

Das Ende der Utopien – Die Wiederkehr der Religionen? Überlegungen aus ostdeutscher Perspektive

Eberhard Tiefensee

Kommen nach dem „Ende der Utopien“ (1) die Religionen wieder (2)? Aus ostdeutscher Perspektive lässt sich daran zweifeln. In der Perspektive von Walter Benjamins „Engel der Geschichte“ ist das Scheitern der Utopien sogar zwangsläufig (3). Aber dies ist nicht das letzte Wort; es bleibt die Hoffnung (4).¹

1. Das Ende der Utopien

Das Ende kommt zuweilen auf leisen Sohlen: Irgendwann um die Jahreswende 1989/90 verschwanden aus den Regalen der Buchhandlungen die damals allen bekannten SED-Propaganda-Broschüren des Dietz-Verlages – vermutlich auf höhere Anweisung hin. Ein vergleichbarer Vorgang wäre gewesen, wenn Christen die Bibel- oder Muslime die Koranausgaben aus den Buchhandlungen zurückrufen würden. Einige Lehrer sollen dann 1990 in ihrer Hilflosigkeit mangels neuer Lehrbücher ihre Schüler angewiesen haben, bestimmte Seiten in ihren Exemplaren zuzukleben oder herauszureißen: Sie seien nicht mehr gültig. „Institute für Marxismus-Leninismus“ bzw. „für Gesellschaftswissenschaften“ schlossen oder deklarierten sich kurzerhand um. Das Ende einer Utopie.

Es war weder ein plötzliches noch ist es ein endgültiges Ende: Die Utopie eines kommunistischen Zeitalters war schon viel früher in Agonie gefallen. Ich erinnere mich, dass in den späten 1960er Jahren mein Schuldirektor in einer Rede den Beginn des Kommunismus erst in fernerer Zukunft erwartete und dass ich damals meinem katholischen Freund zuflüsterte, das wäre mal eine beruhigende Nachricht. Die Formel lautete dann in den 1980er Jahren „Für Wachstum, Wohlstand, Stabilität“², was wenig nach revolutionärem Eifer und utopischem Feuer klang.

¹ Der folgende Text wurde im Rahmen der Weimarer Reden „Demokratie und Religion“ am 3. März 2013 im dortigen Deutschen Nationaltheater vorgelesen und für diese erstmalige Veröffentlichung weitgehend unverändert gelassen.

² Beispielsweise: *Wachstum, Wohlstand, Stabilität. Bilanz der Hauptstadt der DDR 1971–1978. Material zur XIII. Bezirksdelegiertenkonferenz Berlin der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands am 10. und 11. Februar 1979* (hrsg. v. der Bezirksleitung Berlin der SED), Berlin (Ost) 1979.

Und zu Ende war das Ganze natürlich auch in den 1990er Jahren noch nicht. Der Philosoph Jacques Derrida verwies Mitte der 90er Jahre auf das Faktum, die Idee des Kommunismus werde schon deshalb virulent bleiben, weil die Probleme, auf die er eine Antwort versucht habe, weiter beständen. Außerdem – so Derrida in Anspielung auf den Beginn des *Kommunistischen Manifests* („Ein Gespenst geht um in Europa, das Gespenst des Kommunismus“) – würden Gespenster nie sterben, sie blieben Wiedergänger.³

Trotzdem war im *annus mirabilis* 1989 und in den folgenden Jahren oft vom Ende die Rede: Joachim Fest von der F.A.Z. verkündete das *Ende der Utopien*.⁴ Francis Fukuyama, Mitglied der wichtigen US-amerikanischen Denkfabrik „Rand Corporation“, sprach sogar vom *Ende der Geschichte* – 1989 noch mit Fragezeichen, 1992 dann ohne.⁵ Beide Ansagen liefen im Prinzip auf das Gleiche hinaus: Mit dem Untergang des kommunistischen Systems habe sich global und endgültig der Sieg des Liberalismus und der Demokratie eingestellt. Natürlich blieben noch Nachhutgefechte, und so betrachtet laufe die Geschichte weiter, aber das Wesentliche sei geschehen, fundamental Neues nicht mehr zu erwarten.

Ein kurzer Blick in die Begriffsgeschichte, wie ihn auch Joachim Fest unternimmt: Ihren Namen haben Utopien bekanntlich von dem englischen Lordkanzler Thomas Morus, der aufgrund seines standhaften Festhaltens am eigenen Gewissensurteil 1535 den Tod durch das Henkerbeil erlitt und später heilig gesprochen wurde: Utopia. *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* (*Über den besten Zustand der Republik oder über die neue Insel Utopia*), auf Betreiben seines Freundes Erasmus von Rotterdam 1516 veröffentlicht. Freilich hatte es schon früher solche Utopien gegeben, z.B. wenn Platon in seinem Dialog *Timaios* die Atlantis-Sage erzählte oder in seiner *Politeia* Vorstellungen eines idealen Staates entwickelte, jedoch die Bezeichnung „Utopia“ – „Nirgendwo“ – war erst jetzt in der Welt. Sie kennzeichnet inzwischen ein eigenes literarisches Genre, das heute aber weniger utopische Literatur, sondern eher *Science Fiction*

3 Jacques Derrida, *Marx' ,Gespenster' . Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt am Main 1996. [Alle Zitate wurden der neuen Rechtschreibung vorsichtig angepasst.]

4 Joachim Fest, *Nach den Utopien. Eine Betrachtung zur Zeit* (Kleine Reihe/Walter Raymond Stiftung; 53), Köln 1992; ders., *Nach dem Scheitern der Utopien. Gesammelte Essays zu Politik und Geschichte*, Reinbek b. Hamburg 2007.

5 Francis Fukuyama, *Have we reached the end of history?*, Santa Monica (CA) 1989; *The 'end of history' debate. A response to my critics*, New York (NY) 1989; *The end of history and the last man*, London 1992 [dt.: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992].

heißt⁶ (über diese Änderung müsste mal eigens nachgedacht werden: auch eine Variante von „Ende der Utopien“?). 1518 konnte man mit Thomas Morus noch hoffen, in der südlichen Hemisphäre eine Insel zu entdecken, auf der es anders zugeht als im Europa jener Zeit. Doch mit der zunehmenden „Vermessung der Welt“ schwanden solche Hoffnungen. Auch die „edlen Wilden“ stellten sich als keineswegs so edel heraus wie in manchen romantischen Reisebeschreibungen. Um es mit Christa Wolf zu sagen: *Kein Ort. Nirgends.*⁷

Deshalb verlagerte sich der utopische Gedanke vom Raum in die Zeit: Schon im 18. Jahrhundert erschien der erste Roman mit einem solchen Titel: *Das Jahr 2440.*⁸ Seitdem siedelten Utopien zeitlich vor uns, auch die des Kommunismus. Hier sind allerdings zwei merkwürdige Ausnahmen zu konstatieren: Einige utopischen Romane verorteten nach wie vor ihre Visionen nicht nur in der Zukunft, sondern auf anderen Planeten – die Raummetaphorik lässt sich offenbar nicht ganz ausrotten, solange noch ein großes Weltall zur Verfügung steht.⁹ Und viele DDR-Bürger verlegten die Utopie in die nahe Lokalität Westdeutschland, wohin sie jeden Abend mit Beginn der Tagesschau virtuell per Television und dann massenhaft 1989 z.B. via Prager Botschaft auch leibhaftig verschwanden. So gesehen bedeutete also der Beginn der 90er Jahre nicht nur das Ende der kommunistischen *Zukunfts*utopie, sondern auch der Anfang vom Ende einer *Raum*utopie, als sich das letzte, irrtümlich auf unserem Planeten vermutete Paradies Westeuropa in der enttäuschenden Realität auflöste.

Das Ende der Utopie als Enttäuschung? Enttäuschungen sind ambivalent: Sie haben eine Verlust-, aber auch eine Befreiungskomponente, tilgen sie doch eine Täuschung. Die Befreiung von den Utopien ist eine der Folgen unserer Aufklärungsgeschichte, wenn die Moderne anfängt, sich in der Postmoderne zu radikalieren – ich folge hier der Erklärung von Wolfgang Iser für diesen Begriff¹⁰ – oder mit anderen Worten: Wenn die Aufklärung nicht nur die vormodernen mythischen und religiösen Traditionen auf den Prüfstand stellt,

6 [http://de.wikipedia.org/wiki/Utopia_\(Roman\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Utopia_(Roman)) (Stand 25.2.2013): „Das Genre des utopischen Romans wird heute oft als Bereich der Science-Fiction aufgefasst.“

7 Der Roman mit diesem Titel erschien in Berlin (Ost) sowie Darmstadt 1979.

8 Louis-Sébastien Mercier (1740–1814), *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais* [1771], Londres [recte: Neuchâtel?] M.DCC.LXXVI. (= 1776).

9 Vgl. beispielsweise Lothar Weise, *Das Geheimnis des Transpluto – Wissenschaftlich-phantastischer Roman*, Berlin (Ost) 1962; Stanislaw Lem, *Sternstagebücher*, Berlin (Ost) 1961 – davon viele weitere Auflagen.

10 Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne (Acta humaniora / Schriften zur Kunstgeschichte und Philosophie)*, Berlin 1993.

sondern auch sich selbst, dann entdeckt sie, was Jean-François Lyotard die „großen Erzählungen“ nennt: mythisch anmutende Menschheitsgeschichten, die einer kritischen Betrachtung nicht standhalten und in der Postmoderne ihr Ende finden. Ins Visier gerät vor allem der Mythos vom Fortschritt, der in unterschiedlichen Varianten kursiert, beispielsweise als Mythos von der Erlösung durch Naturwissenschaft und Technik, als Mythos vom Sieg der Demokratie und der abendländischen Vernunft, als Mythos von der einen Menschheit etc.¹¹

Solche großen Erzählungen hatten immer zwei Funktionen: erstens die Menschen in ihrem Lebenseinsatz zu motivieren – die kämpfenden Revolutionäre der neuen Zeit erzählten sie sozusagen an den Lagerfeuern nach anstrengendem Tagewerk –, zweitens dienten sie aber auch diesen Revolutionären zur Legitimation, die anderen zu befreien bzw. auf die neue Linie zu bringen, sanft durch Bildung und Erziehung, nötigenfalls aber durch den Einsatz härterer Nachhilfe. Früher waren eben die Herrschaften von Gottes Gnaden und wurden Kriege im Namen Gottes geführt, in der Moderne wurde (und wird!) interveniert im Namen des Fortschritts, der Humanität, der Demokratie oder von ähnlichem.

Solche großen Erzählungen finden zwar immer noch ihre Anhänger, aber diese müssen heute als ebenso naiv und unaufgeklärt gelten wie diejenigen, die zu früheren Zeiten unreflektiert an ihren angestammten Mythen und Traditionen festhielten. Das postmoderne „Ende der großen Erzählungen“ und damit das Ende der einen Geschichte schlechthin (als eines „kohärenten und zielgerichteten Verlauf[es]“¹²) sowie das Ende der großen Erlösungsutopien ist so gesehen die Chance, die Welt wieder zu pluralisieren und sie von den sich gern auf historische Gesetzmäßigkeiten berufenden Befreier zu befreien, welche bei ihren Versuchen, den Himmel auf Erden zu installieren, in der Regel mehr Unheil als Heil anrichten.

Man kann das auch an dem ablesen, was jeweils unter Humanismus verstanden wird. „Humanismus“ scheint das derzeitige „Plastikwort“¹³ für alles zu sein, was grundsätzlich erst einmal positiv zu bewerten ist: Mit dem Attribut „humanistisch“ werden recht unterschiedslos, so Deutschlands zwischenzeitlicher Bundespräsident-Kandidat Richard Schröder, „alle Anschauungen und Handlungsorientierungen [versehen], denen das Menschsein des Menschen

11 Vgl. Jean-François Lyotard, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985*, Wien 2009 (orig. franz. 1986); *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2012 (orig. franz. 1994); *Der Widerstreit (Supplemente; 6)*, München 21989 [orig. franz. 1994].

12 F. Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 13.

13 Vgl. Uwe Pörksen, *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Stuttgart 51997.

als Kriterium gilt“¹⁴. Konnte aber der Linkshegelianer und zeitweilige Freund von Karl Marx, Arnold Ruge, noch von einer „Loge des Humanismus“ sprechen und sie als „die unsichtbare Kirche des Menschentums“ preisen¹⁵, ist eine solche Sprache heute recht unverständlich. Inzwischen wird als der zentrale Wert des Humanismus erheblich reduzierter „der *einzelne* Mensch innerhalb des Menschheitskollektivs und des Naturkreislaufs“ angesehen. Man versucht auch nicht mehr „[a]usgehend von einem konkreten Menschheitsideal [...] eine Gesellschafts- oder zumindest Bildungsutopie“ zu entwerfen, sondern nur noch „eine *partikuläre* Verbesserung“ desolater Verhältnisse zu erreichen.¹⁶

Damit wird deutlich, dass das Ende der Utopien als eine Variante des Endes der großen Erzählungen auch als Verlustgeschichte zu lesen ist. Joachim Fest und Francis Fukuyama sahen den Sieg des Liberalismus durchaus ambivalent. Fest wies auf eine Schwäche der liberalen Gesellschaft hin: Sie sei unfähig, einen Lebenssinn zu vermitteln, fundamentale Hoffnungen bereitzuhalten und werfe letztlich den Einzelnen auf sich selbst zurück – ohne eine Verheißung, die ihm hilft, mit den Ungereimtheiten und Nöten des Lebens fertig zu werden.¹⁷ Er verliere zwar in diesem Emanzipationsvorgang seine Fesseln, aber auch seine familiären, moralischen und religiösen Bindungen.¹⁸

Fukuyama beruft sich in diesem Zusammenhang auf Hegels Dialektik: Ein zentraler Motor der gesellschaftlichen Entwicklung ist für ihn der „Kampf um Anerkennung“ zwischen den Individuen. Hegel hat diesen Gedanken im berühmten Herrschaft-und-Knechtschaft-Kapitel seiner „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt.¹⁹ Wenn, so Fukuyama, die liberale Demokratie die

14 Richard Schröder. „Der christliche Humanismus – aus protestantischer Sicht“, in: ders., *Denken im Zwielflicht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR*, Tübingen 1990, 23–35, 27.

15 Arnold Ruge. *Die Loge des Humanismus*, Bremen 1852, 9 – zit. nach: Florian Baab, *Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie: 51)*, Regensburg 2013, 39.

16 Vgl. F. Baab. *Humanismus* (Anm. 15), 26 und 222 (Hervorhebungen E.T.).

17 Vgl. J. Fest. *Nach den Utopien* (Anm. 4), 30f.; ders., *Nach dem Scheitern der Utopien* (Anm. 4), 229ff.

18 Vgl. J. Fest. *Nach dem Scheitern der Utopien* (Anm. 4), 240.

19 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main 1970 [orig. 1806], 145–155. Dazu Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 17f. u.ö. Der Verfasser bezieht sich allerdings hauptsächlich auf die Interpretation von Alexandre Kojève und kombiniert außerdem seine These mit der platonischen vom „Thymos“ – das sei hier der Einfachheit halber und hoffentlich nicht unzulässig verkürzend – weggelassen.

Tendenz habe, *ungleichen* Menschen *gleiche* Anerkennung zu gewähren, dann entwickelt sich aus dem Gleichheitsprinzip deren schwerwiegendste Bedrohung: Alles entwertet sich selbst in einer allgemeinen Mittelmäßigkeit und in einer „Tyrannei der Mehrheit“. ²⁰ Wenn also die Selbst- und die Fremddichtung nicht mehr hinreichend an eine gewisse Leistung gebunden sind, weil das Toleranzgebot eine Abneigung schafft, einen bestimmten Lebensstil oder eine bestimmte Handlung gegenüber einer Alternative als besser und wertvoller zu bezeichnen, und wenn keine Instanz mehr hinreichend herausgehoben ist, eine solche Anerkennung auszusprechen – man möchte ja nicht von jedem x-beliebigen gelobt und anerkannt werden, sondern von jemand, der dazu die nötige Qualifikation und Legitimität mitbringt –, dann bleibe der menschliche Wunsch, mehr als andere anerkannt und geachtet zu werden, auf der Strecke. Dieser Wunsch nach Anerkennung ist aber eine wichtige Voraussetzung dafür, dass Opfer gebracht würden und bedeutende Leistungen in Kultur, Ethik und Politik entstehen könnten. Das „Ende der Geschichte“ in der liberalen Demokratie wäre deshalb nicht nur das Ende von Kriegen und blutigen Revolutionen, was jeder begrüßen wird, sondern leider auch das Ende von Kunst und Philosophie und letztlich das Ende aller schöpferischen Tätigkeit des Menschen.²¹

Manchem mögen solche Warnungen merkwürdig oder typisch amerikanisch vorkommen. Tatsächlich aber wurde alsbald nach den Ereignissen von 1989 beklagt, dass jetzt der Feind verlorengegangen sei, der vorher die eigenen Bemühungen nicht nur ständig behindert und bedroht, sondern auch motiviert und auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet hatte. Es entstand eine seltsame, unbestimmte Leere, die regelrecht danach rief, gefüllt zu werden.

Ähnlich warnend und im Gebiet der ehemaligen DDR vielleicht eher nachvollziehbar äußerte sich einige Jahre später der polnische Philosoph Leszek Kołakowski. Es gäbe eine entscheidende, kritische Anfrage an den „Triumph des Liberalismus und der liberalen Ideologie“, so konstatierte er in einem Vortrag mit dem Titel „Der Zusammenbruch des Kommunismus als philosophisches Ereignis“. ²² Denn der Mensch verspüre nicht nur ein Bedürfnis nach Freiheit, sondern auch nach Sicherheit – wobei das Sicherheitsbedürfnis

20 F. Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 393.

21 Vgl. F. Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 399–446.

22 Leszek Kołakowski, „Der Zusammenbruch des Kommunismus als philosophisches Ereignis“, in: *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie. XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie. Berlin, 20.–24. September 1993. Vorträge und Kolloquien*, hrsg. v. Hans Lenk u. Hans Poser, Berlin 1995, 26–36, 33.

unmittelbarer und dringender sei und vormalis dazu führte, den diesbezüglichen Versprechungen des Totalitarismus zu folgen. Solche Versprechungen biete die liberale Kultur nicht. Aus sich heraus sei sie nicht fähig, ein „Vertrauen zum Leben“ zu generieren. Auch die geistige Sicherheit ginge verloren, nämlich die „Überzeugung, dass es einen andauernden und reellen, nicht von uns willkürlich für jeweilige Zwecke erdachten Unterschied zwischen Gutem und Bösem wie auch zwischen Wahren und Falschem“²³ gibt. Mit anderen Worten: Alles wird relativ. Kołakowski befürchtet sogar, dass die liberale Kultur auf diese Weise noch konsequenter als der Kommunismus die Säulen der Zivilisation vernichtet.

Mancher wird sich wünschen, dass solche Unheilspropheten endlich zum Schweigen gebracht werden. Aber ist es nicht bemerkenswert, dass es wie im Falle von Joachim Fest und Francis Fukuyama dieselben sind, welche den gerade errungenen Sieg feiern? Es bleibt offenbar eine dunkle Bedrohung, die nicht zu sehen blauäugig wäre, ein zumindest zeitweiliges Unbehagen, es könne sich auch diesmal im Gang der Dinge bei aller Freude und Dankbarkeit die Kehrseite der Medaille zeigen. Hatte nicht schon an der Schwelle des 20. Jahrhunderts Friedrich Nietzsche vor dem „letzten Menschen“ gewarnt?

„Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!“, lässt er seinen Zarathustra sagen: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. [...] ‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‘ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Tor, der noch über Steine oder Menschen stolpert! Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu

23 Leszek Kołakowski, „Der Zusammenbruch“ (Anm. 22), 34.

beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“²⁴

Gibt es Alternativen? Fragen wir noch einmal diejenigen, welche das „Ende“ konstatieren: Joachim Fest setzt in Zukunft auf individuelle Verantwortung, die stets das Ganze der Gesellschaft einschließt. Der Staat habe für deren Wahrnehmung die nötigen Voraussetzungen zu schaffen und entsprechende Institutionen zu bewahren, welche auf elementaren Normen beharren und die Regeln liberaler Ordnung absichern. Gerade die ständige Herausforderung, das große Ganze zu bewahren, könnte den Willen und die Energie aller in der Gesellschaft beteiligten Menschen bündeln.²⁵

Fukuyama hofft, dass der Mensch nicht nur selbstgenügsamer *bourgeois* sein wolle, der sich eigensüchtig mit seinem materiellen Wohlergehen beschäftigt und sich durch nichts besonders auszeichne, sondern auch *citoyen*, also ein Staatsbürger, der Ideale habe, für die er leben und sterben könne, der nötigenfalls sein Leben riskiert, um Prestige zu erringen.²⁶ Für den „Kampf um Anerkennung“ müssten Gelegenheiten geboten werden: Das könnte die wirtschaftliche Betätigung sein, die naturwissenschaftliche Forschung, das demokratische Parkett der Politik (hier besonders die Außenpolitik), das Engagement in den Krisenherden der Dritten Welt oder auch Betätigungen wie Sport, Bergsteigen und Autorennen. Fukuyama sagt aber gleich dazu, dass es eine offene Frage bleibe, ob sich solche metaphorischen Kriege und die dabei errungenen eventuellen symbolische Siege auf lange Sicht wirklich und im vollen Sinne als zufriedenstellend erweisen würden, ja, ob nicht einige mangels einer lohnenden Sache ihre Aggressionen gegen die liberale Demokratie selbst richten. Eine wahrhaft hellsichtige Voraussage!

Lyotard setzt auf eine letzte mögliche große Erzählung nach dem Ende aller anderen: auf die christliche Erzählung von der Nächstenliebe, wenn sie nur nicht wieder interventionistisch missbraucht werde (was von den Kirchen oft genug geschehen sei). Er fordert jedoch vor allem, die Idee der Gerechtigkeit hochzuhalten: Es brauche in diesen postmodernen Zeiten weniger Richter und Wahrheitsapostel, die sagen, wer Recht hat, als Mediatoren und Anwälte, welche die Sache der Schwachen zur stärkeren machen und Stimme für diejenigen sind, welche im großen demokratischen Palaver nicht zum Zuge kommen – weil sie sich nicht

24 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, München 1954, Bd. 2, 283ff. Vgl. auch F. Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 399 u.ö.

25 J. Fest, *Nach dem Scheitern* (Anm. 4), 241f.

26 Vgl. F. Fukuyama, *Ende der Geschichte* (Anm. 5), 205.

adäquat artikulieren könnten, um gehört zu werden.²⁷ Auf diese stummen Opfer wird zurückzukommen sein.

Mit dem 9. November 1989, dem Mauerfall, ist also offenbar ein gewisser Einschnitt geschehen – das wird auch zugeben, wer nicht so leicht bereit ist, vom „Ende der Geschichte“ zu reden. Damit bewahrheitet sich wieder, dass Epochenwechsel sich nicht an die üblichen Jahreszahlen halten: Das 19. Jahrhundert war, wenn man dem Historiker Eric Hobsbawm folgen will, ein langes Jahrhundert, das vom Beginn der Französischen Revolution 1789 bis zum Ende der großen europäischen Monarchien Frankreichs, Russlands, Deutschlands und Österreichs im 1. Weltkrieg reichte. Das 20. Jahrhundert, das er als „Zeitalter der Extreme“²⁸ apostrophiert, war dagegen ziemlich kurz – es verabschiedete sich schon 1989. Allerdings ist es kühn, solche Umschwünge zu markieren, wenn man selbst noch nahe dran ist – vieles zeigt sich erst im Nachhinein. Wahrscheinlich wird der Beginn des 21. Jahrhunderts eher auf den 11. September 2001 verlegt werden, als die beiden Flugzeuge in das World Trade Center in New York rasten. Möglicherweise haben einige dieses schreckliche Ereignis sogar als eine Art Erlösung für die liberale Demokratie gesehen, hat sie doch jetzt wieder einen Feind: den fundamentalistischen Islam. Die Geschichte, deren Ende Fukuyama unvorsichtig früh ausgerufen hatte, setzte sozusagen neu ein. – Folgerichtig wäre jetzt von der Wiederkehr der Religion zu sprechen.

2. Wiederkehr der Religion

Der Begriff ist aus mehreren Gründen problematisch: Wiederkehren kann schließlich nur, was einmal verschwunden war. Besonders der Islam, der am besagten 11. September sich so überraschend bemerkbar machte, war jedoch nie verschwunden, sondern offenbar nur aus dem Blickfeld geraten. Entweder ist Religion – besonders in Westeuropa – nur unsichtbar geworden, indem sie sich ins Private, Individuelle zurückzog und sich auf neue Objekte richtete (wie z.B. eben den Glauben an die Wissenschaft oder an die Nation oder einfach an Engel), so vermutete es Thomas Luckmann in seinem Bestseller *Die unsichtbare Religion*.²⁹ Oder es handelt sich um einen Irrtum der Vertreter der sogenannten

27 Vgl. F. Lyotard, *Widerstreit* (Anm. 11), 264–267; W. Welsch, *Moderne* (Anm. 10), 227–246.

28 Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München / Wien 1995 [orig. engl. 1994].

29 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, m. e. Vorw. v. Hubert Knoblauch, Frankfurt am Main 1993 [orig. engl. 1967].

Säkularisierungsthese. Die sind nämlich der Meinung, dass sich mit wachsender Modernisierung und damit verbundenem wissenschaftlich-technischem Denken die Religionen automatisch auf dem Rückzug befinden würden. Das aber erwies sich als einer dieser Mythen einer über sich selbst nicht aufgeklärten Aufklärung, denn die Tatsachen sprechen eine andere Sprache: Das säkularisierte Westeuropa ist hier weder der Normalfall noch der Vorreiter, sondern eher die weltweite Ausnahme, sozusagen ein „Katastrophengebiet für die Kirchen“³⁰, um den amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zu zitieren. Einen Rückgang des religiösen Lebens gibt es in anderen Erdteilen nicht, selbst wenn sie sich wie die asiatischen Tigerstaaten oder Brasilien in tiefgreifenden Modernisierungsprozessen befinden – von den USA einmal ganz abgesehen, die schließlich auch kein rückständiges Land sind.³¹

Aber bleiben wir in unserer Region. Kann hier von einer Wiederkehr der Religion(en) die Rede sein? Wenn man die Medien befragt, zweifellos: Fast täglich sind Religion und Kirche ein Thema in Nachrichten und Feuilletons, und das wie alles, was medial bespielt wird, sicher nicht zufällig, sondern im Blick auf die Konsumenten. Dass sich religiöse Bewegungen auch in unseren Breiten wieder bemerkbar machen – und besonders der Fundamentalismus wird ja gern *pars pro toto* als das Beispiel für Religion schlechthin angesehen –, löst besonders bei denen Angst und Sorge aus, für die das ganze religiöse Feld *terra incognita* ist: Was mir fremd ist, macht mir oft Angst. Indirekt könnte man die wachsende religiöse Virulenz auch an der Wiederkehr eines fundamentalistischen Atheismus ablesen, wie ihn beispielsweise der Evolutionsbiologe Richard Dawkins mit seinem Buch „Gotteswahn“ oder die Giordano-Bruno-Stiftung propagiert. Da fährt auch mal schnell ein Propagandabus mit der Aufschrift, dass es höchstwahrscheinlich keinen Gott gibt, durch die Lande. (Der christliche Bus übrigens hinterher.) Man fühlt sich um Jahrzehnte in die Zeit der weltanschaulichen Propagandaschlachten zurückversetzt. Fundamentalismen aller Couleur – religiöse und nichtreligiöse – nehmen sich offenbar gegenseitig in der Art und Weise des polemisch-missionarischen und oft wenig erleuchteten, militanten Auftretens nichts.

Aber ist mit „Wiederkehr der Religion“ nur gemeint, dass das Thema Religion wiederkehrt? Eigentlich müssten doch dann auch die Menschen wieder religiöser

30 Vgl. Peter L. Berger, „An die Stelle von Gewißheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber“, in: *FAZ* 7.5.1998, Nr. 105, 14. „Vorwort“, 9.

31 Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau, 2012, 34–42.

werden. Davon ist aber zumindest hier in den neuen Bundesländern kaum etwas zu bemerken, wenn man die Religionssoziologen befragt, die von einer „forcierten Säkularisierung“³² oder einem religiös indifferenten Milieu sprechen. Eine Chicagoer Universitätsstudie, die kürzlich Aufregung bei denen auslöste, welche mit den Verhältnissen in Ostdeutschland weniger vertraut sind, konstatierte dort 46% „harte Atheisten“, gefolgt von Tschechien mit 26%.³³ Setzt man dagegen etwa 30% sich zum Christentum bekennende Ostdeutsche, dann ergibt sich aus der großen statistischen Lücke noch zusätzlich ein erheblicher Anteil von „religiös Indifferenten“, die weder religiös noch atheistisch sind, sondern einfach: „normal“. Bei aller Unsicherheit solcher Zuordnungen bleibt insgesamt der starke Eindruck, dass die meisten hier siedelnden Menschen mit Religion wenig oder nichts zu tun haben können oder wollen – Tendenz eher steigend.

Ob es jedoch eine subtile Wiederkehr der Religion auch im Osten Deutschlands gibt, welche bisher unter dem Radarschirm der Fachwissenschaften bleibt? Zumindest haben die recht schwach und bedeutungslos gewordenen Kirchen, voran die evangelische, in den Umbrüchen des Herbstes 1989 eine – gemessen an der Mitgliederzahl – unverhältnismäßig große Rolle als Katalysator und Motor der neuen Zeit gespielt, das wird wohl niemand ernsthaft leugnen wollen. Und: So manches Dorf kämpft um den verfallenden Kirchbau in seiner Mitte: „Die Kirche bleibt im Dorf!“ Bemerkenswert, dass ihr Erhalt auch von Menschen gefördert wird, die sie nie betreten. Offenbar ist die Kirche ein bestimmter Identifikationspunkt, den man ungern missen will. Ein solcher könnte natürlich auch die eigene Grundschule oder die Dorfkneipe oder eine Burg sein, um deren Erhalt man wahrscheinlich auch kämpfen würde, aber die Kirche ist eben etwas anderes: Es ist der Raum, in dem nichts unmittelbar Brauchbares geschieht, sozusagen eine eigenartige Leerstelle des Ortes für etwas, das nicht greifbar ist und das auch über das Ästhetische eines Kulturdenkmals hinausgeht. Die Turmspitze weist in eine andere Dimension, die Glocken geben nicht einfach die Uhrzeit zur Kenntnis etc. Eigentlich wissen viele nicht so richtig, wofür das Gebäude eigentlich steht, aber fehlen darf es trotzdem nicht. Deshalb gehen sie in Orgelkonzerte vielleicht doch anders als in andere Konzerte. Deshalb versammeln sie sich in Notsituationen spontan in Kirchgebäuden, wie nach dem Gutenberg-Attentat in Erfurt vor reichlich zehn Jahren geschehen. Sogar die Meinung, „dass ein Segen ja nichts schaden kann“, lässt sich verifizieren, wenn sich in Erfurt bei Weihnachtsmarkt-Aktionen

32 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux (Hgg.), *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt am Main 2009.

33 http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf – Seite 11 (Stand: 26.2.2013).

oder anderen Gelegenheiten wie der Paarsegnung am Valentinstag Menschen segnen lassen, die sonst keine Kirche betreten würden.

Oder: Der immer seine Distanz zu allem Religiösen betonende „Humanistische Verband Deutschlands“ diskutiert in jüngster Zeit, ob es nicht so etwas wie eine „aufgeklärte“ oder „atheistische“ Spiritualität braucht, was z.B. Gita Neumann, Sterbebegleiterin und aktives Mitglied dieses Verbandes, fordert. Sie kritisiert in scharfer Form, das von ihrem Verband formulierte Selbstverständnis stelle sich „als überholt, teilweise borniert und uninspiriert dar“ und propagiere ebenso wie die Giordano-Bruno-Stiftung den klassischen Materialismus des 19. Jahrhunderts, der „längst ausgedient“ habe.³⁴ Gibt es also doch ein Unbehagen an der Immanenz, an der Diesseitigkeit? Sind viele Menschen vielleicht „Etwasisten“, welche daran glauben, dass es da „noch etwas geben müsse“?

Die Signale sind also ambivalent: Dass der Osten Deutschlands recht religionsresistent ist und in diesem Sinne von einer Wiederkehr der Religion kaum die Rede sein kann, ist eine Tatsache. Andererseits gilt aber: Es wird weiterhin Religion und religiöse Menschen geben, und das nicht wenig. Bevor man also darüber streitet, ob das zu hoffen, zu begrüßen oder zu bedauern, wenn nicht sogar zu befürchten ist, muss man die Fakten akzeptieren. Um Immanuel Kant zu zitieren, der eigentlich als „Zermalmer der Metaphysik“ gilt:

„Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.“³⁵ „Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.“³⁶

Für diese „Naturanlage zur Metaphysik“³⁷ – trotz der empirisch nachweisbaren weiten Verbreitung von religiöser Indifferenz – und für diese Prognose, dass „metaphysische Untersuchungen“ – trotz aller sich für aufgeklärt haltenden

34 Vgl. Gita Neumann, „Lebens- und Sterbehilfe. Bedürfnis nach geistiger Orientierung“, in: *Barmherzigkeit und Menschenwürde. Selbstbestimmung, Sterbekultur, Spiritualität*, hrsg. v. Horst Groschopp (Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin, 4), Aschaffenburg 2011, 61–145. 127.

35 Immanuel Kant, *KrV* B 21.

36 Immanuel Kant, *Prolegomena* A 192.

37 Kant, *KrV* B 22.

Einsprüche – weitergehen werden, gibt es eine ganze Fülle von Gründen, auf die ich wegen der Kürze der Zeit nicht eingehen will, obwohl es das eigentliche religionsphilosophische Geschäft wäre, sich damit zu befassen. Ich greife einen vielleicht etwas ungewöhnlichen Bereich solcher sich unaufhaltsam stellenden metaphysischen oder religiösen Fragen heraus und komme noch einmal auf das „Ende der Utopien“ zurück.

Was eigentlich war der Grund für ihr Ende? Dazu ist hier noch nichts gesagt worden, wir haben es nur als Faktum konstatiert. Fragt man Lyotard nach dem Grund für das „Ende der großen Erzählungen“, so verweist er, der Philosoph jüdischer Herkunft, vor allem auf die Shoah, auf Auschwitz: Für Kant war die Revolution von 1789 ein Geschichtszeichen, weil er am Enthusiasmus der Zuschauer abzulesen meinte, dass die Hoffnung auf Fortschritt berechtigt sei. Anmerkung: Der Enthusiasmus war das Hoffnungszeichen, nicht die Revolution selber, glitt sie doch bald in den Terror ab. Für Lyotard jedoch ist das moderne Geschichtszeichen Auschwitz, das zum Symbol für die Unmöglichkeit wurde, das mit der Französischen Revolution begonnene Projekt der Moderne zu vollenden. Wenn bis dahin das eigentliche, universelle Subjekt der Geschichte die Menschheit war, enthusiastiert vom Triumphzug der Vernunft, dann hatte sich in Auschwitz das Gegenteil gezeigt: Ein ganzes Volk, nämlich das jüdische, konnte aus dem Diskurs über Wahrheit und Recht herausfallen und wie Ratten vertilgt werden – nicht einmal in der Lage, für etwas oder für jemand, also einen „schönen Tod“ zu sterben. Auch der Nationalsozialismus wurde nicht mit den Mitteln der Vernunft, z.B. durch die besseren Argumente, besiegt, sondern – wie Lyotard sarkastisch bemerkt – erschlagen wie ein (toll gewordener) Hund.³⁸ Einen anderen, zivilisierten Weg gab es nicht.

Zieht man diese Linie weiter aus und blickt dezidiert auf diese namen- und stimmlosen Opfer, dann sind die Utopien und das ganze geschichtsphilosophisch aufgeladene Aufklärungsprojekt der Moderne an der Unmöglichkeit gescheitert, diese ihre eigene Vergangenheit zu bewältigen. Und an dieser Stelle ist an Walter Benjamins „Engel der Geschichte zu erinnern.

3. Walter Benjamins „Engel der Geschichte“

Der jüdische Philosoph – also wieder jemand mit jüdischem Hintergrund – unternahm auf seiner Flucht, auf der er sich seit 1933 befand, den vergeblichen Versuch, die Grenze zwischen Frankreich und Spanien zu überwinden, um

³⁸ Vgl. F. Lyotard, *Widerstreit* (Anm. 11), 181f.

nach Lissabon und weiter in die USA zu fliehen. Über Lourdes und Marseille, wo ein erster Fluchtversuch scheiterte, immerhin in den katalanischen Grenzort Portbou gelangt, wurde er dort mit seiner ganzen Flüchtlingsgruppe festgesetzt und starb in der Nacht vom 26. auf den 27. September 1940, wahrscheinlich – seelisch erschöpft und von der Angst getrieben, an die Deutschen ausgeliefert zu werden – durch Suizid. Bei sich trug er in einer schweren Aktentasche sein letztes Manuskript, an dem der herzkranke Mann sich abschleppte, das er aber nicht lassen wollte – einen Text, der dann auf mysteriöse Weise verschwand, wie überhaupt einiges an seinem Tod unaufgeklärt blieb. Da dieses Manuskript wahrscheinlich eine generelle Abrechnung sowohl mit dem Faschismus als auch mit dem mit Hitler paktierenden Stalin enthielt, kam zeitweise die Vermutung auf, KGB-Agenten könnten Benjamin ermordet und den Text beseitigt haben – eine eher unwahrscheinliche These. Zuvor hatte Benjamin aber einen anderen seiner letzten Texte in Marseille Hannah Arendt gegeben, die später durch ihren Bericht über den Eichmann-Prozess in Jerusalem und ihre These über die „Banalität des Bösen“ berühmt werden sollte. Arendt rettete wenigstens dieses Manuskript nach New York, wo es 1942 erschien. Es waren Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“.

In der neunten der 18 Thesen meditiert Benjamin eine Skizze seines Freundes Paul Klee, auf der einer von dessen berühmten Engeln dargestellt ist:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“³⁹

Die Fortschrittsgeschichte als Katastrophengeschichte, welche unablässig Berge von Opfern hinterlässt – dies im Blick eines Engels, welcher, der Vergangenheit zugewandt, fortgerissen wird in die Zukunft durch den Sturm, der vom verlorenen

39 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I,2, Frankfurt am Main 1991, 693–704 – These IX.

Paradies her weht. Für der Zukunft zugewandte Revolutionäre bleiben diese Berge meist unsichtbar im Rücken, sie ehren höchstens die Helden, welche ihre Kraft und ihr Leben für die lichte Gegenwart und Zukunft eingesetzt haben, ansonsten neigen sie dazu, sich mit dem Satz zu retten: „Wo gehobelt wird, fallen eben Späne!“ Wo jedoch bliebe dann die Gerechtigkeit für alle, welche nicht die „Gnade der späten Geburt“ haben: für die unschuldig schon als Kinder auf der Strecke Gebliebenen, die Kranken, welchen der medizinische Fortschritt nicht mehr half, für die am Eisernen Vorhang kläglich Gescheiterten und Getöteten, die seine Öffnung nicht mehr erlebten, etc.?

„Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er [der Engel der Geschichte] eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“ Wer verschafft diesen zu früh oder an der falschen Stelle der Geschichte auf die Welt Gekommenen eine Genugtuung, die über feierliche Gedenkreden hinausgeht, welche ihr Leben in irgendeiner Weise als Opfer für eine bessere Welt umzudeklariieren versuchen – „am Ende hat sich alles gelohnt“ und wie solche Formeln dann heißen? Manche propagieren an dieser Stelle vielleicht die Erlösung der Menschheitsgattung in einem evolutionären Prozess: Man müsse sich endlich von der kleinbürgerlichen und letztlich unsozialen Vorstellung eines individuellen Glücks trennen – ein sicher edler Gedanke, aber doch irgendwie quer zu unserer modernen Betonung des autonomen, individuellen Subjekts und seiner Sehnsucht nach Selbstverwirklichung.

Wir, die wir eher auf die „Schokoladenseite des Lebens“ gelangt sind und die Früchte vergangener Generationen genießen, müssen eingestehen, dass der evolutive oder historische Fortschritt in dieser Hinsicht keine Gerechtigkeit erbringen kann. Wir haben eben keinen Zugriff auf die Vergangenheit, die wir *volens* in unserem Gepäck vorfinden. Gerechtigkeit ist aber das große Thema der Postmoderne. Walter Benjamin tastet in seinen Thesen in Richtung auf einen im Judentum tief verwurzelten Gedanken: den einer messianischen Zeit – aber das kann hier nicht vertieft werden. Ich wende mich stattdessen an Lessing. Er ist in seiner ein Jahr nach dem *Nathan* erschienenen *Erziehung des Menschengeschlechts* schon lange vor den kritischen Betrachtungen der Spätmoderne und noch mitten im neuzeitlichen Schwung auf dieses Problem des Fortschrittsglaubens gestoßen. Eine alte Idee von Joachim von Fiore, der im 12. Jahrhundert die Geschichte in die drei Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes einteilte, aufgreifend und diese verwandelnd, erfolgt für Lessing die *Erziehung des Menschengeschlechts* im Wesentlichen in drei Stadien: dem Alten Testament, dem Neuen Testament und dem dritten der menschlichen Vernunft. Diese drei Etappen, sozusagen Kindheit, Jugend und Mannesalter, würden alle Völker durchlaufen, diese seien da unterschiedlich weit gekommen. Dann aber stößt

Lessing auf die Frage nach den vergangenen Generationen: „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben“, lautet seine These. Allerdings haben diejenigen, die früher abtreten, von der späteren Entwicklung nichts mehr zu erwarten. Lessing sieht nur eine Lösung: Seelenwanderung. „Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? [...] Warum könnte auch *ich* nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung getan haben, welche bloß zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?“⁴⁰

Man muss also nicht von asiatischen Vorstellungen beeinflusst sein, um auf den Gedanken der Reinkarnation zu kommen und den zu früh Geborenen und von der Welt Gegangenen auf diese Weise Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Es bleibt hier keine Zeit, diesen Lösungsversuch eingehender zu diskutieren. Man darf mit guten Gründen skeptisch bleiben, denn was genau garantiert bei der Seelenwanderung die Identität zwischen dem Individuum damals und dem Individuum heute? Aber immerhin lässt sich festhalten, dass wir hinsichtlich eines angemessenen Umgangs mit unserer Vergangenheit offenbar recht hilflos sind und dass Lessing mit der Seelenwanderung eine Lösung vorschlägt, die stark religiöse Züge trägt.

Wer stattdessen fordert, solche Fragen links liegen zu lassen und die uns zuge wachsenen Probleme endlich konstruktiv einer Lösung näher zu bringen, erscheint zwar lobenswert engagiert und pragmatisch, aber angesichts der vergangenen Opfer, die erwartungsgemäß auch in der Gegenwart wie in der Zukunft nicht seltener werden dürften, auch irgendwie blind – um nicht Schlimmeres zu vermuten. Ist unser entschlossenes „Nie wieder!“, so wichtig es sein mag und so wenig es übrigens jemand garantieren kann, wirklich hinreichend angesichts der vom Engel der Geschichte konstatierten Trümmer- und Leichenberge?

Fazit: Es ist – unter anderem – dieser Riss, der alle Utopien und Menschheits träume zwangsläufig durchzieht, welcher diese so zutiefst zweifelhaft macht und schließlich im 20. Jahrhundert ihr Ende beförderte. Johann Baptist Metz, der wie wenige intensiv über eine Theologie nach Auschwitz nachgedacht hat und ständig die „compassion“ (ein fast unübersetzbarer Begriff) mit den Opfern ein fordert, hat auch eine der kürzesten Definitionen von Religion vorgeschlagen: „Unterbrechung“.⁴¹ Religion dient also nicht in erster Linie dazu, eine unheile

40 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Paul Rilla, Bd. 8 (*Philosophische und theologische Schriften II*), Berlin (Ost) 1956, 590–615. 614 (§§ 93f. 96).

41 Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Welt der Theologie)*, Mainz 1992, 166.

Welt gemütlicher zu machen und fromm die zugigen Ritzen im brüchigen Lebensgehäuse auszustopfen, wie manche meinen, sondern Fragen aufzureißen und Wunden offenzuhalten. Dies jedoch nicht nihilistisch-destruierend, sondern in der Hoffnungsgewissheit.

Wiederkehr der Religionen hieße so gesehen zumindest: Wiederkehr der Aufmerksamkeit auf solche Fragen, um noch einmal Kant zu zitieren, „die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können“, deren Unterdrückung und Entsorgung wegen Nichtbeantwortbarkeit aber, so wäre zu ergänzen, das Ende der Menschlichkeit des Menschen bedeuten würde. Wenigstens diese Fragen offen zu halten, sind wir uns und nicht zuletzt den Opfern der Vergangenheit schuldig.

Lässt sich diese Hoffnung konkretisieren, kann man dem entsetzten Engel der Geschichte eine gute Nachricht sagen? Kann man mit Max Horkheimer hoffen, „dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“⁴²?

4. Was bleibt, ist die Hoffnung

Alle Utopien werden letztlich von der tiefen Erkenntnis befeuert, dass mit dieser Welt etwas nicht stimmt. Möglicherweise ist das sogar der Antrieb für die gesamte neuere Philosophiegeschichte. Das behauptet zumindest die amerikanische Philosophin Susan Neiman, die nach einem Studienaufenthalt in Deutschland ein Buch mit dem Titel geschrieben hat: „Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie“. Ihre Vermutung ist, dass wir mindestens seit Beginn der Neuzeit mit dem Problem befasst sind, dass die Welt nicht so ist, wie sie sein soll – es dürfte aber sicher sein, dass uns das Problem seit Anfang der Menschheit malträtiert.

„Ist die Welt nicht so, wie sie sein sollte, beginnen wir, nach dem Warum zu fragen. [...] Wir pflegen aufgrund der Voraussetzung zu handeln, dass das Wahre und Gute, womöglich auch das Schöne, zusammenfallen. Wo das nicht der Fall ist, suchen wir Erklärungen. Kein schöpferisches Unternehmen, das nicht dem Drang folgte, *Sein* und *Sollen* zu vereinen. Wer sie zusammenzwingt, richtet für gewöhnlich mehr Schaden an, als er hatte verhindern wollen. Wer es jedoch gar nicht erst versucht, der tut gar nichts.“⁴³

42 Max Horkheimer. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbior*, Hamburg 1970, 62.

43 Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004, 468.

Kant hat diese Kluft herausgearbeitet. Die Kluft zwischen der Welt, wie sie ist, und der Welt, wie sie sein soll, entsteht zwischen der durch Naturgesetze gelenkten Realität einerseits und dem vom Sittengesetz her kommenden moralischen Anspruch an den freien Menschen andererseits. Kant konnte sich nur eine Lösung vorstellen, vernünftig mit dieser Kluft umzugehen: Unsere Vernunft fordert so etwas wie eine übergeordnete, letzte Instanz, welche die beiden Reiche der Natur und der Freiheit, wie er sie nennt, zusammenführt: gemeinhin Gott genannt. Diese Instanz wäre eine moralische Weltordnung, die wir selbst um keinen Preis zu schaffen in der Lage sind. Nur so also ist Hoffnung, nur so resigniert der mit Vernunft begabte Mensch nicht, andernfalls fragt er sich irgendwann, ob es vor dem Gerichtshof seiner Vernunft vertretbar ist, sich um das Gute zu mühen, wenn die Welt, wie sie ist, seine moralischen Bemühungen um die Welt, wie sie sein soll, ständig destruiert. Man kann hier wie ein Echo Bertolt Brecht hören, der sein Drama „Der gute Mensch von Sezuan“ mit dem Aufruf endet: „Verehrtes Publikum, los, such dir selbst den Schluss! Es muss ein guter da sein, muss, muss, muss!“⁴⁴

Kant macht also wieder einen quasi-religiösen Vorschlag: Gott als „Postulat der praktischen Vernunft“. Lösungen dieser Art steuern hier allerdings auf ein neues Problem zu: Wie ist dann eine solche letzte moralische Instanz, wie ist ein gütiger und allmächtiger Gott mit dem faktischen Übel in der Welt zusammenzudenken? Leibniz hat 1710 diesem schon in der Antike bekannten Fragekomplex einen Namen gegeben: *Theodizee*.⁴⁵ So bezeichnet man seitdem philosophische Versuche der Rechtfertigung eines gütigen und allmächtigen Gottes angesichts des Widersinnigen in der Welt. Für manche ist, mit Georg Büchner gesprochen, das Leid der „Fels des Atheismus“⁴⁶. Leibniz macht es sich nicht so einfach, womit er Recht hat, weil sich im Atheismus das Problem nur verschieben würde: Wenn kein Gott an der Kluft von Sein und Sollen schuld ist, wer oder was dann?

Alles Übel, so Leibniz, – sei es das physische, das nicht von Menschen verursacht ist wie z.B. Naturkatastrophen, sei es das moralische, das Folge der Freiheitsgeschichte ist und dem menschlichen Handeln zuzurechnen wäre, wie z.B. Auschwitz – hat eine unausrottbare Wurzel, sozusagen ein metaphysisches

44 Bertolt Brecht, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Jubiläumsausgabe zum 100. Geburtstag*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1997, 295.

45 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (erschienen 1710).

46 Georg Büchner, *Dantons Tod*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe mit Kommentar*, hrsg. v. Werner R. Lehmann, Bd. 1 (*Dichtungen und Übersetzungen mit Dokumentationen zur Stoffgeschichte*), Hamburg 1967, 48.

Übel: Die Welt kann nicht perfekt sein, weil sie endlich sein muss – ansonsten wäre sie ein zweiter Gott, was sich widerspricht. Es handelt sich sozusagen um einen systembedingten Defekt, an dem nicht vorbeizukommen ist.

Sofort schließen sich hier zwei Fragen an: Erstens: Ob es nicht etwas vollkommener gegangen wäre, um zumindest die schlimmsten Auswüchse zu vermeiden? Zweitens: Ob Gott angesichts des Ausmaßes an Übeln nicht besser das ganze Projekt Universum unterlassen hätte? Über die erste Frage zerbrach sich Leibniz intensiv den Kopf, um dann zu dem Ergebnis zu kommen: Nein, es ging nicht vollkommener, wir leben in der besten aller möglichen Welten. Denker wie Voltaire haben sich an dieser Stelle mit Spott, andere mit Grausen abgewandt, zumal nur eine Generation später 1755 ein Erdbeben und nachfolgend ein Tsunami nebst anschließender Feuersbrunst die europäische Hauptstadt Lissabon in Schutt und Asche legten – und das, während die Bevölkerung in den Sonntagsgottesdiensten versammelt war. Die Frage bleibt also eine offene Wunde. Romano Guardini, einen tieffrommen Philosophen und Theologen, hat sie noch auf dem Sterbebett beschäftigt, so dass er ankündigte, er werde sich vom Engel des Gerichts nicht nur befragen lassen, sondern selbst *die* Fragen stellen, die ihm bisher nichts und niemand hätte beantworten können: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“⁴⁷

Die andere Frage, die sich fast zwangsläufig einstellt, wäre, ob es angesichts des voraussehbaren Leids so vieler unschuldiger Menschen und des Verbrechens von Auschwitz für Gott nicht angemessener gewesen wäre, die Schöpfung überhaupt zu unterlassen – oder wenigstens freie Wesen zu vermeiden. Denn ohne Menschen gibt es kein Übel, wie Max Frisch einmal treffsicher bemerkte: „Katastrophen kennt allein der Mensch, sofern er sie überlebt; die Natur kennt keine Katastrophen.“⁴⁸ Man darf hinzufügen: Mord und Totschlag und all die anderen moralischen Übel – Konsequenzen unserer mit freiem Willen gesetzten Handlungen – wären dann auch vermieden worden. Über diese Frage hat sich nun Schelling in seiner hochspekulativen Freiheitsschrift von 1809 Gedanken gemacht, in der er u.a. versucht, den Ursprung des Bösen tiefgründig zu analysieren. Seine Antwort lautet: „So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart [gemeint: in der Schöpfung], hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt.“⁴⁹ Um es unzulässig salopp auszudrücken:

47 Nach einem Bericht von Walter Dirks, zit. nach: Eugen Biser, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn u.a. 1979, 132f.

48 Max Frisch, *Der Mensch erscheint im Holozän. Eine Erzählung*, Frankfurt am Main 1979, 103.

49 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809),

Der Teufel hätte letztlich mit der Androhung von Auschwitz Gott gezwungen, die Schöpfung zu unterlassen, „das Böse [hätte] über das Gute und die Liebe gesiegt“.

Bei solchen Gedankengängen kann man es eigentlich unmöglich belassen, das Ganze bleibt irgendwie abstrakt und unbefriedigend. Das Christentum geht noch einen entscheidenden Schritt weiter. Seine Alleinstellungsmerkmale gegenüber allen anderen Religionen sind vor allem diese zwei: Gott ist Mensch geworden (hier gehen vielleicht noch die Hindus mit) und in Jesus Christus am Kreuz gestorben (hier steigen alle Religionen aus). Von Paulus bis heute haben sich Heerscharen von christlichen Theologinnen und Theologen den Kopf zerbrochen, wie das angemessen verständlich zu machen ist. Denn man kann nicht auf Dauer mit einer Gottesvorstellung leben – und selbst ein Atheist dürfte eine solche haben –, die mit der Vernunft nicht zusammenzubringen ist. Anselm von Canterbury versuchte es im frühen Mittelalter in seiner Schrift *Cur Deus homo* (*Warum wurde Gott Mensch?*)⁵⁰ mit einem Rückgriff auf die mittelalterlichen Üblichkeiten, für mangelnde Ehrerbietung Satisfaktion zu leisten: Der Mensch hätte die Ehre des unendlichen Gottes so verletzt, dass er als endliches Wesen zur Genugtuung nicht fähig war – die musste, um das Recht wiederherzustellen, Gott sozusagen selbst leisten. Ein für uns heute nicht mehr nachvollziehbarer Gedanke, nicht nur weil wir mit dem feudalen Satisfaktionssystem, das hier durchscheint, erhebliche Probleme haben, sondern vor allem weil es zu einer verzerrten Gottesvorstellung führt: Ein Gott, der einen angemessenen Ausgleich nur durch ein blutiges Opfer ermöglichen kann, ist unvereinbar mit dem Gott der Liebe, welchen das Christentum verkündet. „Deus caritas est“ (Gott ist die Liebe), lautete der Titel der ersten Enzyklika von Benedikt XVI.⁵¹

Magnus Striet, systematischer Theologe an der Universität Freiburg, hat kürzlich den kühnen Vorschlag gemacht, den Genugtuungsgedanken umzudrehen: Müsste nicht Gott Satisfaktion dafür leisten, dass er eine Schöpfung in Gang gesetzt hat, die ist, wie sie ist, so dass sich seine Geschöpfe manchmal nicht anders helfen können, als in Utopien zu flüchten – in eine andere Welt oder

in: ders., *Schriften 1804–1812*, hrsg. u. eingel. v. Steffen Dietzsch, Berlin (Ost) 1982, 131–207. 195.

50 Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*, Lateinisch und deutsch = *Warum Gott Mensch geworden*, besorgt und übers. v. Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt 1956 [orig. lat. zwischen 1094 und 1098].

51 Benedikt XVI., *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika Deus caritas est*, ökumenisch kommentiert von Wolfgang Huber/Augoustinos Labardakis/Karl Lehmann, Freiburg im Breisgau 2006 [orig. 2005].

in eine andere Zeit? Aus dieser Perspektive wären die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod, diese beiden Alleinstellungsmerkmale des Christentums, weniger als Wiedergutmachung gegenüber Gott zu interpretieren, wie es der mittelalterliche Anselm tat, sondern als Wiedergutmachung Gottes gegenüber seinen Geschöpfen:

„Gott sühnt in seiner Menschwerdung nicht die Sünde des Menschen, durch welche ein Paradies in eine Geschichte voller Missgunst und Unbarmherzigkeit, unendlicher Gewalt verkehrt worden wäre [hier wieder das Paradies, aus dem der Sturm den Engel der Geschichte weht]. Er leistet nicht stellvertretend an der Stelle des Menschen eine Genugtuung für die mangelnde Ehrerbietung [wie Anselm es sich dachte]. Sondern er wird Mensch, um seinem um des freien Menschen willen riskierten Schöpfungsentschluss treu zu bleiben. [...] Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet: Ein Leben, das nicht nur voller Schönheit und Lust sein kann, sondern auch ungeheure Abgründe bereithält. Wenn man so will, sühnt Gott sein riskantes Schöpfungswerk, und er gibt zugleich Hoffnung auf Zukunft. Denn der in diesem Glauben offenbar gewordene Gott ist [zugleich] als unendliche Liebe und Treue offenbar geworden.“⁵²

Gott steht also, so lautet hier der Kerngedanke von Striet, solidarisch nach wie vor zu seiner Schöpfung und überlässt sie eben nicht in unberührbarer Distanz ihrem Schicksal. Ein Hoffnungszeichen, dass Rettung möglich ist, auch für die vielen, die unter das Rad der Geschichte geraten sind?

Dann müsste das an der Zeitenwende stattgefundene Ereignis auch eine Rückwirkung in die Vergangenheit entwickeln. Diesen eigentümlichen, sozusagen den Terror der fortschreitenden Zeit brechenden Rück-Schritt datiert die Christenheit auf den Karsamstag (der heute irrtümlich zum Ostersonntag umdeklariert wird). Es ist ein merkwürdiger Tag: Die Katholiken feiern sonst täglich die Eucharistie: Am Karfreitag und Karsamstag setzen sie weltweit aus, auch läuten sie keine Glocken – eine liturgische Atempause, die erst in der Osternacht endet. An diesem stillen Tag, dem Karsamstag, soll erinnert werden, was im Glaubensbekenntnis mit einem knappen Halbsatz abgehandelt wird. Nach dem „gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ (Karfreitag) heißt es: „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ – krasser und mit traditionellen Worten gesagt: erinnert

52 Magnus Striet, „Erlösung durch den Opfertod Jesu?“, in: *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, hrsg. v. Magnus Striet u. Jan-Heiner Tück, Freiburg im Breisgau 2012, 11–31, 22f.

wird an die „Höllenfahrt Christi“ – eine mythisch anmutende und daher ziemlich befremdliche Geschichte.⁵³

Vor allem in der ostkirchlichen Ikonenmalerei findet sich dieses Motiv immer wieder. Manches lässt sich wahrscheinlich nur in solchen Erzählungen oder in der Kunst angemessen artikulieren: etwas verwirrend für diejenigen, die immer und überall Argumentationen erwarten. Zentraler Gedanke dieser „Höllenfahrt“ ist, dass in Christus Gott auch in Situationen, in der eigentlich nichts mehr zu ändern oder rückgängig zu machen ist, den Menschen nahekommend und ihr Schicksal teilt. Schon in der frühchristlichen Literatur mischten sich dann Motive wie die eines Höllenkampfes und einer Höllenpredigt Christi ein – gerade das letztere ist ein Ausdruck für die Hoffnung, dass auch diejenigen, welche in ihrem Leben einfach am falschen Ort zur falschen Zeit waren, die Möglichkeit zur Christusbegegnung und der damit verbundenen Befreiung bekommen. Man hatte damals vor allem die Menschen des Alten Testaments im Blick, welche nicht die Gnade der späten, nachchristlichen Geburt hatten, heute würden wir globaler denken: Das Angebot einer befreienden Begegnung gilt für alle. Mit ein wenig guten Willen lässt sich die Höllenpredigt Christi als Hoffnungszeichen verstehen, um noch einmal Max Horkheimer zu zitieren, „dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“. Und einer der schlimmsten Mörder des Menschen ist ja die vergehende und nicht zurückzubringende Zeit.

Solche Ausführungen werden vielen recht absonderlich vorkommen. Theodizée, Satisfaktionstheorien, Höllenpredigt – meine Ausführungen scheinen endgültig in metaphysische Gewässer abgedriftet zu sein, in denen kein festes Ufer mehr zu sehen ist. Also zurück zu den Fakten: Angesichts der Tatsache, dass das „Ende der Utopien“ und die sogenannte „Wiederkehr der Religionen“ Fragen stellen, die wir nicht abweisen dürfen, wenn wir am tief menschlichen Gedanken einer ausgleichenden Gerechtigkeit festhalten wollen, und wenn uns Hoffnung bleiben soll angesichts der nicht zu übersehenden Kluft zwischen Sein und Sollen, zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll – dies alles in den Blick genommen, sind wir aufgefordert, uns auf die Suche zu machen, vor allem praktisch, aber auch theoretisch, sind wir doch auch Vernunftwesen. Was hier skizziert wurde, verstehe ich nicht als Antworten, sondern nur als tastende Versuche – Vorschläge, um diese Fragen und Sehnsüchte offen zu halten, und das in einer konstruktiven Weise. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und die Hoffnung darauf, dass diese Sehnsucht gestillt wird – das sind doch unsere Motivationen, den Dingen nicht einfach ihren

53 Vgl. Eberhard Tiefensee, Art. „Höllenfahrt Christi. 1. Bibl.-Theol.“, in: *Lexikon der Letzten Dinge*, hrsg. v. Walter Beltz, Augsburg 1993, 210–211.

Lauf zu lassen, sondern ins Rad der Geschichte einzugreifen, selbst wenn wir unsere Utopien verabschieden müssen.

Wer angesichts der Schreie derjenigen, die ständig unter dieses Rad der Geschichte geraten, wer dem entsetzt blickenden „Engel der Geschichte“ eine bessere Richtung weisen kann, in der Hoffnung zu finden ist, als die, welche die Religionen, speziell das Christentum, anpeilen ... – ich persönlich sehe derzeit keine.