ORIENTIERUNG

Nr. 18 60. Jahrgang Zürich, 30. September 1996

Die Heilige Schrift spielt in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und bei der Bewußtseinsbildungsarbeit der Basisgemeinden eine bedeutsame Rolle. Unzählige populäre katechetische Arbeitshilfen legen davon Zeugnis ab. Einige finden wir übersetzt in deutschen Textsammlungen vor. Es gibt auch eine spezifisch lateinamerikanische exegetische Literatur. Auch hiervon gibt es einige Werke auf deutsch, so von dem Katholiken *Carlos Mesters* und dem Lutheraner *Milton Schwantes*. Über die Hermeneutik, die dazu gehört, existieren kleinere oder größere Arbeiten, die teilweise in deutscher Übersetzung vorliegen. Der katholische Neutestamentler *Thomas Schmeller* hat in seiner Münchener Habilitationsschrift «Das Recht der Anderen – Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika» (Münster 1994) analysiert, was sowohl auf der professionellen als auch auf der basisgemeindlichen Ebene geschieht.

Bibelarbeit in Brasilien

Nun hat der evangelische Theologe *Wolfgang Schürger* 1994 eine Dissertation in Erlangen vorgelegt, eine Feldstudie, auf eine ökumenische Initiative in einem Land begrenzt.* Untersucht wird das «Centro de Estudos Bíblicos» (CEBI), das die qualifizierte Arbeit mit und an der Heiligen Schrift auf allen Ebenen des «lateinamerikanischen Befreiungschristentums» (Horst Goldstein) fördert. Schürger hat mehrmals an CEBI-Intensivkursen teilgenommen, hat die zentralen Persönlichkeiten des CEBI eingehend befragt und wertet in Deutschland unzugängliche CEBI-Publikationen aus, vor allem die Zeitschriften «Por trás da Palavra», «A Palavra na Vida» und «Palavra Partilhada». Wie sehr seine Dissertation bei den Mitarbeitern von CEBI als zutreffender Versuch anerkannt wird, ihren bisherigen Arbeitsprozeß historisch und theologisch-systematisch darzustellen, zeigt das Nachwort von *Carlos A. Dreher* (244–249), einem lutherischen Alttestamentler, der für die internationalen Beziehungen des CEBI verantwortlich ist. Denn CEBI, so belegt Schürgers Arbeit, hat auch Arbeitskontakte nach und Freundeskreise in Europa (61f.) – sozusagen ein Vorgang von «Mission in umgekehrter Richtung»!

Der erste Hauptteil erarbeitet Geschichte und organisatorische Ausdifferenzierung (22–62) sowie die hermeneutischen Grundsätze (63–91) des «Centro». CEBI ist nicht ein Gebäude, ein Studien- und Tagungshaus, sondern eine ökumenische, vom Zugriff der verschiedenen Kirchenleitungen unabhängige, pädagogisch wohldurchdachte (und Paulo Freires Ansatz verpflichtete), effektiv organisierte Bewegung in allen Regionen Brasiliens. Ihr Weg wird ständig reflektiert und aufgrund neuer Erfordernisse korrigiert. CEBI ist wirksam in Intensivkursen für Multiplikatoren, die wiederum in Bibelgruppen und Mitarbeiterschulungen an der Basis eingebunden sind. Die Zahlen (28–33; 42ff.) sind beeindruckend. CEBI ist greifbar in eigenem Studienmaterial und in Arbeitshilfen für Basisgemeinden, in Periodika und wissenschaftlichen Veröffentlichungen. Bekannt bei uns sind Arbeiten von Carlos Mesters und Milton Schwantes. CEBI wird organisiert durch sehr kleine Stäbe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und kontrolliert durch Ausschüsse, die sämtlich ökumenisch zusammengesetzt sind.

Der Plan für ein «Centro de Estudos Bíblicos» geht auf eine Gruppe um den aus Holland stammenden Bibelwissenschaftler Carlos Mesters zurück. Sie traf sich seit 1974 mehrmals im Jahr, um über die Entwicklungen in den Basisgemeinden nachzudenken, in denen man engagiert war. Weil sich die Bibellektüre bei den Armen als immer wichtigeres Element der politischen Bewußtwerdung wie der Evangelisierung erwies, faßte man 1978 den Plan, dieses qualifiziert durch Multiplikatorenausbildung zu fördern. Bewußt wollte man die besondere Charakteristik der Bibellektüre im Volk – Wertschätzung und Hilfe der Heiligen Schrift im Befreiungskampf – verbinden mit Ergebnissen moderner wissenschaftlicher Bibelauslegung, die einer genauen Texterhellung verpflichtet ist.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Bibelarbeit in Brasilien: Eine Geschichte des *Centro de Estudos Bíblicos* (CEBI) – Eine ökumenische Initiative – Der pädagogischen Methode *Paulo Freires* verpflichtet – Die theologische und exegetische Arbeit von *Carlos Mesters* – Wirklichkeit des Volkes, Glaube der Gemeinde und Bibeltext.
Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

ERZÄHLUNGEN

Skepsis gegenüber der Himmelsmacht: «Liebe und Trennung» von *S. J. Agnon* – Ein Klassiker der hebräischen Literatur – Das spannungsreiche Verhältnis von Mann und Frau – Das in der Traumwelt entworfene Gegenbild – Religiös-kulturelle Traditionen in Konfrontation mit aktuellen Lebensbezügen.
Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/Bern

THEOLOGIE

Kann denn wahr sein, was nicht sagbar ist? Neue Wortmeldungen zur Theodizeefrage nach Auschwitz – *A. Camus'* Einspruch – Neue Theodizee-Entwürfe in der angelsächsischen Theologie – Auschwitz als neue Herausforderung – Eine Anfrage an den Glauben an Gott oder die Gottesfrage in ihrer authentischen Gestalt – Suche nach dem Sinn des Leids – Einspruch gegen die Stillstellung der Theodizeefrage – Die Fragen der Überlebenden an den Theologen. *Norbert Reck, München*

LITERATUR/MEXIKO

Ein Habsburger in Mexiko und Mord als schöne Kunst: Zu zwei neuen Romanen von *Fernando del Paso* – Der Roman «Nachrichten aus dem Imperium» – Das kurzlebige mexikanische Kaiserreich von 1865 bis 1867 – Der Weg der Historie und der Weg der Phantasie – Die überlebende Kaiserinwitwe als wahnsinnig gewordene Zeugin – Geschichte als Streich, den die Lebenden den Toten spielen – Der Kriminalroman «Linda 67» – Der Mord als schöne Kunst betrachtet – Literarische Phantasie im Dialog mit der Wirklichkeit. *Susanne Lange, Pullach*

PHILOSOPHIE

Das Ende der Geschichte in heutiger Sicht: Zu *Heidegger, Fukuyama* und *Sloterdijk* – Was bedeutet Sinn der Geschichte? – Das Jahr 1989 – Der zweideutige Begriff der Posthistoire – Die Entwicklung der Technowissenschaft – Kosmologische und lebensweltliche Zeiterfahrungen treten auseinander – Ende als Unterbrechung, als Katastrophe oder als Vollendung – Heidegger und die Seinsgeschichte – Antimoderne Haltung und Kritik der Technik – Dekonstruktion der Geschichtsentwürfe des 19. Jahrhunderts.
Maurice Weyembergh, Brüssel

Immer wieder wurden (und werden bis heute) die sich daraus ergebenden Auslegungsgrundsätze reflektiert und als Handwerkszeug der Multiplikatoren formuliert: Gott liebt in besonderer Weise die Armen und tritt für sie ein. Das ist die Perspektive, in der man die Bibel lesen und Lebensentscheidungen treffen möchte. «Gott hat zwei Bücher geschrieben, sagt Carlos Mesters, das erste Buch ist das Buch des Lebens und der Geschichte, das zweite Buch ist die Bibel. Diese ist nicht für sich selbst da, sondern dazu, das Leben und die Geschichte, in denen Gottes Handschrift durch den Sündenfall unleserlich geworden ist, neu vom Worte Gottes zu verstehen» (70). Es werden bei CEBI also stets zwei Texte gleichzeitig und in Beziehung zueinander ausgelegt, der Text des Lebens und der Text aus der Heiligen Schrift. Eine große Rolle spielt die Dynamik dreier Gegebenheiten, symbolisiert im sogenannten «hermeneutischen Dreieck». Um Gott heute zu hören, ist eine Wechselbeziehung zwischen den drei Faktoren notwendig: Wirklichkeit des Volkes, Glaube der Gemeinde, Bibeltext. Ohne genaue Analyse der Alltagswirklichkeit geht die Auslegung an der Wirklichkeit des Volkes vorbei. Ohne den gelebten Glauben der Gemeinde fehlt der Bibelauslegung Ausgangs- und Zielpunkt der Arbeit. Ohne genaues historisches Studium des Textes läuft die Auslegung Gefahr, den Text für ihre Zwecke zu mißbrauchen (72f.). Sowohl die Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit als auch die des Bibeltextes erfolgt, indem vier Dimensionen darin, nämlich die soziale, die ökonomische, die politische und die ideologische (religiöse), untersucht werden («leitura dos quatro lados»). Dabei erweist sich, daß die Ergebnisse selten kongruent sind, sondern sehr oft in kritisch-produktiver Spannung stehen. Schürgers Erarbeitung zeichnet sich durch die genaue Darstellung einzelner Entwicklungsstufen und Differenzierungen dieser Hermeneutik aus.

Im zweiten Hauptteil werden die bibeltheologischen Schwerpunkte im bisherigen Arbeitsprozeß des CEBI anhand von Veranstaltungsberichten – exemplarisch wie systematisierend – dargestellt: der Weg Gottes mit den Menschen mit dem Reich Gottes als Ziel (92–119), die prophetische Tradition auf diesem Wege (110–130), der nie versiegende Strom des Gebets (131–140), die Vätererzählungen, die eigentlich Familienerzählungen sind (141–149), Apostelgeschichte und heutige Gemeinden im Dialog (150–166), die tröstende Botschaft der Johannesapokalypse damals und heute (167–179), die besondere Rolle der Frauen auf dem Weg Gottes mit den Menschen (180–191). Aufgrund des ausführlich zitierten Quellenmaterials (sowohl in deutscher Übersetzung als auch in den Anmerkungen im portugiesischen Original) gewinnt man ein gutes Bild, wie lebendig und lebensnah, geistlich tiefgründig und pädagogisch weise man im CEBI zur Bibelarbeit anleitet.

Im dritten Hauptteil, «Ergebnisse» (192–219), zeigt Schürger systematisch-theologisch, welchen besonderen Beitrag CEBI innerhalb der Bewegung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bisher geleistet hat, und setzt es in Beziehung zu aktuellen europäischen Anfragen (Gottesverständnis, Kanon im Kanon). Aber er ist auch an einer kontextgemäßen Adaption bei uns in Europa engagiert. So reflektiert er zum Schluß eigene Versuche, in Bibelarbeiten in Deutschland die erlernte Hermeneutik des CEBI umzusetzen (220–240). Schürger hat CEBI voller Sympathie analysiert. Das war für den Verstehensvorgang förderlich und macht das Buch zu einer spannenden Lektüre.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

* W. Schürger, Theologie auf dem Weg der Befreiung – Geschichte und Methode des Zentrums für Bibelstudien in Brasilien (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 24). Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1995; 280 S.

Skepsis gegenüber der Himmelsmacht

S.J. Agnons Erzählungen «Liebe und Trennung»

Die Liebe ist eine Himmelsmacht, aber ein Erzähler wie Schmuel Josef Agnon (1888–1970) begegnet solch landläufigem Verständnis mit Skepsis. Die Melodie, welche er seinen Texten unterlegt, ist auf Moll gestimmt, und manchmal gar entpuppt sich die vielgerühmte Emotion als Höllenmacht, die dem Opfer mit Messern und Vampirzähnen zu Leibe rückt. Das Spektrum der in «Liebe und Trennung»* versammelten Erzählungen ist weit und reicht von Texten, die sich an die mittelalterliche jüdische Literaturtradition anlehnen, über solche, welche den Ton und Gestus der chassidischen Geschichten aufgreifen, bis hin zu modernen psychologisierenden Prosastücken, in denen man Verwandtschaften mit Arthur Schnitzler oder Stefan Zweig zu entdecken glaubt. Vor allem aber trifft man in diesem Band auch auf Texte mit jenem surrealen Einschlag, der Zeit- und Raumkontinuum aufhebt.

Der Erzählband «Liebe und Trennung» schließt an das «Buch der Taten» an, welches der Jüdische Verlag zuvor herausgegeben hat; beide Bände sind von Gerold Necker übersetzt worden. Weitere Werke in deutscher Übertragung sind angekündigt. Damit erschließt sich dem deutschsprachigen Leser ein Klassiker der hebräischen Literatur, und die Bemühungen mehrerer deutscher Verlage, diese literarische Landschaft auch hierzulande zu öffnen, werden um einen bedeutsamen Namen erweitert. 1966 hat S.J. Agnon, zusammen mit *Nelly Sachs*, den Nobelpreis für Literatur erhalten; in stiller Noblesse aber trat er immer etwas in den Schatten zurück und gönnte der mit ihm ausgezeichneten Dichterin den Vortritt.

Von 1908, da der Autor gerade zwanzig Jahre zählte, bis in die Jahre vor der Nobelpreis-Ehrung reicht der zeitliche Bogen der hier versammelten Erzählungen. Bereits in der ersten Ausgabe der «Gesammelten Werke», die der Schocken Verlag unter Mitwirkung Agnons Anfang der dreißiger Jahre zu publizieren begann, erschienen im vierten Band (1931) mehrere Erzählungen unter dem Titel «Liebesgeschichten». Aber auch nachher hat der Autor immer wieder das spannungsreiche Verhältnis zwischen Mann und Frau gestaltet und variiert. Wenn ein anderer jüdischer Erzähler wie *Isaac Bashevis Singer* das gleiche Thema schalkhaft, ja burlesk und oftmals in umwerfender Komik anschlägt, so begegnet ihm Agnon mit verhaltenem Ernst und einem tiefen Einblick in die tragischen Möglichkeiten der Paarkonstellation, denn «nichts auf dieser Welt war schwieriger als die Liebe», wie etwa *García Márquez* sein Paar Fermina Daza und Juvenal Urbino erkennen läßt («Die Liebe in den Zeiten der Cholera»). In manchen dieser Erzählungen gibt er sich als einfühlsamer Psychologe zu erkennen, als subtiler Analytiker, der die Palette der Gefühle aufzufächern weiß, und es sind diese Erzählungen, die den heutigen Leser wohl am unmittelbarsten erreichen. Hier reichen die Gefühle von der zaghaften Emotion des Anfangs bis hin zur Passion, zur rasenden Leidenschaft, zum Wahn, der zerstören muß, was er eigentlich lieben möchte. Da wird der Partner zum Blaubart, wie jener Wiener Mediziner («Der Arzt und seine geschiedene Frau»), welcher unablässig vom Dämon der Eifersucht umgetrieben wird, die sich in Agnons Schilderung tatsächlich als Sucht zeigt. Das liebende Paar entzweit sich immer mehr, und die Stadien der Entfremdung folgen einander ähnlich beschleunigt wie in den Gesprächssequenzen, die *Albert Memmi* – welcher aus dem maghrebinischen Judentum stammt und seit langem in Frankreich lebt – seinem Roman «Die Fremde» (deutsch: 1955) mitgegeben hat. Hier wie dort läßt die Unausweichlichkeit, mit der sich das Ge-

schehen abspielt, den Atem beinahe stocken. Agnon markiert indessen seinen Textschluß mit unmerklicher Ironie: Er läßt den Hauptakteur nach der geschiedenen Frau rufen – wie einst deren Patienten, welche nach der Pflegerin mit dem Satz «Schwester, Schwester, komm zu mir!» verlangt haben.

Kabinettstücke der subtilen Darstellung

Die subtilste Erzählung dieses Buches ist jene mit dem Titel «Ein anderes Gesicht». Eben haben Toni und Michael Hartmann das Rabbinatsgericht verlassen, das die Scheidung der beiden ausgesprochen hat. Wer aber glaubt, ihre Wege gingen nun auseinander, täuscht sich. Agnon verpflichtet diese Geschichte dem Paradox, wonach sich vereinigt, was getrennt zu denken wäre. Anders hört der Mann jetzt seiner Frau zu, anders sieht er sie, und im Rückblick erkennt er auch mögliche Defizite, die zur Scheidung hingeführt haben. Aber natürlich darf auch diese Erzählung nicht ins wohlfeile Happy-End münden. Der Traum des Mannes von jenem Hügel, der mit Astern überwachsen wird, evoziert die Grablegung. Dennoch entbindet die Traumwelt von der Last des Irdischen, da sich zwischen Mann und Frau nichts Trennendes mehr schiebt.

«Fernheim» kann der Gattung der Heimkehrer-Geschichten zugerechnet werden – es regiert hier die Düsternis jener, die «draußen vor der Tür» (Wolfgang Borchert) warten müssen. Das Gefühl der Verbannung, in diesem Text dominant, beherrscht Agnons Werk insgesamt; es ist die Antwort auf eine Biographie, welche immer wieder vom Schmerz der Ungeborgenheit gezeichnet worden ist. – Fernheim heißt aber auch der Mann, der aus der Kriegsgefangenschaft zurückkehrt. Was er zu Hause antrifft, läßt seinen Namen zum sprechenden Namen werden, denn ein Heim, wie er es vorzufinden glaubt, rückt in unwahrscheinliche Fernen. Wenn er zuletzt die Türe hinter sich schließt, nachdem ihn seine Frau, einem anderen zugehörig, verlassen hat, so wählt er eine Geste der Endgültigkeit, die auch viel über sein Leben aussagt. Wohin wird er gehen, dieser Mann? Man weiß es nicht – Agnon erlaubt seiner Figur keine Aussichten. Hart ist der Schnitt.

Einen ganz anderen Horizont entwirft die früheste Erzählung «Agunot» (mit der Version «Verlassene Frauen» nur unzutreffend übersetzt, wie der Herausgeber Gerold Necker in seinen hilfreichen Anmerkungen mitteilt). Indem sie sich in biblische Erzähltraditionen einbettet und mit einer Vielzahl von Zitaten den Text durchwirkt, gleich einem kunstvollen Gewebe aus den verschiedensten Farben, entdeckt sie den Anspielungsreichtum Agnonscher Texte; allerdings ist eine nichtjüdische Leserschaft dabei dringend auf Erklärungen angewiesen, wie sie dieser Erzählband selbstverständlich mitliefert. In solchen Texten erkennt man zudem ein Doppeltes: einerseits das Anliegen des Autors, die religiös-kulturelle Tradition zu erhalten, andrerseits sie gleichzeitig zu erneuern, mit aktuellen Lebensbezügen anzureichern, sie gar damit zu konfrontieren. Daher die Dynamik, die Frische solcher Texte, die nicht unter einer bloß konservierenden Sterilität dahinschrumpfen.

Daher ist man eigentlich erstaunt, wenn man in Neckers Nachwort liest, der Autor habe einen Teil der hier vorliegenden Erzählungen über Jahre hinweg immer wieder bearbeitet – ein Horror für die Verleger, die diesen Perfektionismus, diese Leidenschaft für die exakte Formulierung bisweilen verwünscht haben mochten. Von dieser Mühsal ist nichts zu spüren. Die Erzählungen sind Kabinettstücke der subtilen Darstellung und der eleganten Form.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

* S.J. Agnon, Liebe und Trennung. Erzählungen, aus dem Hebräischen von Gerold Necker. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, 190 Seiten.

Kann denn wahr sein, was nicht sagbar ist?

Neue Wortmeldungen zur Theodizeefrage nach Auschwitz

«Am Anfang und am Schluß von Heimsuchungen macht man immer ein wenig in Rhetorik. Im ersten Fall hat man die Gewohnheit noch nicht verloren, und im zweiten Fall hat man sie schon wieder angenommen. Im Augenblick des Unglücks allein gewöhnt man sich an die Wahrheit, das heißt ans Schweigen.»[1] Diese Worte sind in *Albert Camus'* berühmtem Roman «Die Pest» eine Reaktion auf eine Predigt des Priesters Paneloux, worin er die Pestepidemie eine Strafe Gottes genannt hatte. Heute droht die Theologie im allgemeinen nicht mehr so schnell mit Gottesstrafen, aber der Vorwurf, ihre Deutungen menschlicher Leiden seien «Rhetorik», und das heißt hier wohl: bloßes Wortgeklingel, hinter dem nichts Wirkliches steht, kann sie immer noch schmerzhaft treffen. Wie steht es mit neueren Versuchen, Leiden vor Gott zu verstehen? Liegt die Wahrheit tatsächlich, wie es bei Camus so apodiktisch heißt, allein im Schweigen?

Ein Blick auf die theologischen und philosophischen Diskussionen hierzu[2] könnte tatsächlich den Eindruck erwecken, daß sich in jüngerer Zeit ein Konsens herauskristallisiert, der in Richtung größter Zurückhaltung bei der Sinngebung und Deutung menschlicher Leiden zielt. Doch dieser Eindruck täuscht: Aus der angelsächsischen Theologie sind seit einigen Jahren Stimmen zu vernehmen, die diesem scheinbaren Konsens widersprechen und durchaus beanspruchen, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts menschlicher Leiden, die sogenannte Theodizeefrage, auch beantworten zu können. In *Armin Kreiner,* Inhaber eines Lehrstuhls für Fundamentaltheologie in Mainz, haben sie nun auch einen eloquenten deutschen Fürsprecher gefunden. Unter dem Titel «Gott und das Leid»[3] veröffentlichte Kreiner sein Plädoyer, vor den Schwierigkeiten des Problems nicht zu kapitulieren, sondern den Mut zu einer klaren Antwort zu finden.

Ein Bändchen von ähnlichem Umfang und zum gleichen Thema, allerdings aus der Gegenposition, erschien wenige Monate später: *Johann Baptist Metz* gab eine Sammlung von fünf Aufsätzen «Zur Dramatik der Theodizeefrage» heraus. Vier davon stammen von den Freunden und Kollegen *Hans Hermann Henrix, Gerd Neuhaus, Willi Oelmüller* und *Johann Reikerstorfer,* der zentrale Text des Bandes aber ist von Metz selbst und bündelt seine Überlegungen der letzten Jahre zu diesem Thema. Der Titel der Sammlung, «Landschaft aus Schreien»[4], greift Worte eines Gedichts von Nelly Sachs auf – damit wird der Hintergrund, von dem nicht abgesehen werden soll, angedeutet: die Shoah des jüdischen Volkes, Auschwitz.

Auch bei Kreiner ist Auschwitz ein mehrfach wiederkehrendes Stichwort. Daß von Auschwitz zu sprechen ist, wenn man über die Theodizeefrage nachdenken will, wird heute offenbar kaum noch bestritten. Damit tritt zur Frage ein drittes Moment hinzu,

[1] A. Camus, Die Pest. Paris 1947, hier zitiert nach der deutschen Ausgabe, Reinbek 1982, S. 77.

[2] Vgl. vor allem die von Willi Oelmüller initiierten Kolloquien und die von ihm herausgegebenen Sammelbände der Diskussionsbeiträge: Leiden. Paderborn 1986; Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990; Worüber man nicht schweigen kann. München ²1994.

[3] A. Kreiner, Gott und das Leid. Paderborn 1994; erschienen als Begleitbuch zu einer Fernsehreihe des Bayerischen Rundfunks. Das Buch wendet sich an ein breites Publikum; eine umfangreichere wissenschaftliche Auseinandersetzung soll folgen.

[4] J.B. Metz, Hrsg., «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995.

nämlich ein Ereignis unserer Geschichte, und so legt sich für den Vergleich beider Positionen die Frage nahe, wie sie im Hinblick auf Auschwitz zu verantworten sind und ob sie insbesondere gegenüber Überlebenden von Auschwitz vertretbar wären.

Unterschiedliches Vorverständnis

Auffällig ist zunächst die Wortwahl der Autoren, was ihr Thema angeht: Kreiner spricht fast durchgehend vom Theodizee*problem,* während Metz grundsätzlich von der Theodizee*frage* redet. Dementsprechend unterschiedlich ist bei beiden auch das Verständnis der Sache.
Für Kreiner stellt «die Erfahrung von Übel und Leid eine Anfrage *an den Glauben* an Gott dar» (S. 43, Hervorhebung von mir, N. R.). Wolle man vor der atheistischen Religionskritik nicht hilflos dastehen, dann müsse man sich der Herausforderung stellen, auf dem Wege einer gedanklichen Auseinandersetzung die scheinbaren Widersprüche zwischen der Existenz von Leiden und der Existenz Gottes zu klären. Ziel ist also die rationale Vertretbarkeit des christlichen Glaubens (auch) vor einer nichtgläubigen Umwelt.
Ganz anders setzt Metz an. In seinen Überlegungen zielt die Theodizeefrage nicht auf die Schlüssigkeit des *Glaubens,* sondern direkt auf *Gott,* ja sie sei selbst «die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version». Sie sei nicht der Wunsch nach Stimmigkeit und Widerspruchslosigkeit von Glaubenssätzen, sondern das Verlangen nach Gerechtigkeit, der «Schrei nach der Rettung der Anderen». Deshalb gehe es gar nicht um eine «Rechtfertigung Gottes» durch die Theologie, sondern vielmehr «um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‹seiner› Welt». (S. 82) Für diese Form der Gottesfrage will Metz neue Empfindlichkeit wecken. Die Frage nach Gott angesichts des Leidens müsse man, wie die Bibel, verstehen als *die* eschatologische Frage, als die Frage nach dem Ende der Leidensgeschichte und dem Anbruch des Reiches der Gerechtigkeit. Diese Frage dürfe aber nicht «überbeantwortet» werden. Nicht die Spekulationen von Theologen könnten eine wirkliche Antwort sein, sondern ausschließlich das Kommen des Reiches Gottes selbst. Das Festhalten an der Hoffnung auf die verheißene Gerechtigkeit bedeute darum für Glaubende auch immer ein «Leiden an Gott» – in der gespannten Erwartung, daß seine Verheißung endlich Wirklichkeit werde.
Kreiner hingegen geht es durchaus um die *Lösung* des Theodizeeproblems. Mit einer «Theologie des Schweigens», wie er die Positionen von *Hans Küng* und Metz bezeichnet, will er sich nicht abfinden. In der von Metz angebotenen Haltung vermag er keinen Sinn und Trost zu finden: «Wenn ... der Glaube an Gott unseren Leiderfahrungen nur eine weitere hinzufügt, nämlich das Leiden an Gott, dann stellt sich doch ernsthaft die Frage, ob man sich nicht wenigstens dieses Leid ersparen kann, indem man den Glauben an Gott aufzugeben versucht.» (S. 71)
Es zeigt sich, daß sich Kreiner und Metz nicht nur in ihrem Verständnis von Theodizee unterscheiden, sondern offenbar auch verschiedene Vorstellungen davon haben, was Glaube ist. Während für Metz Glaube das antwortende Handeln auf Gottes Verheißung der Gerechtigkeit ist – zunächst unabhängig davon, wie schlüssig das in der gegenwärtigen Kultur vertretbar sein mag –, so scheint Kreiner unter Glauben die Zustimmung zu einem rational vermittelbaren, in sich geschlossenen Sinnangebot zu verstehen, das sich in Konkurrenz mit atheistischen Sinnangeboten und denen anderer Religionen befindet und das auch konkrete Aufgaben erfüllen soll: «Ist der Glaube nicht dazu da, den Menschen glücklicher zu machen, ihn zu trösten?» (S. 60) Wenn der Glaube diese Funktion nicht erfüllt, scheint es Kreiner sinnvoller, ihn abzulegen. In seinem Entwurf beansprucht er demzufolge auch, die Spannungen zwischen Gottes Güte, seiner Allmacht und der Existenz des Leids aufzulösen und die einzelnen Glaubensaussagen über Gott und die Welt in ein stimmiges Verhältnis zu bringen.

Kreiner: Suche nach dem Sinn des Leids

Der heute gängigen Überzeugung, Leid könne man nicht *ver*stehen, sondern bestenfalls *be*stehen, setzt Kreiner entgegen, daß es durchaus vom jeweiligen Verständnis des Leids abhänge, ob und wie man es bestehe. Verstehe man Leid beispielsweise als schicksalsverhängt oder gottgewollt, könne man sich dem nur erduldend fügen; gehe man aber davon aus, daß Gott Unrecht und das daraus resultierende Leid nicht wolle, dann ergäben sich daraus klare Handlungsperspektiven. Deshalb ist für Kreiner «die Frage nach dem Sinn des Leids keine überflüssige Angelegenheit ... Von ihrer Beantwortung hängt entscheidend ab, wie wir mit dem Leid praktisch umgehen.» (S. 64) Diesen Sinn sucht er dort, wo Leid und Werte zusammenhängen.
In einer hypothetischen leidfreien Welt ist die Entwicklung höherer Werte wenig wahrscheinlich. Wo alle in Wohlergehen schwelgen, sind echte Solidarität und die Sorge füreinander nicht erforderlich. Kreiner sieht deshalb das Vorhandensein solcher Werte in Zusammenhang mit der Existenz des Leids. Und hier lokalisiert er darum den Willen Gottes: «Ein allmächtiger und gütiger Gott will nicht irgendeine Welt erschaffen, sondern eine wertvolle Welt. Trotzdem gibt es in unserer Welt auch zahllose Übel und Leiden, die als solche keineswegs wertvoll sind. Allem Anschein nach will Gott dieses Unheil nicht verhindern.» (S. 134)
Wenn aber Gott das Unheil nicht verhindern *will,* könne dies nur den Sinn haben, einen sehr hochstehenden positiven Wert zu ermöglichen. Diesen Wert sieht Kreiner, im Anschluß an die Theologie der Kirchenväter, in der Willensfreiheit der Menschen. Zur menschlichen Freiheit gehöre aber, wenn sie wirkliche Freiheit sein solle, die Möglichkeit, «daß wir anderen auch Leid zufügen können. Und genau dadurch erhält er (unser Freiheitsspielraum) auch eine sittliche Bedeutung. Gott kann nicht für die Menschen eine sittlich bedeutsame Freiheit wollen, gleichzeitig aber die Möglichkeit ausschließen, daß diese Freiheit zum Schaden anderer mißbraucht wird.» (S. 146) So beschreibt Kreiner den Sinn des Leids von zwei Seiten her: Zum einen (hier greift er Überlegungen des britischen Religionsphilosophen *Richard Swinburne* auf) ist Leid eine notwendige Begleiterscheinung der menschlichen Freiheit; zum anderen ermöglicht gerade die Existenz menschlicher Leiden die Entwicklung von Werten wie Einfühlung, Fürsorglichkeit und konkreter Hilfsbereitschaft (hier schließt er sich dem presbyterianischen Theologen *John Hick* an, der die irdische Existenz der Menschen als Zeit des *soul-making,* als eines Prozesses der allmählichen Vollendung des Menschseins deutet). Die Gefahr, die in solcher Sinngebung des Leidens liegt, sieht Kreiner wohl, darum kommt es ihm darauf an, daß der positive Wert nicht das Leiden selbst ist, sondern der daraus resultierende Imperativ zu seiner Überwindung und zur Entwicklung von Werten: «Es wäre zynisch, den Opfern über den Wert ihres Leidens zu predigen. Das Leid ist in den seltensten Fällen etwas, das sein sollte. Das Leid ist meistens etwas, das überwunden werden sollte. Und genau darin könnte sein Sinn in Gottes Schöpfung bestehen.» (S. 169)
Kreiner räumt ein, daß man diese Verortung von Leid in Gottes Schöpfungsplan insgesamt mit dem Argument Dostojewskis ablehnen kann, daß bereits das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes durch nichts zu rechtfertigen und wiedergutzumachen sei. Beobachtbare Realität sei aber, daß die Welt so ist, wie sie ist, und daß die Menschen die Freiheitsmöglichkeiten haben, die sie haben. Der Wunsch nach weniger Leid sei eigentlich ein Wunsch nach einer anders verfaßten Welt mit anderen Menschen. Er könne sich aber kaum vorstellen, daß jemand sein Menschsein mit seiner umfassenden Freiheit aufgeben wolle. «Ob wir angesichts des Leids weiterhin an Gott glauben, hängt davon ab, wie wir den Wert des Menschseins einschätzen. Nur wer Gott die Erschaffung von uns Menschen vorwerfen kann, kann ihm auch das Leid dieser Welt zum Vorwurf machen.» (S. 177)

Wo Kreiner um eine überzeugende Antwort des Theodizeeproblems bemüht ist, denkt Metz in den Kategorien von Theodizeefrage und ihren Stillegungen. Die Theodizeefrage zu stellen sieht er nicht als eine Krise des Glaubens, die überwunden werden müßte, sondern als eine wesentliche Weise, sich auf Gott zu beziehen. Das irritierte, ungeduldige, sehnsuchtsvolle Fragen nach Gott und seiner ausbleibenden Gerechtigkeit *ist* für ihn bereits praktizierter Glaube und Frömmigkeit. Jede «Antwort» auf dieses Fragen nach Gott wäre ein Verlassen dieser Haltung der hoffenden Erwartung. Wo nicht Gott selbst die Antwort auf die Frage ist, sondern menschliche Überlegungen und Ideen, wird der irritiert-hoffende Bezug auf Gott durch solche Überlegungen ersetzt – sie stellen das dauernde Fragen still.

Metz: Gegen die Stillegung der Theodizeefrage

Vor allem zwei theologische Grundlinien sieht Metz heute im Dienste der Stillstellung ungeduldiger Rückfragen an Gott: die in der augustinischen Theologie wurzelnde Zuweisung der Verantwortung für alle Übel der Welt an die menschliche Schuldgeschichte und die neueren Spekulationen über die mitleidende Liebe Gottes sowie über seine innertrinitarischen Beziehungen.

Augustinus entwickelte seine Position als Gegenkonzeption zu Manichäismus und Gnosis. Gegen die dort sich durchsetzende Ablehnung des (alttestamentlichen) Schöpfergottes – weil es in dessen Schöpfung so viel Leiden gibt – zugunsten eines (neutestamentlichen) Erlösergottes versuchte Augustinus, den Schöpfergott zu verteidigen und die Einheit des Gottes beider Testamente zu bewahren. In seinem Lösungsversuch mußte deshalb Gott vor kritischen Rückfragen geschützt werden; statt dessen sollte die – in ihrer Freiheit – sündig gewordene Menschheit die ganze Verantwortung für die vom Leid zerrissene Schöpfung tragen. Das führte nach Metz (dessen differenzierte Auseinandersetzung mit Augustinus auf knappstem Raum zu den glänzendsten Passagen des Bandes gehört) zur Ausformung einer stark einseitigen Sündenmoral, der es vorrangig um individuelle *Erlösung* geht und kaum noch um die *Rettung* der unschuldig Leidenden. Die eschatologische Ausrichtung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde geriet demgegenüber vollends ins Abseits. «Bei Augustinus wird die vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit geleitete Gottesfrage... ersetzt durch die anthropozentrische Frage nach der Sünde des Menschen. Die Theodizeefrage als ‹die› eschatologische Frage ist stillgestellt.» (S. 91) Wo auf diese Weise das eigene Heil und die eigene Sündigkeit ins Zentrum des Glaubens rücken, vermindert sich naturgemäß die Aufmerksamkeit für die leidenden Anderen, die kaum noch auf Solidarität hoffen dürfen und darüber hinaus noch dem Verdacht ausgesetzt sind, an ihrer Lage wegen ihrer Sünden selbst schuld zu sein.

Einen anderen Weg gehen neue Versuche, die Gott als Mitleidenden mit den Leiden der Menschen zu denken versuchen oder trinitätstheologisch davon sprechen, wie der Vater am Tod des Sohnes leidet. Ist es damit nicht gelungen, Gott doch als gütigen und menschenfreundlichen Gott zu denken – auch wenn man dabei wohl auf die Vorstellung von Gottes Allmacht verzichten muß? Für Metz ist das «zuviel spekulative, gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte» (S. 95) – d. h. mit einer geringfügigen Änderung der klassischen Attribute Gottes kommt der Glaubende wieder mit Gott ins reine, am Leiden selbst ändert das aber nichts. Drastischer hat das Karl Rahner ausgedrückt, der im selben Band von Willi Oelmüller zitiert wird: «Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.» (S. 70)

Für Metz – darin zeigt sich der Kernpunkt seiner Argumentation – gilt es, nicht zu vergessen, «daß alle Gottesprädikate in den biblischen Traditionen – von der Selbstdefinition Gottes in der Exodusgeschichte bis zum johanneischen ‹Gott ist Liebe› – einen Verheißungsvermerk tragen» (S. 96). Vom Exodus Israels aus Ägypten bis zur Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus sind alle biblischen Sätze und Geschichten in einen eschatologischen Horizont eingezeichnet, wodurch alles gegenwärtige Leben auf eine spezifische Weise qualifiziert wird: So wie es ist, wird es nicht bleiben; Glaubende sind in ihrem Hoffen und Handeln Pilger auf dem Weg ins Reich der Gerechtigkeit; ihre Erwartung spannt sich bis zu dem Tag, da Gott alle Tränen abwischen wird. Bis dahin ist ihr Glaube ein irritierter Glaube, keine leichte, sondern eine bange Hoffnung darauf, daß Gott seine Verheißungen wahr macht. Mit den bestehenden Verhältnissen läßt sich in diesem Glauben kein Frieden schließen, auch der atheistischen Kritik läßt sich damit kein schlagendes Argument entgegenhalten – eher teilt der Glaubende die atheistische Frage, was denn mit Gott sei, wenn so viele Menschen so furchtbar leiden.

An diesem Punkt liegt der vielleicht gravierendste Unterschied zwischen den Konzeptionen von Metz und Kreiner: Metz plädiert energisch für das Offenhalten der Theodizeefrage, er sieht darin nicht – wie Kreiner – eine Kapitulation vor einem denkerischen Problem, sondern das theologische Pendant zur eschatologischen Spannung der Bibel. Es ist deshalb kein Zufall, daß Kreiner, der für eine «Lösung» des Problems votiert, wesentlich bibelferner argumentiert, ja sogar *das* biblische Buch über ungerechtes Leiden, das Buch Ijob, «unverständlich» findet und dessen Gottesvorstellung ablehnt. Auch die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde kommt in Kreiners Entwurf nicht vor; sein Denken geht vom Status quo der Welt aus und fragt nach dessen Sinn sowie einem schlüssig vertretbaren Gottesglauben. Darin bleibt Kreiners Theologie bürgerlich. Alles hat im Prinzip seine Richtigkeit, wie es ist: Der Preis der menschlichen Freiheit ist die Freiheit zur Sünde (wobei Kreiner immerhin nicht wie Augustinus alle Verantwortung dem Menschen auflädt, sondern dahinter Gottes Wollen sieht). Das daraus resultierende Leid soll zwar behoben oder angegangen werden, aber seine Möglichkeit sollen wir akzeptieren, wie wir auch die bestehende Welt und die Menschen doch eigentlich so haben wollen, wie sie sind. Glaube hat hierbei die Aufgabe, Sinn zu spenden, zu trösten und Frieden und Geborgenheit zu schenken.

Wo Glaube sich jenseits des bürgerlichen Paradigmas ansiedelt, erscheinen solche Funktionalisierungen eher fremd. Nicht um ein argumentativ gut abgesichertes «Sinnangebot» geht es dann, sondern um tätige Teilhabe am messianischen Prozeß hin zum Reich Gottes. Der Anstoß zum Glauben (so möchte ich es in Anlehnung an *Emmanuel Lévinas* formulieren – Metz spricht im vorliegenden Buch nicht darüber) wurzelt im absoluten Anspruch, der einem im Antlitz des bedürftigen Nächsten begegnet: Hierauf gibt es sinnvollerweise nur antwortendes Handeln, nicht ein Räsonieren darüber, warum es in Gottes Schöpfung sinnvoll ist, daß jener Nächste da so bedürftig ist.

Die Fragen der Überlebenden

Dementsprechend wird man die beiden Konzeptionen auch angesichts von Auschwitz zu kommentieren haben. Vielen Überlebenden der Vernichtungslager liegt die Theodizeefrage durchaus nahe; so fragte zum Beispiel Hanna Mandel, einzige Überlebende ihrer großen Familie: «Wieso, warum? Meine jüngste Schwester war fünf Jahre alt. Was hat dieses Kind verbrochen, daß es so grausam umgebracht worden ist? ... Wenn es einen Gott gibt, dann kann das nicht sein Wille sein.»[5] Läßt sich auf solches flehentliche «Wieso, warum?» tatsächlich eine kluge, rational abgewogene Antwort geben, warum der Mord

[5] H. Mandel, «Mach weiter, es lohnt sich». Von den Schwierigkeiten, Auschwitz zu überleben, in: Dachauer Hefte 9 (1993), S. 128–147, hier 134.

an einer Fünfjährigen einen «Sinn» in Gottes Heilsplan hat? Ist es hier nicht angebrachter, daß Glaubende die brennende Frage selbst aufgreifen und dabei untröstlich bleiben?
Ob hier Kreiners oder Metz' Konzeption der Vorzug zu geben ist, entscheidet sich nicht am Schreibtisch bei der Prüfung auf die innere Schlüssigkeit des Entwurfs, sondern im konkreten Gespräch mit den Überlebenden von Auschwitz und mit anderen Opfern von Gewalt und Terrorherrschaft. Kreiner fragt sich in seinem Buch auch, ob seine Vermittlung von Leid und Sinn auch vor den ungeheuren Gewalterfahrungen dieses Jahrhunderts mit ihrem grenzenlosen Leid bestehen könne. Er antwortet mit Richard Swinburne, daß es gar kein grenzenloses Leid gebe, da Gott ja als Grenze den Tod gesetzt habe: «Der Tod begrenzt tatsächlich das Ausmaß an Leid, das Menschen widerfahren kann. Denn keine Folter währt ewig, und kein Schmerz ist endlos.» (S. 148)
Solche Sätze lassen sich vielleicht noch denken und schreiben, aber sagbar – zum Beispiel gegenüber Hanna Mandel – wären sie nicht. Vermutlich würde auch Armin Kreiner so etwas einer Überlebenden nicht ins Gesicht sagen wollen, denn es bedeutete ja, den qualvollen Erstickungstod der Geschwister und Eltern in der Gaskammer als göttliche Verhinderung «grenzenlosen» Leids zu deuten. Im Gespräch, im Angesicht konkreter Menschen[6] scheitern die Sinngebungsversuche für Leiden letztlich doch. Kann noch wahr sein, was nicht mehr sagbar ist?

Um nicht mißverstanden zu werden: Selbstverständlich ist Kreiner nicht der Vorwurf zu machen, daß es ihm an Respekt vor den Opfern mangelt. Sein Mitgefühl und sein Respekt treten in seinem Buch immer wieder zutage. Fraglich ist aber, ob sich sein subjektives Mitgefühl dann auch *strukturell* in seiner Theologie realisiert. Wo Kreiner Leid anders interpretiert als die Leidenden selbst (die zumeist nichts von einem Sinn ihrer Qualen wissen wollen), so ihre authentischen Stimmen mißachtend, setzt kaum merklich eine Entsolidarisierung ein, die am Ende Glauben eher als ein Besser-Wissen denn als ein Solidarischer-Handeln verstehen muß.
Der Arzt Dr. Rieux, Hauptfigur in Camus' «Pest», äußert sich sehr milde über die Strafpredigt des Priesters Paneloux, weil er Reden und Handeln der Christen unterscheiden gelernt hat: «Paneloux ist ein Büchermensch. Er hat nicht genug sterben sehen, und deshalb spricht er im Namen einer Wahrheit. Aber der geringste Priester, der auf dem Land seine Gemeinde betreut und dem Atem eines Sterbenden gelauscht hat, denkt wie ich. Er wird dem Elend zu steuern suchen, ehe er es unternimmt, seine Vorzüge aufzuzeigen.»[7] *Norbert Reck, München*

[6] Am deutlichsten wird bei H. H. Henrix spürbar, daß er beim Denken und Schreiben ein konkretes Gegenüber vor Augen hat (in seinem Beitrag über Hans Jonas für den Metz-Band).
[7] A. Camus, a.a.O., S. 83.

Ein Habsburger in Mexiko und Mord als schöne Kunst

Fernando del Pasos Romane «Nachrichten aus dem Imperium»[1] und «Linda 67»[2]

«Ich bin Marie Charlotte von Belgien, Kaiserin von Mexiko und Amerika (...), Frau von Ferdinand Maximilian Joseph, Erzherzog von Österreich, Fürst von Ungarn und Böhmen (...), Kaiser von Mexiko und König der Welt (...), der mich nach Mexiko mitnahm, wo ich in einem grauen Schloß lebte, mit Blick auf das Tal und die schneebedeckten Vulkane, und der eines Junimorgens vor vielen Jahren in der Stadt Querétaro füsiliert wurde.»
Mit diesen Worten führt sich die ehemalige Kaiserin *Charlotte* in Fernando del Pasos Roman «Nachrichten aus dem Imperium» von 1987 ein. Im Laufe der Erzählung definiert sie sich immer wieder neu, bis sie sich am Ende des Buches schließlich als «Fürstin von nichts und niemand, Herrscherin über Traum und Schaum, Königin von Phantasie und Vergessen, Kaiserin der Lüge» erkennt. Zwischen diesen beiden Selbstdarstellungen liegen 860 Seiten, in denen Fernando del Paso seine Leser auf den verschiedensten Wegen mit der Geschichte des kurzlebigen mexikanischen Kaiserreichs von 1865 bis 1867 vertraut macht: auf dem Weg der Historie und auf dem Weg der Phantasie und des Traums – zwei Annäherungsweisen, die zum Schluß immer mehr ineinander übergehen, bis sich historische Realität und dichterische Erfindung nicht mehr voneinander unterscheiden lassen.

Das real existierende Imperium

1861 stellt *Benito Juárez,* der damalige Präsident Mexikos, die Zahlung der Auslandsschulden ein. Das ist für *Napoleon III.,* den Neffen Napoleons des Großen, der Anlaß, unverzüglich ein Besatzungsheer zu entsenden. Nachdem die lateinamerikanischen Länder ihre Unabhängigkeit von den europäischen Eroberern erreicht hatten, war dies ein Versuch, eines dieser Länder wieder gefügig zu machen, indem man es in eine Monarchie europäischer Prägung zwängte. Die Invasion sollte ebenso dazu dienen, den wachsenden nordamerikanischen Einfluß auf diesem Kontinent zurückzudrängen. Der Augenblick ist günstig, denn Nordamerika sind zu dieser Zeit durch den Sezessionskrieg im Lande die Hände gebunden. Doch zunächst scheint kein europäischer Fürst der geeignete Anwärter für das Abenteuer zu sein, den mexikanischen Thron zu besteigen und Kaiser von Mexiko von Napoleons III. Gnaden zu werden. Schließlich fällt die Wahl auf Erzherzog *Maximilian,* Bruder von Kaiser Franz Josef und Schwager der legendären Sissi, ein aufgeklärter, idealistischer Fürst, dem in Europa von seinem Bruder alle Machtbefugnisse beschnitten worden waren.
Fast 400 Jahre nach der Entdeckung Amerikas überquert 1865 der erste Habsburger den Atlantik. Maximilian trägt ganz die Züge eines Romantikers, der in ein von Bürgerkriegen verwüstetes Land auszieht, um es in eine fortschrittliche Monarchie zu verwandeln. Eine Situation, wie sie grotesker nicht sein könnte: ein habsburgischer Hof nach europäischem Zuschnitt mit Blick auf die Vulkane von Mexiko-Stadt. Maximilian und Charlotte bringen alle Eigenheiten ihres Hofzeremoniells mit und lassen sich durch Mexikos Flora und Fauna kutschieren.
Dieses Abenteuer ist dazu verdammt, auf dramatische Weise zu scheitern. Unter Benito Juárez formiert sich der republikanische Widerstand. So idealistisch-aufgeklärt auch Maximilians Regierungsstil sein mag, nichts ist anachronistischer, als eine weltfremde Monarchie in einem Land zu errichten, das sich bereits seine Unabhängigkeit von Europa erkämpft und zur Demokratie gefunden hatte, auch wenn es stets von Chaos und Bürgerkriegen heimgesucht worden war. So wird Maximilian schließlich am 19. Juni 1867 fünfunddreißigjährig vom republikanischen Heer füsiliert. Eine Tragödie, die in Europa zu einem Medienereignis von fast modernem Ausmaß wurde. Das wichtigste Zeugnis davon ist *Edouard Manets* Version der Erschießung Maximilians, das als einziges monumentales Geschichtsbild der modernen Malerei gilt. Der Stoff fand auch Eingang in Theater und Film, z.B. in Szene gesetzt von *Franz Werfel* oder *William Dieterle.*
Eine zusätzliche Dimension bekommt die Geschichte dadurch, daß Maximilians Frau Charlotte, die kurz vor dessen Erschießung nach Europa zurückgekehrt war, um den französischen Kaiser

[1] Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1996; DM 88,–.
[2] Plaza & Janés, Madrid 1995.

und selbst den Papst um Hilfe für ihr habsburgisch-mexikanisches Kaiserreich zu bitten, dem Wahnsinn verfällt und noch ganze sechzig Jahre in einem Schloß in Belgien in geistiger Umnachtung ihren Mann überlebt.

Geschichte neu erfinden

Die Figur dieser Charlotte ist es, die Fernando del Paso am meisten interessiert. Der Monolog dieser hellsichtig Wahnsinnigen in ihrem belgischen Schloß 1927, kurz vor ihrem Tod, ist das Kernstück von «Nachrichten aus dem Imperium». Charlotte ist 1927 an sich schon lebende Historie, denn sie stirbt im Atomzeitalter, allein in einer Welt, mit der sie nichts mehr zu tun hat, einer Welt, in der *Marx* längst «Das Kapital» veröffentlicht, *Freud* die Psychoanalyse entwickelt und *Einstein* seine Relativitätstheorie formuliert hat. Doch in del Pasos literarischem Universum verwendet Charlotte all die Neuerungen der Moderne, um sich mit ihrer Vergangenheit und mit dem Tod Maximilians auseinanderzusetzen, den sie nicht wahrhaben möchte. Sie ist die tragende Säule von «Nachrichten aus dem Imperium», denn in ihrer Phantasie schafft sie sich eine Version der Geschichte, wie sie hätte sein können.
Zwei Erzählstränge bestimmen Fernando del Pasos Roman. Zum einen beschreibt er chronologisch von den verschiedensten Blickwinkeln aus den Werdegang des mexikanischen Kaiserreichs: aus der Sicht von Maximilian selbst, aus der Sicht seines Sekretärs, eines französischen Besatzungssoldaten, eines mexikanischen Spions aus dem einfachen Volk, eines Literaten oder aus der Sicht von Benito Juárez oder Napoleon III.
Zwischen die geschichtlichen Kapitel, die um historische Genauigkeit bemüht sind und unter Beweis stellen, wie detailliert Fernando del Paso für seinen Roman recherchiert hat, schaltet er den Monolog der wahnsinnigen Charlotte, die sich die Geschichte von neuem erfindet. In Gedanken unterhält sie sich mit Maximilian, setzt sich in ihrer Phantasie über seinen Tod hinweg und rettet ihn in ihrer Erinnerung, nimmt ihn in ihre Zeit, ihr Jahrhundert mit und hält ihn auf dem laufenden darüber, was seit seinem mutmaßlichen Tod auf der Welt passiert ist: «Heute kam der Bote, Maximilian, und sagte mir, man habe das Zellophan erfunden, und ich will alle Blumenbeete von Miramare in Zellophan einwickeln, damit sie bei deiner Ankunft noch blühen, (...) man habe das Neongas erfunden, und ich habe auf den höchsten Turm von Bouchout eine Leuchtreklame setzen lassen, auf der steht ‹Hoch lebe Mexiko!›, damit die Unterseeboote *Ludendorffs* sie von Ostende aus mit ihren Periskopen sehen.»
Charlotte relativiert durch die Hellsichtigkeit ihres Wahns die geschichtlichen Fakten. Sie konfrontiert sie mit ihren Träumen und mit ihrer gegenwärtigen Umgebung. So bietet sie uns ein Geschichtsbild, das das Vergangene von der Gegenwart und von der Phantasie her interpretiert. Fernando del Paso läßt offen, ob die historische Darstellung oder Charlottes Monolog ein besseres Bild der Ereignisse vermitteln, doch steht ihm deutlich *Voltaire* näher, der die Geschichte als einen Streich bezeichnet, den die Lebenden den Toten spielen. Und er hält es mit *Malebranche,* die die Geschichte als die «Verrückte des Hauses» betrachtet. Charlotte wäre demnach die personifizierte Geschichte an sich. Auf jeden Fall gibt ihr poetischer Monolog ein vielschichtigeres Bild von Maximilian als jede historische Darstellung. Maximilian ist nicht nur Thronräuber, Imperialist und Betrüger und nicht nur Märtyrer und Opfer. In Charlottes Redefluß erscheint er als Maximilian der Großmütige und Unbarmherzige, als Maximilian der Unbeständige, der Verständnisvolle, der Lügner, der Philosoph und Künstler, der Heldenhafte und Naive, der Romantiker und der Geduldige, der Gerechte und der Ehrgeizige, der Gescheiterte und Verachtete, der Unschuldige und der Optimist, der Arrogante und Faule, Maximilian der Grausame und Maximilian der Träumer.
Aber Fernando del Pasos Roman ist nicht nur die Darstellung einer historischen Tragödie, die oft auch zur Tragikomödie wird, sondern auch ein Diskurs über die Vermittlung von Geschichte überhaupt. Er stellt das chronologische Hintereinander der Geschichtsschreibung in Frage und bietet in der Gestalt Charlottes eine simultane Vision der Wirklichkeit. Charlotte ist die lebendige Erinnerung eines in einem Augenblick erstarrten Jahrhunderts. Sie dreht die Zeit vor und zurück wie in einem Film. Dies erklärt sie auch Maximilian, als sie ihm erzählt, daß inzwischen das Kino erfunden wurde.
Mit ihren Worten erfindet Charlotte eine neue Wirklichkeit, einen lebenden Maximilian und ein blühendes mexikanisches Kaiserreich. Ihr Monolog ist voll von Nostalgie und Groll dem Land gegenüber, das sie aus ihrem europäischen Zentrismus herausgerissen hat, um sie doch als Europäerin unverzüglich wieder zu verstoßen.

Befreiungsschlag gegen Eurozentrismus

So ist «Nachrichten aus dem Imperium» auch gleichzeitig ein Roman über das Verhältnis zwischen Lateinamerika und Europa. In seinem ersten Buch «José Trigo» von 1966 beschäftigte sich Fernando del Paso noch mit einer rein mexikanischen Wirklichkeit. In seinem zweiten Roman «Palinurus von Mexiko»[3] von 1977 weitet sich die Perspektive. Del Paso läßt dort die Erfahrungen aus seinem langjährigen Aufenthalt in London und seine Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur einfließen. In «Nachrichten aus dem Imperium» gewinnt diese Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Lateinamerika und Europa eine weitere Dimension, die zugleich einen innovativen Zug in der lateinamerikanischen Gegenwartsliteratur darstellt. Bisher hat der europäische Leser durch die lateinamerikanischen Autoren vor allem das Bild einer phantastischen, magischen Wirklich-

[3] Frankfurter Verlagsanstalt 1992: Vgl. Susanne Lange, Alle Rosen, alle Tiere, alle Plätze..., in: Orientierung 57 (1993), 253ff.

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn

Zentrum für Spiritualität und soziales Bewußtsein

Freitag, 15. November (18.30) – Sonntag, 17. November (13.00)

Weltethos – Ein Schritt auf dem Weg zur Weltgemeinschaft

Schönbrunner Herbsttagung

Am Ende des 20. Jahrhunderts steht die Menschheit vor der Notwendigkeit einer ökologischen, politischen und wirtschaftlichen Wende, ja mehr noch: einer geistig-kulturellen Transformation, die ihre Wurzeln in einer spirituellen Praxis und Erfahrung hat.

Die Tagung wird vom **Schönbrunner Institut für spirituelle Bewußtseinsbildung in Politik und Wirtschaft (ISPW)** veranstaltet.

Referentinnen und Referenten

P. Niklaus Brantschen SJ
Leiter Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, Direktor ISPW

P. Dr. Herwig Büchele SJ
Professor für Sozialethik an der Universität Innsbruck

Verena Diener
National- und Regierungsrätin, Zürich

Dr. Klaus von Grebmer
Leiter der Abteilung Kommunikation/Landwirtschaft, Ciba-Geigy AG, Basel

Pia Gyger
Co-Direktorin ISPW, Luzern

Stephan Schlensog
Geschäftsführer der «Stiftung Weltethos» von Prof. Hans Küng, Tübingen

Verlangen Sie das Sonderprogramm!

Auskunft und Anmeldung: Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug, Tel. 041/757 14 14, Fax 041/757 14 13

keit gewonnen. Dies war eine Methode, um eine Realität zu beschreiben, die sich nur durch einen erweiterten Wirklichkeitsbegriff, den «magischen Realismus», erfassen ließ. Was für Lateinamerikaner durchaus reale, historische und aktuelle Wirklichkeit war, wurde jedoch von den europäischen Lesern vor allem als unterhaltsame Phantasmagorie aufgenommen. Das Magische stand im Vordergrund und verdrängte die harte Realität des Subkontinents. Doch Fernando del Paso holt in «Nachrichten aus dem Imperium« zu einem Befreiungsschlag aus. Er wendet sich gegen einen Eurozentrismus, der eine einseitige Weltsicht prägt, nach der es einen «Nahen« und einen «Fernen» Osten gibt, fern, weil fern vom Nullmeridian in Greenwich. Er macht die anachronistische, arrogante Einstellung der Europäer deutlich, die glaubten, ein von Chaos geschütteltes Land mit einer europäischen Monarchie regieren zu können. Außerdem revanchiert sich del Paso für die Mythifizierung seines Landes durch die Europäer, indem er den Spieß umdreht. Für ihn als Lateinamerikaner ist die europäische Fürstenwelt des späten 19. Jahrhunderts «exotisch». Der Pomp der Königshöfe, das Zeremoniell, die Maskenbälle, der Schnee, die Weltausstellung mit ihren Kuriositäten. Durch diesen Blick von außen gibt del Paso den europäischen Lesern die Möglichkeit, sich selbst in einem ganz anderen Licht zu sehen.
Doch über diesen verschiedenen Perspektiven steht das lebendige Gedächtnis der Erfindung, das Charlotte in ihrem poetisch dichten Monolog verkörpert. Ihr gelingt es, die Wahrhaftigkeit der Geschichte mit der Exaktheit der Erfindung zu verbinden. Ihre Phantasie übersteigt die historische Wirklichkeit, den Tod Maximilians und den Untergang des mexikanischen Kaiserreichs und bleibt doch in dieser Wirklichkeit gefangen: «Ich steige dann aus dem Schloß hinab, in dem ich wirklich lebe, meinem Kopf, steige aus einem Palast hinab, der so groß ist wie das Universum, mit Fenstern und Türen, die sich auf die Geschichte aller Zeiten und auf alle Landschaften hin öffnen, steige hinab und trete aus meinem Mund und meinen Ohren, schaue aus meinen Augen hinaus, dringe aus meiner Haut, nur um zu sehen, daß ich in einer Welt eingeschlossen bin, die mich erstickt, einer erbärmlichen, unverständlichen Zwergenwirklichkeit, die mich wahnsinnig werden läßt.»
Am Ende ist es Charlottes Traum, in Mexiko zu sterben, damit ihr Mexiko von ihrem Reich wenigstens drei Quadratmeter Erde zurückgibt. Der Tanz der Zeiten in ihrem Kopf scheint ihr am Schluß diesen Wunsch zu erfüllen. Das 20. Jahrhundert ermöglicht ihr in ihrer Phantasie die Rückkehr in ihr verlorenes Reich. «Heute kam der Bote, um mir Nachrichten aus dem Imperium zu bringen, und er sagte mir, daß Charles Lindbergh in einem eisernen Vogel über den Atlantik kommt, um mich zurückzutragen nach Mexiko.»

«Linda 67»

Zehn Jahre hat Fernando del Paso an diesem monumentalen, bilder-, phantasie- und faktenreichen Buch geschrieben. Zehn Jahre hat er auch an seinen anderen Romanen gearbeitet. Nach so viel literarischer Herkulesarbeit hat er beschlossen, sich zur Abwechslung bei seinem vierten Roman im Genre des Krimis zu versuchen. Das Ergebnis ist «Linda 67 – Die Geschichte eines Verbrechens», dessen erste Auflage im Handumdrehen vergriffen war. Fernando del Paso reizte schon lange die Idee eines perfekten Verbrechens, das er in der Literatur ausleben wollte. So entstand «Linda 67», ein Buch, in dessen Mittelpunkt der Mord, als schöne Kunst betrachtet, steht. Als Antwort auf die Frage, warum ein Autor wie Fernando del Paso, der sich bisher mit poetisch und stilistisch komplexen Romanwerken einen Namen gemacht hat, sich nun ausgerechnet das Genre des Krimis aussucht, meint del Paso selbst, daß er es als Herausforderung verstanden hat, sich den auf Spannung basierenden Gesetzen des Krimis zu unterwerfen. Er beruft sich auf den englischen Dichter *W. H. Auden,* der den Kriminalroman mit der griechischen Tragödie vergleicht, weil in beiden Fällen die Handlung vorherbestimmt ist und strengen Gesetzmäßigkeiten zu folgen hat, aus denen es kein Entrinnen gibt.
Doch obwohl «Linda 67» ein Roman nach allen Regeln des Krimis ist, verrät del Paso nicht seine persönlichen stilistischen Eigenheiten. Die Detail- und Faktentreue seiner bisherigen Werke findet sich auch in «Linda 67» wieder. Die Handlung spielt in San Francisco, und die Straßen, Restaurants, die Vorbereitung des Verbrechens werden minutiös beschrieben, um die Geschichte glaubhaft zu machen. Dazu ist del Paso selbst auf den Spuren seiner Figuren in San Francisco alle Wege abgegangen, um den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit Genüge zu tun.
Protagonist von «Linda 67» ist David Sorensen, der in der Werbebranche arbeitet und Sohn eines dänischstämmigen mexikanischen Diplomaten und einer Mexikanerin ist. David hat Linda geheiratet, eine Millionärstochter, deren Vater ganz und gar gegen die Mésalliance seiner Tochter ist. Mit Linda hat sich David ein luxuriöses Leben eingerichtet, bei dem jedoch nichts wirklich ihm gehört. Das Haus, die Möbel, der ganze Besitz, alles ist auf Lindas Namen geschrieben – auch der blaue Mercedes, den ihr ihr Vater geschenkt hat und auf dessen Nummernschild «Linda 67» zu lesen ist, zu Ehren des Geburtsjahrs seiner Tochter.
Doch inmitten ihrer Reichtümer leben sich David und Linda auseinander, und als ihr Vater sie schließlich enterbt und sein Testament nur ändern möchte, wenn Linda sich scheiden läßt, überlegt diese nicht lange und beschließt, sich von David zu trennen. Da dieser Entschluß ihn um all die Bequemlichkeit seines Lebensstils bringen würde, entwirft David einen ausgeklügelten Plan, wie er sich den Luxus in seinem Leben bewahren kann. Mit einem einfachen Mord ist es nicht getan, da Linda keinen Zugang zu den Millionen ihres Vaters hat, solange sie mit ihm verheiratet ist. Doch wären sie erst einmal geschieden, würde David leer ausgehen, da er persönlich nichts in dieser Ehe besitzt. Deshalb verfällt er auf eine Idee. Er beschließt, Linda umzubringen, aber eine Entführung vorzutäuschen. Das Lösegeld von 15 Millionen Dollar, das der Vater bezahlen soll, will er selbst einstecken. Er entwirft eine raffinierte Strategie, um Linda in ihrem Mercedes an die einsame kalifornische Steilküste zu locken, um sie ins Meer zu kippen, um seine wahren Absichten nach dem Mord zu verschleiern und den Verdacht auf andere zu lenken. An manchen Stellen scheint in diesem Krimi der poetische Stil von del Pasos vorhergehenden Romanen durch, so z. B. wenn sich David Linda auf dem Meeresboden vorstellt: Sie sitzt im offenen Wagen, ihre langen, blonden Haare wallen im Wasser, und sie hat einen großen Schlapphut à la Greta Garbo auf, der sich jedoch als großer Zitterrochen entpuppt, dessen Flossen sich auf und ab bewegen. Und über Lindas meerblauen Augen blitzen die kleinen Augen des Fischs.
Auch wenn Davids Plan perfekt erscheint, kommt es jedoch nach begangenem Verbrechen zu nicht vorhergesehenen Zwischenfällen. Erpresserbriefe tauchen auf und eine anscheinend wiederauferstandene Linda. Hier scheint die Geschichte des Romans ein Streich zu sein, den die Toten den Lebenden spielen. Lindas Vater hat David von Anfang in Verdacht, und er darf keinen Fehler begehen. Geschickt laviert er sich durch die Fallstricke der Polizei und des Millionärs, doch gibt es bei del Paso überraschende Wendungen, auf die David nicht vorbereitet ist... Der Leser, der sich ganz in den Händen des Autors befindet – eine Macht, die del Paso vergnüglich ausnützt –, wird bis zum Schluß in die Irre geführt.

Literarische Phantasie im Dialog mit der Wirklichkeit

Fernando del Paso läßt in «Linda 67» viel von seiner eigenen Erfahrungswelt mit einfließen: die Arbeit in der Werbebranche, seine Stellung im diplomatischen Dienst, seine Vorliebe für gute Restaurants, seine Erlebnisse in internationalen Metropolen. Darüber hinaus ist «Linda 67» ein Roman über die Spannungen zwischen Kulturen und Gesellschaftsschichten. Es gibt dort typische und atypische Figuren. Linda und ihr Vater sind ameri-

kanische Prototypen des Genres, doch der kulturell interessierte Inspektor und der untypische Mexikaner David selbst sind Gestalten, die so in der Krimiliteratur noch nicht aufgetreten sind. «Linda 67» stellt die Vielfältigkeit von del Pasos literarisch-stilistischer Palette unter Beweis, die vom historischen Roman über poetische Monologe und enzyklopädisch-surrealistische Prosa bis zum spannenden Krimi geht. Im Mittelpunkt befindet sich jedoch stets, allen Fakten und aller Detailtreue zum Trotz, die literarische Phantasie, die im Widerstreit und im Dialog mit der Wirklichkeit steht. Zwischen diesen Polen bewegt sich Fernando del Pasos Werk, für das folgende Worte aus «Nachrichten aus dem Imperium» als Motto dienen könnten: «Könnten wir doch die Phantasie zur Verrückten des Hauses machen (...) und sie auf ihren Schwingen durch die Welt und die Geschichte fliegen lassen, die Wahrheit und die Zärtlichkeit, durch Ewigkeit und Traum, Haß und Lüge, Liebe und Untergang, frei, ja, frei und allmächtig, und doch gleichzeitig gefangen wie ein taumelnder, blinder Schmetterling, verdammt dazu, auf alle Zeit um eine nicht zu erfassende Wirklichkeit zu flattern.»

Susanne Lange, Pullach

Das Ende der Geschichte in heutiger Sicht

Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk

Seitdem die Menschen wissen, daß sie historische Wesen sind, hat das Problem des Sinnes der Geschichte ihnen keine Ruhe mehr gelassen. Ihre Existenz mitten in Ereignissen, die aufeinander folgen und gegeneinander prallen, die zusammenstoßen, ohne daß sie ihre Logik entziffern können, bleibt ein Rätsel. Hat diese ihre Existenz – sowohl die Existenz eines Individuums, einer Gruppe Menschen oder der Menschheit – einen Sinn, eine Richtung, eine Bestimmung, oder ist sie sinnlos, rein kontingent und bedeutungslos? Der bekannte Titel eines der Bücher von Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, faßt das Problem auf vortreffliche Weise zusammen. Gibt es irgendeine tiefer liegende Struktur, einen Unterbau, der die Windungen und Krümmungen der historischen Oberflächenerscheinungen erklären kann? Gibt es eine Offenbarung oder eine Methode, die zu dieser verborgenen Struktur führt? Und wie sehen dann die Vermittlungen aus, die die Kluft und Diskrepanz zwischen der Oberfläche und der Tiefe überbrücken müssen? Die Auslegungen der Historiker, welche ihre Verdikte aussprechen, wenn die Gefechte ausgefochten sind, und die Logik der Ereignisse *ex post facto* rekonstruieren, sollten nicht zu sehr den Erfahrungen der Zeitgenossen der Geschehnisse Gewalt antun. Wenn die von den Historikern als Erklärung vorgestellte Struktur und die Weise, wie die Ereignisse erlebt worden sind, auseinanderklaffen, dann ist etwas nicht in Ordnung.

Da wir in einem vom Judentum und Christentum beeinflußten Raum leben, neigen wir dazu, zu denken, daß der eventuelle Sinn sich erst am Ende der Geschichte offenbart, daß die möglichen Verheißungen des Anfangs sich erst am Schluß bewähren. Dies kann man selbstverständlich bezweifeln: Zeigt sich z.B. der Sinn eines Spiels oder einer Tätigkeit erst, wenn das Spiel ausgespielt ist und das Resultat der Tätigkeit vorliegt, oder beim Spielen und beim Tätigsein selber? Das hängt wahrscheinlich von der Art der Tätigkeit ab: der Sinn der Aktivität eines Handwerkers liegt im Endprodukt, im produzierten Artefakt; der Sinn des Musizierens im Musizieren selbst: da gibt es kein Endprodukt. In der Geschichte kommen jedoch alle möglichen menschlichen Tätigkeiten vor, so daß eine definitive Antwort ausbleiben muß.

Der Glaube, daß die Richtung und die Bestimmung eines Lebens erst am Ende sichtbar werden, ist, wie mir scheint, an die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit gebunden. Da der Mensch sterben muß und der Moment seines Todes unsicher ist, bekommt dieser eine besondere Bedeutung: Der Tod ist Grenzerfahrung und Erfahrung einer Grenze, an der jemand wirklich zeigt, wer er war. Der Tod ist irgendwie das Ziel, der Wahrheitsmoment, der Augenblick, in dem der Inhalt, der Wert und der Sinn eines ganzen Lebens sich zusammenballen. Der letzte Moment faßt das Geschehene zusammen, er zeigt seine Richtung, sein Gerichtetsein. Was für das Leben eines Individuums gilt, gilt auch für das Leben einer Kultur oder der Menschheit. Was bedeutet dann das Ende der Geschichte, das Thema, das einem Bestseller, *The End of History and the Last Man*[1] des Amerikaners Francis Fukuyama, neulich seinen Titel gegeben hat?

Mein Aufsatz, der auf diese Frage antworten will, besteht aus drei Teilen: im *ersten* bespreche ich die heutigen Ereignisse, die dieses Problem wieder auftauchen lassen und es irgenswie färben; im *zweiten* versuche ich, die Terminologie zu präzisieren; im dritten und *letzten* Teil will ich kurz die Auffassungen von Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk analysieren.

Das Jahr 1989

Es gibt, wie eben gesagt, zeigenössische Ereignisse, die die Problematik des Endes der Geschichte irgendwie wieder nach vorn schieben, oder wenigstens das Gefühl, daß wir eine Endzeit erleben, entstehen lassen. Ich nenne ihrer vier.

Wir haben neuerdings das Ende eines Reiches, des Sowjetreiches, miterlebt. Augustinus war der Zeitgenosse des Endes eines anderen Reiches, des Römischen Reiches, das viel länger gedauert hat, und hat in seinem *De civitate Dei* und in seinem *Brief an Hesychius* über die letzten Dinge, über das Eschaton und die Rückkehr des Messias nachgedacht und spekuliert. Das Ende eines Imperiums ist, nach aller historischen Erfahrung, an Kriege, Revolutionen, Volkswanderungen, Wandlungen gebunden. Wer aus der Geschichte und ihrer Gewalt heraustreten möchte, erlebt diese Geschehnisse nicht ohne Furcht und Beben. Die bipolare Welt, in der es doch, trotz der Gefahr, bestimmte Regeln gab, ist verschwunden, und die neue, erst entstehende Weltordnung wird von nationalistischen Kämpfen aller Art bedroht.

Im Untergang des Sowjetreiches gibt es aber noch etwas anderes, das in unserem Zusammenhang sehr wichtig ist. Die kommunistische Ideologie war vom Willen beseelt, das, was Marx das Mysterium der Geschichte genannt hatte, zu lösen. Der historische Materialismus und die Dialektik waren die neuen Mittel, die neue Wissenschaft, die die Wege, die Gesetze der Natur, offenbaren sollten, um zum Ende der Vorgeschichte zu gelangen. Das Mysterium war dann aufgelöst, die Entfremdung überwunden, das Reich der Freiheit ersetzte das Reich der Notwendigkeit: der Mensch hätte in diesem neuen Reich seine Bestimmung finden müssen. Kurzum, das Ende der Geschichte hätte mit dem Ende als Vollendung zusammenfallen müssen. Die marxistische Gewalt war in der Terminologie von Merleau-Ponty «violence progressive», sie hätte der Gewalt ein Ende gesetzt, während die «violence rétrograde» der Bourgeois nur neue Gewalt entstehen ließ. Dieser «grand récit», diese Metaerzählung, die nach den Postmodernen typisch für den Modernismus ist, hat Millionen Menschen inspiriert. Ein ausgeträumter Traum läßt Wunden übrig, mit denen es sich schwer leben läßt. Gibt es denn kein Eschaton? Bleibt die Frage nach den letzten Dingen unbeantwortet? Ist sie unbeantwortbar?

Ein zweites Element ist die heutige Konfrontation und Vermengung der Kulturen und Religionen. Die Welt ist kleiner

[1] F. Fukuyama, The End of History and the Last Man. The Free Press, New York 1992.

geworden, und Volkswanderungen, die vom Elend und von der Übervölkerung verursacht werden, finden statt und produzieren Zusammenstöße zwischen Kulturen und Religionen. Die miteinander in Kontakt tretenden Menschen leben nicht in derselben historischen Zeit, und ihre Mentalitäten klaffen auseinander. Diese Tatsache führt im Grunde zu zwei extremen Haltungen: Fundamentalismus und Relativismus. Der Fundamentalist versucht seine als bedroht gefühlte Identität zu schützen: er kehrt, imaginär oder wirklich, zum Ur-Inhalt, zur Orthodoxie seiner Kultur zurück; der Relativist versucht, die Konfrontation zu meiden und sich in eine Dimension zu begeben, die sich jenseits der Konflikte befindet, chronologisch ausgedrückt in ein *post,* das sowohl das *post* der Postmodernität als das *post* der Posthistoire ist. Vielleicht darf man diese Haltung als den Versuch deuten, aus der Geschichte herauszutreten, «pour sortir de l'histoire», um mit R. Aron zu sprechen[2], während die Fundamentalisten im Gegenteil den Eindruck erwecken, daß sie Geschichte machen wollen. Der Begriff *Posthistoire* ist selbstverständlich zweideutig: man behauptet, daß man die Geschichte verlasse, daß sie vorbei sei, aber eine neue Geschichte fängt dennoch an, in einer allerdings nicht deutlich definierten neuen Dimension.

Wissenschaft und Technik

Ein drittes Moment ist die Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder besser – um anzudeuten, daß diese nicht mehr voneinander zu trennen sind – der *Technowissenschaft.* Ich möchte zwei verschiedene Aspekte dieser Entwicklung betonen. *Erstens* haben die Erwartungen des technowissenschaftlichen Fortschritts, genau wie die Hoffnungen des Marxismus, zu Enttäuschungen geführt. Die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ist von E. Morin als «la nuit du vingtième siècle»[3] beschrieben worden, die technowissenschaftlichen Durchbrüche und ihr Destruktionspotential haben darin eine große Rolle gespielt. Es gibt heute genug Propheten des Unheils, «prophets of doom», die uns, wie H. Jonas oder J. Ellul (um von der ökologischen Literatur zu schweigen), eine Apokalypse versprechen. Man sollte einmal die verschiedenen Schreckbilder, die da gemalt werden, stilistisch studieren. Apokalypse, als Realität oder als bloßes Bild, verweist uns auf das Ende der Geschichte. Das messianische Zeitalter ist traditionell nicht von Schreckbildern zu scheiden. So sehr, daß selbst Rabbiner aus dem dritten Jahrhundert darüber erklärt haben: «Möge der Messias kommen, ich möchte ihn aber nicht sehen.»

Das *zweite* Element, das ich in diesem Zusammenhang betonen will, ist, daß die Naturwissenschaften, und vor allem die Paläontologie und die Astrophysik, mit einer anderen Zeitdimension arbeiten als unsere traditionellen Vorstellungen. Von Augustinus bis Bossuet ist die göttliche Schöpfung sechstausend Jahre alt. Lord Kelvin, der große englische Physiker und Zeitgenosse Darwins, behauptete gegen die Theorie von Charles Lyell, der als Geologe eine unbegrenzte Zeitdauer der Erde annahm, daß unser Planet zwischen 400 und 100 Millionen Jahre alt war. Er neigte zu 100 Millionen und später zu 20. Darwin, der Lyell nahestand und dessen Gradualismus der geologischen Transformationen auf seine Theorie der Evolution übertrug, brauchte dann für diese seine Theorie eine sehr lange, unbegrenzte Zeit.[4] Nach den heutigen Theorien liegt der Urknall ungefähr 15 Milliarden Jahre zurück; das Leben auf der Erde ungefähr 4 Milliarden Jahre; die menschliche Geschichte – d.h. die Geschichte mit Dokumenten – ein paar tausend Jahre. Die kosmische Zeit und die Zeit der kosmischen Evolution, die Bedingung der Möglichkeit der Komplexifizierung der Materie, von der wir ein sehr spätes Produkt sind, fallen nicht mit unseren «grands récits» und der menschlichen Geschichte zusammen. Wie die Erde nicht das immobile Zentrum des Weltalls ist, so sind der Mensch und seine Geschichte nicht mehr das Zentrum der kosmischen Evolution. Dieses Zentrum ist jetzt die Geschichte der Materie und ihre Komplexifizierung. Wie kann man dann, und dies ist wahrscheinlich eine der philosophischen Hauptfragen unserer Epoche, kosmische Zeit und menschliche Zeit, kosmische Evolution und menschliche Geschichte zusammendenken? Wie kann man sie zusammen-artikulieren? Die traditionell menschzentrierte Geschichte ist vorbei: das ist, auf seine Weise, eine Art Ende einer Geschichte.

Ich möchte als Illustration dafür auf zwei Bücher hinweisen, das erste ist von J.F. Lyotard, *Moralités postmodernes*[5], das zweite vom amerikanischen Paläontologen Stephen Jay Gould, *Wonderful Life*[6]. Im ersten wird in «Une fable postmoderne» eine Geschichte erzählt, eine Geschichte, die schon 4 Milliarden Jahre vorher erzählt wurde und die die Auslöschung unserer Sonne betrifft. Jetzt, 4 Milliarden Jahre später, bereiten sich die Menschen vor, oder besser die Supergehirne, die sie geworden sind, die Erde zu verlassen. Lyotard schreibt: «Revolutionen, Kriege, Krisen, Entscheidungen, Erfindungen und Entdeckungen sind nicht das ‹Werk des Menschen›, aber Wirkungen und Bedingungen der zunehmenden Komplexität» (S. 93). Diese Geschichte ist nicht mehr die einer Emanzipation, sie ist keine menschliche Geschichte, sondern «une histoire physique», die nur die Zustände der Energie der komplexer werdenden Materie beschreibt. Mensch, Bewußtsein und Sprache werden nur als komplexe Systeme erfahren. Geschichtlichkeit ist dahin. Diese Fabel, sagt Lyotard, drückt die ganze Melancholie der Postmodernität aus: sie ist die Fortsetzung der Lehre von Galilei (der Mensch ist nicht der Mittelpunkt des Weltalls), von Darwin (der Mensch ist nicht das erste, sondern das letzte Geschöpf der Erde) und von Freud (der Mensch ist nicht der Meister seiner Diskurse).

Die Stimmung des Buches von Gould ist eine ganz andere. Sie drückt die bewundernde Verwunderung des Paläontologen für den Reichtum, die Erfindungskraft der Evolution aus. Es geht um die neue Interpretation der Fossilien, die 1915 vom Amerikaner Walcott im Schiefer von Burgess in Kanada gefunden wurden. Diese Fossilien gehören nicht zu den Sorten, zu denen man sie erst gerechnet hatte, und sie bezeugen, daß die Evolution zur Zeit der Lebensexplosion vom Kambrium auch andere, ganz verschiedene Wege hätte nehmen können. Sie zeigen auch, nach Gould, daß die Evolution radikal kontingent ist. Diese Kontingenz – und es gibt andere, vielleicht noch frappantere Beispiele, wie die sogenannten «mass extinctions»[7], die Massenauslöschungen von vielen Arten, z.B. der Dinosaurier – bedeutet, daß der vielbesungene menschliche Geist ein zufälliges Produkt der Evolution ist und nicht sein Ziel.

Das vierte Element, das uns an die Problematik des Endes der Geschichte erinnert, ist, daß das Ende des zweiten Jahrtausends nahe ist und daß bestimmte Spekulationen, die an das Ende des ersten Millenniums gebunden waren, wieder auftauchen können.

Ende der Geschichte

Ehe ich Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk bespreche, möchte ich auf die verschiedenen möglichen Bedeutungen des Ausdrucks «Ende der Geschichte» hinweisen. Soweit ich sehe, gibt es ihrer drei: das *Ende als Unterbrechung* oder *Ende als Katastrophe,* das *Ende als Vollendung* und das *metahistorische* oder *messianische Ende.* Ich werde diese verschiedenen Auffassungen kurz behandeln und mit ein paar Beispielen illustrieren.

Das Ende als Katastrophe kann im Grunde entweder vom Menschen oder von der Natur bzw. von der Evolution verursacht

[2] R. Aron, Penser la guerre. Clausewitz. II. L'âge planétaire. Gallimard 1976, S. 283.
[3] E. Morin, Pour sortir du vingtième siècle. Nathan, Paris 1981.
[4] S.J. Gould, Le Sourire du flamant rose. Seuil, Paris 1988, S. 142–157.
[5] J.F. Lyotard, Moralités postmodernes. Galilée, Paris 1993.
[6] S.J. Gould, Wonderful Life. Penguin, London 1991.
[7] P. Ward, The End of Evolution. Dinosaurs, Mass Extinctions and Biodiversity. Weidenfeld and Nicolson, London 1995.

werden. Was das erste betrifft, gibt es verschiedene mögliche Szenarios: Destruktion der Biospähre durch Verschmutzung und Wärmeerhöhung; Waldsterben usw.; Rüstungswettlauf, Atomstaat, atomare oder bakteriologische Kriege; Genmanipulation und Destruktion des menschlichen Genotypus. Im zweiten Fall gibt es auch verschiedene denkbare Figuren: Destruktion des irdischen Lebens durch den Fall von Meteoriten oder durch das Zusammenprallen der Erde mit Kometenteilen (ich erinnere daran, daß die Auslöschung der Dinosaurier möglicherweise durch Meteoriten geschehen ist); den Krieg mit außerirdischen Wesen; die Auslöschung der Sonne.

Das Ende als Vollendung ist vor allem an die großen Geschichtsphilosophien des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts gebunden. In ihnen erreicht der Mensch die volle Entfaltung seines Wesens: die Entfremdung wird aufgehoben. Diese Auffassung der Vollendung fällt gewöhnlich mit der Aufklärung und der Säkularisation zusammen: der Mensch ist mündig geworden und wird durch seine Kenntnis und sein Machen die menschliche Emanzipation zustande bringen. Kant, Fichte, Hegel und Marx sind die großen Figuren dieser Vision, obwohl bei Kant und Hegel die List der Natur oder die List der Vernunft, und nicht der Mensch, die Hauptrolle spielen. Dieser führt eher ein Drama aus, das er nicht geschrieben hat.

Das metahistorische Ende der Geschichte impliziert das Eingreifen einer nichthistorischen Entität in die Geschichte selbst. Im Judentum und Christentum ist das der Messias. Hier ebenfalls sind verschiedene Positionen denkbar: für die meisten, wie Augustinus und Maimonides, ist die Ankunft des Messias einem Entschluß Gottes überlassen: sie beschleunigen zu wollen ist gefährlich und gotteslästerlich; für andere dagegen kommt der Messias nicht schnell genug, und man soll sein Eintreffen durch ein bestimmtes menschliches Verhalten (beten, den Geboten und Vorschriften nachkommen oder im Gegenteil, wie im Sabbatianismus, systematisch sündigen) beschleunigen. Die Fanatiker des Millenniums, wie N. Cohn sie genannt hat, sind paradigmatisch hierfür. Auch Léon Bloys Formel «J'attends les Cosaques et l'esprit saint» ist in diesem Zusammenhang berühmt. Für andere schließlich soll man sein Herankommen aufhalten. Ich weise hier auf den berühmten Text von Paulus hin über das «kat'echon» und auf die Kommentare von Augustinus und C. Schmitt hierzu. Gershom Scholem hat die Aporien des Messianismus dargelegt und einer seiner Gestalten, Sabbatai Zwi, eine wichtige Studie gewidmet.[8]

Der Begriff der Geschichte

Was bedeutet nun das Wort «Geschichte» im Ausdruck «Ende der Geschichte»? Es geht traditionell um die menschliche Geschichte, also um die von den Menschen gemachte Geschichte. Deutlichkeitshalber soll man hier vier Möglichkeiten voneinander unterscheiden:

Erstens: Es gibt keine menschliche Geschichte und natürlich kein Eschaton; diese Auffassung findet man in bestimmten Gestalten des Strukturalismus wie bei Lévy-Strauss, Althusser oder Foucault. Es gibt nur eine Geschichte von sich sich selbst entwickelnden Strukturen.

Zweitens: Es gibt nicht *eine* menschliche Geschichte, sondern eine Vielheit von Geschichten, und jede von ihnen kann zu ihrem Ende gelangen. Diese Ansicht ist allen Kulturrelativisten eigen. *Der* Mensch, *die* Geschichte sind leere Begriffe, die höchstens den Eurozentrismus, den westlichen Ethnozentrismus oder Imperialismus ausdrücken; Richard Rorty wäre dieser Meinung.

Drittens: Es gibt eine menschliche Geschichte, sie hat aber kein Eschaton. Es ist die Auffassung Max Webers, der die Geschichte des Rationalisierungsprozesses in den großen Kulturen studiert hat. Über das Eschaton schreibt er in seiner Antrittsrede *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik:* «Für den Traum von Frieden und Menschenglück steht über der Pforte der unbekannten Zukunft der Menschengeschichte: lasciate ogni speranza.»[9]

Viertens: Es gibt eine menschliche Geschichte, und sie wird zum Eschaton führen. Selbstverständlich ist es diese Ansicht, die man traditionell im Nachdenken über das Ende der Geschichte findet.

Im folgenden will ich diese begrifflichen Unterschiede auf das Denken von Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk anwenden.

Heidegger, Fukuyama und Sloterdijk

Kennzeichnend für Heidegger ist, daß ohne ein neues Seinsgeschick der westliche Mensch aufhören könnte, da-zu-sein, was das Ende der Seinsgeschichte bedeuten würde; für Fukuyama die Einstellung, daß das Ende der Geschichte eher mit dem Ende als Vollendung zusammenfällt; für Sloterdijk, daß der Westen, wenn er die Mobilisierung fortsetzt, das planetarische Ende als Katastrophe verursacht. Bei Sloterdijk spielt die Reflexion über westliche und nichtwestliche Mystik, über Gnostik und Messianismus eine gewisse Rolle. Kennzeichnend für alle drei ist, daß sie nur über die menschliche Geschichte schreiben: die kosmische Zeit – für Heidegger überhaupt eine Gestalt der uneigentlichen Zeit – und ihre Relation zur menschlichen Zeit werden nicht thematisiert. Obwohl sie planetarisch denken wollen, bedeutet die Abwesenheit dieses Themas meiner Meinung nach eine Lücke: es ist, als ob die menschliche Geschichte, dank einem nicht erklärten Privilegium, über der Evolution schweben würde, als ob die menschliche Geschichte nicht zur *großen Evolution,* um einen Ausdruck von N. Elias zu gebrauchen, gehören würde.

Heidegger schreibt teilweise nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus: er hat eine Zeitlang gedacht, daß diese Bewegung eine Antwort auf das Problem der sich planetarisch entwickelnden Technik hätte geben können. Er hat seine Illusionen einsehen müssen, das Problem der Technik bleibt aber weiter im Zentrum seiner Reflexion. Er meint, daß die westliche Demokratie keine Lösung biete. Amerikanismus und Kommunismus werden ohne irgendein Zaudern verabschiedet. Fukuyama schreibt nach dem Zusammenbruch des Sowjetreiches und ist vom Siege der liberalen Demokratie und vom Kapitalismus überzeugt, obwohl er nicht blind für ihre Schwierigkeiten ist. Man soll dabei nicht vergessen, daß er von Leo Strauß und Allan Bloom beeinflußt wurde: die Kritik an der Modernität ist ihm nicht unbekannt. Sloterdijk schreibt unter dem Einfluß der ökologischen Literatur und ist mit einem schweren Problem konfrontiert: dem Problem des Austausches der Philosopheme zwischen rechts und links. Der Antimodernismus und die Kritik an der Technik sind traditionell Themen der konservativen Kulturkritiker. Er möchte eine dritte kritische Theorie entwickeln, nach der von Marx und der Frankfurter Schule, zitiert aber mehr und mehr Heidegger (schon in der *Kritik der zynischen Vernunft*[10] spricht er von einer heideggerschen Linken und gebraucht später den Begriff der *Gelassenheit),* Jünger (die Mobilmachung) und sogar C. Schmitt.[11]

Für Heidegger ist die Seinsgeschichte an das Abendland und vor allem an zwei Sprachen, die griechische und die deutsche, gebunden. In den anderen Kulturen gibt es wohl Denken, aber keine Philosophie. Wissenschaft und Technik haben sich planetarisch verbreitet, aber sie sind die Verwirklichung der westlichen Metaphysik. Andere Kulturen können sie annehmen, aber ihr Mysterium ist und bleibt in der westlichen Geschichte verankert. Das Wesen der Technik ist nichts Technisches. Heidegger verweist den japanischen Professor Tezuka auf seine eigene Sprache und Tradition. Fukuyama meint, daß seit der Entwicklung von

[8] G. Scholem, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt/M. 1992.

[9] M. Weber, Gesammelte politische Schriften. Tübingen 1958, S. 12.

[10] P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft. Zwei Bände. Frankfurt/M. 1983.

[11] Zum Beispiel in: Eurotaoismus. Frankfurt/M. 1989.

Wissenschaft, Technik und Kapitalismus es wohl *eine* Geschichte gibt: die Kulturen sind zwar verschieden und sollen es bleiben; sie können religiöse, kulturelle und ideologische Gefechte entstehen lassen, aber die Globalisierung und die Unifizierung der Geschichte sind, den Relativisten zum Trotz, nicht zu leugnen. Es gibt jetzt *eine* Geschichte der Menschheit. Für Sloterdijk sind Wissenschaft und Technik universal verbreitet, und die Verwestlichung der Erde ist diesbezüglich eine Tatsache: wir sind fortan, wie er es ausdrückt, *im selben Boot.*[12] Die Kulturen bleiben aber verschieden, und Europa soll seine eigene Art Taoismus, *Eurotaoismus,* entwickeln, d.h. das Andere der Mobilisierung, die Ruhe, denken.
Nach dieser allgemeinen Einleitung will ich die verschiedenen Figuren einzeln kurz behandeln.

Heideggers Dekonstruktion der Geschichte

Heidegger nimmt für unsere Problematik einen entscheidenden Platz ein, weil er die großen Geschichtsphilosophien des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, die Geschichtsphilosophien des Endes als Vollendung, dekonstruiert hat.[13] Hier nur einige Hinweise auf diese Philosophien, um Heideggers Standpunkt besser hervorzuheben. Nach Kant gibt es einen Mechanismus in der Natur, die List der Natur, die, obwohl die Menschen im Naturzustand (d.h. die ersten Menschen am Anfang der Geschichte) böse und einander feindselig sind, ihre *Ungeselligkeit gesellig* macht. Diese List der Natur gebraucht die Rivalität der Menschen, um sie einsehen zu lassen, daß ein gutes Grundgesetz das beste Mittel ist, um alle zu schützen. Ohne diesen Mechanismus, der auf der Vorsehung Gottes beruht, gäbe es keinen Fortschritt in der Geschichte. Es ist also Eigennutz, und nicht moralische Intention, der zum gerechten Staat, zur Republik, führt. Die *Lesbarkeit* der Geschehnisse beruht – und Kant betont dies – auf einer Idee (der List der Natur), für die es keinen Beweis gibt und die eine Art regulative Rolle spielt: ohne sie, die vom Philosophen selbst produziert wird, bleiben die Ereignisse undurchsichtig, *unlesbar.*

[12] P. Sloterdijk, Im selben Boot. Frankfurt/M. 1993.
[13] Vgl. L. Ferry, Philosophie politique. Presses Universitaires de France, Paris, 1. Band 1986; 2. Band 1987.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1996:
Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58,– / Studierende DM 40,–
Österreich: öS 430,– / Studierende öS 300,–
Übrige Länder: sFr. 47.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart /(BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Beatrice Eichmann-Leutenegger

liest aus ihren soeben im Pendo-Verlag, Zürich, erschienenen «Fragmenten einer Liebesgeschichte»

Der Mann aus der Arktis

Sie sind herzlich eingeladen zur Buchvernissage im Haus des Pendo-Verlages, Wolfbachstraße 9, 8032 Zürich, am 18. und am 22. Oktober 1996 um 19.30 Uhr. Um telefonische Anmeldung und Angabe des gewünschten Tages wird gebeten. Telefon (01) 262 37 37.

Beim jungen Fichte dagegen ist der Ausgangspunkt der Geschichte, der Naturzustand, neutral, also weder gut noch böse: die Geschichte hängt vom moralischen Willen des Menschen ab, der, nach universalen Zwecken handelnd, die Wirklichkeit ändern und das Ideal realisieren kann. Fichte entwickelt einen moralischen Aktivismus: es gibt keinen nichtmenschlichen Mechanismus, der zum glücklichen Ende der Geschichte führt. Alles hängt vom menschlichen Eingreifen ab. Die Geschichte ist *machbar.*
Hegel hat diesen moralischen Aktivismus scharf angegriffen: entweder kann der moralische Wille sein Projekt durchsetzen, aber dann verliert er seinen Existenzgrund; oder die Verwirklichung des Projektes ist eine unendliche Aufgabe, die nie realisiert werden kann, aber dann ist die Aufgabe sinnlos. Um seinen Existenzgrund zu behalten, muß der Fichteaner gleichzeitig behaupten, daß sein Zweck (das Ende der Geschichte) erreichbar und unerreichbar ist. Dagegen stellt Hegel seine eigene Ansicht: am Anfang der Geschichte ist Gott (der Weltgeist, die Vernunft) nur potentiell vollkommen, und die Geschichte dient gerade dazu, seine Vollkommenheit zu aktualisieren. Es geschieht nach und nach, daß die Vernunft ihre Potentialitäten entdeckt und daß sie sich realisiert: jeder neue Zug ist zugleich die Verwirklichung des Ideals. Die historische Entwicklung ist dem Satz vom zureichenden Grunde unterworfen. Der Mensch führt nur das Drama aus, das von der Vernunft geschrieben ist: sie gebraucht seine Leidenschaften, und ihre List besteht darin, daß sie ihn glauben läßt, daß er seine eigenen Ziele realisiert, während er nur der Spielball der Vernunft ist. Dies erklärt, weshalb die Eule der Minerva ihren Flug erst bei Abenddämmerung beginnt: der Philosoph, der den Satz vom Grunde anwendet, entdeckt erst *ex post facto* den Sinn der Geschehnisse. Erst dann wird die Geschichte *lesbar,* obwohl sie nicht vom Menschen *machbar* ist. Das Ende der Geschichte fällt mit der Tatsache zusammen, daß alle Gestalten der Vernunft realisiert sind, daß Gott sich selbst kennt. Auf der politischen Ebene ist die Freiheit im Weltstaat verwirklicht.
Marx versucht das Unmögliche zustande zu bringen: er will die *Lesbarkeit* und die *Machbarkeit* der Geschichte miteinander versöhnen, den Determinismus (die Ereignisse sind das Produkt eines Mechanismus, des Klassenkampfes) mit dem Voluntarismus (der Mensch soll die klassenlose Gesellschaft wollen). Dies bedeutet im Grunde, daß man das wollen (machen) soll, was schon in der Logik der Ereignisse geschrieben steht (die klassenlose Gesellschaft, das Ende der Vorgeschichte).
Der junge Nietzsche hat in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* eine anti-hegelsche Stellung verteidigt, die zugleich antimarxistisch ist: entweder *macht* man die Geschichte, zeigt man sich kreativ, oder entwickelt man eine Kenntnis der Geschichte: man *liest* sie und *liest* sie *wieder,* aber dann *macht* man sie nicht mehr. Geschichtlichkeit (Praxis) und Historie *(Theorie* oder Kenntnis der Geschichte) schließen einander aus. *(Schluß folgt.)*

Maurice Weyembergh, Brüssel