Florian Werner
Rapocalypse

Florian Werner promovierte in Amerikanistik und lebt als freier Autor in Berlin. Er ist Texter und Musiker in der Gruppe Fön. 2005 veröffentlichte er den Erzählband *Wir sprechen uns noch* bei dtv.

Florian Werner

Rapocalypse.
Der Anfang des Rap und das Ende der Welt

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde 2006 als Dissertation an der Universität Tübingen angenommen und durch ein Stipendium der Studienstiftung des Deutschen Volkes sowie durch die Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung & Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: »Storm Shadow«, Stanley Donwood;
© Stanley Donwood
Lektorat & Satz: Florian Werner
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-608-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.transcript-verlag.de

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung
11
›Orature‹
13
›Millennium‹ und ›Millennialismus‹
18
Forschungslage und Gliederung
20

1. Der Anfang vom Ende: Ursprünge und Formen des Millennialismus
27
Die biblischen Wurzeln des Millennialismus
28
Formen und Konjunkturen des Millennialismus
37

2. Die Amerikanisierung des Millenniums und die Christianisierung der Sklaven
47
Wurzeln und Anfänge des nordamerikanischen Millennialismus
47
Christentum und Sklaverei
54

3. Die Spirituals
61
Entstehung und Formen der Spirituals
61
Millennialistische Motive in den Spirituals
65
›Hybridität‹
72

4. »Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God«: Das Neue Jerusalem in Afrika
81
Samuel Hopkins und der Beginn der afrikanischen Kolonisationsbewegung
83
Pro-Colonization Songs?
91
›Signifyin(g)‹
100
Anti-Colonization Songs!
105
Ausblick
111

5. »God's gonna set this world on fire«: Visionen der Endzeit im chanted sermon und im Blues
117
The chanted sermon
118
The Blues
140
Ausblick
150

6. Zwischen Prämillennialismus und Popkultur: Rastafarianismus, die Nation of Islam und die Nation of Gods and Earths
155
Blick über den Black Atlantic: Rasta, Reggae und Rap
156
»Drop the bomb on the Yacub crew«: Die apokalyptische Mythologie der Nation of Islam unter Elijah Muhammad
164
Die Nation of Islam nach Elijah Muhammad: Warith ud-Deen, Louis Farrakhan und die Nation of Gods and Earths
176
»But heaven and hell exist within«: Geistige Auferstehung und das Millennium finanzieller Unabhängigkeit
184

7. »Them lips foretold these apocalypse«: Millennialistische Motive im Rap
193
The Last Poets
193
»Rhymes from now to doomsday«: Der Anfang des Rap
206
Afrika Bambaataa und John Lydon: »World Destruction«
214
Public Enemy: »Fear of a Black Planet«
225
Busta Rhymes
234
… the end is in the beginning and lies far ahead
245

Statt eines Endes: To what end?
249

Zitierte Werke
257

Dank

Die vorliegende Arbeit wurde 2006 als Dissertation an der Universität Tübingen angenommen. Mein Dank gilt meinem Doktorvater Bernd Engler, der mich stets unterstützt und meine Arbeit mit Humor und Geduld begleitet hat. Ich danke der Studienstiftung des Deutschen Volkes für die ideelle und materielle Unterstützung sowie der Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg. Ich danke sehr herzlich den Teilnehmer/innen und Organisator/innen des Doktorandenforums »Utopien«, besonders Hanno Paul und Roland Hain. Ich danke Niamh Leypoldt, die mir bei den Transkriptionen der historischen Aufnahmen unschätzbare Hilfe leistete, außerdem Angelica Ammar für ihre Arabisch- und Martina Lüdicke für ihre Französischkenntnisse; etwaige Fehler stammen von mir. Ich danke von Herzen Philipp Bühler, Michael Ebmeyer, Andreas Kubik, Günter Leypoldt, Tilman Rammstedt und David Roesner für ihre Kritik, Korrekturen, Gespräche und Freundschaft. Ich danke Adam Coutu und Jesse Locker für apokalyptisch-musikalische Initialzündungen. Mein besonderer Dank gilt Stanley Donwood dafür, dass sein Bild »Storm Shadow« die Vorderseite dieses Buches zieren darf. Ohne Svenja Flaßpöhler wäre diese Arbeit nichts geworden und nichts wert. Ihr, meinen Eltern und meinem Bruder Tobias ist sie in Liebe gewidmet.

Einleitung

I understand that time is running out …

Yo, I was looking out my window, man,
When I heard these sounds,
Looked up into the sky,
Saw the moon turn to blood.

… Run nigger!
'Cause time is running …

This is a world destruction, your life ain't nothing,
The human race is becoming a disgrace,
Countries are fighting in chemical warfare,
Giving a damn about the people living there.

… Time is
running running running
Running running running …

Holy men with force fields
Levitatin' space ships,
Earthquake hits,
United States splits,
Projects turn to snake pits.

… Time's done run out![1]

Hört man sich die Texte zeitgenössischer HipHop-Platten an, so könnte man den Eindruck gewinnen, dass das Ende der Welt unmittelbar bevorsteht: Der Mond wird rot wie Blut, der Einsatz chemischer Waffen stellt die moralische Integrität der gesamten Menschheit infrage, Erdbeben reißen den nordamerikanischen Kontinent in Stücke, soziale Wohnungs-

1 The Last Poets 1970a; Wyclef Jean 1997; Time Zone 1984; Gravediggaz 1997a.

bauprojekte verwandeln sich in Schlangengruben – die Zeit neigt sich unerbittlich ihrem Ende zu. Doch was in seiner Thematik, umgangssprachlichen Wortwahl und popmusikalischen Umsetzung bestürzend aktuell anmutet, kann sich auf eine lange Vorgeschichte berufen: Konzepte des Millennialismus durchziehen die gesamte afro-amerikanische *orature*, von frühen Spirituals über die *fire and brimstone*-Rhetorik schwarzer Volksprediger bis hin zu heutigen Rap-Texten.

Eschatologische Denkmuster, die sich auf die apokalyptischen Bücher der Bibel beziehen, lassen sich für den nordamerikanischen Raum seit dem 17. Jahrhundert nachweisen. Bereits puritanische Geistliche der ersten Generation wie John Cotton mutmaßten, die Siedler in Neu-England könnten zu den Wegbereitern des tausendjährigen Reichs Gottes auf Erden gehören, und der *revivalist* Jonathan Edwards gab zur Zeit der Großen Erweckungsbewegung in den 1740er Jahren der Hoffnung Ausdruck, die Konvertierung der afrikanischen Sklaven zum Christentum werde die baldige Wiederkehr Christi beschleunigen. Die apokalyptischen Bücher des Alten und Neuen Testaments mit ihrem Versprechen einer kollektiven, innerweltlichen, oftmals wunderbaren und zudem unmittelbar bevorstehenden Erlösung eigneten sich aber auch in besonderer Weise für die Aneignung durch eine diasporische und von ihrem kulturellen Kontinuum abgeschnittene Gruppe wie die der afro-amerikanischen Sklaven.

Die Konjunktur endzeitlicher Wirklichkeits- und Geschichtsdeutungen in afro-amerikanischen Texten scheint dabei jedoch nicht Ausdruck einer Unterwerfung unter vorherrschende Diskurstraditionen der jüdisch-christlich geprägten westlichen Kultur zu sein, sondern kann im Gegenteil als Anzeichen einer subversiven Strategie der Um-Schreibung des kulturell Dominanten verstanden werden. Diese Transformation zeigt sich vor allem in der »*Entstellung*« (Bhabha 1994: 105) und Revision traditioneller heilsgeschichtlicher Rollenzuweisungen: Die Afro-Amerikaner inszenierten sich in Texten millennialistischer Prägung oft als Volk Israel; der Antichrist, der in frühesten Zeugnissen afro-amerikanischer Kultur häufig noch als ›schwarzer Mann‹ dargestellt worden war, wurde ›weiß‹; und das Gelobte Land wurde vom Nahen Osten zunächst nach Kanada, später in die befreiten Nordstaaten, schließlich in den Nordosten von Afrika oder gar in den Weltraum verschoben.

In diesem Buch möchte ich die wichtigsten Transformationen, welche das Konzept des Millennialismus im afro-amerikanischen Diskurs durchlief, anhand von Textbeispielen vor allem aus dem Bereich der *orature* nachzeichnen: beginnend mit den Spirituals, als frühester überlieferter Äußerung der afrikanischstämmigen Sklaven, über politische Lieder aus der Zeit der afrikanischen Kolonisationsbewegung, über welt-

liche Blues-Stücke und so genannte *chanted sermons* von afro-amerikanischen Predigern bis hin zum Rap, dem rhythmischen Sprechgesang der zeitgenössischen HipHop-Kultur. Dabei versuche ich zu zeigen, wie sich die Rede von der Endzeit unter je unterschiedlichen historischen Bedingungen veränderte: wie millennialistische Texte also einerseits geschichtliche Prozesse reflektierten und in ein lineares millennialistisches Geschichtsbild einzubetten versuchten; wie sie andererseits aber auch bisweilen die Sprache der apokalyptischen Bücher der Bibel benutzten, um politische, soziale oder kulturelle Gegebenheiten im Sinne einer endzeitlichen Heilserwartung zu verändern. Wir haben es hier also nicht mit einer durchgängigen Tradition zu tun, sondern eher mit einer Abfolge sich ausdifferenzierender millennialistischer Diskurse, die bald im Bereich des Religiösen, bald im Bereich der politischen Rhetorik oder in der postmodernen Unterhaltungskultur angesiedelt und entsprechend verschieden sein können. Dennoch ziehen sich millennialistische Motive gewissermaßen als ›rote Diskursfäden‹ durch die Formen der afro-amerikanischen *orature* und verknüpfen so diese sehr unterschiedlichen Genres.

Viele der in diesen Texten verhandelten Themen, oder zumindest Spuren von ihnen, lassen sich bis in die Gegenwart, und ganz besonders in Rap-Texten nachweisen. Denn wie die meisten oralen Formen fungiert auch der Rap als eine Art kollektives Gedächtnis, als Sprachspeicher, in dem sich die Diskurse vorangegangener Epochen ›sedimentiert‹ haben und aus welchem sie – angereichert mit neuen, aktuellen Fragestellungen – wieder aufgerufen werden können. Das Fortleben solcher millennialistischen Motive im Rap stand am Anfang der folgenden Überlegungen; endzeitliche Rap-Texte bilden mithin auch den Fluchtpunkt und das Ende dieser Studie. Bevor ich mein Vorgehen jedoch weiter beschreibe, möchte ich die für meine Fragestellung zentralen Begriffe erläutern und die gegenwärtige Forschungslage skizzieren.

›Orature‹

In Anlehnung an das Wort *literature* bezeichnet der Begriff *orature* zunächst Textformen, welche einem *oral discourse*, einem primär mündlichen Diskurs entspringen: Texte also, deren Rezeption in der Regel eher auditiv denn visuell (durch stummes ›Augen-Lesen‹) und eher kollektiv als einzeln stattfindet – beispielsweise Lieder, Predigttexte oder Reden. Der performative und kollektive Charakter dieser Gattungen schlägt sich dabei in ihrer syntaktischen, semantischen und phonetischen Form nieder.

Zum einen zeichnen sich orale Texte oft durch sprachliche Redundanz oder, positiver ausgedrückt, durch *Ab*undanz aus: Das mehrmalige Formulieren des gleichen Sachverhalts auf verschiedene Weise wie auch die Wiederholung bestimmter Wörter oder formelhafter Phrasen erlauben es dem Sprecher/der Sprecherin, auf dem Weg zur nächsten Aussage geistig innezuhalten, und führen gleichzeitig zur Kohärenzbildung und Rhythmisierung des gesprochenen Textes – in den Worten von Walter J. Ong: »Formulas help implement rhythmic discourse and also act as mnemonic aids [...], as set expressions circulating through the mouths and ears of all« (Ong 1982: 35). Ähnlich dient auch die starke lautliche Bindung oraler Texte – etwa durch Reime, Alliterationen und Assonanzen – als mnemotechnisches ›Skelett‹, welches die einzelnen Teile verzahnt und einander im Textkörper zuordnet.

Da sie sich an ein (tatsächlich vorhandenes oder fiktives) Publikum richten, neigen orale Texte zweitens häufig dazu, ihr/e Gegenüber mit einzubinden, zum Beispiel durch die direkte Ansprache in der zweiten Person. Dabei sind sie in der Regel nicht um Objektivität oder Distanz bemüht, sondern versuchen, ihre Zuhörer/innen durch synästhetische oder antagonistische Bildhaftigkeiten zu fesseln: »By keeping knowledge embedded in the human lifeworld, orality situates knowledge within the context of struggle« (Ong 1982: 44). In der HipHop-Kultur äußert sich diese streitlustige Seite der *orature* vor allem im so genannten *dissing* (kurz für *disrespecting*), dem möglichst elaborierten und oft von martialischen Drohungen begleiteten Beschimpfen von Konkurrenten. Eine solche Verbindung zwischen sprachlicher und körperlicher Gewalt findet sich in fast allen primär mündlichen Kulturen, da dort die Übermittlung von Nachrichten – in Ermangelung von Speichermedien – zwangsläufig immer auch mit der körperlichen Präsenz zumindest eines Teils der Gegner einhergeht; auch der in solchen Kulturen häufig anzutreffende Glaube an die performative Kraft des gesprochenen Wortes rührt vermutlich hierher (vgl. Ong 1982: 31-33).

Drittens schlägt sich der mündliche Charakter solcher Texte häufig in der Betonung der Lautlichkeit der gesprochenen Sprache nieder, dem, was Roman Jakobson als die ›poetische Funktion‹ der Sprache bestimmt hat (vgl. Jakobson 1987: 62-94). So schrieb Frederick Douglass 1845 über die Entstehung der afro-amerikanischen Volkslieder: »The slaves [...] would compose and sing as they went along, consulting neither time nor tune. The thought that came up, came out – *if not in the word, in the sound;* – and as frequently in the one as in the other« (Douglass 1993: 46, meine Hervorhebung). In den 1920er Jahren setzte die Blues-Sängerin Bessie Smith (wie viele Jazz- und Scat-Sänger/innen nach ihr) ihre Stimme wie ein Instrument ein und erzielte dabei »with the most ba-

nal, inconsequential, and indeed *non sequitur* lyrics [the same musical effect] as with those of the highest poetic quality, which she often misquoted« (Murray 1999: 104). Die erste Rap-Single aus dem Jahr 1979 schließlich begann mit den Worten: »I said a hip hop the hippie the hippie to the hip hip hop ah-you don't stop the rock it to the bang bang boogie say up jumped the boogie to the rhythm of the boogie the beat« (Sugarhill Gang 1992). Was Edward Kamau Brathwaite von der karibischen *orature* gesagt hat, darf also auch für die nordamerikanische und ganz besonders für den Rap gelten: »The poetry [...] is based as much on sound as it is on song. [... T]he noise that it makes is part of the meaning« (Brathwaite 1995: 311; vgl. Gates, Jr. 1988a: 67).

Selbstverständlich finden sich Kennzeichen der *orature* bisweilen auch in der *Litera*tur, etwa in Formen der »fingierten Mündlichkeit«, wie Paul Goetsch sie nennt (vgl. Goetsch 1985: 202-218). Denn wie Goetsch festgestellt hat, können sich »die Konzeptionen von gesprochener und geschriebener Sprache [...] in jedem Medium verwirklichen« (ebd.: 207) – es kommt also nicht unbedingt auf die Unterscheidung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit schlechthin an, sondern vielmehr auf die textuellen Strategien, welche mit der mündlichen beziehungsweise schriftlichen Tradition assoziiert werden. Tatsächlich haben wir es im Folgenden denn auch mit sehr unterschiedlichen Formen der *orature* zu tun, wobei das jeweilige Speichermedium immer wieder erkennbar auf die Textgestalt Einfluss nimmt.

Die Spirituals wurden zum Beispiel erst viele Jahrzehnte nach ihrer Entstehung niedergeschrieben – die erste nennenswerte Auswahl von Liedtexten erschien im Juni 1867 in der Zeitschrift *The Atlantic Monthly* – und zwar, da sich viele Afro-Amerikaner nach dem Bürgerkrieg von den Spirituals, als künstlerischem Erbe und Relikt der Sklavenzeit, abgewandt hatten, zunächst ausschließlich von Weißen (vgl. Johnson 1999: 70). Diese brachten nun ihre je eigenen Erwartungshaltungen, kulturellen Codes und Horizonte mit und beeinflussten dadurch (wie bereits durch ihre schiere Anwesenheit) die von ihnen notierten Ergebnisse. Thomas Wentworth Higginson etwa, der Colonel eines Regiments befreiter Sklaven und der Verfasser des genannten *Atlantic Monthly*-Artikels, scheint bei seiner Niederschrift der vermeintlich ›unverfälscht-naiven‹, ja gleichsam ›natürlichen‹ Spirituals (er bezeichnet sie unter anderem als »strange plants« und vergleicht sie mit Vögeln und Insekten [Higginson 1867: 685]) vom Geist der Romantik beseelt gewesen zu sein – sein großes Vorbild war Sir Walter Scott und dessen Sammlung schottischer Volkslieder. Er war also, als Schriftsteller wie auch als ehemaliger Soldat der Nordstaaten und als Gegner der Sklaverei, ein durchaus interessierter Beobachter mit klaren literarischen und politischen Zielen. Darüber hin-

aus war sich Higginson den Problemen des von ihm vorgenommenen Medienwechsels durchaus bewusst; so gesteht er freimütig, dass er manchmal Schwierigkeiten gehabt habe, sich die Worte der Spirituals vollständig zu merken oder sie adäquat zu verschriftlichen: »The words will be here given, as nearly as possible, in the original dialect; and if the spelling seems sometimes inconsistent, or the misspelling insufficient, it is because I could get no nearer« (ebd.). Durch ihre Niederschrift wurden die proteischen, sich von Aufführung zu Aufführung verändernden Spirituals zum einen sistiert, also einer so arbiträren wie festen Form unterworfen; zum anderen wurden sie in gewissem Maße musealisiert und dem analytischen Zugriff eines breiten, lesenden (und zumeist weißen) Publikums unterworfen: Aus dynamischer, wandelbarer ›energeia‹ wurde, in der Terminologie Wilhelm von Humboldts, ein abgeschlossenes, handhabbares ›ergon‹ (vgl. Zumthor 1984/85: 82).

Die Bedeutung des Speichermediums ist auch bei afro-amerikanischen ›Kunstliedern‹ wie den im Zuge der Abolitionismus-Bewegung aufkommenden Anti-Colonization Songs erkennbar: Diese setzen zwar auch Strategien der Mündlichkeit wie Reim, Rhythmus und die Verwendung dialektaler Eigenheiten ein, und sie waren ebenfalls für den kollektiven Vortrag bestimmt – doch haben sie, anders als die Spirituals, namentlich bekannte Verfasser, welche diese Stücke in Zeitschriften und Liederbüchern veröffentlichten. Hier geht also die schriftliche Form dem mündlichen Vortrag voran und strukturiert ihn maßgeblich vor.

Demgegenüber tragen die von mir diskutierten Bluesstücke und Predigttexte aus den 1920er und '30er Jahren wieder stärker den Charakter einer primären Oralkultur; doch sind auch sie in ihrer Form erkennbar von ihrem Speichermedium geprägt – den entscheidenden Einschnitt markiert hier die Erfindung des Phonographen im Jahr 1887, durch den die menschliche Stimme ins Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit überführt wurde. Zwar gewähren solche frühen Audio-Aufzeichnungen einen faszinierenden Eindruck von den vokalen Techniken afro-amerikanischer Prediger und Blues-Sänger sowie von den endzeitlichen Themen, über die sie sangen und sprachen; aber auch die Produktion dieser Texte war natürlich medienspezifischen Einschränkungen unterworfen. So fällt auf, dass sämtliche als Tondokumente überlieferten Predigten aus dieser Zeit ausgesprochen kurz sind, und dass das abschließende »Amen« oft recht überraschend, ja abrupt verkündet wird – dies erklärt sich aus dem Format der damals üblichen Victrola-Platten, die lediglich eine Abspielzeit von drei Minuten erlaubten. Und auch die Bedingungen des Marktes werden eine Rolle bei der Wahl der Themen und deren mündlicher Ausgestaltung gespielt haben; so wurde 1931 eine Platte mit Aufnahmen des Predigers Jordon Jones mit den Worten angekündigt:

»This record will be bought by white people as well as negroes. The subject is true to negro superstition, they will like it and the white people will buy it for the kick they get out of it« (zitiert in Spencer 1992: 131).

Von Anfang an fand die Produktion, Aufzeichnung und Verbreitung afro-amerikanischer *orature* also weitgehend innerhalb des weißen Diskurses, unter den Vorzeichen eines euro-amerikanisch dominierten Marktes statt, mit weißen Herausgebern, Plattenproduzenten, Geschäftsführern und einer Zuhörerschaft, die weit über jene der unmittelbaren Sprechsituation hinausging.[2] Hierin gleichen bereits die frühen Verschriftlichungen und Phono-Aufzeichnungen von afro-amerikanischen Formen der *orature* heutigen Rap-Texten: Auch diese wenden sich oft textimmanent an ein afro-amerikanisches (und meist depraviertes) Publikum – ihr *tatsächliches* Publikum entstammt aber nicht selten der weißen Mittelschicht, und dieses nimmt mit seinen ästhetischen Vorlieben und Erwartungen zumindest mittelbar Einfluss auf die veröffentlichten Songs und deren Texte. Bereits Ende der 1990er Jahre machten ›Weiße‹ mehr als 70% der US-amerikanischen HipHop-Hörerschaft aus (vgl. Aaron 2004: 216); wenig später avancierte der Euro-Amerikaner Eminem zum weltweit erfolgreichsten Rapper. Diese wenigen Beispiele mögen verdeutlichen, wie problematisch es ist, essentialisierende Kategorien wie ›schwarz‹ und ›weiß‹ (oder auch ›afro-amerikanisch‹ und ›euro-amerikanisch‹) auf kulturelle Phänomene wie Musik und Oratur anzuwenden: Was als ›schwarz‹ gilt – sei es nun eine Musikrichtung, eine Textgattung oder ein Idiolekt – ist das Ergebnis von kulturellen Konventionen und nicht selten Folge von Hetero- und Autostereotypisierungen, also von fremden beziehungsweise eigenen Erwartungshaltungen und Zuschreibungen. Wenn ich diese Begriffe im Folgenden verwende, dann im Bewusstsein solcher fragwürdigen, aber eben dennoch kulturell und politisch wirkungsmächtigen Konventionen.

2 Streng genommen beginnt diese Entwicklung noch früher, lange vor den ersten Aufzeichnungen der Spirituals: Bereits im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert besuchten weiße Schaulustige sonntags den Congo Square (heute Louis Armstrong Park) in New Orleans, um Sklaven bei ihren musikalisch-religiösen Ritualen und beim Tanzen zuzusehen – dieser Platz war einer der wenigen Orte in Nordamerika, wo den Sklaven der Gebrauch von Trommeln erlaubt war. Für Michael Ventura markiert dies einen gewaltigen Einschnitt, den Beginn der afro-amerikanischen Populärkultur: »For the first time in the New World, African music and dancing was presented both for Africans and whites as an end in itself, a form on its own. Here was the metaphysics of Africa set loose from the forms of Africa. […] In Congo Square, African music was put into a Western form of presentation« (zitiert in Sylvan 2002: 60-61).

›Millennium‹ und ›Millennialismus‹

Die Bedeutung des Begriffs ›Millennium‹ wurde zum Ende des vergangenen Jahrtausends hin im allgemeinen Sprachgebrauch stark erweitert. So wurde der Begriff nicht nur (linguistisch korrekt) zur Beschreibung des neu anbrechenden dritten Jahrtausends nach Christus benutzt, sondern auch, um die Schwelle zu dieser neuen Epoche, das Sylvesterfest 1999/2000, zu benennen: ›Happy Millennium!‹[3] Im engeren, theologischen Sinne beschreibt das Wort das tausend Jahre (lat. *mille anni*) währende Reich Gottes auf Erden, welches Christus gemäß der Johannes-Offenbarung auf Erden errichten wird, nachdem er wiedergekehrt ist und den Teufel in Ketten gelegt hat: »Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan, und fesselte ihn für tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloß ihn und setzte ein Siegel oben darauf, damit er die Völker nicht mehr verführen sollte, bis vollendet würden die tausend Jahre. Danach muß er losgelassen werden eine kleine Zeit« (Apk 20: 2-3).[4]

---

3 Auf die im Vorfeld dieses Jubiläums ausgetragene Debatte, dass es sich bei dem 1. Januar 2000 gar nicht um den mathematisch korrekten Anbruch des neuen Jahrtausends handele, möchte ich hier nur am Rande hinweisen. Dieser Streit belegt zumindest die Wichtigkeit, welche solch markanten Daten beigemessen wird. In der Tat wiederholte sich hier ein Disput, der in Deutschland in ähnlicher Form schon hundert Jahre zuvor ausgetragen worden war – als nämlich Kaiser Wilhelm II. die Centenarfeiern gegen den Widerstand Bayerns auf den Jahreswechsel 1899/1900 festlegen ließ. Die meisten anderen europäischen Länder, die Vereinigten Staaten sowie der Vatikan begingen den Anbruch des neuen Jahrhunderts erst ein Jahr später (vgl. Brendecke 1999: 224-231).

4 Bibelstellen stehen hier wie im Folgenden in Klammern hinter dem jeweiligen Zitat. Deutschsprachige Zitate beziehen sich auf die revidierte Fassung der Lutherbibel (*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers* [1999]), englischsprachige Zitate auf *The Bible: King James Version* (1997). Obwohl es neuere amerikanische Übersetzungen wie die American Standard Version von 1901 gibt, ist die Sprache der King James Bible von 1611 doch für die meisten der von mir verhandelten Texte prägend gewesen. Dafür mag es verschiedene Gründe geben: Zum einen ist das archaische Englisch der King James-Version »schon ganz mit historischem Edelrost überzogen« (um eine Formulierung Thomas Manns zu benutzen), was dem/der Sprecher/in, der/die es verwendet, die Autorität einer langen linguistischen und religiösen Tradition verleiht (Mann 1993: 7). Zum anderen empfiehlt sich die King James-Version durch ihr Alter gerade solchen Gläubigen, welche die Bibel für das tatsächliche ›Wort Gottes‹ beziehungsweise eine göttlich inspirierte Niederschrift halten (hierzu können wir die meisten evangelikalen Christen sowie, mit Einschränkungen, die Mitglieder der Nation of Islam rechnen): Jede Revision oder Neuübersetzung muss gemäß einer solchen Auffassung als Verfälschung und Eingriff in das Gotteswort empfunden werden. Nicht zuletzt lag der Text der King James Bible sowohl Noah

Dieses Millennium kann zwar durchaus mit dem Anbruch eines neuen Jahrtausends zusammenfallen – muss es aber nicht. Dennoch scheinen Jahrhundert- und mehr noch Jahrtausendschwellen auf viele Menschen eine enorme Faszination auszuüben und endzeitliche Geschichtsdeutungen geradezu herauszufordern, wie Frank Kermode bemerkt: »The ends of centuries and *a fortiori* of millennia are very convenient termini, either of the world or of epochs. Their attraction lies partly in their cyclical character [...], and partly in the fact that they mark or threaten a linear ending« (Kermode 1995: 251). In der Tat beherrschte ein solcher ›millennialer Mystizismus‹, wie ich das Ineinander-Teleskopieren von ›Millennium‹ (als Beginn eines neuen Jahrtausends) und ›Millennium‹ (als kosmische Zäsur, als Anbruch eines neuen Zeitalters) in Anlehnung an die Begrifflichkeit Henri Focillons nennen möchte, vor dem Jahr 2000 auch die Texte vieler afro-amerikanischer Rapper:[5]

Year by year,
All the sense disappears,
Nonsense perseveres,
Prayers laced wit' fear,
Beware: 2 triple 0 is near. (Public Enemy 1998)

In Anlehnung an den theologischen Gebrauch des Wortes Millennium beschreibt der Begriff ›Millennialismus‹ jene Summe endzeitlicher jüdisch-christlicher Diskurse, die vom baldigen Anbruch eines Gottesreichs auf Erden (oder zumindest einer grundsätzlichen Veränderung der innerweltlichen Machtverhältnisse) sprechen. Norman Cohn, dessen große Studie über endzeitliche Bewegungen im Mittelalter als Impulsgeber für die zeitgenössische historiographische, literatur- und kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Konzept des Millennialismus gelten darf, nennt fünf Schlüsseladjektive, welche diese Varianten der Eschatologie (in ihrer ›reinsten‹ Form beziehungsweise ihrer radikalsten Ausprägung) charakterisieren. Demnach ist die Erlösung im Millennium

collective, in the sense that it is to be enjoyed by the faithful as a collectivity;
terrestrial, in the sense that it is to be realized on this earth and not in some other-worldly heaven;

Websters bowdlerisierter Common Version von 1833 als auch der für viele evangelikale Christen in den USA prägenden Scofield Reference Bible von 1909 zugrunde.

5 In seinem Buch *L'An Mil* prägte Focillon den Begriff des ›zenturialen Mystizismus‹, demzufolge Menschen in der westlichen kalendarischen Tradition dazu neigen, ihre Ängste und Hoffnungen auf Jahrhundert- beziehungsweise Jahrtausendwenden zu projizieren (vgl. Kermode 1995: 252).

imminent, in the sense that it is to come both soon and suddenly;
total, in the sense that it is utterly to transform life on earth, so that the new dispensation will be no mere improvement on the present but perfection itself;
miraculous, in the sense that it is to be accomplished by, or with the help of, supernatural agencies. (Cohn ³1970: 13, meine Hervorhebungen)

Besonders im Moment des Kollektiven und des Innerweltlichen unterscheidet sich der Millennialismus von solchen Formen der Eschatologie, welche eine *individuelle* Erlösung *nach* dem Tode verheißen, die Architektur der innerweltlichen Machtverhältnisse aber grundsätzlich unangetastet lassen. Die millennialistische Denkfigur setzt also voraus, dass die Welt, so wie sie ist, überhaupt der Verbesserung oder gar der grundlegenden Änderung bedarf – und wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, entstanden die meisten millennialistischen Texte in Situationen des Exils und der Verfolgung, in Situationen also, in welchen die Welt von der betroffenen diasporischen Gruppe zweifellos als verbesserungswürdig erlebt werden musste. Zugleich ist das Konzept des Millennialismus durch den Glauben an einen deterministischen Verlauf der Geschichte gekennzeichnet: Die Weltgeschichte wird also, vereinfacht gesagt, als ein einheitlicher Prozess betrachtet – als Verlauf, der von einem kosmischen Konflikt zwischen den Mächten des Bösen und des Guten, der Dunkelheit und des Lichts bestimmt ist, an dessen Ende jedoch der Sieg des Guten und Hellen steht.

Forschungslage und Gliederung

Die Erforschung millennialistischen Denkens hat in den vergangenen Jahren eine enorme Konjunktur erfahren. Anzeichen hierfür sind im anglo-amerikanischen Sprachraum neben dem Erscheinen zahlreicher Arbeiten zur Rolle endzeitlichen Denkens im Puritanismus und zu millennialistischen Phänomenen in der zeitgenössischen Kultur die Veröffentlichung der dreibändigen *Encyclopedia of Apocalypticism* im Jahr 1999 sowie der *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements* im Jahr 2000. Trotz dieser Fülle an Arbeiten, und trotz der Ubiquität millennialistischer Denkmuster in der afro-amerikanischen *orature*, ist das Thema des vorliegenden Buches bisher eine Forschungslücke geblieben: Selbst breit gefächerte Studien wie Daniel Wojcjiks *The End of the World As We Know It* oder Paul Boyers *When Time Shall Be No More*, welche sich sonst durch die unvoreingenommene Behandlung zahlreicher außerkanonischer und populärkultureller Texte auszeichnen,

ignorieren die Verwendung millennialistischer Topoi in der afro-amerikanischen *orature* fast vollständig.

So ist es nicht überraschend, dass sich Maxine Lavon Montgomery im Vorwort zu ihrem 1996 erschienenen Buch *The Apocalypse in African-American Fiction* noch dazu verpflichtet fühlte zu bekräftigen, dass der Diskurs des Millennialismus in der afro-amerikanischen Tradition überhaupt existiert: »This book's primary purpose is to substantiate the assertion that [...] there [is] an apocalypticism in the African-American tradition [...]« (Montgomery 1996: 1). Ihre Arbeit beschränkt sich allerdings auf Beispiele aus der afro-amerikanischen Prosa. Neben Montgomerys Buch existieren zwar noch Arbeiten aus der Befreiungstheologie beziehungsweise der Homiletik (vgl. Cone 1970), Studien zur Rolle des Millennialismus innerhalb der Nation of Islam (vgl. Lee 1996; Gardell 1996; Walker 1990), sowie einzelne Artikel zur Verwendung millennialistischer Topoi in der zeitgenössischen afro-amerikanischen Populärkultur (vgl. Wershler-Henry 1995); eine ausführliche literaturwissenschaftliche Studie zu millennialistischen Konzepten in der afro-amerikanischen *orature* liegt indes noch nicht vor.

Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die momentan wohl populärste Form der afro-amerikanischen *orature*: der Rap, also der in der HipHop-Kultur gedeihende rhythmisierte Sprechgesang. Millennialistische Rap-Texte bilden den Fluchtpunkt, aber bei weitem nicht das ausschließliche Thema meiner Studie. Ich versuche vielmehr, zum einen die ästhetischen Wurzeln dieser zeitgenössischen Kunstform – vor allem in den Spirituals, im Blues und in afro-amerikanischen Predigttexten – nachzuzeichnen, und zum anderen die Ursprünge des millennialistischen Diskurses und seinen Weg durch diese Formen, durch die Geschichte der afro-amerikanischen *orature* bis hin zum Rap aufzuzeigen. Mein Vorgehen ist daher weitestgehend chronologisch; nur am Ende der einzelnen, jeweils einer Form der *orature* und ihrem ›historischen Epizentrum‹ gewidmeten Kapitel erlaube ich mir kurze Vorausblicke auf die Wirkungen, welche die in der jeweiligen Epoche begonnenen Diskurse noch in heutigen Rap-Texten entfalten.

Im ersten, einführenden Kapitel skizziere ich die historischen Entstehungsbedingungen und Inhalte der wichtigsten apokalyptischen Bücher der Bibel – Passagen, auf welche die von mir verhandelten Spiritual-, Blues-, Predigt- und Rap-Texte immer wieder Bezug nehmen und deren Kenntnis für das Verständnis dieser Texte unerlässlich ist. Dabei zeige ich, dass die meisten (sowohl jüdischen als auch frühchristlichen) Apokalypsen unter Bedingungen der politischen Unterdrückung und/oder kulturellen Deprivation entstanden – unter Bedingungen also, die auch in späteren Jahrtausenden immer wieder zur verstärkten Rezeption der apo-

kalyptischen Bücher der Bibel und zur Formierung endzeitlich orientierter Gruppierungen führen sollten. Welche unterschiedlichen Ausprägungen das millennialistische Denken dabei erfahren kann, zeige ich anhand eines Überblicks über die kategorial verschiedenen (und historisch kontingenten) Phänomene des Prä-, Post- und Amillennialismus – Umformungen, die der millennialistische Diskurs bis ins 18. Jahrhundert hinein erfuhr.

Im zweiten Kapitel beschreibe ich den historischen und theologischen Boden, auf dem der Millennialismus der afro-amerikanischen Sklaven allererst entstehen konnte: nämlich das millennialistische Selbstverständnis der puritanischen Pilgerväter, welche sich in ihren Texten (wie später die Sklaven) oft in Analogie zu den Israeliten des Alten Testaments inszenierten – als erwähltes Volk auf einem »Errand into the Wilderness«.[6] Anhand von Passagen aus den Werken bedeutender nordamerikanischer Theologen der ersten drei Generationen (unter anderem John Cotton, Samuel Sewall und Cotton Mathers) zeige ich, wie die puritanische Mission in Neu-England zunehmend als endzeitlich orientiertes heilsgeschichtliches Unterfangen gedeutet wurde, und wie zugleich die Christianisierung der afro-amerikanischen Sklaven als Versuch verstanden werden konnte, das Kommen des Millenniums zu beschleunigen – ein Gedanke, den ich im vierten Kapitel, bei der Analyse der afrikanischen Kolonisationsbewegung, noch einmal ausführlicher aufgreife.

Im dritten Kapitel beschreibe ich die Strategien wie auch die Konsequenzen dieser Zwangskonvertierung: Zum einen gewährte das Christentum – in der selektiv verstümmelten Form, in der es den Afro-Amerikanern zumeist vermittelt wurde – vielen Sklaven Trost, indem es die Belohnung innerweltlichen Leidens ›in der nächsten Welt‹ verhieß. Zum anderen ermöglichte die im wahrsten Sinne ›revolutionäre‹ Vorstellung einer kommenden Apokalypse, eines Jüngsten Gerichts und irdischen Himmelreichs jedoch auch, die Freiheit *in dieser Welt* zu denken – eine Denkfigur, die später etwa in der schwarzen Befreiungstheologie eines James H. Cone aufgegriffen werden sollte. Nach einer Einführung in die musikalischen und formalen Eigenheiten der Spirituals – als einer der frühesten überlieferten Formen der afro-amerikanischen *orature* – und einer Diskussion ihrer Wurzeln im afrikanischen kulturellen und religiösen Diskurs diskutiere ich anhand einer Auswahl von Spiritualtexten die je verschiedenen Ausprägungen, welche millennialistisches

6 Die Formel vom »Errand into the Wilderness« verdankt sich dem puritanischen Geistlichen Samuel Danforth, der am 11. Mai 1670 eine Predigt mit dem Titel »A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness« gehalten hatte (vgl. Miller 1956: 2).

Denken unter den Vorzeichen der Sklaverei annehmen konnte. Dabei beschreibe ich auch den Prozess der »Hybridisierung« (Bhabha 1994: 112 et passim), welcher eine doppelte Lesart eschatologischer Topoi möglich machte und es den Sklaven so erlaubte, biblisches ›Rohmaterial‹ mit verschlüsselten, subversiven Inhalten anzureichern.

Dennoch bleiben die Spirituals, zumindest in ihrer Oberflächenstruktur, noch stark einem *individuellen* Erlösungsgedanken verhaftet – das Element der kollektiven, umwälzenden und destruktiven Veränderung, welches die Apokalypse beinhaltet, ist ihnen fast vollständig fremd. Diese Seite des millennialistischen Denkens findet erst mit der Abolitionismus-Bewegung, welche sich seit Ende des 18. Jahrhunderts, verstärkt ab circa 1830 für die Abschaffung der Sklaverei einsetzte, in den afro-amerikanischen Diskurs.[7] Beginnend mit Traktaten des (weißen) Theologen Samuel Hopkins zeige ich im vierten Kapitel, wie der Gedanke an das kommende Reich Gottes in Nordamerika bereits im 18. Jahrhundert – vor allem unter dem Eindruck des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges – mit der Forderung nach Befreiung der afro-amerikanischen Sklaven verknüpft wurde. Im Zuge der aufkommenden Abolitionismus-Bewegung wurde der Kontinent Afrika – als mutmaßliche ›natürliche‹ Heimat der Sklaven – dabei zunehmend millennialistisch besetzt und die Umsiedlung befreiter Sklaven als wichtiger Schritt in Richtung des Millenniums gedeutet. Als diskursive Werkzeuge zur Popularisierung und Durchsetzung dieses Projekts dienten weißen Kolonisationsgesellschaften wie der American Colonization Society dabei nicht zuletzt postmillennialistisch gestimmte Lieder, welche den Sklaven und *freedmen* die Auswanderung in die neu gegründete Kolonie (und spätere Republik) Liberia schmackhaft machen sollte. Wie ich zeige, reagierten Afro-Amerikaner wie der Dichter Joshua Simpson auf solche Persuasionsstrategien ihrerseits mit Liedern, welche versuchten, die millennialistischen Verheißungen der Kolonisationslieder mit rhetorischen Strategien wie der Parodie oder dem bewusst eingesetzten »Palimpsest« (vgl. Genette 1993) zu hinterfragen, um so die wahre Motivation hinter den Plänen der afrikanischen Kolonisationsbewegung hervortreten zu lassen. Der Gedanke an das Millennium äußert sich dabei im Gewand einer afro-amerikanischen Trope, welche auch für die später verhandelten Rap-Texte wichtig werden wird: im Gestus des bitter-ernsten und zugleich aggressiv-ironi-

7 Das Erstarken der Abolitionismus-Bewegung (von lat. *abolere*, »zerstören«) in den 1830er Jahren verdankte sich wesentlich dem Vorbild der englischen Kolonien, in denen die Sklaverei 1833 abgeschafft worden war. Ihre Ziele wurden mit der Emancipation Proclamation 1863, beziehungsweise mit der Ratifizierung dieser Proklamation im Jahr 1865, zumindest *de jure* erfüllt.

schen »Signifyin(g)« (vgl. Gates, Jr. 1988a: 51 et passim). Schließlich beschreibe ich das Fortwirken des afrikanischen Kolonisationsgedankens – über die anti-kolonialistische Haltung eines David Walker sowie, als Gegenpol, die pro-kolonialistischen endzeitlichen Spekulationen des Theologen Henry McNeal Turner – bis ins zwanzigste Jahrhundert, wo der Gedanke an Afrika als millennialistisches ›Mnemotopia‹ durch die Dichtung und politische Rhetorik Marcus Garveys und über die von ihm maßgeblich beeinflusste Religion des Rastafarianismus in den populärkulturellen Diskurs und so auch in den Rap gelangen sollte.

Das fünfte Kapitel widmet sich zunächst dem *chanted sermon* des afro-amerikanischen Predigers. Wie ich zeige, wird der apokalyptische Ton in dieser Epoche zur Trope des afro-amerikanischen Predigers schlechthin. So dient die Sprache der Johannes-Offenbarung in Predigttexten des frühen 20. Jahrhunderts der eschatologischen Aufladung historischer Umbrüche wie der Weltwirtschaftskrise und schreibt sich in apokalyptische Bußpredigten ein, wie sie etwa von Black Billy Sunday oder T.N.T. Burton gehalten wurden. Zugleich kann der für die afro-amerikanische Homiletik typische Sprechgesang als ›Missing Link‹ zwischen dem religiösen Diskurs der Spirituals und dem säkularen Genre des Blues gedeutet werden: Prediger wie Moses Mason traten gleichzeitig auch als *bluesmen* auf (Mason etwa unter dem Namen ›Red Hot Ole Man Mose‹), und während sie sich bei der Performance ihrer Predigten musikalischer Register wie der Pentatonik, dem Singen von *blue notes* und der stakkatohaften Rhythmisierung bedienten, trugen sie umgekehrt auch die Sprache der Apokalypse in das weltliche Liedgut der Afro-Amerikaner. Wie ich zeige, findet der ursprünglich kollektivistische Gedanke an das Millennium dabei Eingang in eher individualistisch argumentierende Blues-Stücke wie Slim Duckett und Pig Norwoods »You Gotta Stand Judgement for Yourself« oder Robert Johnsons »If I Had Possession Over Judgment Day«. Im Wechselspiel zwischen Inhalt und Form, zwischen *logos* und *glossa* (dem ›performativen Überschuss‹), welches sich im *chanting* der Prediger und Blues-Sänger äußert, zeigt sich hier bereits eine Ambivalenz, die sich auch in zeitgenössischen Rap-Texten nachweisen lässt: Das Sprechen von der Endzeit changiert immer wieder zwischen Ermahnung und Entertainment, zwischen der Klage über die drohende Zerstörung und der »Erotik des Untergangs« (Maak 1999: 17), zwischen der Angst vor einer düsteren Zukunft und deren gegenwärtiger ritueller Bewältigung.

Nun schreiben Rap-Texte zwar Traditionslinien der schwarzen Kirchen und des Blues fort – allerdings wurden diese Linien im Lauf des 20. Jahrhunderts, auf dem Weg von den Gotteshäusern und *store front churches* der Südstaaten in die Ghettos der New Yorker Bronx, wo in den

1970ern der HipHop entstand, erheblich verändert. Diese Veränderung vollzog sich abseits des religiösen ›Mainstream‹, insbesondere durch die 1930 gegründete afro-amerikanische Nation of Islam, welche sich einerseits als Hybrid aus puritanischen und islamischen Traditionen begreifen lässt, andererseits aber auch Beziehungen zum Rastafarianismus Marcus Garveyscher Prägung aufweist. Im sechsten Kapitel beschreibe ich daher zunächst die Entstehung des Rastafarianismus und dessen Einfluss auf die HipHop-Kultur sowie die Ideologie der Nation of Islam. Anschließend zeichne ich die Geschichte der Nation of Islam in Nordamerika nach und zeige dabei den enormen Einfluss, den die apokalyptische Mythologie der Black Muslims und hier besonders der Splittergruppe der so genannten Nation of Gods and Earths auf die Texte heutiger Rapper ausübt.

Mit *close readings* von für ihre Epoche emblematischen und für folgende Generationen prägenden Rap-Texten – jeweils einem aus den 1970ern, einem aus den '80ern, einem aus den '90ern sowie einem, welcher kurz vor der Jahrtausendwende entstand – komme ich im siebten Kapitel zum Flucht- und Angelpunkt meiner Studie. In diesem Kapitel versuche ich, die in den vorangegangenen Kapiteln entwickelten Diskursfäden im Laufe der Textanalysen noch einmal engzuführen. Denn gerade poetische Formen wie der Rap und musikalische Formen wie der HipHop zeichnen sich – aufgrund der von ihnen bevorzugten Verfahren der Zitation beziehungsweise des musikalischen Sampling (also der digitalen Speicherung und Wiedergabe bestehender Sounds) – durch eine extrem hohe Verweisdichte und Intertextualität aus. Gleichzeitig reagieren sie, bei aller Verwurzeltheit in der afro-amerikanischen Tradition, sensibel auf zeitgenössische politische und kulturelle Phänomene. Die dringlichsten Probleme vermitteln sie dabei wiederum in der Bildhaftigkeit des Millennialismus: The Last Poets, die »godfathers of the message rap« (Toop 2000: 119), führen mit Djali-Gedichten wie »Run Nigger« (1970) Formen und Themen des Black Arts Movements fort und legen zugleich den Grundstein für folgende Generationen von Rappern. Africa Bambaataa und John Lydons »World Destruction« aus dem Jahr 1984 reagiert auf die Furcht vor einer nuklearen Apokalypse, wie sie zur Zeit des Kalten Krieges herrschte. Public Enemys »Fear of a Black Planet« von 1990 greift das Thema der ›Miszegenation‹ auf, welches seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die apokalyptische Imagination weißer Nordamerikaner beschäftigt hatte, und kombiniert es mit ökologischen Katastrophenszenarien. Busta Rhymes schließlich aktualisiert mit Texten wie »Everybody Rise« (1998) das puritanische Genre der Jeremiade und verknüpft es auf irritierende Weise mit Strategien des so genannten *bad*

nigger blues der 1920er Jahre und dem millennialen Mystizismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts.

In einem abschließenden Ausblick versuche ich thesenhaft zu erfassen, welche Funktionen das Motiv des Millennialismus in afro-amerikanischen Texten der Mündlichkeit erfüllen kann, und welche Gründe für die bis ins 21. Jahrhundert anhaltende Popularität dieses Motivs verantwortlich sein mögen. Zunächst möchte ich jedoch die frühesten Anfänge des millennialistischen Denkens im ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung beschreiben.

1. Der Anfang vom Ende: Ursprünge und Formen des Millennialismus

Beginning with the aftermath ...
(Williams 2001a)

... the end is in the beginning and lies far ahead.
(Ellison 2001: 6)

Das englische Wort *end* kann zweierlei bedeuten. Es kann einerseits den »Abschluss« einer Handlung oder Zeiteinheit bezeichnen: *the end of the world* wäre demnach die Zerstörung, der *terminus*, das Ende der Welt, wie wir sie kennen. Andererseits kann *end* aber auch das »Ziel« einer Handlung oder zeitlichen Entwicklung benennen – eine Bedeutung, die bis ins achtzehnte Jahrhundert auch noch im deutschen Wort *Ende* enthalten war. *The end of the world* könnte also auch der *telos*, eine angestrebte Erfüllung und Vollendung der Weltgeschichte sein. In dieser Spannung zwischen Zerstörung und Ziel, zwischen Ausgang und Anfang bewegt sich fast alle Rede vom ›Ende‹ der Welt.

Ob nun die Menschheit als Ganzes ein gemeinsames Ziel hat, auf das sie sich zu bewegt, ist natürlich fragwürdig, auch wenn die *métarécits*, die »Großen Erzählungen« (vgl. Lyotard 1979: passim), dies immer wieder nahe gelegt haben. Aber auch ob die Zeit ›an sich‹, also unabhängig von der Weltgeschichte und jenseits politischer oder wirtschaftlicher Zielsetzungen, jemals zu einem Abschluss kommen wird, ist kaum zu beantworten – und wie Malcolm Bull gezeigt hat, gibt es keinen logischen Grund, der gegen die Vorstellung einer Welt ohne zeitliches Ende spricht (vgl. Bull 1995: 1). Dennoch scheint die Vorstellung einer sich grenzen- und ziellos in Richtung Ewigkeit ausdehnenden Weltgeschichte schwer vorstellbar zu sein, ja sogar tiefes moralisches Unbehagen auszulösen:

That the world should have ends, in the sense of a terminus and a telos, is not self-evident. But although the idea of a world without end or purpose is logically coherent, infinite duration is difficult to conceive, and the notion of eter-

nal aimlessness repugnant to the moral imagination. In practice, therefore, most are inclined to attribute at least one end to the world. (ebd.)

Ähnlich argumentiert Frank Kermode, der selbst in der Tatsache, dass das Ticken einer Uhr im Englischen onomatopoetisch als *tick-tock* (und nicht als *tick-tick*, also als beliebig fortführbare Wiederholung des immer gleichen Wortes) wiedergegeben wird, eine Sehnsucht nach Anfang und Ende zu erkennen meint: »[O]ur interest in endings – endings of fictional plots, of epochs – may derive from a common desire to defeat chronicity, the intolerable idea that we live within an order of events between which there is no relation, pattern, mutuality, or intelligible progression« (Kermode 1995: 250). In der Tat scheinen die Gesellschaften fast aller Kulturen und historischen Epochen nicht nur Mythen des Ursprungs zu kennen, in welchen sie versuchen, ihre Herkunft zu erklären und damit ihre Position in der Gegenwart zu legitimieren, sondern auch Geschichten vom Ende – als Ziel und/oder als Abschluss.

Die biblischen Wurzeln des Millennialismus

Der früheste überlieferte Text, der von einer Vollendung der Zeit spricht, stammt vermutlich aus dem 15. Jahrhundert vor Christus, aus dem Mund des persischen Propheten Zoroaster (dem späteren »Zarathustra« Friedrich Nietzsches). Eschatologische Visionen, also Ausblicke auf die »Letzten Dinge« (griechisch *ta éschata*), finden sich auch in zahlreichen anderen antiken und vorantiken Literaturen, unter anderem in der Ugaritischen, Akkadischen, Babylonischen, Ägyptischen, Kanaanitischen, Griechischen und der Römischen Schriftkultur (vgl. Cohn 1995: 21-37). Da diese Texte, als Voraus-Schauen eines transzendenten Planes, für sich in Anspruch nehmen, ein Wissen zu vermitteln, das den Zuhörer/innen oder Leser/innen bis dato verborgen war, bezeichnet man sie auch als Apokalypsen, als ›Enthüllungen‹ der Zukunft – zu griechisch *apokalýptein*, »enthüllen, offenbaren«.

Ihren ersten Höhepunkt erfuhr das Genre der Apokalypse in der Jüdischen Kultur, weshalb der amerikanische Historiker Paul D. Hanson die Zeit zwischen 587 v. Chr. und der Makkabäischen Ära als apokalyptische Morgendämmerung, als »Dawn of Apocalyptic« bezeichnet hat (Hanson ²1979). So erwähnt eine jüdische Quelle aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. das Vorhandensein von nicht weniger als siebzig verschiedenen Apokalypsen (vgl. Boyer 1992: 22) – allerdings sind von diesen nur die wenigsten kanonisiert worden und so in das Alte Testament eingegangen. Oft beschreiben die in diesen apokalyptischen Schriften

festgehaltenen Visionen einen Konflikt zwischen einander entgegengesetzten kosmischen Kräften, zwischen Gut und Böse, Licht und Dunkel, Ordnung und Chaos, welcher schließlich in einen Endkampf mündet. Und wie es bei fast allen binären Strukturen der Fall ist, legt ein solcher Konflikt zwischen zwei Parteien eine Hierarchisierung nahe: Die Apokalypsen erzählen in der Regel nicht von einem gleichgültigen, wertneutralen Ende, sondern neigen dazu, eine der beteiligten Parteien in erheblichem Maße zu favorisieren. So fallen ›Ende‹ und ›Ende‹, *terminus* und *telos* zusammen – im Abschluss der Welt entfaltet sich auch ihr Ziel. Die meisten Offenbarungen verheißen die bevorstehende Bestrafung des ›Bösen‹ bei gleichzeitiger Belohnung der Tugendhaften, und ein darauf folgendes paradiesisches Zeitalter; entweder, bei zyklischen Geschichtsvorstellungen, als Rückkehr zu einem primordialen Urzustand, oder, bei linearen Geschichtsvorstellungen, als finales Erreichen einer Epoche der Glückseligkeit.

Diese frühen Apokalypsen erfüllten also in gewisser Hinsicht die Rolle einer ›symbolischen Theodizee‹: einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Auseinanderklaffens von ideal möglicher beziehungsweise utopisch entworfener und real existierender Welt. Sie konnten (und können) zwar nicht beantworten, warum unter einem wohlmeinenden, allwissenden und allmächtigen Gott – einem Gott also, dem alles Leid in der von ihm geliebten Welt bekannt ist, und der es auch beheben könnte – eben dieses Leid möglich ist. Aber sie entwarfen das Bild einer unmittelbar bevorstehenden Bestrafung jener innerweltlichen Kräfte, die das Leid (in der Regel als Agenten böser kosmischer Mächte) verursachten, und einer auf diese Bestrafung folgende Epoche der Glückseligkeit, in der die Theodizee-Frage letztlich obsolet wäre.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass die meisten Apokalypsen in geschichtlichen Momenten entstanden, als das Leid besonders groß war und die geschichtliche Erfahrung daher in eklatantem Widerspruch zum Glauben an einen wohlmeinenden, allwissenden und allmächtigen Gott stehen musste. In den Worten von Paul D. Hanson (er spricht konkret von der Situation des Volkes Juda im 6. Jahrhundert v. Chr.):

> [T]he harsh realities of this world made discernment of divine intention amid historical events increasingly difficult for persons taking their directions from a vision of divine drama. […] At the point where the disappointments of history lead a group to embrace [the perspective of apocalyptic eschatology] as an ideology, using it moreover to resolve the contradictions between traditional hopes and frustrating historical realities […], we can speak of the birth of an apocalyptic movement. (Hanson ²1979: 432)