Siedlungen in den Besetzten Gebieten haben.

Auch die *Christian Friends of Israeli Communities* (CFOIC), gegründet von Ted Beckett, unterstützen ganz offen jüdische Siedlungen im Westjordanland und in Gaza, die seit Jahren ein konfliktbeladenes Thema im Nahostfriedensprozess darstellen.

Ted [Beckett]’s CFOIC set about securing a Greater Israel by inviting American churches to “adopt” a settlement apiece. Adoption of a settlement entailed fund-raising for specific items: a watchtower, a playground, a bullet-proof bus, school-books, an ambulance, for example. Regular solidarity visits, exchanges and personal contacts were to be fostered. [...] It is also a state of affairs that reflects America’s enduring practical endorsement of the settlements, whatever her presidents have practically stated.<sup>287</sup>

Diese finanzielle Unterstützung durch amerikanische ChristInnen ist auch in Israel, einem verhältnismäßig reichen Land mit einem staatlichen Gesundheits- und Sozialwesen, nicht unumstritten, zumal die Spenden oftmals an Organisationen gehen, die dem rechten politischen und religiösen Spektrum zuzuordnen und dem Friedensprozess oft feindlich

---

<sup>285</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 257.

<sup>286</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 277-283.

<sup>287</sup> CLARK: *Allies for Armageddon*, 211.

gesinnt sind - von radikalen SiedlerInnen zu Einrichtungen, die sich der Wiedererrichtung des jüdischen Tempels in Jerusalem widmen.<sup>288</sup>

Der Christliche Zionismus kann auf eine mehrere Jahrhunderte lange Genese zurückblicken, doch die umfassendsten Wirkung und den größten politischen Einfluss hat er seit den 1970er-Jahren in den USA erlangt. Während prominente Christliche ZionistInnen mittlerweile meist die Notwendigkeit des „Segnen Israels“ (nach Gen 12:3) und einen allgemeinen evangelikal-philosemitischen Beweggründe für die politische und finanzielle Unterstützung der konservativ-nationalistischen Kräfte in Israel anführen, besteht meiner Meinung kein Zweifel, dass die weite Verbreitung des dispensationalistischen Endzeitnarratives entscheidend für diesen Erfolg ist. Indem dieses Narrativ prägend dafür ist, was als „einfacher Schriftsinn“ gilt, beeinflusst es die „biblische Beweislage“ für eine christlich-zionistische Schriftauslegung, was wiederum bedeutet, dass die Unterstützung für ein jüdisches Israel in biblischen Grenzen für alle „echten“ ChristInnen religiöse Pflicht ist. Nachdem hier bis jetzt der Zusammenhang von Endzeitnarrativ und einerseits Bibelverständnis, andererseits „Weltverständnis“ – in Form von Israels Rolle im Heilsgeschehen – beschrieben wurde, möchte ich mich nun mit der Vermittlung des Narratives beschäftigen. Diese erfolgt nämlich nicht nur im unmittelbaren kirchlichen Kontext (Gottesdienste, *bible study* u.ä.) sondern auch im Rahmen von evangelikaler Populärkultur.

---

<sup>288</sup> Kritik an Spenden siehe: CLARK: *Allies for Armageddon*, 228 und 232; Unterstützung für die *Temple Mount Foundation* siehe: NEDERVEEN PIETERSE: *The History of a Metaphor*, 94.

### **3.3 Zwischen Unterhaltung und religiöser Wahrheit: Endzeitprophezeiungen in christlicher Populärliteratur und Popkultur**

#### **3.3.1 Evangelikale Subkultur und das Verhältnis zur Populärkultur**

Bevor hier kulturelle Aspekte des konservativen US-Evangelikalismus erkundet werden können, sollen zu Beginn zwei dafür relevante Begriffe abgeklärt werden: Subkultur und Pop(ulär)kultur.

Als Subkultur versteht man „eine gesellschaftliche Teilkultur, die sich sowohl in ihren Werten, Normen, Einstellungen, Bedürfnissen, Lebensstilen und Zeichen als auch in ihren Verhaltensstrukturen, Organisationen, Institutionen und Traditionen von einer Gesellschaftlich dominierenden (Haupt-)Kultur abgrenzt.“<sup>289</sup> Der Begriff wurde im Zuge der sozialwissenschaftlichen Erforschung der englischen Arbeiterschicht geprägt und in den 1960er-Jahren popularisiert, wie auch der Begriff der Populärkultur. Dabei handelt es sich nicht um traditionelle volkstümliche Kultur, sondern eine moderne Entwicklung, die in Zusammenhang mit Konsumgesellschaft und Massenmedien gesehen werden muss und nicht das Spezifikum einer bestimmten Gruppierung ist:

Im Unterschied zu traditionellen Volkskulturen stellt die Populärkultur eine sehr moderne Entwicklung dar, die sich zunächst als Massenkultur über die Grenzen der verschiedenen Bevölkerungsschichten hinweg entfaltet. [...] Die Populärkultur ist damit so etwas wie eine kulturelle Klammer, die moderne Gesellschaften umspannt und gemeinsame Kommunikation möglich macht. [Sie] hat zweifellos auch einen jeweils nationalen Zuschnitt, doch nimmt sie ebenso international vermittelbare und verstehbare Formen an; sie ermöglicht damit nicht nur die globale Kommunikation, sondern auch die globale Diffusion kultureller und damit auch religiöser Ausdrucksformen und Inhalte.<sup>290</sup>

Wie Individuen und Gruppen diese „populärkulturelle Sprache“ aufnehmen, umformen und selbst anwenden ist jedoch sehr unterschiedlich. Jedenfalls sollten Subkultur und Popkultur nicht als geschlossene, von einander getrennte Bereiche gesehen werden, vielmehr gibt es einen regen Austausch zwischen den Bereichen. So existiert die evangelikale Konsum- und Unterhaltungskultur im Spannungsfeld zwischen subkultureller Abgrenzung und popkulturellem Universalismus. Sie richtet sich an gemäßigte bis konservative weiße Evangelikale, die Zugeständnisse an das Leben in der modernen Gesellschaft machen und Kaufkraft besitzen. Strenge FundamentalistInnen, die einen rigorosen Separatismus vertreten, heißen Einflüsse aus der Populärkultur zweifelsohne nicht gut. Jedoch gibt es ein breites Spektrum an Produkten, das verschiedene Grade der Annäherung an den Mainstream – und

---

<sup>289</sup> HERMSEN, Edmund: Subkultur (religiöse), in: RGG <sup>4</sup> Bd. 7, 1821.

<sup>290</sup> KNOBLAUCH: Populäre Religion, 198f.

damit explizit evangelikale/fundamentalistische Inhalte in verschiedenem Ausmaß - umfasst: „Since evangelical media express different levels of evangelical fervor, one might say that some evangelical media products are more subcultural than others. [...] [G]iven such differing levels of spiritual fervor, it is unlikely that Christian media as a whole will be absorbed into the mainstream any time soon.“<sup>291</sup>

Von großer Bedeutung für die Verbreitung von evangelikaler Populärkultur und ihrer Konsumgüter war die Etablierung von *Christian bookstores* ab den 1950er-Jahren. Die Dachorganisation *Christian Booksellers Association* (CBA, gegründet 1950) berichtet von stetig steigenden Mitglieder- und Umsatzzahlen, wobei die Identifikation als „Buchhändler“ zunehmend irreführend ist, da nur mehr etwa 50 Prozent der verkauften Waren Bücher sind. Dazu kommen CDs, Videos/DVDs, Schmuck, Kunstdrucke, Papierwaren, Spielwaren, Kleidung und vieles mehr an Krimskram, oft auch unter Evangelikalen als *Jesus junk* bezeichnet.<sup>292</sup> Auch die Bücher umfassen deutlich mehr als Bibelausgaben und theologische Werke. Es gibt *Christian fiction*, meist Genreliteratur (Liebesromane, Endzeitthriller u.ä.), und vor allem das Segment *Christian Living*, das im säkularen Handel meist unter „Ratgeber“ läuft und für alle Lebensbereiche - von Kindererziehung, Partnerschaft über Geschäftsleben bis zu Diäten - Ratschläge im Einklang mit evangelikaler Religiosität anbietet.

Der Anspruch, dass evangelikaler Glaube in einem ganzheitlichen Sinn alle Aspekte des Lebens, auch die ganz alltäglichen, durchdringen soll, hat seinen Ursprung im *Jesus Movement* der frühen 1970er-Jahre. Junge AmerikanerInnen, die sich von der Gegenkultur der 60er-Jahre abwandten und sich stattdessen zu einem „Leben in Christus“ bekannten, fanden Aufnahme in den (neo-)evangelikalen und auch pentekostalen Gemeinden und brachten den sozusagen lebensreformerischen Ethos der Hippie-Bewegung mit, der auch andere junge Menschen ansprach:

For the youthful enthusiasts of the early 1970s, Christianity was not merely a private set of beliefs orchestrated by an institutional church. They understood their conversions to entail a total re-alignment of their lives. Following a trend in postwar evangelism, Christians stressed the importance of living a holy life in accord with spiritual principles. [...]

These Christians fully exploited pop culture to express their new-found religious spirit. The Jesus movement involved more than transformin hippies into Christians. People not associated

---

<sup>291</sup> HENDERSHOT, Heather: *Shaking the World for Jesus. Media and Conservative Evangelical Culture*, 2f und 10f; Zitat: 13.

<sup>292</sup> McDANNELL, Colleen: *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, 222 und 259.

with the youth movement also began to show an interest in religion and looked for ways that Christianity could speak to their lives.<sup>293</sup>

Diesem „christlichen Lifestyle“ ist es auch geschuldet, dass die evangelikale Kulturindustrie eine unglaubliche Vielzahl an Produkten produziert, die Menschen aus anderen religiösen Traditionen (v.a. dem *mainline* Protestantismus) und gerade auch jene ohne religiöse Bindung oftmals als geschmacklosen Kitsch, Geldmache oder gar Pietätlosigkeit abtun. Doch empfinden die meisten evangelikalen ChristInnen die Kommodifizierung des Glaubens nicht als Profanisierung – vielmehr ermöglicht sie die umfassende Integration der Religion in den Alltag und ist ein Statement über die eigene religiöse Zugehörigkeit. Denn neben der Unterstützung der christlichen Lebensführung für die, die bereits *saved* sind, soll evangelikale Popkultur immer auch Zeugnis über den Glauben an Jesus ablegen.<sup>294</sup> *Giving witness*, also jemandem von seiner eigenen Bekehrung zum evangelikalem Glauben zu berichten, gilt als zentrale Pflicht für Gläubige und als bestes Mittel, um diese Person zum rechten Glauben zu bringen. Es wird nicht erwartet, dass ein Lied einer christlichen Band, ein apokalyptischer Thriller oder ein T-Shirt mit dem Slogan „Jesus Inside“ (statt „Intel Inside“-Logo) diesen persönlichen Kontakt ersetzen kann. Vielmehr erhoffen sich evangelikale ChristInnen davon einen unverbindlichen Einstieg in ein Gespräch und eine positive Beeinflussung der potentiellen KonvertitInnen – oftmals wird dies als *softening of hearts* oder *seed-planting* umschrieben. Es geht also darum, Außenstehende empfänglich für die evangelikale Heilsbotschaft zu machen. Jene, die diesen „soft-sell evangelism“ befürworten, haben wenig Probleme damit, explizit evangelikale Botschaften zu Gunsten einer Annäherung an den Mainstream zurückzunehmen.<sup>295</sup>

Im Rahmen dieser Arbeit ist es leider nicht möglich, einen umfassenden Überblick über die evangelikale Populärkultur zu geben. Stattdessen möchte ich an dieser Stelle einige Aspekte exemplarisch erwähnen. Eine große Bedeutung haben Produkte für Kinder und Jugendliche, da junge Menschen als besonders anfällig für negative Einflüsse der säkularen Gesellschaft gelten. Die Animationsserie *Veggie Tales* (seit 1993) richtet sich an Kinder bis etwa 10 Jahre und vermittelt zwar christliche und biblische Werte, tut dies jedoch ohne expliziten Bezug auf Jesus oder evangelikalen Glauben. Der *soft-sell* Zugang ermöglichte Erfolg über die Grenzen der evangelikalen Subkultur hinaus und der Vertrieb der Serie, inklusive Merchandise-Artikel,

---

<sup>293</sup> McDANNELL: *Material Christianity*, 247; Ich möchte hier auf die Parallelen zur Entwicklung der New Age Bewegung hinweisen, eine Ähnlichkeit, die bereits an anderer Stelle erwähnt wurde und z.B. von Knoblauch (op. cit.) betont wird.

<sup>294</sup> McDANNELL: *Material Christianity*, 223.

<sup>295</sup> HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 60f.



erfolgt in Kooperation mit großen Konzernen (z.B. Fisher-Price).<sup>296</sup> Doch auch Serien mit deutlicher evangelikaler Botschaft und wenig Hoffnungen auf Mainstream-Erfolg sind ausgesprochen erfolgreich – so zum Beispiel *Bibleman* (1996-2010). Wie der Name vermuten lässt, handelt es sich um einen bibelgläubigen Superhelden, der seine Superkräfte dafür verwendet, unchristliche Bösewichte zu bekämpfen und einer Gruppe Kinder christlich Werte zu vermitteln – in diesem Fall mit überdeutlichem Bezug auf Jesus und konservativen Evangelikalismus. Dass *Bibleman* trotzdem auch finanziell ein Erfolg war, dürfte nicht zuletzt mit den Live-Shows zusammenhängen, die jahrelang durch Kirchengemeinden und *Christian bookstores* tourten – Institutionen des lokalen Gemeindelebens sind nach wie vor eine wichtige Werbeplattform für evangelikale Medienprodukte, selbst wenn diese mittlerweile in großen Supermarktketten wie Walmart erhältlich sind.<sup>297</sup>

Noch schwieriger gestaltet es sich, Teenager beim rechten Glauben zu halten und so gibt es unzählige Produkte, die einerseits „unbedenkliche“ Alternativen zur säkulare Jugendkultur darstellen sollen, es andererseits evangelikalen Jugendlichen ermöglichen sollen, ihren Glauben auf „coole“ Art und Weise zum Ausdruck zu bringen. Heather Hendershot weist auf den augenscheinlichen Widerspruch einer Jugendkultur hin, die die Werte der Elterngeneration untermauern soll. Doch handelt es sich auch hier nicht um ein undifferenziertes Konsumieren der Angebote, vielmehr kommt es zu einer aktiven Aufnahme, Umformung und Aneignung, wie Hendershot u.a. angesichts von Leserbriefen an *Brio* (1990-2009), einer evangelikale Zeitschrift für Mädchen im Teenageralter, zeigt.<sup>298</sup> Andere Produkte, die sich primär an Teenager wenden, sind jene der Kategorie *witness wear*. Es handelt sich dabei um Kleidungsstücke - in mehr oder weniger ansprechendem Design – mit Glaubensbotschaft. Die Parodie von Firmenlogos u.ä. auf T-Shirts wurde ja bereits als Beispiel angeführt, dazu kommen Schmuck und sonstige Accessoires. Dem Vernehmen nach gibt es auch Flip-Flop-Sandalen, die einen Abdruck mit Kreuz oder dem Schriftzug „Follow Jesus“ hinterlassen. Auf Qualität, gutes Design und die Gefühle andersgläubiger Mitmenschen wird nur bedingt geachtet.<sup>299</sup>

Während *witness wear* einen subkulturellen, sich abgrenzenden Ausdruck evangelikaler Identität darstellt, ist im Fall der evangelikalen Popmusik, meist *Contemporary Christian Music* oder *CCM* genannt, die Spannung zwischen Subkultur und Mainstream-Kompatibilität deutlich. Auch *CCM* hat ihre Wurzeln im *Jesus Movement*, doch ist sie der vielleicht am engsten mit der säkularen Kulturindustrie verflochtene Bereich evangelikaler Popkultur. Zum einen gehören die einschlägigen Labels mittlerweile allesamt großen Plattenfirmen wie EMI,

---

<sup>296</sup> HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 39 und 44.

<sup>297</sup> RADOSH: *Rapture Ready*, 120-123.

<sup>298</sup> HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 37f.

<sup>299</sup> RADOSH: *Rapture Ready*, 12f und 135.

zum anderen hat die CCM va. in den 1990er-Jahren einige erfolgreiche Cross-Over-Stars hervorgebracht, wie *Six Pence None The Richer*, *P.O.D.* oder *Creed*. Diese Bands jedoch sehen sich oftmals mit evangelikaler Kritik konfrontiert, weil sie keine explizit religiösen Texte verwenden – *soft-sell evangelism* wird als „Selling out“ gewertet.<sup>300</sup> Die Frage, wie „christlich“ Texte von CCM-MusikerInnen sind, ist insofern besonders relevant, als dass sich CCM nicht durch ein bestimmtes Genre definiert.

Weder *witness wear*, noch CCM richten sich ausschließlich an Jugendliche, allerdings gelten beide Aspekte evangelikaler Subkultur als besonders wichtige Mittel, um Teenagern eine attraktive, zeitgemäße Identität als ChristInnen zu geben.

Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um die Verwendung des Terminus „christlich“ im Kontext des evangelikalen Christentums in den USA zu thematisieren. Gerade in der Populärkultur wird bevorzugt die generische Bezeichnung „*Christian*“ verwendet, obwohl damit keineswegs ein ökumenischer, pluralistischer Christentumsbegriff gemeint ist. Vielmehr wird das evangelikale Christentum, bevorzugt in seiner modernen amerikanischen Ausformung, als „das einzig wahre Christentum“ gesehen und nur wer *born-again* ist, kann auch die Heilserwartungen teilen. Gleichzeitig spiegelt sich darin eine religionshistorische Realität wider, die den US-Fundamentalismus seit seinen Anfängen vor rund 100 Jahren begleitet: es handelt sich dabei nicht um theologisch einheitliche Denominationen bzw. unabhängige Kirchen. Selbst wenn man Neoevangelikale, afroamerikanische und pentekostale Denominationen und Gemeinden gänzlich ausklammert und nur den Bereich konservativer Hardliner (FundamentalistInnen *sensu stricto*, also) betrachtet, gibt es eine große theologische, organisatorische und historische Vielfalt. In der Tat stellten bereits *The Fundamentals*, jene Schriftreihe aus dem frühen 20. Jahrhundert, einen Versuch dar, allgemeingültige Grundfeste des christlichen Glaubens zu formulieren. Dazu, wie auch in den *Bible* und *Prophecy Conferences*, schlossen sich konservative Kräfte aus einer Vielzahl von protestantischen Denominationen zusammen und klammerten anderweitige theologische Differenzen bewusst aus. Dieser Zugang ist auch in der *Christian popculture* wieder, für die „christlich“ zunehmend als Markenname oder ein Gütesiegel gesehen werden kann:

Christian bookstores survive because they are decidedly „Christian“ and not denominational. Inspirational and self-help books connect biblical texts to everyday problems, but they rely less on theology and more on contemporary psychology. Gifts and music producers strive to appeal to a large number of Christians. Retailers have developed their own religious marketing

---

<sup>300</sup> HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 58f.

niche by emphasizing a generalized Christianity. Christianity becomes, in effect, a type of brand name recognition.<sup>301</sup>

Während die durchwegs pragmatische CBA ihren Mitgliedern vorschlägt, auch KatholikInnen als potentielle KundInnen zu betrachten, gibt es einige klare Grenzen des Prädikats „christlich“:

In spite of this openness, there is no evidence that other world religions or humanistic philosophies are welcomed into the Christian bookstore movement. Non-Christian religions are ignored entirely or written about from a Christian perspective. The popular American movement of the New Age is explicitly condemned. [...]

It is at this point that “Christian” becomes a meaningful term.<sup>302</sup>

Weiters sollen “christliche” Produkte und Medien natürlich nicht die für moralisch verwerflich befundenen Werte, Normen und Praktiken der liberalen Gesellschaft wiedergeben: vulgäre Sprache, pornographische Darstellungen, sexuelle Freizügigkeit, aber auch Homosexualität, Ehescheidung, Feminismus und kultureller/religiöser Relativismus werden, wenn überhaupt, negativ konnotiert dargestellt.

Zusammengefasst erfüllen die Kultur- und Konsumgüter der evangelikalen Subkultur vier Funktionen, die sich – zumindest theoretisch – unterscheiden lassen, jedoch miteinander verbunden sind:

- Die Subkultur bietet glaubenskonforme Alternativen zum Mainstream an, dem ein liberaler, religionsfeindlicher Bias vorgeworfen wird. Dies ist insbesondere relevant wenn es um Kinder und Jugendliche geht, die als besonders anfällig für Verführung durch die säkulare Welt gesehen werden.
- Alltagsprodukte mit evangelikaler Botschaft oder Ratgeber, die alle erdenklichen Lebenssituationen in den Kontext der Bibel und des evangelikalen Glaubens stellen, werden dem Anspruch gerecht, dass Religion nicht ein Sonderbereich im Leben ist, sondern alle Aspekte der Existenz durchdringt – auch die banalsten.
- Durch diese umfassende Präsenz im Leben der Gläubigen werden Glaubensinhalte, Moralvorstellungen, Verhaltensweisen etc. auch außerhalb von Kirchengemeinden, christlichen Schulen oder *para-church organisations* vermittelt und verstärkt.<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> McDANNELL: Material Christianity, 260.

<sup>302</sup> McDANNELL: Material Christianity, 264f.

<sup>303</sup> Hendershot vertritt diese Ansicht, betont aber, dass dies nicht der emischen Sicht entspricht. Für Evangelikale entsteht Glaube und seine Ausdrucksformen durch Gottes Wirken im/in der Gläubigen. HENDERSHOT: Shaking the World for Jesus, 8.

- Im evangelikalen Selbstverständnis dient das öffentliche Bekenntnis zum Glauben vor allem dem Erreichen der *unsaved*, also jener, die sich noch nicht zum Glauben an Christus im evangelikalen Sinn bekannt haben. Ein interessantes Buch – zum Beispiel ein Band von *Left Behind* – soll, so die Theorie, zu einem unvoreingenommenen Gesprächseinstieg führen und damit zu einer Möglichkeit, eine Konversion zu bewirken.

Um diese Funktionen erfüllen zu können, nimmt die evangelikale Subkultur Anleihe bei der säkularen Populärkultur, insbesondere bei den Formen und Genres (z.B. TV-Serie über einen biblischen Superhelden). Die Frage in wie weit eine Annäherung an den Mainstream möglich ist, ohne dabei den „christlichen“ Charakter zu verlieren, wird heiß diskutiert – so zum Beispiel in Bezug auf *CCM*-Bands, die ihren Mainstream - Erfolg einer Mäßigung der religiösen Themen in Texten verdanken. Denn nicht nur fundamentalistische, auch die weniger separatistische evangelikale Identität definiert sich letztlich in Abgrenzung von der als moralisch korrupt empfundenen, ungläubigen Mehrheitsgesellschaft.

Bevor sich diese Arbeit wieder dem dispensationalistischen Endzeitnarrativ, diesmal in seiner popkulturellen Form, zuwendet, möchte ich abschließend noch auf die Problematik der Unterscheidung zwischen religiöser (hier: evangelikaler) und säkularer Kultur hinweisen. So kann zum Beispiel festgehalten werden, dass seit den 1990er-Jahren in den USA „christliche“ Literatur vermehrt in „weltlichen“ Büchergeschäften, v.a. nationaler Ketten wie *Borders* oder *Barnes&Noble*, verkauft werden. Doch stellt Heather Hendershot fest, dass eine genaue Grenzziehung immer schwieriger wird:

While most of us would not think of Barnes&Noble as a “Christian bookstore”, it is also problematic to simply label it “secular” when the branches in the most religious regions of the country have enormous Christian sections. If some Christian products seem “less Christian” by virtue of their diluted content and presence on the shelves at Kmart [Anm.: amerikanische Handelskette], Kmart, conversely, becomes “more religious” by virtue of the presence of the same products. And as inspirational, self-help, spiritual, and religious book categories begin to melt into each other, it becomes even more difficult to keep “secular” and “religious” straight.<sup>304</sup>

Was als „säkular“ und was als „religiös“ gilt, ist kulturell und historisch konstruiert und gegenwärtig wäre, angesichts veränderter Formen von Religiosität (z.B. als New Age-Spiritualität), eine neue Bewertung zu überdenken.

---

<sup>304</sup> HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 25.

### 3.3.2 „Taschenbuchtheologie“ und Prophecy Fiction

Die religiösen Strömungen des Evangelikalismus sind sehr stark von Laien geprägt, dazu von einem gewissen antielitären und antiintellektuellen Bias. Gerade in Bezug auf die millenaristischen Erwartungen und Beschäftigung mit biblischer Endzeitprophezeiung handelt es sich häufig um ein Unterfangen von und für Laien. Zum einen zeigen sich Denominationen und ihr ordinierter Klerus meist wenig begeistert von den apokalyptischen Spekulationen, zum anderen sind seit den 1950er-Jahren unter den selbsternannten *prophecy scholars* kaum noch studierte Theologen. Jene, die doch eine formale theologische Ausbildung haben, erlangten diese an einer einschlägigen fundamentalistisch geprägten Institution wie dem *Dallas Theological Seminary* und sind selten in Denominationen ordiniert, sondern als Gast- oder Fernsehprediger tätig bzw. haben eigene, *non-denominational ministries*.<sup>305</sup> Als „Taschenbuchtheologie“ bezeichne ich hier also die unzähligen populärtheologischen Bücher, *study guides* etc, durch die das dispensationalistische Endzeitnarrativ bzw. seine jeweilige Auslegung durch den Autor – denn auch unter den *prophecy scholars* sind kaum Frauen zu finden – erklärt und verbreitet wird. In gewisser Weise stellt dies ein direktes Erbe des *Millerism* dar, der sich v.a. an Laien wandte und dabei didaktisch innovativ war. *Prophecy charts*, die die dispensationalistische Heilsgeschichte auf einem Zeitstrahl mit Illustrationen und Bibelziten versehen darstellen erfreuen sich im Kontext der *Bible study* – privat oder in Gruppen – großer Beliebtheit und ein Exemplar von 2001 lässt formale und stilistische Ähnlichkeiten mit einem *millennial chart* der *Millerites* von 1843 erkennen.<sup>306</sup> Bei allen Adaptionen an zeitgenössische Gegebenheiten hat die dispensationalistische „Taschenbuchtheologie“ in rund hundert Jahren konstante Komponenten entwickelt, wie zum Beispiel die Einrahmung des Haupttextes, der die Ereignisse der Gegenwart apokalyptisch interpretiert und biblische Apokalyptik aus der Perspektive zeitgenössischer Ereignisse liest, durch eine Legitimierung der Beschäftigung mit den endzeitlichen Prophezeiungen (Nur weil niemand außer Gott vom Tag und der Stunde - so Matthäus 24:36 – wissen kann, heißt das nicht, dass gar nichts über die Endzeit bekannt ist!) zu Beginn und einem Aufruf zu Umkehr bzw. zu einem rechten christlichen Leben zum Abschluss (Dies sind die Beweise für das nahe Ende und das schreckliche Schicksal, das die Ungläubigen treffen wird – bekenne Dich jetzt zu Jesus, bevor es zu spät ist!). Für sein Buch über *Prophecy Belief in Modern America* sammelte Paul Boyer unzählige solcher Texte – von respektablen akademischen Veröffentlichungen bis zu schreibmaschinengeschriebenen Newslettern, die vor Verbreitung des Internets gängiges Medium waren.

---

<sup>305</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 47; BOYER: *When Time Shall Be No More*, 304f.

<sup>306</sup> LaHAYE, Tim / ICE, Thomas / Pre-Trib Research Center: *The Complete Bible Prophecy Chart*; ROWE: *Millerites*, 266.

Ich möchte hier exemplarisch zwei bereits erwähnte Beispiele kurz beschreiben. *What of the Night?* (1931) von Arthur I. Brown, offenbar kanadischer Arzt, hat aus gänzlich pragmatischen Gründen den Weg in diese Arbeit gefunden – ich habe es bei einem New York-Aufenthalt aus einem Stapel ähnlicher antiquarischer Pamphlete gefischt und mich auf Grund der am Umschlag aufgelisteten anderen Werke des Autors (*Men, Monkeys and Missing Links; Evolution and the Bible; Was Darwin Right?*) für den Kauf entschieden. Wie sich herausgestellt hat, verwendet auch Boyer ein Werk von Brown (*The Eleventh Hour*, 1940). Es handelt sich bei *What of the Night?* eher um ein Heft als ein Büchlein, das vermutlich durch Versand oder Vertreter an den Mann/die Frau gebracht wurde.<sup>307</sup> Der Text will, nach einer kurzen Exposition, den Beweis erbringen, dass das Ende naht: „The purpose of this writing is to give very briefly some of the outstanding proofs of the Imminence of the Rapture.“<sup>308</sup> Zu diesem Zwecke werden die Zeichen der Zeit in Kategorien eingeteilt (Kirche, Juden, Nationen) und es werden biblische wie säkulare Zitate als *proofs* angeführt. Das hat unter anderem das fantastische Ergebnis, dass in der Unterkategorie *Wars and Rumors of Wars* zur Aufrüstung Europas und dem erwarteten Krieg binnen vier Seiten Zitate von Matthäus (24:6-8), dem christentumskritische Schriftsteller H.G. Wells und Benito Mussolini den Beweis antreten.<sup>309</sup> Anders als bei späteren Werken geht Brown noch von einer durchwegs gläubigen Leserschaft aus, ist jedoch besorgt dass die „modernistische Apostasie“, um zu paraphrasieren, den wahren Glauben zunehmend verdrängt. In der zirkulären Logik des *prophecy belief* ist dies aber auch zu erwarten und, bei aller Entrüstung, unabwendbarer Teil der Heilsgeschichte:

Even so, Lord Jesus come quickly. All Christians should be making that the fervent prayer of the heart, but even among many of those who have named His name, there is an unwillingness to believe the evidence of God's Word and of confirming facts everywhere. This attitude of mind and heart is another sign which may not be overlooked.<sup>310</sup>

Während Browns Werk, als eines unter vielen vergessenen Pamphlete des frühen 20. Jahrhunderts, dank glücklicher Umstände Teil dieser Arbeit wurde, ist Hal Lindseys *The Late Great Planet Earth* (1970) ein Meilenstein der endzeitlichen Taschenbuchtheologie und gilt in den USA als meistverkauftes Non-Fiction-Buch der 1970er-Jahre. Wobei „Non-fiction“ hier lediglich auf das Fehlen eines literarischen Rahmens hindeutet. Denn sogar in evangelikalischen Kreisen wurde der platte Populismus, der die biblischen Prophezeiungen in die politische und militärische Sprache des Kalten Kriegs kleidet, kritisiert.<sup>311</sup> Ist nicht gerade vom „Russian amphibious assault“ (nach Dan 11:40; Der dort genannte König des Nordens

---

<sup>307</sup> Vergl. HENDERSHOT: *Shaking the World for Jesus*, 21.

<sup>308</sup> BROWN: *What of the Night*, 18.

<sup>309</sup> BROWN: *What of the Night*, 50-53.

<sup>310</sup> BROWN: *What of the Night*, 60.

<sup>311</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 127f.

und auch Gog aus Ezechiel 38 wird in populären Texten oft mit Russland gleichgesetzt.) oder dem Angriff der „Roman confederacy“ auf Israel (mit Skizze!) die Rede, dann zeugt *Late Great Planet Earth* von Lindseys Wurzeln im *Campus Crusade for Christ*. Diese Organisation missionierte in den 1960er-Jahren in der studentischen Gegenkultur und auch Lindseys Buch hatte junge Menschen, die Sinn und Gewissheit eher im New Age oder östlicher Religion als im Christentum suchen würden, als „implied audience“.<sup>312</sup> Eine weitere zeitgenössische Adaption stellt die Integration von nuklearen Szenarien dar, die zu einem gängigen Thema nach 1945 wurde. Mit theologischen Feinheiten, die in Frage stellen in wie weit göttlicher Wille durch von Menschenhand geschaffene Bomben ausgedrückt wird, hält sich *Late Great Planet Earth* nicht lange auf. So schreibt Lindsey über eine Schlacht im „3. Weltkrieg“, dass Ezechiel 38:18-22 und 39:3-5 vielleicht eine frühe Beschreibungen der Atombombe darstellt:

The description of torrents of fire and brimstones raining down upon the Red Army, coupled with an unprecedented shaking of the land of Israel could well be describing the use of tactical nuclear weapons against them by the Romans [Anm: europäische Konfederation des Antichristen]. It explicitly says that this force would fall “in the open field”, so apparently this position enables the use of nuclear weapons. God consigns this whole barbarous army, which will seek to annihilate the Jewish race, to an utter and complete decimation.<sup>313</sup>

Obwohl Lindsey sich immer wieder mit relativierenden Einschüben – could well, apparently – gegen *failed prophecies* absichert, begab er sich auf das Gebiet von *predictive millenarianism*. Zwar vermied er explizites *date setting*, doch kam nach seiner Theorie, dass nach Ablauf einer „Generation“ (ca. 40 Jahre) nach der israelischen Staatsgründung 1948 die Endzeit mit der *rapture* beginnt, dem Jahr 1988 besondere Bedeutung zu.<sup>314</sup> Weniger vorsichtig als Lindsey war der Ingenieur Edgar Whisenant (1932-2001), dessen Buch *88 Reasons Why the Rapture Will Be in 1988* (1988) etwa zwei Millionen Mal verkauft wurde – primär im Jahr seiner Publikation, wäre zu vermuten. Doch gewisserweise war dieser Zeitpunkt tatsächlich das Ende einer Welt: der Dualismus des Kalten Krieges wurde obsolet und eine neue Strukturierung der endzeitlichen Welt war angebracht: „The fall of the Berlin Wall in 1989 and the subsequent collapse of European Communism were calling for a significant revision of the established apocalyptic narrative. Everything had changed:

---

<sup>312</sup> O’LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 143f; Allerdings stellt O’Leary in Frage, ob dies auch die tatsächliche Leserschaft ist – vielmehr handle es sich dabei um jene, die die theologischen Prämissen bereits akzeptiert haben (s. 170).

<sup>313</sup> LINDSEY: *The Late Great Planet Earth*, 161.

<sup>314</sup> LINDSEY: *The Late Great Planet Earth*, 54.

America was no longer the nation of the faithful, and old enemies had become new friends.<sup>315</sup>

Statt einem Angriff „von außen“ ging die Bedrohung zunehmend von einer Verschwörung in den USA selbst aus – dem *New World Order* des Antichristen.

### **Exkurs: Antichrist, 666 und New World Order**

Die Bezeichnung „Antichrist“ kommt in der Bibel ausschließlich in den ersten beiden Briefen des Johannes vor (1 Joh 2:18 und 2:22; 2 Joh 7) und, während das erwartete Kommen des „einen“ Antichristen erwähnt wird, wird vor allem als Bezeichnung für „falsche ChristInnen“ verwendet. Es handelt sich also um „boundary setting“<sup>316</sup> in den frühchristlichen Gemeinden, das vor Irrlehren warnte und damit Teil der Konsolidierung christlicher Orthodoxie war. Seine eschatologische Bedeutung erhielt der Antichrist-Begriff, indem er mit dem schrecklichen „Tier“ (engl. *beast*), das im Buch Daniel (Dan 7) und, daran angelehnt, in der Johannesoffenbarung (Off 13) beschrieben wird und einen endzeitliche Herrscher verkörpert, gleichgesetzt wurde. Historisches Vorbild für das siebenköpfige, behörnte „Tier aus dem Meer“ (Off 13:1) dürfte der römische Kaiser Nero (37-68 n. Chr.) gewesen sein, der als Personifizierung des christenfeindlichen Römischen Reiches, in der Offenbarung als Babylon betitelt, dient. Dies wird in der Forschung nicht zuletzt daher vermutet, da die Bezeichnung „Kaiser Nero“ sowohl auf Hebräisch, als auch auf Griechisch mit Hilfe von Gematrie sechshundertsechundsechzig ergibt, laut Offenbarung (Off 13:18) die „Zahl des Tieres“.<sup>317</sup> Laut Adela Y. Collins handelt es sich bei der Darstellung von Gottes Feinden als tiergestaltigem Monster aus dem Meer um einen Rückgriff auf nahöstliche *combat myths*, die Rebellionen von Kräften des Chaos gegen den göttlichen Herrscher zum Gegenstand haben und damit stark politisch konnotiert sind.<sup>318</sup>

Im Mittelalter gab einerseits die Ausbreitung des Islams Anlass zu Spekulationen, dass der Antichrist ein moslemischer Fürst sein könnte. Andererseits wurde die Tradition vom Antichristen als Juden in theologischen Traktaten (z.B. Adso's *De ortu et tempore Antichristi*, um 950), bildender Kunst, populärreligiösen Pamphleten und liturgischen Spielen (z.B. *Ludus de Antichristo*) in Europa weiter verbreitet. Der mittelalterliche Antisemitismus wurde auch von theologischen Argumenten, wie jenem von Joachim von

---

<sup>315</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 106.

<sup>316</sup> FULLER: *Naming the Antichrist*, 15.

<sup>317</sup> FULLER: *Naming the Antichrist*, 28f; Gematrie ist eine v.a. in der jüdischen Mystik übliche Methode der Schriftauslegung, bei der jedem Buchstaben gleichzeitig auch ein Zahlenwert zukommt. Die Mehrdeutigkeit der Methode bedeutet, dass beinahe jedes Wort zu einem beliebigen Zahlwert manipuliert werden kann. Im christlichen Kontext wird Gematrie vor allem im Zusammenhang mit „666“ und dem Antichristen angewendet.

<sup>318</sup> COLLINS, Adela Y.: *Apocalyptic Themes in Biblical Literature*, in: *Interpretation* 53/2 (1999) 123-125.



Fiore in *Adversus Iudaeos*, die die jüdischen Gemeinden als Verbündete des kommenden Antichristen sahen, geschürt.<sup>319</sup> Gleichzeitig wurde die Symbolkraft der Antichristfigur aber auch zunehmend von gegnerischen Fraktionen innerhalb der Katholischen Kirche angewendet, so zum Beispiel im Kirchenschisma (1378-1418), und bereits die frühen reformatorischen Bewegungen um John Wycliff (ca. 1330-1384) und Jan Hus (ca. 1369-1415) sahen im Papsttum den Antichristen. Diese Tradition wurde auch von Reformatoren wie Luther oder Calvin fortgesetzt und im Glaubensbekenntnis von Westminster (1646), das während des Englischen Bürgerkrieges verfasst wurde und vor allem für den englischsprachigen Protestantismus bedeutend ist, kodifiziert. Diese Gleichsetzung, zumindest in Form von einer engen Verbindung des Antichristen zu Rom, ist bis heute im millenaristisch geprägtem Segment des US-Protestantismus verbreitet.<sup>320</sup>

Die Identifizierung von lebenden Persönlichkeiten, vor allem aus der Politik, als Antichrist hat ebenfalls eine lange Geschichte, auch wenn sie dem Bereich des *predictive millenarianism* zuzuordnen und damit für Falsifikation anfällig ist. Allein im 20. Jahrhundert wurden in Publikationen unter anderen die folgenden Kandidaten aufgrund vermeintlicher Übereinstimmungen mit biblischen Prophezeiungen genannt: Benito Mussolini (wollte das Römische Reich wiederaufbauen), Henry Kissinger (Jude; im Nahostfriedensprozess engagiert), Ronald Wilson Reagan (überlebte Mordanschlag, Off 13:12; jeder Teil des Namens hat sechs Buchstaben), Michail Gorbatschow (Geburtsmal auf Stirn als „Zeichen des Tieres“, Off 13:16f). Weniger riskant in Bezug auf *failed prophecy* ist jedoch das Ausmachen von organisatorischen und technischen Möglichkeiten, die das „System Antichrist“ verwenden kann. Nach 1945 gelten im Bereich der Politik vor allem die Herausbildung der Europäischen Union und die Konsolidierung der UNO, im Bereich der Wirtschaft die Einführung des Euro bzw. des geldlosen Zahlungsverkehrs mit Kreditkarten und in religiöser Hinsicht die Ökumenische Bewegung und die weltweite Verbreitung von New Age-Spiritualität als Vorboten des „one world“-System des Antichristen. Dazu kommen technische Entwicklungen wie der international im Handel verwendete Produktstrichcode oder der weltweite Einfluss der Massenmedien.<sup>321</sup>

All diese Entwicklungen laufen auf den *New World Order* des Antichristen hinaus, der damit die gesamte Welt politisch, wirtschaftlich und religiös kontrollieren kann. Wer sich zum Christentum bekennt wird während der *tribulation* systematisch von allen Gesellschaftsbereichen ausgeschlossen und schließlich verfolgt. Allgemeinplätze von *New World Order*-Verschwörungstheorien, wie z.B. die Machtergreifung der US-

---

<sup>319</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 50f und 182.

<sup>320</sup> FULLER: *Naming the Antichrist*, 36f; BOYER: *When Time Shall Be No More*, 274f.

<sup>321</sup> Zusammengefasst aus FULLER: *Naming the Antichrist*; BOYER: *When Time Shall Be No More*, 254-290.

Bundesbehörden in einem nationalen Notstand, die sukzessive Einführung einer Weltregierung durch die UNO und einer auf New Age-Ideen basierenden Weltreligion, die Verwendung von Mikrochips u.ä. zur Kontrolle der BürgerInnen und des Handels, die Unterwanderung der Schaltzentren der Macht durch Geheimgesellschaften und nicht zuletzt die dunklen Machenschaften von FEMA, der Federal Emergency Management Agency, entstammen teilweise dem fundamentalistischem Milieu selbst, wurden aber auch aus säkularen konspiratistischen Theorien (z.B. Theorien über die Illuminati) assimiliert.<sup>322</sup>

Während die Machtergreifung des Antichristen im dispensationalistischen Geschichtsschema erst nach der *rapture* erfolgt, liegt die Signifikanz des antichristlichen *New World Orders* darin, dass er bereits in den Entwicklungen und organisatorischen Strukturen der Gegenwart – besonders den Bastionen des *secular humanism* - vorweggenommen wird: „The future world order, in short, is latent in the present.“<sup>323</sup> Der Antichrist mag seinen Auftritt im endzeitlichen Heilsgeschehen erst haben, wenn die wahren ChristInnen aus diesem bereits entrückt worden sind, doch lassen sich für Gläubige bereits jetzt seine typologischen VorgängerInnen identifizieren. Verfolgt man die Geschichte des „Antichrist spotting“ (in Anlehnung an Boyer und das britische Hobby „train spotting“), wie Robert Fuller in *Naming the Antichrist*, so zeigt sich, dass es bei aller Berufung auf „zeitlose“ biblische Wahrheit massiv von den jeweils zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Umständen geprägt wurde.

Ende Exkurs

Neben der zunehmenden Strukturierung der endzeitlichen Welt als *New World Order*-Verschwörung kam es in den 1990er-Jahren laut Crawford Gribben auch zu einem „turn to fiction“ in der dispensationalistischen Populärliteratur. Denn während frühe Vertreter des Genres der *prophecy fiction* bereits in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu finden sind, ist die Zahl der Publikationen, der Leserschaft und der kulturelle Einfluss in den letzten beiden Jahrzehnten deutlich angestiegen. Gribben schlägt eine Definition des Genres vor, die auch heterodoxe und kritische Interpretationen des Narratives inkludiert: „Prophecy fiction dramatizes several variants of an end-time belief that has become common among American evangelicals. To qualify for membership in the genre novels and films must refer, however critically or obliquely, to the narrative framework of dispensationalist belief.“<sup>324</sup>

Diese weite Definition ist auch deshalb nötig, da der „turn to fiction“ den Autoren eine größere Freiheit in Interpretation und Ausgestaltung des Narratives gab, ohne sich theologisch

---

<sup>322</sup> BARKUN: A Culture of Conspiracy, 39-40 und 62-63.

<sup>323</sup> BOYER: When Time Shall Be No More, 280.

<sup>324</sup> GRIBBEN: Writing the Rapture, 11.

rechtfertigen oder die Folgen einer *failed prophecy* navigieren zu müssen. Weiters handelt es sich eben um Romane, die auch an bestimmte Erzählformen und –konventionen gebunden sind. So betont *prophecy fiction* im Gegensatz zu rein didaktischen oder theologischen Werken die Möglichkeit, auch nach der *rapture* noch durch Konversion das Seelenheil sichern zu können – nach orthodoxem Dispensationalismus ist dies nur für Juden und Jüdinnen möglich, wenn sie Jesus als ihren Messias anerkennen. Einige fiktive Werke, allen voran *Left Behind*, haben eigene *study guides* und andere Non-Fiction-Publikationen hervorgebracht, die die literarische Endzeitversion als normativ darstellen.<sup>325</sup> Im Zusammenhang mit Verschwörungstheorien spricht Michael Barkun vom *fact-fiction reversal*: Fiktion wird als „factually true“ wahrgenommen, als Tarnung der Fakten in fiktiver Form.<sup>326</sup> Im Kontext von *prophecy fiction* stellen die Bücher des Pentekostalen Frank Peretti (\*1951) einen solchen Fall dar (z.B. *This Present Darkness*, 1986), der das auf theologisch wackeligen Füßen stehende Konzept von *spiritual warfare* popularisierte. Vorrangig handelt es sich um die Geschichte eines Journalisten, eines fundamentalistischen Pastors und ihrer Gruppe, *the Remnant*, die eine satanistische Verschwörung aufdecken. Die liberalen Professoren des örtlichen Colleges wollen mit Hilfe von New Age-Indoktrinierung die Macht über die Kleinstadt Ashton an sich reißen. Doch stellt sich heraus, dass sie dabei von *territorial spirits* unterstützt werden, geografisch gebundenen Dämonen. Parallel zum Kampf gegen die menschlichen Verschwörer müssen die Helden durch Gebete die Engel dazu bringen, den Kampf gegen die Dämonen zu führen. Zugegeben klingt das in Zusammenfassung einigermaßen absurd, doch wird Perettis fiktive Geschichte von vielen Evangelikalen ernst genommen und seine Romane dienen als Lehrbücher für den Kampf gegen dämonische Einflüsse – obwohl er selbst betont, dass er weder theologische Belege noch persönliche Erfahrung mit *spiritual warfare* hat.<sup>327</sup>

Der – zumindest initial – skeptische Journalist, der zu Gott findet und ein Held wird, ist eine gängige Figur der *prophecy fiction* und geht auf einen frühen Erfolg des Genres zurück, eine Trilogie des Briten Sidney Watson (1847-1918): *Scarlet and Purple* (1913), *The Mark of the Beast* (1915) und *In the Twinkling of an Eye* (1916). Die Veröffentlichung fiel mit dem Höhepunkt der *Bible conferences* in den USA zusammen und vermittelte orthodoxen zeitgenössischen Dispensationalismus: eine bürgerliche Pietät im Gegensatz zu der modernisierenden Kirche, Antikatholizismus und die paradoxe, aber nicht unübliche Verbindung von Christlichem Zionismus mit Antisemitismus.<sup>328</sup>

<sup>325</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 13 und 16f.

<sup>326</sup> BARKUN: *A Culture of Conspiracy*, 29.

<sup>327</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 113-117; RADOSH: *Rapture Ready*, 110.

<sup>328</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 54-62.

Die Entwicklungen der 1940er-Jahre, besonders die Adaptierung des strengen dispensationalistischen Futurismus nach der israelischen Staatsgründung, machte sich erst mit Verspätung in der Endzeitliteratur merkbar. Auch der Antikommunismus und Hyperpatriotismus vieler FundamentalistInnen wurde nicht unmittelbar aufgenommen, vielmehr wurden beunruhigende zeitgenössische Entwicklungen kommentiert. Salem Kirbans 1970 erschienenes Buch *666* verband den traditionellen fundamentalistischen Separatismus und orthodoxe dispensationalistische Theologie mit einem starken Evangelisierungsimpuls.<sup>329</sup> Ganz anders gestaltete sich der einzige literarische Versuch von Pat Robertson, ehemalige Präsidentschaftskandidat und Gründer der *Christian Coalition*. Das Buch *The End of the Age* (1995) kam vier Jahre nach dem wegen seiner antisemitischen Verschwörungstheorien massiv kritisierten Non-Fiction-Werk *The New World Order* heraus und reflektiert den neuen, politisierten Fundamentalismus. Ein moralisch korrupter amerikanischer Präsident, der vom Gott Shiva besessene Antichrist ist, versucht die Welt mittels New Age-Religiosität, pädophilem Sex und friedvoller internationaler Kooperation zu beherrschen. Doch es gibt die ausgezeichnet organisierte *Christian Resistance*, deren Mitglieder sich in den amerikanischen Westen zurückziehen und von dort unter Führung des Pastors Jack Edwards, der gewissen Ähnlichkeiten zu Robertson aufweist, mit Hilfe eines Teils des US-Militärs einen Atombombenangriff auf Babylon, die neue Residenz des Antichristen, durchführen und damit die Endzeit einläuten.<sup>330</sup>

Populäre Bücher zur Endzeit sind damit beschäftigt, das Endzeitnarrativ mit den aktuellen Lebensumständen in Verbindung zu bringen und erfüllt damit die wichtige Aufgabe der Gegenwartsdeutung.

For prophecy to confirm the fundamentalist view of biblical inerrancy, its precise „fit“ with historical reality had to be maintained – a feat that required constant adjustment and ingenuity. While the core structure of the premillennial scenario remained remarkably stable for 150 years, new events were continually elevated to the status of “prophetic fulfillments or “end-time signs” while individuals or events that had failed to live up to their expected role were quietly dropped[.]<sup>331</sup>

Wie auch in historischen Apokalypsen geht es dabei um die Verortung der eigenen Position im heilsgeschichtlichen Plan und um eine Erklärung der lebensweltlichen Gegebenheiten. Im amerikanischen Evangelikalismus wird diese Aufgabe seit den 1990er-Jahren vermehrt in Form von *prophecy fiction* getan, die zwar einen gewissen Wahrheitsanspruch stellt –

---

<sup>329</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 99f.

<sup>330</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 121-126.

<sup>331</sup> BOYER: *When Time Shall Be No More*, 295.

insofern sie sich auf die unfehlbare Bibel bezieht, jedoch gleichzeitig kreative Interpretationen des Dispensationalismus zulässt. Sie ist also nicht nur Multiplikator für ein bestehendes Deutungsschema, sondern modifiziert dieses auch und kann, im Fall von *Left Behind*, nicht nur das Selbstverständnis, sondern auch die Fremdwahrnehmung des konservativen Evangelikalismus beeinflussen.

### 3.3.3 *Left Behind* in Subkultur und Mainstream

Kaum ein anderes Ereignis hat dem dispensationalistische Endzeitnarrativ und seiner Prävalenz unter evangelikalen ChristInnen in den USA mehr mediale und wissenschaftliche Aufmerksamkeit gebracht als der „Crossover-Erfolg“ der Bücher der *Left Behind*-Reihe. Die ursprüngliche Reihe, benannt nach dem ersten Band, umfasst zwölf Bücher, die von 1995 bis 2004 publiziert wurden. Von 2005 bis 2007 wurden zusätzlich drei Prequels und ein Sequel herausgegeben, dazu entstand seit Ende der 1990er-Jahre ein umfassendes Franchise mit Kinderbuchreihen, Filmen etc.<sup>332</sup> Alle Bücher ab 2000 waren in der *New York Times* Bestsellerliste vertreten, obwohl diese Verkaufszahlen in *Christian bookstores* nicht berücksichtigt und *Desecration*, der neunte Teil der Reihe, wurde 2001 – also dem Jahr der Terroranschläge in New York und Washington, DC – in den USA zum bestverkauften Buch (Belletristik) des Jahres. Aus der ursprünglichen Buchreihe selbst dürften sich mittlerweile über 65 Millionen Exemplare verkauft haben und Daniel Radosh schätzt, dass das ganze Franchise über 100 Millionen Artikel umsetzten konnte.<sup>333</sup> Autoren der Bücher sind der omnipräsente Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins (\*1949), ein professioneller Schriftsteller und evangelikaler Christ. Laut offiziellen Angaben hatte LaHaye die Idee für einen didaktischen Roman über die *rapture* und gab den konzeptuellen und theologischen Rahmen für die Bücher vor, während Jenkins für die literarische Ausführung zuständig war.

*Left Behind* beginnt mit der *rapture* und folgt dem Leben jener, die auf der Erde zurückgelassen wurden durch die sieben Jahre *tribulation*. Die Hauptfiguren sind der Pilot Rayford Steele, seine Tochter Chloe und ihr späterer Ehemann, der Journalist Cameron „Buck“ Williams. Gemeinsam mit anderen „Zurückgelassenen“, die sich ebenfalls nach der *rapture* zum Glauben an Jesus Christus bekennen, bilden sie die *Tribulation Force*, eine christliche Widerstandsbewegung, die sich dem Antichristen (UNO-Generalsekretär Nicolae Carpathia) und seiner weltweiten Machtergreifung entgensetzt während sie den christlichen Glauben verbreitet. Weitere Charaktere umfassen beispielsweise Bruce Barnes, ein Pastor, der

---

<sup>332</sup> Wenn nicht anders angegeben beziehen sich die Informationen auf die offizielle Homepage (<http://www.leftbehind.com>) und die umfassende, m. E. inhaltlich weitgehend verlässliche, englischsprachige Wikipedia-Seite zu *Left Behind* ([http://en.wikipedia.org/wiki/Left\\_Behind](http://en.wikipedia.org/wiki/Left_Behind)) und ihrer Unterseiten zum Franchise; Stand Februar 2014.

<sup>333</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 129f; RADOSH: *Rapture Ready*, 76.

bis zur *rapture* kein „echter“ Gläubiger war, Tsion Ben-Judah, ein nach der *rapture* zum Christentum konvertierter Jude, und Hattie Durham, die ein ambivalenter Charakter mit engen Verbindungen zur *Tribulation Force* und *Carpathia* ist. Im Laufe der Bücher werden die Katastrophen der *tribulation* detailreich geschildert und die meisten Figuren – wie auch der Rest der Weltbevölkerung – sterben. Die *tribulation saints*, also jene, die nach der *rapture* zum rechten Glauben gekommen sind, werden jedoch nach Christi Wiederkehr im zwölften Band von ihm wiedererweckt und dürfen am Millennium teilhaben.

*Tyndale*, der evangelikale Verlag von *Left Behind* und den damit zusammenhängenden Buchreihen, betont gerne und oft, wie viele Menschen die Bücher zum rechten Glauben an Christus gebracht haben. So findet sich auf der *Left Behind*-Homepage ein Bereich für *testimonials*, wo Stellungnahmen von LeserInnen zu lesen sind, die berichten, wie die Buchlektüre sie selbst oder Familienangehörige zum Glauben gebracht hat. Praktischerweise gibt es auch ein Online-Kontaktformular, um solche Berichte einzusenden. In der Tat sind sich Macher und Leserschaft der Bücher einig, dass diese ein wichtiges Medium für die Mission, zumindest als Ablegen des Zeugnisses über den eigenen Glaubens (*witnessing*), darstellen und damit die Seelen Ungläubiger retten können. Allerdings findet Amy Frykholm weder in ihren Interviews mit LeserInnen, noch in den von *Tyndale* zu Verfügung gestellten *testimonies* Fälle, die auf die Bücher als entscheidendes Moment von Konversionen (im Sinne des persönlichen Bekenntnisses im *Born-again*-Erlebnis) hinweisen – nicht zuletzt weil es sich dabei meist um einen komplexen, längeren Prozess handelt.<sup>334</sup> Darüber hinaus kommt sie zur Einsicht, dass *Left Behind* für die LeserInnen am nachhaltigsten bedeutend ist, die mit dem dispensationalistischen Narrativ bereits vertraut sind und die Bücher als Verstärkung bestehender Überzeugungen sehen. Denn während diese den fiktiven Charakter der Bücher betonen, gestehen sie ihnen doch Teilhabe an der biblischen Wahrheit zu und lassen sich in ihrer Leseart der biblischen Apokalyptik stark von der literarischen Darstellung beeinflussen, die die Bibelstellen „zum Leben erweckt“.<sup>335</sup> Für jene LeserInnen jedoch, die mit dem dispensationalistischen Narrativ nicht vertraut sind, ist sogar das unmittelbare Lesevergnügen von *Left Behind* deutlich geringer.

Readers outside the books' immediate religious context, particularly those with another strong religious identity, however, often find the text difficult to interpret, sometimes confusing, and sometimes infuriating. Nonevangelical readers do not read the series with an enthusiasm that matches that of their evangelical counterparts. They often find themselves annoyed, bored, angry, or alienated. Without a connection to evangelicalism, readers often do not find the plot compelling, remember few details about the characters, and rarely read the entire series. This

---

<sup>334</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 154-157 und 164f.

<sup>335</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 133, meine Übersetzung.

indicates the importance of the context in which the books are read. Readers’ interpretive communities’ are not homogenous or sealed, but the books have their most powerful effect within interpretive communities that give credence to the books’ premise.<sup>336</sup>

Insofern ist es auch wenig überraschend, dass *Left Behind* und die kämpferische fundamentalistische Mentalität, die die Bücher vermitteln, vielfacher Kritik unterzogen wurde. In den säkularen Medien wurde vor allem die ultrakonservative politische Propaganda angeprangert, während die Kritik aus theologischen Kreisen meist zusätzlich die Heilsgeschichte des Dispensationalismus in Frage stellte. Einig war man sich in der Verurteilung der exzessiven Gewalt – sei es durch Gott, Antichristen oder *Trib Force* - der letztlich der Großteil der Weltbevölkerung zum Opfer fällt und des latenten dispensationalistischen Antisemitismus. Doch auch im Kontext des evangelikalen Christentums wurde *Left Behind* keineswegs kritiklos aufgenommen. So wurde beispielsweise das Abweichen von traditioneller dispensationalistischer Theologie, aber auch fehlender *crucicentrism* bemängelt. Die Expansion in ein Franchise hatte eine „Fragmentation“ von theologischer Botschaft zur Folge und auch KritikerInnen der Kommerzialisierung auf den Plan gerufen. Besonders die Veröffentlichung eines gewalttätigen Videospieles (*Left Behind: Eternal Forces*, 2006) ohne erbauliche Botschaft war kontroversiell.<sup>337</sup>

Die drei *Left Behind*-Filme (2000-2005) wurden von den evangelikalen kanadischen *Cloud Ten Pictures* der Brüder Lalonde produziert, die in *bible prophecy*-Kreisen einschlägig bekannt sind, u.a. durch das Fernsehprogramm *This Week in Bible Prophecy*. Der dritte Teil wurde von Sony mitproduziert, was sich in einer etwas höheren Produktionsqualität, aber auch expliziterer Gewaltszenen, bemerkbar macht. Allerdings handelt es sich, höflich gesagt, um „B-Movies“, die von den Buchinhalten teilweise stark abweichen und von LaHaye und Jenkins nicht gutgeheißen werden – es gab sogar einen Rechtsstreit. Die Hauptrolle in der Handlung kommt dem Journalisten Buck Williams zu, der vom früheren Fernsehschauspieler Kirk Cameron (\*1970) dargestellt wird, der *born-again Christian* ist und zu den Superstars der evangelikalen Unterhaltungsindustrie gehört. Mit Mainstream-Produktionsfirmen gemeinsam wurde von *Cloud Ten Pictures* nun eine Neuauflage des ersten Teils mit Hollywoodstar Nicholas Cage gedreht, der 2014 in die Kinos kommen soll.<sup>338</sup>

Mit *Left Behind* ist es Tim LaHaye wohl nachhaltiger als irgendjemand anderen seit Cyrus Scofield gelungen, seine Version des dispensationalistischen Endzeitnarrativ im

---

<sup>336</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 68.

<sup>337</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 131-135.

<sup>338</sup> *Left Behind – The DVD Collection*; Cloud Ten Pictures 2008 und <http://www.leftbehindmovie.com>, Stand: 25.02.2014.

amerikanischen kulturellen Bewusstsein zu verankern. Dass dies in Form von Unterhaltungsromanen erfolgte, weist auf die Relevanz evangelikaler Populärkultur und deren zunehmender Verflechtung mit dem kulturellen Mainstream hin. Von einem „Crossover“ aus evangelikaler Subkultur in „säkularen“ Mainstream zu sprechen ist allerdings problematisch, da es diese komplexen Zusammenhänge stark verkürzt. Frykholm stellt das Konzept evangelikaler Subkultur überhaupt in Frage:

Perhaps *Left Behind* forces us to confront evangelicalism as a central part of American culture, not hidden away in a marginalized subculture, but fully engaged in creating and sustaining “general” popular culture. In order to understand *Left Behind*’s significance, we need to cease thinking of evangelicalism as an isolated and marginalized subculture that occasionally erupts into popular culture with events like *Left Behind*, even when evangelicalism’s own leaders insist on portraying it as such. Instead, we need to recognize how influential conservative Protestantism has been in shaping the American cultural landscape we all share.<sup>339</sup>

Der kommerzielle Erfolg von *Left Behind* erweckte jedenfalls das Interesse von Medien und Forschung, wengleich Daniel Radosh im Jahr 2008 den Standpunkt vieler Evangelikalen wiedergibt: „[T]he secular world’s continued fascination with *Left Behind* is seen as a sign of how out of touch we are with evangelical culture.“ Denn schon allein im Genre der *prophecy fiction* hat es in den zehn Jahren seit 2004 neue Entwicklungen gegeben, die zum Teil bewusst in Abgrenzung zur Vision von *Left Behind* stehen.<sup>340</sup>

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat die fundamentalistische Subkultur in Anlehnung an und parallel zum amerikanischen Mainstream eine Populärkultur ausgebildet, die von *Christian bookstores*, über die *Christian Contemporary Music*, zu Filmen und allen möglichen Fernsehformaten reicht. Dies soll evangelikalen ChristInnen eine christliche Lebensführung ermöglichen, die weder auf moderne Unterhaltung und Freizeitgestaltung verzichten muss, noch den christlichen Glauben kompromittiert – wie der säkularen Kultur- und Medienlandschaft oft vorgeworfen wird. Denn während die meisten Evangelikalen auch Mainstream-Popkultur konsumieren, wird das „christliche“ Pendant dazu als moralisch und theologisch sicher und „besser“ empfunden. Was das Prädikat „christlich“ beansprucht ist, wie so oft in diesem Kontext, zumeist eine sehr spezifische Spielart des evangelikalen Protestantismus im Amerika des 20. und 21. Jahrhunderts – und wird somit unter anderem vom dispensationalistischen Endzeitnarrativ strukturiert. Die evangelikale Popkultur spielt

---

<sup>339</sup> FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 26.

<sup>340</sup> RADOSH: *Rapture Ready*, 87; für “Prophecy Fiction after *Left Behind*” siehe gleichnamiges Kapitel in GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 145-165.



damit eine wichtige Rolle im Fortbestehen, aber auch der Neuverhandlung des endzeitlichen Deutungsschemas und seiner Implikationen für die fundamentalistische Identität.

Der Erfolg der popkulturellen Apokalyptik bedeutet, dass diese „symbolischen Ressourcen“<sup>341</sup> auch der breiteren amerikanischen Gesellschaft zur Verfügung stehen, die dem Dispensationalismus nicht theologisch verpflichtet sind. Als Beispiele für die Verwendung – jedoch nicht notwendigerweise Bestätigung - des endzeitlichen Narratives in sehr unterschiedlichen Bereichen säkularer Kultur seien hier zum einen zwei amerikanische Kino-Komödien von 2013 genannt: *Rapture-Palooza* und *This is the End*, die die *rapture* und die *tribulation* lediglich als Rahmenhandlung benutzen und für den Mainstreamkonsum produziert und vermarktet wurden. Zum anderen stellt das Independent-Comic *Therefore Repent: A post-Rapture graphic Novel* (2007) von Jim Munroe eine Bearbeitung des Stoffes aus gegenkultureller Perspektive dar.

Zu einem gewissen Grad untergraben der kulturelle Erfolg der fundamentalistischen Endzeitvisionen und die gesellschaftliche Relevanz des Evangelikalismus das apokalyptische Narrativ, für das die Marginalisierung des Christentums zu den Zeichen der Zeit gehört. Jerry Jenkins erstes Buch nach *Left Behind*, der Roman *Soon* (2003), blendet laut Crawford Gribben die Popularität von *Left Behind* bewusst aus:

„Soon“ represents the return of evangelicals to the social, cultural, and political margins. The novel is oblivious to the success of *Left Behind*, as it had to be, if Jenkin’s writing were not to veer from dispensationalism’s orthodox center. His commitment to dispensationalism’s traditional narrative patterns – which consistently emphasize the increasing marginalization and eventual persecution of the faithful – demanded the deliberate elision of the earlier series’ success. As “Soon” illustrates, dispensationalists need to be alienated because they expect to be alienated at the end of the age, and they must always believe they could be living in that period. “Soon” wrestled to reassert evangelical marginality.<sup>342</sup>

Diese zirkuläre Logik ist, wie O’Leary bereits 1994 – also vor *Left Behind* und Konsorten - festhält, zentraler Bestandteil des apokalyptischen Diskurses: „Dissatisfaction with the present and fear of the future are not simply existential facts that the discourse must address; analysis of the discourse itself reveals that much effort is often expended at developing the sense of dissatisfaction and fear.“<sup>343</sup> Kurzum, die populärkulturelle Darstellung fundamentalistischer Endzeiterwartung dient nicht nur der Erklärung der als verunsichernd, potentiell feindlich empfundenen Gegenwart, sie erzeugt diese Empfindung zu einem gewissen Grade auch.

---

<sup>341</sup> O’LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 173.

<sup>342</sup> GRIBBEN: *Writing the Rapture*, 160.

<sup>343</sup> O’LEARY: *Arguing the Apocalypse*, 11f.

## 4. Zum Verhältnis von Fundamentalismus und Endzeiterwartungen: Die heilsgeschichtliche Dramatisierung der amerikanischen Gegenwart

Im Zuge dieser Arbeit habe ich mich den Endzeiterwartungen im amerikanischen Fundamentalismus auseinandergesetzt um zu einem besseren Verständnis der Tendenz fundamentalistischer Religion zum Millenarismus zu gelangen. Darüber hinaus habe ich mich mit der speziellen historischen Entwicklung des dispensationalistischen Endzeitnarratives in den USA und der Art und Weise, wie es im Kontext des Evangelikalismus „funktioniert“, beschäftigt.

Erste und vielleicht wichtigste Einsicht, zu der ich gelangen konnte, ist der enorme Grad an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, die beide Phänomene aufweisen. Zumindest implizit bin ich davon ausgegangen, dass sie deutlich starrer und behäbiger sind – sowohl ideologisch als auch organisatorisch. Doch gerade der Fundamentalismus, der sich auf vermeintlich ewig geltende, unveränderliche Glaubensprinzipien und Lebensformen bezieht, beweist Pragmatismus und die Fähigkeit, auf Veränderungen in der Gesellschaft (z.B. die Liberalisierung von Moralvorstellungen in den 1960ern) und auch unter der eigenen Anhängerschaft (z.B. der *middle class* Status vieler FundamentalistInnen ab den 1960ern) innovativ und produktiv zu reagieren. Eine Entwicklung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die Aufgabe des institutionellen Separatismus, ein verstärkter sozialer Aktivismus und die bewusste Auseinandersetzung mit Populärkultur von Teilen des fundamentalistischen US-Protestantismus. Diese Neoevangelikalen verstanden sich zunehmend als aktive PartizipantInnen an der amerikanischen Gesellschaft.

Die Frage, in wie weit dann noch tatsächlich von „Fundamentalismus“ die Rede sein kann, lässt sich kaum allgemeingültig beantworten. Ein Spezifikum des nordamerikanischen Fundamentalismus ist, dass es sich nicht um eine einheitliche Bewegung mit eindeutig identifizierbaren Führungspersonen und Glaubensinhalten, wie beispielsweise die katholische *Comunione e Liberazione*, handelt. Insofern kann, wie ich finde, hier nur im Einzelfall – eine bestimmte Denomination oder unabhängige Kirche – entscheiden werden. Selbst im Rahmen der Annäherung an das „evangelikale Zentrum“ als allgemeine Tendenz sollte aber betont werden, dass immer noch eine weitgehende Übereinstimmung mit den Charakteristika laut *Fundamentalism Project* gegeben wäre.<sup>344</sup> Die Aufgabe des strikten Separatismus hat, zumindest vorerst, nicht zu einer Aufgabe von *fundamentals* wie biblischer Unfehlbarkeit oder evangelikalem Missionseifer angesichts des erwarteten Weltendes geführt, auch die gesellschaftspolitischen Positionen bleiben konservativ (z.B. Ablehnung von Homosexualität).

---

<sup>344</sup> WUTHNOW, Robert/ LAWSON, Matthew P.: Sources of Christian Fundamentalism in the United States, 34; ALMOND/ SIVAN/ APPLEBY: Fundamentalism. Genus and Species, 414-416.

Der dispensationalistische Prämillenarismus wurde weitgehend beibehalten und wird, teils in umgestalteter Form, auch von anderen Evangelikalen und Pentekostalen vertreten.

Zur Beziehung von Fundamentalismus und Millenarismus möchte ich eine Analogie anführen: In seiner Studie zum Zusammenhang von Verschwörungstheorien und Millenarismus kommt Michael Barkun zu dem Schluss, dass diese zwar nicht zwangsweise in Verbindung auftreten, sich jedoch „gegenseitig verstärken“.<sup>345</sup> Das Verhältnis von Fundamentalismus und Millenarismus lässt sich meiner Meinung ähnlich charakterisieren. Im Zentrum des Fundamentalismus steht die Wahrnehmung der modernen Gegenwart als krisenhaft. Diesem wahrgenommenen Verfall von Moral und rechtem Glauben kann im Rahmen des apokalyptischen Narratives Sinn gegeben werden, vor allem dann, wenn die „Ursprungstradition“ einer fundamentalistischen Gruppierung solche endzeitlichen Deutungsmuster zur Verfügung stellt. Dazu kommt die Tatsache, dass Millenarismus oft zu jenen „vernachlässigten“ Glaubensinhalten gehört, denen FundamentalistInnen ihre Aufmerksamkeit schenken und anhand derer sie sich von den „lauwarmen“, liberalen Mitgläubigen abgrenzen.<sup>346</sup> Die Selbstidentifikation als „Letzter Rest“ der wahren Gläubigen wiederum begünstigt die Deutung der Gegenwart im apokalyptisch-dualistischen Schema. In diesem Schema gibt es eine heilsgeschichtlich erklärte und gleichzeitig auch vorbestimmte Unterscheidung zwischen „guten Gläubigen“ und „bösen Ungläubigen“, die jedoch im Alltagsleben der Gläubigen durch Kontakt zur säkularen Gesellschaft (z.B. in Gestalt von ArbeitskollegInnen oder Fernsehkonsum) und die Tendenz zur Aufgabe des theologischen und organisatorischen Separatismus weit weniger klar ist. Hier kann das dispensationalistische Endzeitnarrativ, das nach Thompson eine Form des *explanatory millenarianism* darstellt, unter Berufung auf seinen traditionellen Platz im fundamentalistischen Selbstverständnis ein gewisses Maß an Spannung mit der Gesellschaft halten. Diese Rhetorik der Abgrenzung, so Frykholm, wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte, in denen die lebensweltliche Abgrenzung zurückging, zunehmend bewusst und strategisch eingesetzt.<sup>347</sup>

Martin Riesebrodt spricht von der „heilsgeschichtlichen Dramatisierung der Moderne“, die den Fundamentalismus auszeichnet und dem kann ich mich nur anschließen. Die Bezeichnung „Dramatisierung“ ist insofern besonders treffend, als dass es sich nicht nur um eine deutende Erklärung handelt, sondern auch um die Identifizierung der endzeitlichen Akteure und einen Aufruf zum Handeln. Allerdings möchte ich diese Einschätzung in leicht abgeänderter Form

---

<sup>345</sup> BARKUN: *A Culture of Conspiracy*, 10, meine Übersetzung.

<sup>346</sup> MARTY, Martin E./ APPLEBY, R. Scott: *Introduction*, 1, meine Übersetzung.

<sup>347</sup> THOMPSON: *Waiting for Antichrist*, 29; FRYKHOLM: *Rapture Culture*, 1422f und 28f.

für die Rolle des Weltendes im US-Fundamentalismus formulieren: es handelt sich um die heilsgeschichtliche Dramatisierung der amerikanischen Gegenwart. Diese Gegenwart ist zweifelsohne geprägt von der Moderne – oder, wenn man so will, der Postmoderne – jedoch bezieht sich die apokalyptische Deutung nicht nur auf die Gegenwart als geschichtliche Epoche, sondern als unmittelbare, tagesaktuelle Gegenwart. Die zusätzliche Einschränkung als „amerikanisch“ soll dem Umstand Rechnung tragen, dass die konkrete Art der Dramatisierung, trotz aller Behauptungen zum Gegenteil, genauso wenig universell ist wie zeitlos. Sie wird nicht nur vom Dispensationalismus und den Glaubensfundamenten geformt, sondern auch von Kultur, Gesellschaft Geschichte usw. der USA. Als Beispiel sei hier der von religiösem und bürgerlichem Millenarismus gleichermaßen geprägte amerikanische Nationalmythos genannt, der ein alternatives Narrativ zum Dispensationalismus darstellt, jedoch im Laufe der politischen Mobilisierung der 1980er-Jahre teilweise in diesen assimiliert wurde.

Zum Abschluss meiner Arbeit möchte ich rekapitulieren, welche Funktionen millenaristische Vorstellungen für Gläubige erfüllen können und dies in konkreten Zusammenhang mit dem nordamerikanischen Fundamentalismus stellen.

Beim Millenarismus handelt es sich, wie bereits dargelegt wurde, um ein Deutungsmuster, das veränderte Gegebenheiten aufnehmen und Uminterpretationen zulassen kann. Die Eschatologie ist Teil des göttlichen Heilsplanes, der die gesamte Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrem Ende beinhaltet und darüber hinausgeht. Die dadurch konstruierte Heilsgeschichte ermöglicht eine Verortung der eigenen Gegenwart in ihrem Verlauf und ermöglicht dadurch die sinnhafte Deutung der (Um-) Welt. Auch wenn der Zustand der Welt meist negativ beurteilt wird, kann dies einen tröstlichen Effekt haben. Trotz der Widrigkeiten, der sich die Gläubigen gegenwärtig ausgesetzt fühlen, ist Gottes Plan intakt und den wahren Gläubigen wird das Seelenheil und die Teilhabe an Gottes Reich – als irdisches Millennium oder ewige, transzendente Herrschaft – für die Zukunft versprochen. Während sich die apokalyptischen Endzeitprophezeiungen zumeist mit der Zukunft beschäftigen, handeln sie implizit immer auch von der Gegenwart. Dies äußert sich in Form von Gegenwartskritik, aber auch darin, dass die „in Christus wiedergeborenen“ ChristInnen bereits gegenwärtig Anteil an Gottes Gnade haben.

Die Verortung in der Heilsgeschichte ermöglicht nicht nur die Deutung von „äußeren“ Gegebenheiten, sondern auch die Konstruktion oder Festigung der Identität der Gläubigen. Protestantische FundamentalistInnen, wie auch Evangelikale generell verstehen sich als *invisible church*, jene wahre Kirche Christi, die er bei der *rapture* in den Himmel ruft und so vor den Schrecken der *tribulation* bewahrt. Im traditionellen Sprachgebrauch dieser

Religionsgemeinschaften äußert sich diese Abgrenzung der Gläubigen in einer binären Unterscheidung zwischen Menschen, die *saved* oder eben *unsaved* sind. In ihren Interviews mit LeserInnen von *Left Behind* wurde Amy Frykholm auch persönlich damit konfrontiert:

The state of „being saved“ is crucial to evangelicalism. “Being saved” is the very thing that separates believers from unbelievers, and the rapture is the very moment when the saved are known and the unsaved are left behind. For many readers [Anm.: der LB Bücher], this is the primary distinction through which they interpret their own place in the world, and in a complex and fluid culture, it is a way of sorting through conflicting meanings. When readers question me about my own beliefs, they try to determine my state of salvation. Am I saved, they want and need to know.<sup>348</sup>

Die begriffliche Nähe von Evangelikalismus und Evangelikalisierung kommt nicht von ungefähr. Evangelikale ChristInnen wollen nicht nur wissen, ob man *saved* ist, ist man dies nicht, fühlen sie sich verpflichtet, aktiv zu missionieren. Dwight L. Moody verglich in einem viel zitierten Ausspruch die Welt mit einem unweigerlich untergehenden Schiff – Aufgabe der wahren ChristInnen ist es, möglichst viele Menschen in die Rettungsbote mitzunehmen. Das apokalyptische Narrativ dient immer auch als Aufruf zur Bekehrung und soll Nichtgläubige von deren Notwendigkeit, Gläubige von der Dringlichkeit des *witnessing* überzeugen. Diese Dringlichkeit wird dadurch erzeugt, dass die Gegenwart als entscheidender Zeitpunkt in der Heilsgeschichte interpretiert wird. Welches Ausmaß die Missionstätigkeit annimmt, dh. wer das „Zielpublikum“ ist, hängt stark von der Definition dessen ab, was „die errettenswerte Welt“ konstituiert. Im stark separatistischen Fundamentalismus kann es sich dabei um das unmittelbare Umfeld der Gemeinde (z.B. Familienangehörige, Nachbarschaft) halten, das va. aus Gründen der *boundary maintenance* bekehrt werden soll. Die Hoffnung der (Neo-) Evangelikalen, durch „christliche“ Popkultur die Herzen der Ungläubigen für die Frohe Botschaft zu erweichen, impliziert eine Ausweitung auf die gesamte amerikanische Gesellschaft. Denn die Öffnung zur weiteren Gesellschaft und Populärkultur ist auch Ausdruck der Überzeugung, dass der eigene Glaube in dieser Welt eine wichtige Rolle spielen kann.<sup>349</sup>

Die Anfänge des protestantischen Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten um 1900 waren geprägt von Auseinandersetzungen quer durch die protestantischen Denominationen bezüglich des Charakters und der theologischen Grundfeste des christlichen Glaubens. Die konservativen Kräfte, die traditionellen Religions- und Gesellschaftsformen verbunden blieben, sahen sich zunehmend durch ihre liberaleren Mitgläubigen marginalisiert und

---

<sup>348</sup> FRYKHOLM: Rapture Culture, 146.

<sup>349</sup> SIVAN, Emmanuel: The Enclave Culture, 25; HENDERSHOT: Shaking the World for Jesus, 10f.

standen, so schien es zumindest vorerst, im Abseits. John Nelson Darbys Eschatologie, die untrennbar mit seiner Ekklesiologie verbunden ist, stellte ein Deutungsmuster dar, mit dem der Verlust der Hegemonie in den eigenen Denominationen erklärt werden konnte (In den letzten Tagen des Kirchenzeitalters wird der Großteil der Kirche der Apostasie verfallen). Es ermöglichte eine Identifikation der eigenen Position (als „unsichtbare Kirche“ der wahren Gläubigen) und hatte Implikationen für die mögliche Lebensführung unter diesen Bedingungen (Rückzug in pietistische Abgeschlossenheit mit Gleichgesinnten und Mission als biblischen Imperativ).

In den rund 100 Jahren seit Beginn der Verbreitung des dispensationalistischen Narratives in den USA hat sich die Situation des protestantischen Fundamentalismus drastisch verändert. Seine Vitalität und relativ (im Vergleich z.B. zu protestantischen *mainline* Denominationen, die „schrumpfen“) hoher Zulauf gelten als *die* Erfolgsstory der amerikanischen Religionsgeschichte des ausgehenden 20. bzw. frühen 21. Jahrhunderts und haben zu medialer Präsenz und umfassender wissenschaftlicher Forschungstätigkeit geführt. In der Forschung, wie auch in der vorliegenden Arbeit, wird oft die überraschende Anpassungsfähigkeit des dispensationalistischen Narratives dargestellt. Es wurde von Gläubigen, Pastoren, Autoren und anderen Führungspersonlichkeiten immer wieder an die Gegebenheiten adaptiert – die Staatsgründung Israels 1948 führte zu einer Aufgabe eines streng futuristischen Ansatzes, der bis zur *rapture* alle Prophezeiungen aussetzt. Im Zuge der Repolitisierung der Evangelikalen in den 1970er/80er-Jahren wurde ein „postmillenaristisches Fenster“ geöffnet, das (gesellschafts-)politischem Aktivismus in der Zeit vor der *rapture* nicht mehr gänzlich ablehnte. Sicherlich förderlich für diese Anpassungsfähigkeit ist die Tatsache, dass es keine autoritativen Verwalter dieses Narratives gibt – allein die Vielfalt populärkultureller Ausdrucksformen, mit der es reproduziert, verändert und untergraben wird ist Beweis dafür. Dieser demokratische Zugang basiert auf dem calvinistischen Schriftverständnis genauso wie auf der angloamerikanischen Tradition der rationalen „Entschlüsselung“ von biblischen Endzeitprophezeiungen. In anbetracht dieser Umstände und der veränderten gesellschaftlichen Position von evangelikalen ProtestantInnen in den USA ist die Tatsache, dass trotzdem am dispensationalistischen Endzeitnarrativ festgehalten wird und es in seinen Grundzügen immer noch erkennbar ist, mindestens genauso überraschend wie seine Anpassungsfähigkeit. Es ist ebenso beständig wie flexibel. Eine Interpretationsmöglichkeit dafür ist, meiner Meinung, dass bei aller Anpassungsfähigkeit in Bezug auf endzeitliche Akteure und Umstände, die jeweils die Kritik an der konkreten Gegenwart widerspiegeln, und Verhandelbarkeit des zeitlichen Horizontes der Endzeitprophezeiungen, die identitätsstiftende Funktion, die die Geschichte von *rapture*, *tribulation* und Millennium und vor allem der Rolle der Gläubigen darin hat, eine weitaus inflexiblere „symbolische Ressource“ darstellt.

## 5. Bibliographie

### Abkürzungen Lexika:

HrwG:

CANCIK, Hubert u.a.: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bände, Stuttgart 1988-2001.

RGG<sup>4</sup>:

BENZ, Hans Dieter u.a.: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 8 Bände, Tübingen<sup>4</sup>1998-2007.

### Verwendete Literatur:

ALMOND, Gabriel A./SIVAN, Emmanuel/ APPLEBY, R. Scott: Fundamentalism. Genus and Species, in: MARTY, Martin E./ APPLEBY, R. Scott (Hg.): Fundamentalisms Comprehended, Chicago 1995 (= The Fundamentalism Project Vol.5), 399-424.

ALMOND, Gabriel A./SIVAN, Emmanuel/ APPLEBY, R. Scott: Explaining Fundamentalisms, in: MARTY / APPLEBY: Fundamentalisms Comprehended, Chicago 1995 (= The Fundamentalism Project Vol.5), 425-444.

AMANAT, Abbas: Introduction. Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East, in: AMANAT, Abbas/BERNHARDSSON, Magnus (Hg.): Imagining the End. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America, London 2002, 1-19.

ALTANY, Alan: Biblical Criticism, in: BRASHER, Brenda E. (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 62-66.

AMMERMAN, Nancy T.: Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World , New Brunswick 1987.

AMMERMAN, Nancy T.: North American Protestant Fundamentalism, in: MARTY, Martin E./APPLEBY, R. Scott (Hg.): Fundamentalisms Observed, Chicago 1991(= The Fundamentalism Project Vol.1), 1-65.

ARTHUR, Chris: Maitreya, the Buddhist Messiah, in: BOWIE, Fiona (Hg.): The Coming Deliverer. Millennial Themes in World Religions, Cardiff 1997, 43-59.

AUFFAHRTH, Christoph u.a.: Messias/Messianismus, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 5, 1143-1144.

BARKUN, Michael: Crucible of the Millenium. The Burned-over District in New York in the 1840s, Syracuse 1986.

BARKUN, Michael: A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America, Berkley 2003(= Comparative Studies in Religion and Society 15) [TB 2006].

BERGMAN, Jerry: The Adventist and Jehovah's Witness Branch of Protestantism, in: MILLER, Timothy (Hg.): America's Alternative Religions, Albany 1995, 33-46.

- BERGMAN, Jerry: The Latter Day Saint Churches, in: MILLER (Hg.): America's Alternative Religions, Albany 1995, 47-59.
- BERNER, Ulrich: Theodizee, in HrwG Bd.5, 169-172.
- BOYER, Paul: When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture, Cambridge 1992.
- BROMELY, David G./SILVER, Edward D.: The Branch Davidians. A Social Profile and Organizational History, in: MILLER (Hg.): America's Alternative Religions, Albany 1995, 149-158.
- BROWN, Arthur I.: What of the Night, Toronto 1931.
- BULL, Malcolm: On Making Ends Meet, in: BULL, Malcolm (Hg.): Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 1-17.
- CARR, Amelia: The End Is Still Near. The Eternal Apocalypse of the Tabloids, in: GUTIERREZ, Cathy/SCHWARTZ, Hillel (Hg.): The End That Does. Art, Science, and Millennial Accomplishment, London 2006(= Millennialism and Society, Vol. 3), 159-194.
- CLARK, Victoria: Allies for Armageddon. The Rise of Christian Zionism, New Haven 2007.
- COHN, Norman: Medieval Millenarism. Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements, in: THRUPP, Sylvia L. (Hg.): Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study, Den Haag 1962 (= Comparative Studies in Society and History, Supplement 2), 31-43.
- COHN, Norman: How Time Acquired a Consummation, in: BULL (Hg.): Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 21-37.
- COLLINS, Adela Y.: Apocalyptic Themes in Biblical Literature, in: Interpretation 53/2 (1999) 117-130.
- COLLINS, John J.: Temporality and Politics in Jewish Apocalyptic Literature, in: ROWLAND, Christopher/BARTON, John: Apocalyptic in History and Tradition, London 2002, 26-43.
- EATON, Kent: Beware the trumpet of judgement. John Nelson Darby and the nineteenth-century Bretheren, in: BOWIE : The Coming Deliverer. Millennial Themes in World Religions, Cardiff 1997, 119-162.
- ELLIOTT, Joel: Jehovah's Witnesses, in: LANDES, Richard (Hg.): Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, 202-207.
- FACKRE, Gabriel: Biblical Inerrancy, in: BRASHER, Brenda E. (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 66-70.
- FESTINGER, Leon/ RIECKEN, Henry W./ SCHACHTER, Stanley: When Prophecy Fails, London 2008. [Erstausgabe als: When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World, Minneapolis 1956].



FIGL, Johann: Säkularisierung und Fundamentalismus, in: SIX, Clemens/ RIESEBRODT, M./ HAAS, Siegfried (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck 2005 (= Querschnitte 16), 31-51.

FILORAMO, Giovanni u.a.: Eschatologie, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 1542-1579.

FINKE, Roger/ STARK, Rodney: The New Holy Clubs. Testing Church-to-Sect Propositions, in: Sociology of Religion 62/2 (2001) 175-189.

FRENSCHKOWSKI, Marco/ ROBINS, Roger C.: Pfingstbewegung/Pfingstkirchen, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 6, 1232-1237.

FRYKHOLM, Amy Johnson: Rapture Culture. Left Behind in Evangelical America, Oxford 2004.

FULLER, Robert: Naming the Antichrist. The History of an American Obsession, New York 1995.

GIBBS, Nancy: The Polygamy Paradox, in: Time 20.09. 2007.

GRIBBEN, Crawford: Writing the Rapture. Prophecy Fiction in Evangelical America, Oxford 2009.

HARDING, Susan: Imagining the Last Days. The Politics of Apocalyptic Language, in: MARTY / APPLEBY (Hg.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago 1994 (= The Fundamentalism Project Vol.4), 57-78.

HELLHOLM, David/ FRANKFURTER, David: Apokalypse, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 1, 585-589.

HELLHOLM, David u.a.: Apokalyptik, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 1, 590-600.

HENDERSHOT, Heather: Shaking the World for Jesus. Media and Conservative Evangelical Culture, Chicago 2004.

HERMSEN, Edmund: Subkultur (religiöse), in: RGG <sup>4</sup> Bd. 7, 1821f.

HOCHGESCHWENDER, Michael: Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt 2007.

HUTCHINSON, John C.: Bible Study, in: BRASHER (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 61f.

IANNACCONE, Laurence R.: Why strict churches are strong, in: American Journal of Sociology 99/5 (1994) 1180-1211.

KATZ, David S./ POPKIN, Richard H.: Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the End of the Second Millennium, New York 1998.

KEHRER, Günther: Charisma, in: HrwG Bd.2, 195-198.

KIPPENBERG, Hans: Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus, in: HrwG Bd.2, 9-26.

KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt 2009.

LaHAYE, Tim / ICE, Thomas / Pre-Trib Research Center: The Complete Bible Prophecy Chart, Eugene 2001.

LaHAYE, Tim / HINDSON, Ed: The Popular Bible Prophecy Workbook, Eugene 2006.

LARSEN, Max Deen: Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, in: SIX / RIESEBRODT / HAAS (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck 2005 (= Querschnitte 16), 69-89.

LAWSON, Ronald: Seventh-Day Adventists, in: LANDES (Hg.): Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, 380-386.

LEHMANN, David: Rational Choice and the Sociology of Religion; in: TURNER, Bryan S. (Hg.): The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion, Chichester 2010, 181-200.

LINDSEY, Hal (with C.C. Carlson): The Late Great Planet Earth, Grand Rapids 1970.

MARTY, Martin E./ APPLEBY, R. Scott: The Fundamentalism Project. A User's Guide, in: MARTY/APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms Observed, Chicago 1991(= The Fundamentalism Project Vol.1), vii-xvi.

MARTY / APPLEBY: Conclusion. An Interim Report on a Hypothetical Family, in: MARTY /APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms Observed, Chicago 1991(= The Fundamentalism Project Vol.1), 814-842.

MARTY / APPLEBY: Introduction. A Sacred Cosmos, Scandalous Code, Defiant Society, in: MARTY /APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms and Society, Chicago 1993(= The Fundamentalism Project Vol.2), 1-19.

MARTY / APPLEBY: Introduction, in: MARTY / APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms Comprehended, Chicago 1995 (= The Fundamentalism Project Vol.5), 1-7.

McDANNELL, Colleen: Material Christianity. Religion and Popular Culture in America, Kapitel 8 "Christian Retailing" 222-269, New Haven 1995.

McGINN, Bernard: The End of the World and the Beginning of Christendom, in: BULL (Hg.): Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 58-89.

MOORE, James: The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism, in: MARTY /APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms and Society, Chicago 1993(= The Fundamentalism Project Vol.2),42-72.

NASH, David S.: Secular Millennialism, in: LANDES (Hg.): Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, 373-380.

NEDERVEEN PIETERSE, Jan: The History of a Metaphor. Christian Zionism and the Politics of Apocalypse, in: Archives de Sciences Sociales des Religions 75/1 (1991) 75-103.

O'LEARY, Stephen D.: Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rethoric, New York 1994.

OSTLING, Richard N.: Religion. Rivals to the King James Throne, in: Time 20.04. 1981.

- PESSAR, Patricia R.: Fanatics to Folk. Brazilian Millenarianism and Popular Culture, Durham 2004.
- PETERSON, Kurt W.: Higher Criticism, in: BRASHER (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 220-222.
- PEZZOLI-OLGIATTI, Daria u.a.: Chiliasmus, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 136-144.
- POPKIN, Richard: Seventeenth-Century Millenarianism, in: BULL (Hg.): Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 112-134.
- RADOSH, Daniel: Rapture Ready. Adventures in the Parallel Universe of Christian Pop Culture, New York 2008.
- RICHEY, Russell E.: Denomination/Denominationalismus, in RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 666-668.
- RIESEBRODT, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München <sup>2</sup>2001 (= Beck'sche Reihe 1388).
- RIESEBRODT: Was ist „religiöser Fundamentalismus“, in: SIX / RIESEBRODT / HAAS (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck <sup>2</sup>2005 (= Querschnitte 16), 13-32.
- ROWE, David L.: Millerites, in: LANDES (Hg.): Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, 265-270.
- ROWLAND, Christopher: “Upon Whom the Ends of the Ages have Come”. Apocalyptic and the Interpretations of the New Testament, in: BULL (Hg.): Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 38-57.
- SCHIEDER, Rolf: Civil Religion, in: RGG <sup>4</sup> Bd. 2, 381-384.
- SCHNETTLER, Bernt: Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrungen und Alltagswelt, Konstanz 2004.
- SCOFIELD, C.I.: Adresses on Prophecy, NewYork o.J. [ca. 1911].
- SEIWERT, Hubert: Einleitung. Das Ende der Welt als Deutung der Gegenwart, in: JONES, Adam (Hg.): Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, Wiesbaden 1999, 1-13.
- SHANTZ, Douglas H.: Millennialism and Apocalypticism in Recent Historical Scholarship, in: GRIBBEN, Crawford / STUNT, Timothy C. F. (Hg.): Prisoners of Hope. Aspects of Millennialism in Britain and Ireland, 1800-1880, Carlisle 2004, 18-43.
- SIDWELL, Mark: Bible Conferences, in: BRASHER (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 56f.
- SIVAN, Emmanuel: The Enclave Culture, in: MARTY / APPLEBY (Hg.): Fundamentalisms Comprehended, Chicago 1995 (= The Fundamentalism Project Vol.5), 11-68.

SIX, Clemens: „Hinduisse All Politics & Militarize Hindudom!!“. Fundamentalismus im Hinduismus, in: SIX / RIESEBRODT / HAAS (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck 2005 (= Querschnitte 16), 247-268.

SLEEPER, C. Freeman: Christ's Coming and Christian Living, in: Interpretation 53/2 (1999) 131-142.

STEIN, Stephen J.: American Millennial Vision. Towards Construction of a New Architectonic of American Apocalypticism, in: AMANAT /BERNHARDSSON (Hg.): Imagining the End. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America, London 2002, 187-211.

STROZIER, Charles B.: Apocalypse. On the Psychology of Fundamentalism in America, Boston 1994.

SUTTON, Matthew A.: America, as a Christian Nation, in: BRASHER (Hg.): Encyclopedia of Fundamentalism, New York 2001, 7-12.

SWEETNAM, Mark S.: Defining Dispensationalism. A Cultural Studies Perspective, in: Journal of Religious History, Vol.34/No.2 (2010) 191-212.

THOMPSON, Damian: Waiting for Antichrist. Charisma and Apocalypse in a Pentecostal Church, Oxford 2005.

THRUPP, Sylvia L.: Millennial Dreams in Action. A Report on the Conference Discussion, in: THRUPP (Hg.): Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study, Den Haag 1962 (= Comparative Studies in Society and History, Supplement 2), 11-27.

UNDERWOOD, Grant: Mormonism, in: LANDES (Hg.): Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements, New York 2000, 270-274.

WILSON, Bryan: Millennialism and Sect Formation in the Nineteenth and Twentieth Centuries, in: ROWLAND, Christopher/BARTON, John: Apocalyptic in History and Tradition, London 2002, 212-232.

WUTHNOW, Robert/ LAWSON, Matthew P.: Sources of Christian Fundamentalism in the United States, in: MARTY / APPLEBY (Hg.): Accounting for Fundamentalisms, Chicago 1994 (= The Fundamentalism Project Vol.4), 18-56.

#### Online-Quellen und andere Medien:

Christians United for Israel. Stand: 18.11.2012.  
URL: <http://www.cufi.org>.

International Christian Embassy in Jerusalem. Stand: 18.11.2012.  
URL: <http://www.icej.org>.

Jerusalem Post: 1/3 of US tourists Evangelicals, 10.09.2006. Stand: 14.11.2012.  
URL: <http://www.jpost.com/Israel//Article.aspx?id=37213>.

The Jewish Herald-Voice: 'A Night to Honor Israel'. Pastor Hagee gives \$8.25 million for Israel, 14.10.2010. Stand: 19.11.2012.

URL: <http://jhvonline.com/a-night-to-honor-israel-pastor-hagee-gives-million-for-israel-p9875-96.htm>.

Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten Österreich. Stand: 22.03.2012.

URL: <http://www.adventisten.at>.

Left Behind Official Homepage. Stand: Februar 2014.

URL: <http://www.leftbehind.com>.

Left Behind – Englischsprachige Wikipedia-Seite. Stand: Februar 2014.

URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Left\\_Behind](http://en.wikipedia.org/wiki/Left_Behind).

Left Behind – The DVD Collection.

DVD-Box-Set mit allen 3 Filmen; Cloud Ten Pictures 2008.

Left Behind – Film 2014. Stand: 25.02.2014.

URL: <http://www.leftbehindmovie.com>.

Pew Forum on Religion & Public Life/Pew Research Center for the People & the Press: Survey, July 2006. Stand: 13.11.2012.

URL: <http://www.pewforum.org/iPoll.aspx?ipoll-keywords=israel>.

Pew Forum on Religion & Public Life: Politics and the Pulpit 2008. Stand: 20.01.2011.

URL: <http://pewforum.org/Church-State-Law/Politics-and-the-Pulpit-2008.aspx>.

Presbyterian Church in America - History. Stand: 27.11.2013.

URL: <http://www.pcanet.org/history>.

SUGG, John: A Nation Under God, in: Mother Jones, 01.12.2005. Stand: 27.11.2013.

URL: <http://www.motherjones.com/politics/2005/12/nation-under-god>.

The Watchtower, Februar 1, 2012 (Vol 133, No. 3).

## 6. Anhang

### Abstracts

Diese Arbeit befasst sich mit Weltuntergangsvorstellungen im US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus. Diese folgen zumeist einer Eschatologie die als „prämillenaristischer Dispensationalismus“ bezeichnet wird und im 19. Jahrhundert vom irischen Theologen John Darby systematisiert wurde. Die religionsgeschichtliche Entwicklung dieser speziellen Ausformung christlichen Millenarismus und des protestantischen Fundamentalismus in den USA, sowie die Verknüpfung und gegenseitige Beeinflussung der beiden werden nachgezeichnet. Um die Prävalenz apokalyptischer Deutungsmuster in „Fundamentalismen“ im Allgemeinen und dem amerikanischen Fall im Speziellen besser zu verstehen werden Ergebnisse der jüngeren systematischen Forschung zu den Themen präsentiert. Für Fundamentalismus und Millenarismus sind Deprivationstheorien, wonach sozial und wirtschaftlich benachteiligte Bevölkerungsschichten („Modernisierungsverlierer“) besonders empfänglich sind, relativiert worden. Während die Wahrnehmung der Gegenwart als krisenhaft ein Merkmal beider Phänomene ist, sind sie als komplex und und flexible bezüglich äußerer Gegebenheiten zu verstehen.

Im Falle des US-Fundamentalismus wird Aufnahme, Umformung und Weitergabe des dispensationalistischen Narratives in verschiedenen Lebensbereichen der Gläubigen dargestellt: in Bezug auf das Bibelverständnis und der damit verbunden Suche nach den „Zeichen der Zeit“ im Weltgeschehen, als politischer Aktivismus in Form des Christlichen Zionismus und im Kontext fundamentalistischer Populär- und Unterhaltungskultur (z.B. *Left Behind*-Franchise). In Anlehnung an den Religionssoziologen Martin Riesebrodt beschreibt die Arbeit die Rolle des millenaristischen Welt- und Geschichtsverständnis im Kontext des US-Fundamentalismus als „heilsgeschichtliche Dramatisierung der amerikanischen Gegenwart“.

This thesis is concerned with end time belief among Protestant fundamentalists in the USA. Many of them adhere to an eschatology known as „premillenarian dispensationalism“ which was systematized by the Irish theologian John Darby in the 1800s. The historical development of this particular variety of Christian millenarianism and of American Protestant fundamentalism, their connection to and influence on each other are presented. In order to better understand the prevalence of apocalyptic interpretive patterns in „fundamentalisms“ in general, and the American case in particular, some insights into both subjects by recent scholarship are introduced. Deprivation theories, that see both millenarianism and

fundamentalism as the domain of the socially and economically disenfranchised, have been qualified. While the perception of the present in terms of crisis is central to both phenomena, they are now seen as complex and flexible regarding their circumstances.

For US-fundamentalism the reception, assimilation, and transfer of the dispensational narrative in different aspects of believers' lives is described: its bearing on the reading of the Bible and the consequent search for „signs of the times“ in world events, the political activism it has caused in Christian Zionism, and the apocalyptic aspects of fundamentalist popular and entertainment culture (e.g. *Left Behind* franchise). Following the sociologist of religion Martin Riesebrodt this thesis describes the role the millenarian understanding of the world and its history as „heilsgeschichtliche (relating to salvation history) dramatization of the American present“.

## **Lebenslauf**

Barbara Urbanic  
geb. März 1982, Wien

1988 – 1992 VS Putzendopplergasse, 1230 Wien  
1992 – 2000 GRG 23 Anton-Baumgartner-Straße, 1230 Wien  
SS 1998 Auslandssemester an der Grosse Pointe South High School, Grosse Pointe (Michigan, USA)

Okt. 2000 – Okt. 2003 Studium der Psychologie an der Universität Wien

Okt. 2003 – 2014: Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft an der Universität Wien  
WS 2006/07 Studium der Religionswissenschaft an der Universität Tübingen im Rahmen von Erasmus

Seit Okt. 2007 Studium der Geschichte an der Universität Wien

2005 – 2007: Studienvertretung IDS Religionswissenschaft / Fakultätsvertretung an KTF der Universität Wien  
Mai 2006: Teilnahme Studierendensymposium Religionswissenschaft, Universität Marburg