

Harald Matern
Georg Pfeleiderer (Hg.)
Krise der Zukunft I
Apokalyptische Diskurse in
interdisziplinärer Diskussion

PVER
VALA
ERNG
LAGO



Nomos

Religion – Wirtschaft – Politik 15

 **ZRWP**
ZENTRUM FÜR RELIGION | WIRTSCHAFT | POLITIK

Krise der Zukunft I



Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Markus Huppenbauer (geschäftsführend), Martin Baumann,
Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,
Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,
Georg Pfeleiderer, Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

Bd. 15 – 2020

Georg Pfeleiderer, Harald Matern (Hg.)

Krise der Zukunft I

Apokalyptische Diskurse
in interdisziplinärer Diskussion

PVER
VALA
ERNG
LAGO



Nomos

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich
Druck: Rosch-Buch, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-22056-3 (Print) Pano Verlag
ISBN 978-3-290-22057-0 (E-Book: PDF)
ISBN 978-3-8487-3847-2 (Print) Nomos Verlag

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-22057-0>

© 2020 Pano Verlag, Zürich, www.pano.ch
Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, www.nomos.de



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

Vorwort.....	7
<i>Harald Matern</i>	
Einleitung – Die Krise der Zukunft Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken	9
<i>Mario Kaiser</i>	
Die Geburt der Zukunftsangst.....	57
<i>Patrick Kupper</i>	
Szenarien Genese und Wirkung eines Verfahrens der Zukunftsbestimmung.....	123
<i>Regina Betz</i>	
Partizipation glaubensgestützter Nichtregierungsorganisationen an internationalen Klimaverhandlungen	179
<i>Ekaterina Svetlova</i>	
High Frequency Trading und Verantwortung für systemische Risiken am Finanzmarkt	249
<i>Manfred Brocker</i>	
Flucht von der Erde Kann man die Menschheit evakuieren?.....	303
Autorinnen und Autoren	369
Register	373

Vorwort

Das vorliegende Buch versammelt Beiträge der Fellows des internationalen und interdisziplinären Forschungskollegs «Die Krise der Zukunft» des Collegium Helveticum-Basel/ZRWP, das von 2014 bis 2016 in regelmässigen Abständen in Basel tagte. Das Kolleg wurde von Prof. Dr. Georg Pfeleiderer unter Mitarbeit von Prof. Dr. Jens Köhrsen geleitet; die Koordination des Kollegs wie auch die Redaktion seines wissenschaftlichen Outputs oblag Dr. Harald Matern. Finanziert wurde das Kolleg vor allem durch die dem Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik zugewandten Fördermittel der Schweizerischen Hochschulkonferenz sowie durch eine Unterstützungspartnerschaft mit der Stiftung Humanwissenschaftliche Grundlagenforschung (SHG).

Dieser hier vorliegende erste Band enthält die von den Fellows in der gemeinsamen Forschungsperiode erarbeiteten Grundlagenstudien zum Thema des Kollegs aus theologischer, wissenschaftsphilosophischer, historischer, klimaökonomischer, wirtschaftssoziologischer und politikphilosophischer Perspektive. Ein zweiter, bereits erschienener Band *Krise der Zukunft II. Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Szenarien*¹ enthält Beiträge, die aus der Abschlusskonferenz des Kollegs hervorgegangen sind; diese widmen sich den ethischen Konsequenzen der «Krise der Zukunft».

Unser Dank gilt zunächst den Fellows für die engagierte Zusammenarbeit. Weiterhin danken wir Frau Giulia Vitelli, M.A., sowie Frau BTh Esther Maria Meyer für die akkurate und verlässliche redaktionelle Bearbeitung der Manuskripte. Ebenfalls danken wir dem Verlag TVZ/Pano, namentlich Frau Lisa Briner sowie Frau Bigna Hauser, für das sorgfältige Lektorat und die bewährte Zusammenarbeit. Für finanzielle Förderung des Kollegs danken wir den beiden Institutionen, der Schweizerischen Hochschulkonferenz sowie der Stiftung Humanwissenschaftliche Grundlagenforschung (SHG), und deren verantwortlichen Personen, im Falle der SHG den Mitgliedern des Stiftungsrats, insbesondere dessen Vorsitzenden Prof. Dr. Gerd Folkers. Für finanzielle Unterstützung der Abschlussstagung danken wir ausserdem dem Collegium Helveticum in Zürich sowie dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF). Ebenfalls danken wir dem SNF für einen namhaften Förderungsbeitrag zu den Publikationskosten, der gemäss den Regeln der Open Access Policy des SNF publiziert wird.

Basel, im Dezember 2019

Georg Pfeleiderer, Harald Matern

1 Georg Pfeleiderer / Harald Matern / Jens Köhrsen (Hg.): *Krise der Zukunft II. Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Szenarien*, Zürich 2018.

Einleitung – Die Krise der Zukunft Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken

1. Krisen – und die Krisenanfälligkeit der Beobachtung von Krisen

Die Moderne ist eine Zeit der Krisen (Kaufmann/Lessenich 2015). In unterschiedlichsten Kontexten und Umständen und zu unterschiedlichsten Zeiten werden Krisen diagnostiziert. Seien es, wie jüngst, Krisen der Finanzmärkte (Schäfer 2009; Roubini/Mihm 2010) oder des Weltklimas (Brand/Wissen 2011), Krisen im Zusammenhang mit Migrationsphänomenen (Hess u. a. 2016), die Krise der europäischen Identität (Tibi 1998), Krisen der demokratischen Verfasstheit moderner Nationalstaaten angesichts populistischer Massenbewegungen (Michelsen/Walter 2013) – seien es Wertkrisen oder Krisen des Bildungssystems (Fees 2000). All diesen Krisen ist gemein, dass mit ihnen nur in einem begrenzten Mass Fakten korrespondieren. «Krise» ist keine empirische Beobachtung, keine Diagnose anhand festgelegter und überprüfbarer Kriterien. «Krise» ist nicht messbar. Vielmehr stellt die Bezeichnung von etwas als «Krise» bereits einen Interpretationsvorgang dar (Neumaier 2013).

Dadurch gewinnt die moderne und gegenwärtige Krisensemantik eine eigentümliche Ambivalenz. Als Diagnose soll «Krise» *etwas* bezeichnen, einen Zustand oder Vorgang, der offenbar einen ergebnisoffenen Übergangsprozess bedeutet. Allerdings ist auch nicht jeder Übergang eine Krise (Neumaier 2013, 59f.). Die Krise kann sich zum Guten oder zum Schlechten wenden. Sie ist indifferent gegenüber Niedergang oder Fortschritt. Die Krise ist flüchtig, nicht greifbar. Daher wird bei genauerem Hinsehen schnell deutlich, dass die Krise selbst nicht sichtbar ist. Einzelne Phänomene werden als Zeichen oder Anzeichen einer Krise gedeutet. Festmachbar ist eine Krise nur an diesen.

Krise ist, als Vorgang, ein zeitliches Phänomen, das eine Erstreckung, wenngleich nicht unbedingt einen fixen Anfang oder ein genau bestimmbares Ende hat. Zudem beansprucht eine Krise ein Gebiet: Krisen sind räumliche Phänomene, die Bestimmtes erfassen, anderes aber auch nicht. In temporaler wie in spatialer Hinsicht sind die Grenzen einer Krise unscharf.

Neben diese Unklarheiten (Nichtabgrenzbarkeit in zeitlicher und räumlicher Hinsicht, Ergebnisoffenheit, Flüchtigkeit), die spezifische *Unsichtbarkeit* von Krisen, tritt ihre spezifische *Sichtbarkeit*. Deren Wahrnehmung ist aber zu meist auf wenige Experten beschränkt. Warnend schaltet sich der Intellektuelle ein, um die Allgemeinheit über eine drohende Krise aufzuklären. Mahnend spricht die Ministerin zum Volk über krisenhafte Entwicklungen. Die Sichtbarkeit von Krisen für nur wenige impliziert eine Pflicht zur Verkündung. Krisenwissen ist strukturell esoterisch, Offenbarungswissen, das öffentlich gedeutet werden will. Krisen werden diagnostiziert, verkündet – und entwickeln, bei hinreichend guten Umständen, ein Eigenleben, wenn sie eine Gemeinde finden. «Krise» ist ein Deutungsbegriff, der der Plausibilität und Kommunikation innerhalb einer spezifischen Gemeinschaft bedarf – sonst ist keine Krise.

Wenn auf die Unsichtbarkeit, Flüchtigkeit, Nichtabgrenzbarkeit und Ergebnisoffenheit, die esoterische Sichtbarkeit und den Deutungscharakter von «Krise» hingewiesen wird, soll damit natürlich keinesfalls gesagt sein, dass es keine Krisen bzw. die unter diesem Begriff zusammengefassten Phänomene gebe. Der Zweck des Hinweises ist vielmehr methodischer Natur. Wird von Krisen *gesprachen*, zumal in einer wissenschaftlichen Abhandlung, dann kann die spezifische Ambivalenz der *Krisensemantik* kaum unterlaufen werden. Der Fokus wechselt zwischen der Thematisierung von etwas *als* Krise und dem Vorkommen *realer* Krisen, zwischen Meta- und Objektsprache. Einmal wird über das Sprechen gesprochen – zugleich aber soll der Begriff eine Referenz haben, nicht nur einen Sitz im Leben, sondern zur Beschreibung von Wirklichkeit dienen. Die wissenschaftliche Beobachtung von «Krisen» hat die Schwierigkeit, ihre eigene Verwicklung in den als Krise verstandenen Vorgang mit zu bedenken (Luhmann 1991). Denn als Deutung der Deutung und des Gedeuteten zugleich ist sie an der Konstruktion ihres Gegenstandes zumindest beteiligt.

Wird dies zugestanden, dann stellt sich die Frage umso dringlicher, wie es um das Krisenwissen bestellt ist. Enthüllt ein krisenhafter Zustand oder ein Krisenphänomen eine unter der Oberfläche eingefahrener Strukturen verborgene (soziale) Wahrheit? Oder wird mit der Thematisierung einer Krise eine solche Wahrheit allererst konstituiert? (Folkers/Lim 2014, 50) Konstruiert etwa eine Thematisierung, die eine Krise verkündet, allererst das damit Gemeinte als einheitliches Phänomen? Oder enthüllt sich die Krise als solche überhaupt nur Ausgewählten? Zeigen, in historischer Perspektive, Krisen den Verlauf gesellschaftlicher Entwicklungsrichtungen in besonders deutlicher Weise? Lässt sich auf diese Weise Aufschluss über deren subkutane

Struktur gewinnen? Oder sind historische Krisen ihrerseits Konstrukte ihrer Beobachter, durch historische und mediale Distanz in ihrer Unsichtbarkeit nur verstärkt, ihrer Flüchtigkeit aber ein für alle Mal beraubt? Wächst möglicherweise der esoterische Charakter des Krisenwissens mit zunehmender historischer Distanz? Und wie verhält sich dies, wenn wir, statt «zurück» in die Vergangenheit, «nach vorn» in die Zukunft blicken? Gerade dies Letztere wird uns im Folgenden beschäftigen.

Vor dem Hintergrund solcher Fragen ist es alles andere als Zufall, wenn ausgerechnet ein theologischer Beitrag das vorliegende Buch eröffnet. Denn erstens treffen die genannten Strukturmerkmale von Krisen (Unsichtbarkeit, esoterische Sichtbarkeit, Pflicht zur Verkündigung und die Existenz von Deutungsgemeinschaften) wenn nicht auf alle, so doch auf viele theologische Gegenstände ebenfalls zu. Zweitens will dieses Buch «nach vorne schauen», in die Zukunft, auch dort, wo es zurückblickt. Thema dieses Bandes ist «die Krise der Zukunft», in ihren historischen Erscheinungsformen wie in ihrer gegenwärtigen Verbreitung. Das Christentum, wohl genuiner Gegenstand der Theologen, ist diejenige Religion, die in weltweit einzigartiger Weise die Zukunft als Krise in 2000-jähriger Tradition verkündet. Damit ist dieses Buch nicht zur theologischen Fachpublikation gestempelt. Gleichwohl, was hier aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen als «Krise der Zukunft» zum Thema wird, hat, drittens, eine ganz spezifische Geschichte. «Die Moderne», die eingangs als «Zeit der Krisen» eingeführt wurde, unsere «westliche» Moderne, ist in der Weise ihres Umgangs mit Krisen, aber auch in den spezifischen Formen der Zukunftsantizipation zutiefst durch christliche Denkfiguren und Motivwelten geprägt. Andere Kulturen als die «westlichen» hätten die «Krise der Zukunft» möglicherweise gar nicht in der hier beschäftigten Form produziert. (Fried 2016)

«Krise der Zukunft» – damit ist im Folgenden zumeist ganz allgemein gemeint, dass Debatten über die Zukunft von «Krisen» imprägniert und kolonisiert werden. Wo von der Zukunft die Rede ist, da wird sie häufig in katastrophischen Bildern ausgemalt, mit Motiven ausgeschmückt, die nicht selten direkt den apokalyptischen Erzählungen der Bibel entsprungen scheinen. Die Zukunft des Klimas? Weltuntergang! Die Zukunft der Weltgesellschaft? Kampf der Kulturen! Solche Rede und solches Denken sind typisch für «den Westen». So denken nicht alle Kulturen – an anderem Ort wären solche Bilder vielleicht gar nicht plausibel, wenn es um die Zukunft geht.

Die Vereinnahmung möglicher Zukünfte für die Diagnose eines gegenwärtigen Zustands als «Krise» erfolgt zumeist in der Absicht, gegenwärtiges Handeln zu orientieren bzw. auf bestimmte Handlungen hinzuwirken. Dafür

eignen sich insbesondere *negative* Zukunftsvisionen. Die Negativität der antizipierten Zukunft steht dabei in direkter Korrelation mit der gegenwärtigen Krise. Die Krise, der Umbruch, führt, wenn nicht eingeschritten wird, in eine unerträgliche Zukunft. Erwartete katastrophische Zustände lassen gegenwärtige Handlungsoptionen fatal erscheinen: Sie sind schicksalsentscheidend. Wenn nicht auf die eine oder andere Weise gehandelt wird, dann sieht es düster aus. Gerade die Flüchtigkeit des Augenblicks, der Übergangscharakter der Krise und ihre ureigene Indifferenz lassen ein Einschreiten unvermeidlich erscheinen.

Der Krisenrhetorik eignet eine spezifische Pragmatik. Die Sprache der Krise verweist auf die Dringlichkeit von Handlungen angesichts unerwünschter Zustände oder Entwicklungen, sie hat Appellcharakter: Etwas muss getan oder unterlassen werden. Analytisch bedeutet das, dass die Dialektik von Diskursivität und Phänomenalität, von meta- und objektsprachlicher Thematisierung von «Krisen», auch hinsichtlich dieser praktischen oder ethischen Dimension berücksichtigt werden muss. Wer nimmt in welcher Hinsicht welche Wahrheit für welche Zwecke rhetorisch in Anspruch? (Derrida 2000)

Krisen setzen Zukunftshandeln frei. Der Handlungsappell einer Krisendiagnose zielt auf die Vergegenwärtigung möglicher Zukünfte, ja eigentlich auf ihre Hervorbringung. Krisen sind Zukunftsgeneratoren, umso mehr, wenn die Diagnose ihrerseits zukünftige Krisen vergegenwärtigt. Hier wird die Zukunft selbst zur Krise der Gegenwart. Sie erscheint mitunter kaum mehr als Zusammenhang gestaltbarer Prozesse, sondern entwickelt mitsamt ihren negativen Konnotationen eine Eigendynamik als diskursives Phänomen. Fast scheint es, als wäre die Zukunft selbst Akteurin, der begegnet werden muss.

Im Folgenden möchte ich den Wurzeln dieses Denkens nachgehen, seiner Entwicklung und seiner Verflochtenheit mit Gedankenfiguren, die ihren Ursprung im Christentum haben. Dabei liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung auf der westlichen Moderne, näherhin der späten Moderne; und die Absicht ist, einige systematische Frageperspektiven bereitzustellen, die den Umgang mit der Thematik verkomplizieren – und damit erleichtern. Es geht um die Entfaltung eines Themas, das sich als verwickeltes gibt und in symbolischem Gewand präsentiert, in düsteren Bildern, die das Gefühl ansprechen und die mit begrifflicher Schärfe allein nicht gebannt werden können. Gleichwohl will der zweite Abschnitt zunächst historisch den Begriff der Krise näher eingrenzen und nach seiner Verbindung zur Zukunft befragen. Der dritte beleuchtet den Zusammenhang von Krise und Apokalyptik, der

heute so selbstverständlich scheint. Im vierten Abschnitt geht es um die Frage, wie innerhalb der Theologie mit Themen umgegangen wird, die offenbar untergründig den grösseren Teil westlichen Zukunftsdenkens prägen. Der fünfte und abschliessende Teil bietet einige zusammenfassende Überlegungen zur «Krise der Zukunft», die zugleich als Deutungsvorschlag für die weiteren Beiträge wie auch als theologische Metakritik allzu hastiger Krisendeutungen gemeint sind. Dabei suche ich mir als Sparringpartner durchgehend die Stimmen meiner Kolleginnen und Kollegen des Forschungskollegs, denen an dieser Stelle aufs Herzlichste dafür gedankt sei, dass sie für solchen Geistesport meist leicht zu begeistern waren.

Um die beschriebene Verbindung von Krise und Apokalyptik zu erhellen, muss allerdings der Begriff der Krise genauer bestimmt werden. Es handelt sich nicht allein um einen gegenwartsdiagnostischen, sondern zugleich um einen Geschichte strukturierenden Terminus. Seine offensichtliche Verbindung mit Zukunftsdiskursen wird im Anschluss daran auf ihre Hintergründe befragt. Es wird sich zeigen, dass die apokalyptische Aufladung moderner Zukünfte nicht zufälliger Natur ist. Alle drei semantischen Felder, Zukunft, Krise und Apokalypse, verweisen auf einen gemeinsamen diskursiven Referenzrahmen, der mit soziostrukturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen sowie deren medialer Repräsentation zusammenhängt.

2. Die Zukunft der Krise – historisch-systematische Perspektiven

«Krise» als diskursives Phänomen lässt sich durch einen begriffsgeschichtlichen Zugriff zunächst eingrenzen. Denn die gegenwärtige Begriffsverwendung ist alles andere als eindeutig. Fast könnte man sagen, dass eigentlich alles als «Krise» bezeichnet werden kann (Neumaier 2013). In verschiedenen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Zusammenhängen wird in jeweils sehr unterschiedlicher Weise von «Krisen» gesprochen. Sowohl in den populären Medien, in der Politik, im Finanzsektor, in der Ökologie, im Bildungssystem wie in der Medizin und Psychologie ist der Begriff en vogue, wie auch in der Theologie, Philosophie, Soziologie, Geschichts-, Politik- und Wirtschaftswissenschaft. Dabei werden unterschiedlichste Kontexte bemüht: von der Existenzkrise bis hin zur Systemkrise. Typologien unterscheiden Mikro-, Meso- und Makrokrise, System-, Struktur- und Konjunkturkrise, Überproduktions-, Überinvestitions-, Überakkumulations- und Unterkonsumptionskrise. Darüber hinaus gibt es unzählige weitere Wortverbindun-

gen, von Lebenskrise über Beziehungskrise bis hin zur «Krise der Geschichtswissenschaft». Ein Blick auf die historische Statistik des Wortgebrauchs zeugt von der Konjunktur der «Krise» (Tanner 2014, 157f.). Die Soziologie hat sich eine Zeit lang selbst geradezu als «Krisenwissenschaft» verstanden und dieser Thematik bis heute unterschiedlichste Beiträge gewidmet (vgl. etwa Nassehi 2012). Ähnlich wie «Fortschritt», «Niedergang» und «Revolution» gehört «Krise» zu den typisch modern-neuzeitlichen «Bewegungsbegriffen» (Koselleck, pass.). Diese haben die Tendenz, diskursiv selber als Akteure, als «transpersonales Handlungssubjekt» (Koselleck 1980, 160) zu fungieren. Allerdings ist «Krise» nicht – wie die anderen genannten Termini – ein Begriff, der von einer ursprünglich räumlichen zu einer temporalen Metapher umbesetzt wird. Vielmehr stammt der Begriff aus dem semantischen Kontext von «wählen» und «unterscheiden». Krisis ist ein Entscheidungsbegriff, er betrifft «potenziell alle Entscheidungslagen des inneren und des äusseren Lebens, des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaft» (Koselleck, 1986, 204). Trotzdem kann auch die «Krise» akteurhafte Züge zugeschrieben bekommen.

Diese Feststellung steht in einer gewissen Spannung dazu, dass in der Moderne «Krise» ein Begriff ist, der vornehmlich mit anthropogenen Phänomenen in Verbindung gebracht wird. Schwerwiegende Naturereignisse bzw. -katastrophen werden üblicherweise nicht als «Krisen» bezeichnet, sondern nur die unmittelbaren oder mittelbaren Konsequenzen menschlicher (individueller wie kollektiver) Handlungen. Auch Krisen im Bereich der Natur – etwa der Klimawandel – werden grundsätzlich als Resultate menschlichen Einwirkens auf ein bestehendes, vormals mehr oder minder harmonisches System interpretiert. Damit spiegelt sich im Begriff der Krise zugleich der begriffliche Gegensatz von Natur und Kultur, den sie überbrückt. Dort nämlich, wo eine Krise eine gewisse Eigendynamik erlangt, kommt ihr neben der Transpersonalität und Akteurhaftigkeit ein nahezu dämonischer Zug zu. «Krise» – das sind auch in gewisser Weise «die Geister, die ich rief». Mit diesem Schwanken zwischen Personalität und Apersonalität, Akteurhaftigkeit und Fatalität, Progression und Destruktion, Katharsis und Trauma ist «Krise» eindeutig ein schillerndes Phänomen diskursiver und lebensweltlicher Natur zugleich: Beide Ebenen sind bisweilen kaum zu unterscheiden und das scheint in der Natur der Sache zu liegen. Offensichtlich können «Krisen» auftreten, die den Betroffenen nicht als solche bewusst oder von ihnen nicht in dieser Weise gedeutet werden. Krisen

sind gerade in ihrer spezifischen Unsichtbarkeit, Flüchtigkeit und Unbegrenzbarkeit ihrerseits eine anthropogene Naturgewalt, die beständig die Illusion des Dualismus von Natur und Kultur unterläuft.

Die Feststellung, das Sichtbarmachen einer Krise ist nicht nur eine Frage des Standpunktes, des esoterischen Krisenwissens, sondern auch eine des Ertrags: *Lohnt* es sich, von einer «Krise» zu sprechen? Ganz offenbar nicht für alle, manche profitieren, manche verlieren in Krisen. Denn «Krise» ist der Marker dafür, dass Aktionen legitimiert, ja sogar gefordert werden. Manche handeln, manche leiden. Das Sprechen von einer «Krise» ist dann Symptom und Diagnose zugleich, ein Türöffner, der einen Standpunkt suggeriert, von dem aus das Ganze in den Blick genommen werden kann – und dennoch bleibt Krisensemantik unverkennbar perspektivisch. Auch Krisenwissen unterliegt der spezifischen, internen Widersprüchlichkeit der Krisensemantik.

Wie ist es zur Ausprägung dieses Begriffs gekommen – und wie hat er eine solche polyvalente Gestalt annehmen können? Die ausführlichste überblickende begriffsgeschichtliche Bearbeitung für den deutschsprachigen Bereich stammt von Reinhart Koselleck. In jüngerer Zeit wird sie auch im englischen Sprachraum verstärkt rezipiert. Sie ist nicht nur wegen ihres fächerübergreifenden Charakters und ihrer Wirkmächtigkeit von besonderem Interesse, sondern auch, weil sie die für unseren Kontext grundlegende Frage nach möglichen *religiösen* oder *theologischen* Subtexten bestimmter Denkmodelle einem Beantwortungsversuch zuführt.

Koselleck, dessen Werk unter anderem von der Auseinandersetzung mit Karl Löwith und Carl Schmitt geprägt ist, geht davon aus, dass die modernen Bedeutungsvarianten von «Krise» in der «Sattelzeit» zwischen 1750 und 1850 ihre bis heute gültige Ausprägung erhalten haben, also in einem ähnlichen Zeitraum, in dem auch die «Zukunft» ihr spezifisch modernes Gepräge erhielt. Die «Krise», mitsamt ihrem heutigen Spektrum von Konnotationen, stammt aus dem semantischen Umfeld der «Revolution», des «Fortschritts» und des «Niedergangs», also derjenigen neuzeitlich-modernen «Bewegungsbegriffe», die aus der Umbesetzung ursprünglich topologischer aristotelischer Begrifflichkeiten resultierten. Diese Begriffe hatten nicht nur allesamt eine politisch-juridische Komponente, sondern sie haben zugleich eine weitere Gemeinsamkeit darin, dass es sich bei ihnen nunmehr um «geschichtliche[] Zeitbegriff[e], [... und] Erwartungsbegriff[e]» (Koselleck 1972, xvi) handelt, die selber an der Erzeugung geschichtlicher Zeit beteiligt sind, indem sie Verlaufsvorstellungen und Zukünfte eröffnen. Funktional unterscheiden sie sich damit in ihrer spezifisch modernen Verwendung von ihrem

topologischen Gebrauch. Sie haben nicht in erster Linie den Zweck, zu analysieren, zu systematisieren und zu vergleichen, sondern sie sollen vielmehr dazu beitragen, neue Zukunftsvorstellungen auch real «stiften [zu] helfen» (Koselleck 1976, 32; vgl. Palonen 2004, 239–285). Bewegungsbegriffe zeichnen sich durch ein inhärentes teleologisches Gefälle aus (Lörke 2010, 31), das auf Praxis gewissermassen hinausläuft.

Im Falle des Krisenbegriffs wurden in unterschiedlichen Verwendungszusammenhängen – zunächst politischer, dann auch ökonomischer und geschichtsphilosophischer Natur – in Frankreich, Deutschland und England ursprünglich medizinische, politisch-juridische und theologische Semantiken miteinander verwoben. Die medizinische Bedeutungskomponente zielt auf die Beschreibung des Verlaufs von Krankheiten, die politisch-juridische auf Entscheidungsprozesse im öffentlichen Raum und die theologische auf die Letztgültigkeit bzw. Letztbedeutsamkeit von Handlungen angesichts eines kommenden Gerichts.

Nach Koselleck entstanden in jener Zeit mindestens drei semantische Modelle, die gegenwärtig nebeneinander verwendet werden:

- a) Die Geschichte als Dauerkrise. Hier ist «Krise» ein Prozessbegriff, der die Vorstellung des Jüngsten Gerichts als beständigen Vorgang innerhalb der Geschichte «säkularisiert» darstellt. Die Geschichte ist gleichsam ihr eigenes Gericht. Literarischen Ausdruck findet dieser Gedanke in Schillers berühmtem Diktum von der «Weltgeschichte» als dem «Weltgericht» (Schiller 1987, 133).
- b) Die Krise als zunächst punktueller, sich beschleunigender Vorgang, innerhalb dessen unterschiedliche Entwicklungen einander gegenseitig verstärken, um schliesslich ein bestehendes System gleichsam zu «prengen». Auf diese Weise entsteht eine neue «Epoche». Dieser Vorgang bleibt aber nicht einmalig, sondern wiederholt sich periodisch. «Krise» ist hier ein «iterativer Periodenbegriff», der gleichsam als Motor historischen Fortschritts verstanden werden kann. In einem solchen Modell sind «Fortschritt» und «Krise» derart miteinander verwoben, dass kaum entschieden werden kann, welchem Begriff explikativ der Vorzug zu geben wäre. «Von der semantischen Option her muss die Frage gestellt werden, ob «Fortschritt» der Leitbegriff für «Krise» ist, oder ob der iterative Periodenbegriff von «Krise» der wahre Leitbegriff ist, unter dem auch «Fortschritt» zu subsumieren ist.» (Koselleck 1986, 212)
- c) Die Krise als «schlechthin letzte Krise der bisherigen Geschichte» (Koselleck 1986, 208). In dieser deutlichsten Umbesetzung der christlichen

Eschatologie ist «Krise» ein reiner Zukunftsbegriff und zielt auf eine Letztentscheidung. Diese Krise ist total und stellt einen Abbruch dar, dem entweder etwas radikal Anderes folgt – oder gar nichts (Koselleck 1986, 207f.).

Bereits diese Differenzierung zeigt nicht nur, wie historisch vielfältig die Begriffsverwendung in der Moderne sein kann, sondern sie zeigt auch, dass «Krise» ein Begriff ist, der ein bestimmtes Verlaufsmodell von Geschichte impliziert – auch dort, wo dieses nicht offengelegt wird. Wo von «Krise» gesprochen wird, ist kaum einmal nur ein bestimmtes Phänomen gemeint. Vielmehr kann eine Krise allererst dort diagnostiziert werden, wo Geschichte geschrieben wird.

Entscheidend ist für dieses Konglomerat dreier Bedeutungsvarianten von «Krise», dass die Pragmatik der Krisenrhetorik, gerade im letzteren Fall, Entscheidungssituationen evoziert und Handlungsdruck erzeugt. Der Krisenbegriff hat nicht allein beschreibende Wirkung, sondern setzt unmittelbar Handlungsappelle frei. Es ist insbesondere dieser Aspekt der Dringlichkeit, den Koselleck mit der (freilich säkularisierten) theologischen Bedeutungskomponente in Verbindung bringt. Diese zehre von einer ‚Vergeschichtlichung‘ der christlichen Apokalyptik, die den Gedanken des letzten Gerichts in die geschichtlichen Abläufe hineinzeichnet. Ist also eine Deutung der Vergangenheit oder Gegenwart, die mit Krisen rechnet, *eo ipso* eine Form subkutaner Heils- oder Unheilsgeschichte? Wird damit der Krisendiagnostiker zu einem verkappten Propheten? Der esoterische Charakter des Krisenwissens jedenfalls mag dies nahelegen.

Folgt man Koselleck, so zeichnet die gängige Krisenrhetorik häufig ein religiöser Subtext aus. Nicht nur das deutlich religiös grundierte dritte Modell impliziert die Bezugnahme auf Letztgültiges; auch die anderen beiden Modelle nehmen einen Standpunkt in Anspruch, der in gewisser Weise *über* der Geschichte steht, der für die jeweils implizierte Geschichtskonstruktion Geltung beansprucht und dergestalt seinen konstruktiven Charakter in gewissen Situationen auch verschleiern kann. Gerade beim dritten infrage stehenden Modell aber handelt es sich um die direkte «Umbesetzung eines theologischen Glaubenssatzes». Allerdings wird dieser Glaubenssatz «der weltimmanenten Geschichte selbst zugemutet» (Koselleck 1986, 212). Es ist nicht eine transzendente Ordnungsmacht, die eine radikale Neusituierung aller geschichtlichen Zusammenhänge herbeiführt, sondern es ist die Geschichte selbst, es sind geschichtliche Institutionen und Ereignisse, die das Ende des Bisherigen einläuten. Durch den Verweis auf das Letztgültige, das geschehen

soll, und auf die Dringlichkeit, die allem Handeln, sei es reaktiv oder proaktiv, geboten ist, entsteht eine immanente «apokalyptische Zeitverkürzung» (Koselleck 1986, 215). In der Welt findet Letztgültiges statt, aber nicht am Ende der Zeiten, sondern das Ende der Zeit wird zum Implikat des Zeitverlaufs. Und auch nicht irgendwann, sondern es steht unmittelbar bevor. Wer in diesem Sinn von «Krise» spricht, nimmt «Endzeitwissen» in Anspruch und scheint den «Weltuntergang» (Fried 2016) zu beschwören.

Diese Säkularisierung oder «Umbesetzung» des Apokalyptischen zur letztentscheidenden «Krise» fand nach Koselleck im Zuge der Französischen und der Amerikanischen Revolution statt. Hier wurden erstmals in der Moderne Implikationen des apokalyptischen Geschichtsdenkens auf einen säkularen, näherhin politischen Zusammenhang übertragen. Diese Verbindung legt sich auch nahe. Denn das Politische ist tief in die Genealogie des apokalyptischen Denkens selbst eingelassen, wie im nächsten Abschnitt deutlicher werden wird. Allerdings lässt sich durchaus fragen, ob so etwas wie ein säkulares Geschichtsdenken überhaupt jemals existiert hat – oder ob nicht der moderne Begriff der Geschichte selbst einen nicht wegzudenkenden jüdisch-christlichen Unterton mitführt. Immerhin scheint die Angst vor dem Ende ein sehr spezifisches und kontinuierliches Motiv der «westlichen» Kulturgeschichte zu sein (Fried 2016).

Unzweifelhaft ist allerdings, dass parallel zur säkular-apokalyptischen Umdeutung des politischen Geschehens die «Krise» in der Moderne auch in das Bewusstsein der einzelnen Menschen verlagert wird: Durch die Antizipation des Zukünftigen findet es gegenwärtig bereits statt. Der Untergangsdiskurs wird popularisiert. In jedem einzelnen Bewusstsein ist das Zukünftige als Kritik der Gegenwart präsent. Hierin besteht die gemeinsame Genealogie von «Krise» und «Kritik» im modernen Sinn. Dieses Phänomen steht nur vordergründig in einer gewissen Spannung zum elitären Charakter von Krisenwissen: Allererst durch ihre Verkündigung (und deren mediale Reproduktion) wird die Krise zum individuellen Glaubenssatz.

Die «Krise» wird so zur eigentlichen Produzentin historischer Zeit, denn sie ist es, die durch die kritische Inanspruchnahme von «Zukunft» beständig «Neues» hervorbringt (Roitman 2014, 18). Auch der Gedanke des schlechthin Neuen in der Geschichte gehört zum christlich grundierten Subtext moderner Anthropologien – zumal dann, wenn man den anthropogenen Charakter der Krisen in Betracht zieht: Menschen als Produzenten dessen, was traditionell der göttlichen Macht vorbehalten war, unterstützt nur von jener halb dämonischen, halb engelischen Macht der Krise. In dieser schöpferischen Funktion wird die Krise zur strukturellen Signatur der Moderne.

«If we take the frequency of its use as indicating the actuality of a crisis, then the modern period since the turn of the nineteenth century can be called the age of crisis. [...] Once «crisis» had become a commonly employed expression, its use became an indicator of both the intensity of a crisis and the perception of it as such.» (Koselleck/Richter 2006, 381,383).

Die Moderne kann geradezu selbst als «Krise» verstanden werden (Hardt/Negri 2002) – was sich auch theoretisch, im Rahmen der frühmodernen Geschichtsphilosophie, als «Krise des Optimismus» (Marquard 2007) darstellt. Tatsächlich sind aber in all diesen Beschreibungen selbst Diagnostiken am Werk, denen eine gewisse Faszination von der kreativ-destruktiven Macht des Krisenhaften nicht abgesprochen werden kann.

Folgt man dieser Argumentation, dann eignet den Selbstbeschreibungen der westlich-modernen Gesellschaften per se ein krisenhaftes Moment. Die Krise ist als institutionalisierte Kritik in die politischen Systeme der demokratischen Rechtsstaaten eingeschrieben. Und nicht nur dies: Gesellschaftliche Ordnung steht hier nicht nur punktuell, sondern prinzipiell zur Verhandlung, jedenfalls soweit es «wehrhafte» Demokratien zulassen. Denn es gibt auch Grenzbereiche dieser institutionalisierten Krise. Diese finden sich genau dort, wo die demokratisch «geordnete» Krise selbst unter Druck gerät und zu zerfallen droht. Dann stehen in der Tat nicht nur die jeweils aktuelle Ordnung, sondern auch die mit dieser Ordnung verbundenen Neujustierungsmechanismen, die etablierten Verfahrensweisen demokratischer Veränderung, in der «Krise». Eine solche «totale» Krise ist der «Ausnahmestand», in dem nicht nur gesellschaftliche Ordnungsstrukturen, sondern auch die sie regulierende diskursive Rationalität (die kritische Vernunft) infrage gestellt wird. Dies sind die *loci* der Geburt politischer Macht: «Souverän ist, wer über den Ausnahmestand entscheidet» (Carl Schmitt) – «vernünftig» hingegen, «wer den Ausnahmestand vermeidet» (Marquard 1996, 20). Solche totalen Krisen, Ausnahmestände, wären in dieser Perspektive Situationen, in denen Regelhaftigkeit allererst erzeugt bzw. gesetzt wird. Gleichwohl kann gefragt werden, ob es auch hier noch regelhafte Strukturen gibt – ob Ausnahmestände periodisch wiederkehren oder ob der Ausnahmestand selbst bzw. die Erzeugung von Regelhaftigkeit überhaupt einer rational rekonstruierbaren Logik folgt.

Genau diese Fragen stellen sich etwa, wenn die Entwicklungslogik der Finanzmärkte betrachtet wird (vgl. den Beitrag von Ekaterina Svetlova in diesem Band). Für dieses System gehören Krisen gleichsam zum Geschäft, es könnte geradezu von einer Konjunktur der Krisen gesprochen werden.

Krisen der Finanzmärkte sind Prozesse, die nicht sofort als den Markt als ganzen gefährdend eingestuft werden müssen. Vielmehr sind krisenhafte Entwicklungen (also in diesem Fall solche, die die Marktstabilität zumindest temporär stören) zugleich Generatoren von Innovationen, die auf die anderen Gesellschaftsbereiche zurückwirken. Innovation kann, ganz ähnlich wie die Krise, als Generator sozialen Sinns betrachtet werden (vgl. auch Svetlova 2008). Auch hier findet sich wieder die Inanspruchnahme von «Neuem», das geradezu als Epiphänomen krisenhafter Vorgänge erscheint – denn unklar bleibt, wer genau Subjekt der Hervorbringung des Neuen ist. Abgesehen aber von ihren konjunkturellen Aspekten gibt es auch Krisen, die die Marktstabilität – und damit auch die soziale Ordnung – insgesamt gefährden oder zu gefährden scheinen. Auch der Markt kennt seinen «Ausnahmезustand».

Anhand dieses Phänomens zeigt sich, dass es für die Rede von der «Krise» entscheidend ist, ob Systemstabilität, nicht nur in der Wirtschaft, sondern alle sozialen Systeme betreffend, als Normalzustand angesehen wird. Ist die Rede von einer «Krise» anderes als nur Beiprodukt der Vorstellung einer ursprünglichen, vielleicht prästabilierten Harmonie? Sind Krisen, ganz besonders «totale» Krisen, Aspekte gross angelegter Normalisierungsbemühungen? (Link 2013) Sind es exogene Faktoren, die eine Krise herbeiführen – oder sind Krisen endogene Bestandteile des Systems? In diesem Fall wäre auch der Ausnahmезustand nur ein Anwendungsfall einer Regel, das emergent Innovative kein *novum*, sondern «lediglich» Epiphänomen eines regelhaften Prozesses. Wird eine Konjunktur von «Krisen» konstatiert, dann ist auf der Ebene der Deutung das Narrativ der «unsichtbaren Hand» (im Markt) oder des «Fortschritts» (gesamtgesellschaftlich) nicht vollständig verlassen. Die «letzte» Krise (Koselleck) wäre dann tatsächlich ein reines Konstrukt.

Damit stellt sich allerdings erneut die Frage nach «objektiven» Kriterien für die Diagnose einer Krise. Gibt es Möglichkeiten, den esoterischen Charakter des Krisenwissens aufzubrechen, eine Demokratisierung der Diagnostik zu erzeugen? Dies wäre immerhin Aufklärung. Anhand welcher «ordentlichen» Merkmale kann mit einiger Sicherheit ausgesagt werden, dass tatsächlich ein «ausserordentlicher» Zustand vorliegt? Diese Frage ist allerdings selbst nicht «objektiver» Natur: Die Diagnose einer Krise ist, wenn sie auf diskursive Anschlussfähigkeit stösst, auch das Resultat entweder eines Einigungsprozesses oder aber einer (intendierten oder nicht intendierten) Manipulation. Ob Einigung oder Manipulation: Krisensemantik bedarf der Akzeptanz, damit eine Krise als solche allererst «sichtbar» wird. Die Frage nach «objektiven» Kriterien setzt dabei das Vorhandensein einer öffentlichen Rationalität voraus, die auch die gesellschaftliche Selbstbeschreibung zum