



Leseprobe

Dr. Gregor Taxacher

Bruchlinien

Wie wir wurden, was wir sind: Eine theologische Dialektik der Geschichte

"Zusammen mit seiner scharfen Gegenwartsanalyse und seinen aufschlussreichen historischen Tiefenbohrungen bietet uns Taxacher wirklich Theologie." *Theologische Revue*, Thomas Ruster

Bestellen Sie mit einem Klick für 49,99 €



Seiten: 618

Erscheinungstermin: 27. April 2015

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Ist Umkehr möglich?

Die Grundannahme dieses Buches: Die menschliche Zivilisation befindet sich in einer apokalyptischen Situation. Seine Frage: Wie kam es dazu? Ist der Lauf der Menschheitsgeschichte einfach Schicksal? Gregor Taxacher geht den Weg zurück hinter die Verfahrenheiten unserer Gegenwart, wie jemand, der sich verlaufen hat, zurückgeht bis zu den Weggabelungen, um den Weg neu zu überlegen. Hier an den Weggabelungen lassen sich Entscheidungen und Verluste benennen. Wie in einer Psychotherapie geht es darum, die eigene Geschichte rückwärts aufzudecken in der Hoffnung, frei zu werden und an die Quellen zurück zu gelangen, die uns Kraft zu neuen Wegen geben können.



Autor

Dr. Gregor Taxacher

Gregor Taxacher, geboren 1963 in Köln, Dr. theol., studierte Kath. Theologie, zeitweise auch Philosophie und Germanistik, in Würzburg, Tübingen und Bonn. 1993 Promotion in Theologie mit einer Arbeit über den evangelischen Theologen Karl Barth. Seither zehn Jahre Tätigkeit in der Erwachsenenbildung, später als freier Journalist und Autor und als Redakteur beim Westdeutschen Rundfunk und als Lehrbeauftragter für Theologie an der Universität Dortmund.

1998 erschien von ihm im Gütersloher Verlagshaus: „Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der

Gregor Taxacher

*Bruch*linien

Wie wir wurden, was wir sind:
Eine theologische Dialektik der Geschichte

Gütersloher Verlagshaus

Inhalt

Erstes Kapitel	9
Schicksal oder Fall? Exposition	
1. Wie sind wir geworden, wie wir sind?	9
2. Geschichte als Schicksal	12
3. Geschichte nach dem Fall	33
ERSTER TEIL	55
Rückschritte. Grabungen	
Zweites Kapitel	62
Neuzeit: Dialektik der Moderne	
1. Gebrochene Zeit	62
2. Eine Zeit wie nie und nirgendwo	71
3. Eine Zeit überall	88
4. Die Dialektik der Neuzeit	121
5. Neuzeit theologisch	139
Drittes Kapitel	157
Christentum: Evangelium und Macht	
1. Anknüpfung: Fortschritt im Mittelalter	162
2. Dialektik des Christentums	166
3. Christentum biblisch	213
Viertes Kapitel	232
Abendland: Das westliche Muster	
1. Anknüpfung: Kleines und großes Abendland	232
2. Abendländische Scheidewege	238
3. Theologie des Untergangs im Abendland	281

Fünftes Kapitel	294
Indoeuropäer: Dynamik der Nomaden	
1. Kain und Abel	294
2. Aktivismus der Peripherie	298
3. Indoeuropäische Struktur	304
Sechstes Kapitel	314
Neolithikum: Zivilisation der Arbeit	
1. Eine unmerkliche Revolution	314
2. Blutige Bauern	321
3. Am Beginn der Wachstumsspirale	325
4. Das Phänomen „Hochkultur“	334
5. Sündenfall datierbar?	345
Siebtens Kapitel	354
Hominisation: Mythos der Ursprünglichkeit	
1. Wann ist der Mensch ein Mensch?	354
2. Ursprung jenseits von Eden	367
3. Fall aus der Evolution	386
ZWEITER TEIL	393
Durchblicke. Spekulationen	
Achtes Kapitel	395
Geschichte denken	
1. Existiert die Geschichte?	396
2. Hat die Geschichte existiert?	402
3. Gibt es objektive Erkenntnis der Geschichte?	404
4. Haben nur Menschen Geschichte?	409
5. Hat die Geschichte einen erkennbaren Sinn?	413
6. Ist eine Theologie der Geschichte möglich?	423

Neuntes Kapitel	432
Ereignis, Darstellung und Offenbarung	
1. Geschichte concretissime	433
2. Geschichte symbolisch	450
3. Gott geschichtlich	469
Zehntes Kapitel	486
Weltgeschichte theo-logisch	
1. Geschichte struktural	487
2. Offenbarungszeit und Endzeit	510
3. Schöpfung, Fall und Vollendung	528
4. Aus dem Evangelium leben	558
Anmerkungen	563
Quellenangaben und Fußnoten	563
Literatur	607

Erstes Kapitel

Schicksal oder Fall? Exposition

1. Wie sind wir geworden, wie wir sind?

„Wie sind wir so geworden, wie wir heute sind?“, fragt Christa Wolf in ihrem Roman „Kindheitsmuster“.¹ Man kann dies die Grund- und Ausgangsfrage jeder Geschichtsphilosophie nennen. Sie beginnt in der Gegenwart, es geht ihr um die Gegenwart – und die Zukunft. Deshalb wendet sie sich der Vergangenheit zu, nicht aus interesseloser Neugier für die alten Zeiten.

Christa Wolf stellt die Frage für sich selbst und für ihre Familie. Deshalb erzählt sie ihre Kindheit. Das „Wir“ in ihrer Frage ist aber zugleich ein gesellschaftliches: In dem Roman von 1976 geht es um die Gesellschaft der DDR und die ketzerische Frage, wie die Nazizeit als Kinderstube der heute Handelnden das Bewusstsein auch im „real existierenden Sozialismus“ prägt. Deshalb beginnt der Roman mit dem – gegen die herrschende These vom vollständigen Bruch mit dem Faschismus gerichteten – Satz: „Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen.“²

Dieser Eröffnungssatz könnte ebenso als Einleitungsthese einer Geschichtsphilosophie und -theologie gelten. Auch deren Fragestellung geht davon aus, dass uns die Vergangenheit in den Knochen steckt – von den Genen bis zum Geist. Wir sind, was wir heute sind, tatsächlich als Gewordene. Das war im Grunde die Ahnung der Menschen, seit sie Geschichte schreiben. So beginnt das berühmte Historienwerk Herodots mit der Frage, „warum sie gegeneinander zum Krieg schritten“³: Gemeint sind Griechen und „Barbaren“, also die Perser. Den großen Bruch in Herodots unmittelbarer Vergangenheit will er auf seine Ursachen zurückverfolgen. Eine Geschichtsreflexion dehnt so die Vergangenheit, die nicht vergangen ist, auf die ganze Breite oder in die ganze Tiefe unseres Geschichtsbewusstseins aus. Solch eine universalgeschichtliche Perspektive ist gerade heute angebracht, wo die Globalisierung zur Realität und zum Bewusstsein einer einen Menschheit geführt hat, die nur noch

gemeinsam eine Zukunft hat und die deshalb auch ihre Vergangenheit als eine gemeinsame begreifen muss.

Ich habe die Situation dieser Menschheit in meinem Buch „Apokalypse ist jetzt“ in theologischer Perspektive analysiert: Dabei zeigt sich unsere Situation als die einer permanenten Apokalypse, einer realen Endzeit. Denn die moderne Menschheit ist erstmals in der Lage und ständig in der Gefahr, sich selbst zu vernichten, der Zivilisation insgesamt ein Ende zu bereiten, sei es durch Massenvernichtungswaffen, sei es durch die Unbeherrschbarkeit unserer Großtechnologie oder durch die Konsequenzen der ökologischen Katastrophe. Wir leben im Erdzeitalter des Anthropozän: Die Menschheit ist sich selbst in die Hand gegeben. Dabei ist diese durch die Globalisierung geeinte Menschheit jedoch zutiefst in sich gespalten: in Machtbereiche, in Ideologien, vor allem aber in Mächtige und Ohnmächtige, in Besitzende und Arme. Und sie ist gefesselt in das die Globalisierung antreibende Gehäuse einer alle Verhältnisse durchdringenden kapitalistischen Wachstums-Wirtschaftsweise, die sich selbst den Charakter der „Alternativlosigkeit“ gegeben hat und dadurch eine Lösung der bedrohlichen Menschheitsprobleme nur in einem verstärkten „Weiter so“ zu erlauben scheint – selbst wenn gerade das schließlich zum Kollaps führen sollte.

Diese zugleich höchst dynamische und von Stagnation geprägte Situation ist das, „wie wir geworden sind“. Eine theologische Dialektik der Geschichte – wie ich dieses Buch im Untertitel nenne – hat also zu fragen, wie wir in diese globale Apokalypse geraten sind. Von einer solch radikalen, an die Wurzeln zurückastenden Rück-Frage erwartet sie auch ein Aufbrechen der uns fesselnden „Alternativlosigkeit“. Wer begreift, warum wir so geworden sind, wie wir sind, gewinnt eher eine Vorstellung davon, dass wir auch anders geworden sein könnten und uns also auch ändern können. Es ist gerade die Frage nach den geschichtlichen Determinanten unserer Situation, die uns aus unserer Selbst-Determination befreien soll.

In diesem universalgeschichtlichen Vorhaben steckt also ein ähnliches Vor-Urteil, ein Axiom, wie in Christa Wolfs Selbsterforschung im Roman: Wir versuchen hinter die Aporien unserer Situation, die Verfahrenheiten zurückzukommen, so wie jemand, der sich verlaufen hat, der in einer Sackgasse steckt, zurückgeht bis zu den Weggabelungen, um den Weg neu zu überlegen. Natürlich lässt sich die Geschichte nicht zurückdrehen. Aber an ihren Weggabelungen lassen sich die Entscheidungen benennen, die getroffen wurden, können wir uns auf deren Prinzipien

besinnen und daran unsere Prinzipien und damit unsere Entscheidungen für die Zukunft messen. Ähnlich wie in einer Psychotherapie geht es darum, die eigene Geschichte rückwärts aufzudecken in der Hoffnung, sich gerade nicht weiter von ihr zwanghaft und unbewusst beherrschen zu lassen – oder auch positiv, um an die Quellen zu gelangen, die uns Kraft zu neuen Wegen geben können.

Im Titel dieses Buches – Bruchlinien⁴ – ist diese Arbeit vorgestellt wie eine archäologische oder geologische: Die Geschichte hat sich abgelagert in immer neu einander überdeckenden Sedimentschichten. Sie abtragend treffen wir auf die Brüche, die durch Entwicklungsschübe und Katastrophen entstandenen Veränderungen der Geschichte. Diesen Bruchlinien entlang lassen sich die Scheidewege der Geschichte lesen. Darin steckt ein weiteres Vor-Urteil, das sich erst im Lauf der Arbeit überprüfen lässt: Dass die Geschichte in Brüchen voranschreitet, dass wir als geschichtlich Gewordene also vielfach Gebrochene sind. Welches Bild von Geschichte steckt in dieser Voraussetzung? Bevor ich mit der Grabungsarbeit beginne, gilt es dies zu klären. Ich möchte den Ausgangspunkt meines Vorhabens deshalb im Gespräch mit den grundlegenden Geschichtsbildern der Menschheitsgeschichte zu klären suchen.

Diese prägenden Geschichtsbilder werden häufig nach ihren Antworten auf eine einfache Leitfrage sortiert: Geht es in der Geschichte stets aufwärts oder abwärts oder bleibt die Geschichte trotz aller Veränderungen letztlich doch immer gleich? Danach eingeteilt gibt es Geschichtsbilder des Fortschritts, des Niedergangs und des Kreislaufs, wertend gesagt: optimistische, pessimistische und skeptisch-gelassene Geschichtsansichten. Zuletzt hat etwa Alexander Demandt seine „Philosophie der Geschichte“ nach diesem Schema aufbereitet.

Ich halte diese Einteilung durchaus für brauchbar, meine aber, dass sie für sich genommen – so wie bei Demandt – eine tiefer liegende Alternative der Geschichtsbetrachtung übersieht. Diese entsteht in der Antwort auf die Frage: Waltet in der Geschichte eine durchgängige Notwendigkeit oder geht es in ihr um eine grundlegende Entscheidung? Im ersten Fall ist Geschichte letztlich immer determiniert, sie ist Schicksal. Im zweiten Fall sind die Brüche der Geschichte das Ergebnis von Verfehlung. Schicksal bedeutet trotz aller Dramatik Kontinuität, gleichgültig ob sie sich in einer aufsteigenden, abfallenden oder zyklischen Kurve ereignet. Dieses Geschichtsbild ist evolutionär. Entscheidungen dagegen fallen; die Brüche sind Ergebnisse von Unterbrechungen: Ein solches Geschichtsbild ist eher „revolutionär“. Auch dabei kann eher pessimistisch

apokalyptisch oder erwartend messianisch gedacht werden, oder die Geschichte kann als stagnierendes Ergebnis bestimmter Ur-Entscheidungen begriffen werden.

So ergibt sich eine Typologie der Geschichtsbilder

Paradigma des Schicksals	Paradigma des Falls
Zyklus bzw. Statik	Erbsünde, status corruptionis
Niedergang	Apokalypse
Fortschritt	Messias

In diesem Sinne analysiere ich die prägenden Bilder der Geschichtsschreibung also unter der Grundalternative: Schicksal oder Fall. Den beiden Grundtypen werden dann die Bilder von Zyklus, Dekadenz oder Progression eingeordnet, die natürlich anders ausfallen, je nachdem, ob sie einem evolutionären oder einem revolutionären Geschichtsbild entspringen. Natürlich ist eine solche Typologie schematisch und vereinfacht die komplexen, nuancierten real existierenden Geschichtsphilosophien. Aber die Typologie dient dazu, in der Vielfalt der Modelle eine Unterscheidung der Geister zu ermöglichen und meinen eigenen Ansatz transparent zu machen.

2. Geschichte als Schicksal

Schicksal ist etymologisch das, was geschickt wird, gebracht oder zugeteilt, und was uns trifft.⁵ Wir haben es also nicht selbst gemacht, sondern es kommt von außen, von oben, mit größerer oder höherer Notwendigkeit als der unserer eigenen Taten. Diese sind kontingent, willkürlich, zufällig. Aber wenn sich in der Geschichte eine große Kontinuität zeigen lässt – ein ewiger Kreislauf, ein ständiger Fortschritt oder ein unaufhaltbarer Niedergang – dann waltet in der Gesamtgeschichte ein Schicksal,

das uns selbst übersteigt und in sich aufhebt, und das uns zugleich erklärt – als kleinen Punkt, als einen Eintrag im Gesamtgeschehen.

2.1 Kreisläufe

Das schicksalhafteste Bild von Geschichte ist das des ewigen Kreislaufs. Häufig wird es mit asiatischem Denken identifiziert – und tatsächlich bezeichnet der Religionswissenschaftler Mircea Eliade die Vorstellung von periodischem Untergang und Wiedererstehen des Kosmos als „panindisch“.⁶ In der Theologie der hinduistischen Brahmanen wird die göttliche Schöpferkraft Prajapati erschöpft, je länger die Schöpfung besteht, deshalb bedarf es der Opfer, durch die die Welt immer wieder erneuert wird. In der tibetanischen Mythologie gab es am Anfang der Schöpfung eine paradisische Periode, in der die Götter bei den Menschen wohnten. Dämonen brachten jedoch das Übel auf die Welt und die Götter zogen sich in den Himmel zurück. Hunderttausend Jahre wird die Welt immer schlechter. Das klingt nach einem Schema des Niedergangs. Doch nach dem Tiefpunkt der Gottlosigkeit werden die Götter wieder erscheinen und auch die Toten werden auferweckt und die Geschichte beginnt von neuem.

Eine ganz ähnliche Vorstellung findet sich nicht in Asien, sondern im alten Ägypten. Auch hier gibt es ein goldenes Zeitalter zu Beginn, auch hier müssen Kult und die gute Regierung des Pharaos die Weltordnung – Maat genannt – stets erneuern und erhalten, aber auch hier gibt es ein Altwerden der Welt, dem ein Neubeginn folgt. Der Kosmos insgesamt folgt dem Gesetz von Jahreszeiten. Auch im altgriechischen Denken lösen „Aufstieg und Niedergang, Wachsen und Welken unweigerlich einander“⁷ ab. Das Kreislaufdenken lässt sich bei den Vorsokratikern finden, aber auch die römischen Stoiker wie Cicero und Seneca sehen ihre alt gewordene, dekadente Welt vor einem Untergang, der reinigend wirkt und nach der Katastrophe einen neuen Anfang verheißt. Die Geschichtsschreiber haben die mythische Vorstellung rationalisiert, indem etwa Isokrates anhand der Geschichte Athens einen Kreislauf von Aufstieg, wachsender Stärke, dadurch wachsender Dekadenz, Verweichlichung und schließlich Verfall erkennt. Polybios und auch Aristoteles zeichnen einen Kreislauf der Verfassungen, in dem das Königtum zur Tyrannis tendiert, von der Aristokratie gestürzt wird, sich zur Demokra-

tie entwickelt, die durch ihre anarchischen Tendenzen schließlich wieder in eine Alleinherrschaft mündet.

In diesen rationalen Theorien der frühen Historiker deutet sich schon eine andere Gestalt des zyklischen Denkens an: Entmythisiert man den Kreislauf, so bleibt die Stagnation. Das Rad der Geschichte dreht sich, aber es ändert sich eigentlich nichts. „Was geschehen ist, wird wieder geschehen. Was man getan hat, wird man wieder tun. Es gibt nichts Neues unter der Sonne“, sagt der biblische „Prediger Salomo“ (Kohélet 1,9) in hellenistischer Zeit. Der muslimische Historiker Ibn Khaldun sekundiert eineinhalb Jahrtausende später, es ähnele „doch die Vergangenheit der Zukunft wie ein Wassertropfen dem anderen.“⁸ Dies ist im Grunde bis heute das Bekenntnis jener Geschichtsphilosophen geblieben, die jeder Geschichtsphilosophie skeptisch gegenüber stehen. Einen klassischen Ausdruck hat Johann Wolfgang Goethe dieser Haltung gegeben. Geschichte ist ihm einerseits ein Friedhof von Irrungen und Wirrungen, andererseits eine Asservatenkammer des immer gleichen Menschlichen. Im Grunde liefert Goethe Variationen zur Weisheit Kohélet: Alles hat seine Zeit, es gibt nichts wirklich Neues, und deshalb auch kein Ziel, keine Teleologie, keinen Sinn – außer den des Individuellen, des unendlichen Bemühens, in allem Elend seine eigene Gestalt, seine eigene Geschichte, wenn es gut geht: seinen Stil auszubilden und so melancholisch dem Sturm des Ganzen zu trotzen. „Die Zeitalter sind sich immer gleich geblieben“, was zählt, sind allein „die echten Menschen“.

Einer ähnlichen zyklischen Melancholie huldigt auch die einflussreiche Außenseiter-Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers. Meist wird er allerdings als Kündler von Niedergang und Dekadenz angeführt, weil er eben den sprichwörtlich gewordenen „Untergang des Abendlandes“ geweissagt hat. Aber dieser Untergang ist in Spenglers Geschichtsphilosophie doch nur einer unter anderen. Er meint ihn sicher ausrechnen zu können, weil er die „Morphologie“ der Weltgeschichte entziffert hat: Alle Kulturen verhalten sich wie Pflanzen, sie keimen auf, wachsen, entfalten sich, altern, verblühen und gehen ein. Der Gedanke ist nicht originell; im 19. Jahrhundert hatte ihn schon Ernst von Lasaulx zur Grundlage seiner Geschichtsbetrachtung gemacht.⁹

Originell ist die innere Charakteristik der Kultur bei Spengler. Für ihn ist es die Sehnsucht jeder Kultur nach Unvergänglichkeit selbst, die ihren Untergang schafft: Diese „Sehnsucht ... wird zur Angst“ vor dem Tod. So ist jede „Kultur ... ein Zeichen verlornen Unschuld des Daseins“,

Ausdruck verlorener Unmittelbarkeit des Lebensgefühls. Das Leben selbst kennt keine Geschichte und so auch kein Ende. Erst indem Menschen bewusst Geschichte machen, schaffen sie, „was alle Kultursprachen Zeit nennen. ... Mit dem Bilde der Zeit wurde das Wirkliche zum Vergänglichen.“¹⁰ Während das Leben weitergeht, haben Kulturen deshalb jeweils ihre Zeit.

Es gibt also auch für Spengler keine Gesamtteleologie der Weltgeschichte, sondern jede Kultur stellt eine eigene kollektive Individualität dar, die sich auslebt und stirbt. Das Ganze ist zyklisch und statisch zugleich. Im Anschluss an Spengler und seinen optimistischeren, christlichen Nachfolger Arnold Toynbee hat Franz Borkenau – ein weiterer geschichtsphilosophischer Außenseiter des 20. Jahrhunderts – Aufbau und Zerfall von Kulturen als notwendigen Phasenwechsel beschrieben: Zivilisatorischer Fortschritt produziert „Tendenzen zu Zersetzung und Chaos“ und führt deshalb in Krisenperioden. Aber Fortschritt ist ohne diesen Preis nicht zu haben. Dabei ist keine Phase gegen die andere – als gute alte Zeit gegen den Niedergang – auszuspielen. Letztendlich ist „alle Kultur tragisch, denn alle Kultur muss mit dem Aufgeben primitiver Tröstungen der menschlichen Seele bezahlt werden.“¹¹

Was die Tragiker der Moderne geschichtsphilosophisch begründen, haben manche Mythen in ihren Bildern schon vorweggenommen – sogar die biologistische Metaphorik: So erzählt die spätgermanische Mythologie um die Zeitenwende das archaische Bild vom Weltenbaum, aus dem der Kosmos herauswächst, so weiter, dass die Wurzeln dieses Baumes in einem unterirdischen Brunnen tauchen, in dem sich das Schicksal versteckt. In ihm ist Menschen und Göttern und schließlich auch der Welt insgesamt ihr Ende schon vorbestimmt. „Der Baum – das heißt der Kosmos – kündigt durch sein Erscheinen selbst den Verfall und letztlich den Ruin an“¹², nach dem er in einem neuen kosmischen Zyklus jedoch wiedererstehen kann.

2.2 Niedergang

Die Melancholie des Kreislaufs und der Stagnation kann allerdings leicht umschlagen in eine Theorie der Dekadenz, des Niedergangs. Merkwürdigerweise begleitet die Menschheit ein Bewusstsein, in einer späten, alt gewordenen, untergehenden Welt zu leben, seit sie über ihr Geschichts-

bewusstsein Aufzeichnungen macht. „Das Dekadenbewusstsein ist die früheste nachweisbare Geschichtsphilosophie“.¹³

Für unser Geschichtsbewusstsein besonders prägend geworden ist die griechisch-römische Version dieser Dekadenztheorie. Gleich zu Beginn einer schriftlichen Systematisierung der griechischen Mythologie hat Hesiod die Geschichte von den fünf Menschengeschlechtern überliefert. Deren erstes lebte an der Seite der Urgötter, ohne Krankheit und Alter im sprichwörtlich gewordenen goldenen Zeitalter. Die darauf folgende silberne Menschheit vernachlässigt sträflich die Verehrung der Götter und wird deshalb von Zeus vernichtet. Der ersetzt sie durch ein Geschlecht aus Erz, riesenhafte Kriegergestalten, die sich selbst in die Unterwelt befördern. Ihnen folgen die alten Helden der homerischen Zeit, sie sind inzwischen aber entrückt und bewohnen die fernen Inseln der Seligen. Hesiods Pointe besteht darin, dass die heutige Menschheit mit diesen Vorgängern nichts zu tun hat. Sie erklären nicht, wie wir geworden sind. Hesiod beschreibt auch nicht die Entstehung des fünften Geschlechts. Er beklagt es nur: „Müsste ich doch unter dem fünften Geschlecht nicht leben auf Erden.“ Denn es ist geprägt von Mühsal und Elend; Brüder lieben einander nicht; selbst die alternden Eltern werden nicht geehrt; es gibt keine Scham und die Faust spricht Recht.

Hesiod erzählt also eine Geschichte des Niedergangs, die aber eigentlich gar keine Geschichte ist, denn es gibt keinen wirklichen Zusammenhang zwischen uns und den früheren Geschlechtern. Schicksalhaft finden wir uns im letzten Glied der Schöpfungskette wieder, und deshalb auch ausweglos. An anderer Stelle, im Mythos von Prometheus, erzählt Hesiod eher eine Ursache für das gegenwärtige Elend: Prometheus hat den Menschen nicht nur das Feuer gebracht, er hat auch bei der Erfindung des Opferkultes die Götter betrogen. Die erhalten nur die fettüberzogenen Knochen, die Menschen behalten das Fleisch für sich. Als Rache für diesen Schachzug schickt Zeus den Menschen die schöne Pandora mit ihrer fatalen Büchse. Hier entspringt alles Elend der Welt einem Machtkampf zwischen dem Herrschergott Zeus und dem Halbgott Prometheus, an dem die Menschen gewissermaßen nur indirekt Anteil haben. Nach einer späteren Tradition hat Prometheus die Menschen sogar selbst geformt, sie sind also gewissermaßen Figuren seines Machtwillens. Ihr Schicksal ist ein tragisches.

Jahrhunderte später hat der römische Dichter Ovid die Geschichte von den Weltzeitaltern wieder aufgenommen. In seiner Version liest sich der Niedergang der Weltzeitalter fast schon wie eine Zivilisationskritik à la

Jean Jaques Rousseau: In der goldenen Zeit lebten die Menschen „ohne Gesetz, von selbst bewahrte man Treue und Anstand. ... Soldaten bedurften die Völker nicht.“ Selbst die Erde war „vom Dienste befreit, nicht berührt von der Hacke, unverwundet vom Pflug, gewährte sie jegliche Gabe“. Das goldene Zeitalter ist also das einer natürlichen, friedlichen Anarchie und eines ökologischen Schlaraffenlandes. Erst im silbernen Zeitalter „suchte man Obdach: die Häuser bestanden aus Höhlen“, und jetzt erst „warf man den Samen in längliche Furchen, und es stöhnten die Stiere, die jungen, vom Joche geknechtet.“ Hier ist eine regelrechte Kulturtheorie gedichtet: Das Paradies endet, indem der Mensch sich eine notdürftige künstliche Umwelt schafft, indem er Pflanze und Tier zu domestizieren beginnt und sich so aus der Natur entfremdet.

Aber warum geschieht dieser Bruch? Ovid spricht von keinem Sündenfall, sondern davon, dass Jupiter die Herrschaft vom gestürzten Saturn übernimmt und die Jahreszeiten einführt: harte Winter, heiße Sommer, wetterwendische Herbste und kurzer Frühling. Es ist also eine durch die Revolution in der Götterwelt ausgelöste Klimakatastrophe, die das goldene Zeitalter beendet. Die Austreibung aus dem Paradies ist für die Menschen von oben verhängtes Schicksal. Unter diesem Schicksal wandeln sich die Menschen zur Eisenzeit und fallen noch tiefer. Ovid verbindet diesen Verfall sehr modern mit dem Beginn der Industrie, nämlich des Bergbaus – „in der Erde Tiefe drang man, die Schätze zu graben, Lockmittel des Bösen“ – und mit der Entstehung des Privateigentums: „Und der Boden, der früher Gemeingut war wie die Lüfte und wie das Licht, jetzt ward er genau mit Grenzen bezeichnet.“

Philosophen und Historiker haben schon in der Antike diese mythische Sicht auf Geschichte als Niedergang rationalisiert. Spenglers Vorstellung vom Wachsen, Leben und Altern der Kulturen gewissermaßen vorwegnehmend, deutete man Geschichte nach dem Gleichnis der Lebensalter. Dabei ist der Niedergang keine einfache Rutschbahn, sondern eine natürliche, schicksalhafte Kurve. „Jeder Körper, jeder Staat, jede Handlung hat ihre naturbedingte Zunahme bis zum Gipfelpunkt, und dann folgt der Niedergang wie in der belebten Natur.“¹⁴ Diese Vorstellung findet sich insbesondere bei römischen Schriftstellern, die – wie etwa Sallust oder Seneca – damit dem römischen Reich den Spiegel seiner Dekadenz vorhielten. Aber das Motiv ist älter und taucht offenbar gerade dann gern auf, wenn in der Gegenwart das Bewusstsein aufkommt, einen politischen Höhepunkt überschritten zu haben. So sah auch Platon den Sieg der Griechen über die Perser als einen kritischen Höhepunkt der Athe-

ner Macht an, nach dem der Abstieg eingesetzt habe. Als Symptome nennt er die geradezu zum Allgemeinplatz gewordene „degenerierende Wirkung des Luxus“, aber neben dem „politisch-moralischen Niedergang“ auch ökologische Warnzeichen wie „die Verkarstung der Landschaft.“¹⁵ Platon deutet den historisch zu beobachtenden Niedergang als Symptom der grundlegenden Ferne der Welt zu ihrem göttlichen Ursprung, die mit der Zeit zunimmt. Allerdings erwartet Platon auch, dass Gott zur Erhaltung der Welt wieder eingreift und den Kosmos wieder auf Spur bringt. Niedergang und Zyklus liegen also auch hier nahe beieinander.¹⁶

Die Theorie der Dekadenz ist seit der Antike nicht auf das Abendland beschränkt: Im „fernen Osten“ fußt die gesamte Lehre des Konfuzius auf der These, dass die „früher vorhandene, mehr oder weniger als ideal angesehene Ordnung durcheinander geraten ist“. Konfuzianismus ist seither eine Lehre von immer wieder versuchter Rückkehr zum Ideal der Vergangenheit.¹⁷ Im „nahen Osten“ hat der nordafrikanische Gelehrte Ibn Khaldun im späten 14. Jahrhundert das Gleichnis von der Lebenskurve für die politischen Gemeinwesen geradezu wissenschaftlich systematisiert. Der arabische Historiker nimmt als ideale Ursprungszeit nicht eine mythische Vorzeit, sondern die nomadische Vergangenheit der arabischen Wüstenbewohner. Ihr anspruchsloses, unzivilisiertes Leben einerseits und die Gruppensolidarität der Clans und Stämme andererseits seien ihre Stärke gewesen, aus der heraus sie zu Eroberern und Reichsgründern wurden. Für Khaldun zeigen „Nomaden im Vergleich zu den sesshaften Leuten weitaus weniger böse Handlungsweisen“¹⁸, sie stellen also in aller Kargheit eine Art guten Naturzustand dar: „Sie sind der primär anerschaffenen Art näher.“ Trotzdem sieht Khaldun in der „Sesshaftigkeit das Endziel der Kultur“ – aber eben auch den „Ausgangspunkt ihrer Zersetzung sowie das Endziel des Bösen.“¹⁹ Geschichte ist also ein unentrinnbares Dilemma: Kultureller Fortschritt ist durchaus begrüßenswert, aber gleichzeitig trägt er den Keim seiner Zersetzung in sich: „Dynastien haben, wie Individuen, eine natürliche Lebensdauer.“²⁰

Der gläubige Muslim Khaldun sieht wohl in der Offenbarung an Mohammed und in der Zeit der muslimischen Urgemeinde das einzigartige Erbe der arabischen Welt. Aber als historischer Rationalist weiß er diese Zeit als unwiederholbar und baut seine Theorie der Geschichte nicht auf der Religion auf, sondern auf einer geradezu soziologischen Analyse politischer Einheiten. Auf die Eroberungsphase der Nomadenstämme folgt die Gründung von Dynastien, von Städten und Reichen. Die Klien-

telpolitik der Herrschenden muss ihre alten Unterstützer versorgen, dazu muss nach der Phase der Siege nun durch die Ausbeutung der Untertanen, durch immer höhere Steuern gesorgt werden. Das lässt den alten Zusammenhalt verfallen. Khaldun unterscheidet nach dem Sieg die Phasen Herrschaft, Muße und Ruhe, Genügsamkeit und Friedfertigkeit, schließlich Maßlosigkeit und Verschwendung.²¹ Durch diese Dekadenz werden die alt gewordenen Reiche anfällig für inneren Umsturz oder äußere Eroberung, „weil die Gruppensolidarität sich zersetzt hat und den Leuten der Mut entschunden ist.“²² Die „Zeichen des Zusammenbruchs“ und „chronischen Krankheiten der Altersschwäche“ zeigen sich in den „Angewohnheiten von Luxus, sesshaftem Leben, Unbeweglichkeit, Ruhe und Verweichlichung in allen Bereichen.“²³ Diese Einsicht schöpft Khaldun nicht nur aus seinen historischen Studien, sie spiegelt auch seine Reflexion der Gegenwart: Denn zu seiner Zeit überrennen türkische und mongolische Reitervölker die etablierten arabischen Reiche, so wie diese einst das Erbe der Byzantiner und Perser übernahmen.

Khalduns Melancholie des Niedergangs der Reiche, sobald sie ihren Höhepunkt erreicht haben, war auch im osmanischen Reich beliebt: Sie beeinflusste über 200 Jahre später die Werke der Geschichtsschreiber Mustafa Ali und Katib Celebis. Für letzteren zeichnet sich die Altersperiode von Imperien vor allem durch die Dominanz des militärischen Apparates aus.²⁴ Solche Melancholie ist für Intellektuelle in Gesellschaften mit reicher Vergangenheit und in Zeiten des Umbruchs geradezu typisch. „Ich empfinde mich am Ende einer alten, dominanten Zivilisation“, notiert auch Fernando Pessoa's Hilfsbuchhalter Bernardo Soares.²⁵ Die Theorie von den verweichlichten Kulturen, die Opfer der noch aggressiven Barbaren werden, ist – ganz unabhängig von Khaldun – geradezu ein Klischee der Kulturkritik und seit dem 19. Jahrhundert auch rechtsgerichteter Politik geworden.

Gegenwärtig erfreut sich das Geschichtsschema vom Niedergang vor allem durch die ökologische Krise einer Renaissance. Gerade die Erfolgsgeschichte des Menschen erscheint nun nicht mehr als Aufstieg, vielmehr erblickt man „einen Weg in die wachsende Naturentfremdung“ und ahnt, „dass sich durch die gesamte menschliche Geschichte ein dunkler Grundton von ökologischem Niedergang zieht.“²⁶ Autoren, welche die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen durch den Menschen in solch eine universalhistorische Perspektive stellen, neigen dabei zum Paradigma des Schicksals. Mit Friedrich von Hayek ahnen sie pessimistisch, „unsere Zivilisation sei uns einfach passiert.“ Wer reflek-

tiert, wie allmählich und unmerklich die Menschheit in ihre Situation hineingeschliddert ist, der sieht auch, „wie überflüssig die Suche nach dem Schuldigen ist. Niemand trägt Schuld.“²⁷ Schließlich haben Menschen über Jahrtausende die Folgen ihres Handelns an der Natur nicht abschätzen können: „Wir haben das alles als Schlafwandler getan.“²⁸ Der Keim des Niedergangs steckt eben schon in den Anfängen humaner Evolution. „Die Geschichte der Menschheit war immer die Geschichte der Ausbeutung der Natur und damit der Anfang vom Ende.“²⁹ Die Frage, wie wir geworden sind, was wir sind, erübrigt sich. Wir sind eben so, wie wir sind.

Evolutionsbiologen mögen dieses ausweglose Fazit sogar weit hinter den Beginn der Menschheitsgeschichte zurück verlegen. Dann könnte das verlorene Goldene Zeitalter gar mit dem Präkambrium identisch sein, als das Leben in symbiotischen Flechten und Bakterien bestand, die sich in ungeschlechtlicher Zellteilung fortpflanzten. „Man hat jene Welt auch den ‚Garten Ediacara‘ genannt, worin die Vorstellung von der ‚Zeit vor dem Sündenfall‘ mitklingt, von dem ab echte Tiere auftauchten – Räuber und Ausbeuter, die, von Sexualität und Aggression getrieben, mit ihrer Flegelhaftigkeit den symbiotischen Frieden der Urzeit zunichte machten.“³⁰ Dieser „Sündenfall“ hätte sich dann schon vor etwa 550 Millionen Jahren angebahnt, in der sogenannten Kambrischen Revolution, in der erstmals maritime Raubtiere auftreten und die „Kettenreaktion“ eines evolutionären Wettrüstens“ auslösen.³¹ So lässt sich auch die gesamte Evolution, diese naturwissenschaftliche Grundlage des Fortschrittsdenkens seit dem 19. Jahrhundert, in einem Niedergangsschema lesen. Dann hätte ein Goldenes Zeitalter unter den Menschen nie eine Chance gehabt und Darwin wäre wider Willen ein Untergangsprophet.

2.3 Fortschritt

Ein neues Schema

Im Gegensatz zu den von den Anfängen der mythischen Geschichtsreflexion bis heute immer wieder erneuerten Paradigmen von Kreislauf und Niedergang ist der Fortschritt keins ihrer Grundmotive vor Beginn der europäischen Neuzeit. Diese These ist nicht unumstritten. Denn natürlich haben etwa die antiken Griechen ein Bewusstsein „von den Anfängen der zivilisatorischen Entwicklung“, wissen „um die Verbesse-

rung der Lebensumstände, die Perfektion der Technik und namentlich um die Vermehrung des Wissens.“³² Aristoteles etwa beschreibt die Entfaltung der menschlichen Gesellschaft von den primitiven familiären Anfängen bis zur Stadt, von Barbaren und Naturvölkern bis zur verfeinerten Kultur, als Entfaltung der Natur zu den in ihr angelegten Möglichkeiten. Aber genau in diesem Modell verbirgt sich der Unterschied zum modernen Fortschrittsdenken. Denn was die Natur entfalten kann, liegt von Anfang an fest. Fortschritt ist bei Aristoteles zwar nicht mehr wie bei seinem Lehrer Platon „ein ursprüngliches tragisches Fortgeschrittesein aus der angestammten himmlischen Heimat“ – also eigentlich ein Niedergang –, aber doch nur „die Entwicklung der eingewickelten Spannung des Möglichen in die zutage getretene Verwirklichung.“³³ Damit ist deutlich, dass Aristoteles wie viele andere antike Autoren das Ziel, den Telos dieser Entwicklung in der eigenen Gegenwart sieht. Die antiken Zivilisationstheorien sind also Aitiologien der eigenen Kultur, keine Theorien eines offenen, unendlichen Progresses.

Auch spätere, mittelalterliche Autoren wie etwa der schon erwähnte arabische Historiker Ibn Khaldun kennen einen notwendigen Aufstieg der Zivilisation, aber keine Fortschrittsdynamik als Grundrichtung der Geschichte. Khaldun glaubt, darin optimistischen Aufklärungs-Philosophen recht nah, dass der Mensch „in seinen natürlichen Anlagen und seiner rationalen Verstandeskraft den guten Eigenschaften näher als den schlechten sei“, denn das Böse sei nur „Ausfluss der ihm auch innewohnenden animalischen Kräfte.“ Diese werden in der Zivilisierung gebannt, indem sich die Menschen – ganz ähnlich wie in der aufgeklärten Theorie von Gesellschaftsvertrag! – „zusammenschließen“, durch Regierung die „Anarchie“ überwinden, die mit „Ungerechtigkeit und Gewalt gegeneinander in der animalischen Natur liegen.“³⁴ Trotz dieser optimistischen Perspektive einer Kultivierung des Wilden im Menschen sieht Khaldun, wie gezeigt, das Schicksal der Kulturen und Reiche nicht in dauerhaftem Aufstieg, sondern in ihrer Entfaltung, im Überschreiten des Höhepunkts und dann in notwendigem Verfall. Der Zivilisationsprozess ist also für Khaldun ein Rückblick, er ist abgeschlossen und kein Programm für die Zukunft.

Häufig wird darauf verwiesen, dass mit dem Christentum das zyklische Denken der heidnischen Antike ersetzt worden sei durch ein lineares Geschichtsbild, durch eine große Erzählung, die von der Schöpfung bis zur Erlösung und zum endgültigen Reich Gottes führt. Daran ist sicher richtig, dass schon die biblische, jüdische Heilsgeschichte, dass Messia-

nismus und Endzeiterwartung einen neuen Rahmen und einen neuen Akzent in das Geschichtsbild gebracht haben. Darin einen direkten Vorläufer der modernen Vorstellung von der Weltgeschichte als eines Fortschrittsprozesses zu sehen, stellt jedoch eine schlechte Vereinfachung der Forschungen von Karl Löwith dar. Die Geschichtstheologie des Augustinus etwa, die für die westliche kirchliche Tradition maßgeblich wurde, zeigt bis zum Ende der Welt den gleichbleibenden Kampf zwischen irdischem Abfall und göttlicher Gnade. Deshalb spielen „Dekadenz und Fortschritt im Geschichtsdenken Augustins keine Rolle.“ „Ebenso fern steht frühchristlicher Anschauung der Gedanke einer Entwicklung der Menschheit.“³⁵

Das bleibt auch lange so: Der kirchlichen Mission zur Erziehung der Menschheit zu Christus steht die Erwartung des Antichrists und seines wachsenden Erfolgs gegenüber, der Hoffnung auf das Reich Gottes die Schrecken der ihm vorangehenden Apokalypse. Die Zukunft ist zwar von Gott vorherbestimmt und in seiner Hand und wird deshalb am Ende das Heil bringen. Aber dieser Glaube ist „nicht von dieser Welt“ und lässt sich deshalb nicht sozusagen profangeschichtlich herunterbrechen.

Erst in der Neuzeit ändert sich das. Das Wesentliche der menschlichen Geschichte liegt jetzt erstmals in der Zukunft. In der Aufklärung findet man zu diesem Optimismus empirische und philosophische Beweise. Fortschritt ist jetzt nicht mehr Schicksal der Menschheit, sondern das Gesetz ihrer Entwicklung. Ihr Weg sind laut dem Marquis de Condorcet – einem adligen Anhänger und Opfer der französischen Revolution – Technik, Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Ihr Ziel ist das „Menschenglück“, das die Globalisierung auch zu den Kolonialvölkern bringen wird. Am Ende steht eine vollkommene Welt, das Elysium.³⁶ August Comte hat im 19. Jahrhundert das antike Gleichnis von den Lebensaltern aufgegriffen und auf das neue Fortschrittsbewusstsein umgedeutet: Der Kindheit der Menschheit entspricht ihr Verharren in der Religion, der Jugend ihr Aufbruch in die Philosophie, dem Erwachsensein die moderne Naturwissenschaft. Senilität und Tod fallen bezeichnenderweise aus. „Der Fortschritt vollzieht sich nach Comte ... mit naturgesetzlicher Notwendigkeit.“³⁷

Indirekt an Comtes Versuch, die Aufklärung in Wissenschaft zu überführen, orientieren sich zeitgenössische Entwürfe, die trotz aller (post-)modernen Anfechtungen an der neuzeitlichen Gewissheit des Fortschritts festhalten. Ich möchte sie ihrer Grundlage und Tendenz nach naturalistische Fortschrittsphilosophien nennen – und hier kurz streifen,

um zu zeigen, dass Fortschrittsdenken nicht einfach von gestern ist. Seine Verteidiger versuchen ihn heute gegen die verbreitete Skepsis mit Statistik zu belegen. So tritt der Evolutionspsychologe Steven Pinker den Beweis an, dass die Menschheit im Lauf der Geschichte zunehmend friedlich geworden sei.³⁸ Trotz der modernen Weltkriege und Völkermorde sei insgesamt die Wahrscheinlichkeit, eines gewaltsamen Todes zu sterben, von 15 Prozent in der Steinzeit und der Zeit der frühen Kulturen auf unter 1 Prozent in der Moderne gesunken. Der Geograf und Evolutionsbiologe Jared Diamond bestätigt diesen Befund mit Blick auf heute noch existierende traditionelle Gesellschaften von Jägern und Sammlern oder Bauern ohne staats-ähnliche Organisation: Die andauernden Kleinkriege in diesen Gesellschaften fordern proportional zur geringen Bevölkerung deutlich mehr Opfer als die großen Kriege der Zivilisationen.³⁹ Hauptgründe dafür sind für Pinker wie für Diamond die Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols und der Prozess der Zivilisierung durch die Aufklärung, der Gewalt zunehmend ächtet. Unsere Blendung durch die großen Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts sei also aufs Ganze gesehen eine statistische Täuschung.

Kritiker Pinkers verweisen zum einen auf den unsicheren Boden seiner Statistiken, welche alte Chroniken mit ihren bekanntermaßen oft völlig übertriebenen Opferzahlen einfach mit modernen Erhebungen gleichsetzen – und sehen deshalb in den „mehr als 100 Millionen“ Toten der Kriege des 20. Jahrhunderts eher einen Beleg dafür, dass „der Preis der Geschichte“ tatsächlich steige.⁴⁰ Außerdem verweisen sie darauf, dass Pinkers Definition von Gewalt und ihren Folgen nicht eindeutig sei – da viele Menschen auch heute an indirekten Folgen von Krieg und Verwüstungen sterben. Schließlich stellt sich die Frage, ob der Charakter von Gewalt sich tatsächlich rein quantitativ, durch Opferzahlen erfassen lässt: Ist der industrielle Massenmord von Auschwitz, sind die Vernichtungsschlachten schon des 1. Weltkriegs nicht qualitativ etwas Anderes als etwa die Blutrachefehden zwischen Stämmen – nämlich eine neue, den Menschen verändernde Dimension des „kalten“ Bösen? All das gilt es hier nicht zu diskutieren. Entscheidend ist, dass Pinker den Fortschritt als eine Art evolutionären Prozess schildert, der sich ganz allmählich und deshalb für die Zeitzeugen kaum wahrnehmbar durchsetzt.

Ähnlich und weit ausgefeilter statistisch erfasst zeigt sich das Wachstum menschlicher Machtentfaltung in dem großen Geschichtskonzept des Archäologen Ian Morris. Er misst die Energieausbeute, die Größe der Städte und den Stand der Kriegs- und Informationstechnik als Indi-

zes für die Fähigkeit von Gesellschaften, in ihrer Umwelt – und gegenüber anderen – ihren Willen durchzusetzen. Diese menschliche Machtentfaltung ist seit der Steinzeit trotz mancher Rückschläge im Grunde ständig gestiegen, seit der Industrialisierung geradezu rasant. Was Morris' Erklärung dieser Kurve nach oben den naturalistischen Charakter verleiht, ist seine Festlegung auf evolutionsbiologische Faktoren zusammen mit den Determinanten der Umwelt: Der Mensch bringt als im Grunde immer und überall gleiche Grundausstattung die Handlungsmotive „Faulheit, Angst und Habgier“ mit⁴¹ – hinter der unterschiedlichen Entwicklung dieser Handlungsmuster in verschiedenen Zivilisationen steckt für Morris stets „dieselbe simple Tatsache ...: die Geographie.“⁴² Die Faktoren des menschlichen Strebens und der sie determinierenden Umwelt führen zu einem „kumulativen Muster“, welches erklärt, „warum sich Fortschritte in der gesellschaftlichen Entwicklung beschleunigen ...: Je weiter die gesellschaftliche Entwicklung fortschreitet, desto schneller kann sie wachsen.“⁴³ Allerdings werden Zivilisationen in dieser Kumulation auch immer anfälliger für Krisen und Zusammenbrüche, wiederum verursacht durch die immer gleichen menschlichen Leidenschaften und durch Umweltveränderungen, auf die nun komplexe Gesellschaften reagieren müssen. Morris zeichnet deshalb eine Art Spiralbild des Fortschritts: Er dreht sich oft im Kreis, erleidet Rückschläge, aber setzt sich auf Dauer stets nach oben fort.

Die Frage, ob sein Geschichtsbild deterministisch sei, hält Morris für zu kurz gegriffen. Er leugnet nicht die menschliche Freiheit und die Bedeutung bedeutender geschichtlicher Einzelentscheidungen. Die Kurve des Fortschritts ist für ihn „weder langfristig festgeschrieben noch das Produkt kurzfristiger Zufälle. Sie ergab sich eher als Folge langfristig gültiger Wahrscheinlichkeiten.“⁴⁴ Der Fortschritt ist gewissermaßen nicht linear-kausal, wohl aber statistisch determiniert. Deshalb glaubt Morris auch – hierin in der Tradition klassischer Geschichtsphilosophie – „dass wir eine ziemlich genaue Vorstellung davon gewinnen, wie sich die Dinge im 21. Jahrhundert entwickeln werden“⁴⁵, d.h. er glaubt, dass Geschichtsanalyse auch Zukunftsprognosen ermöglicht. In der Gegenwart sieht Morris die globalisierte Zivilisation in einer globalen Existenzkrise, hinter der seine historische Leitfrage nach der Dominanz des Westens oder des Ostens verblasst. Der Fortschritt hat ein Maß erreicht, durch das wir uns „der größten Diskontinuität der Geschichte“ nähern, in der es darum geht, ob wir die düsteren Folgen des Fortschritts – „Klima-

wandel, Hungersnöte, Staatszerfälle, Wanderbewegungen, Seuchen“ – in den Griff bekommen.⁴⁶

Um einer Apokalypse der Menschheit zu entgehen, sieht Morris nur eine für einen Archäologen überraschende Möglichkeit: Es muss sich „vor allem die Gattung Mensch verändern“, und zwar durch die Aufzucht ihrer Gehirne mit „Neuronen und Chips“. Morris setzt tatsächlich auf „eine robotergesteuerte Gesellschaft“, die „zwangsläufig zu einer posthumanen Weltzivilisation verschmolzen“ sein wird. In ihr leben dann „die ersten postbiologischen Mensch-Maschine-Wesen“, ein neues Ergebnis der Evolution, das allein genug Rationalität besitzt, um die Folgen des bisherigen Fortschritts zu bewältigen.⁴⁷

Das Erstaunliche und doch auch wieder wenig Überraschende an diesem Ende der Geschichtsanalyse durch Ian Morris ist die Pointe, dass der menschliche Fortschritt am Ende durch die Abschaffung des Menschen in einen technisierten Übermenschen hinein gerettet wird. Obwohl der Leser durch die Lektüre von Morris' großer Erzählung wenig auf diese Lösung vorbereitet wird, liegt sie doch schon im Ansatz verborgen: Mit seiner Kombination der Geschichtsfaktoren menschlicher Biologie plus Geografie steht Morris in einer langen Tradition, welche die Geschichte durch die menschliche Natur und das Klima erklärt. Morris selbst nennt Montesquieu, also die Aufklärung, aber auch Ibn Khaldun hatte es im Grunde nicht anders gesehen.⁴⁸ Im modernen Gewand erscheint dieses naturalistische Geschichtsbild als eines der Evolution, die schließlich über den Homo sapiens hinaus den neuen Homo technologicus hervorbringen wird. Seine Sicherheit gewinnt dieser neue Fortschrittsoptimismus aus seiner naturwissenschaftlich und statistisch fundierten Methodik, deren rationale oder philosophische Voraussetzungen allerdings kaum mehr reflektiert werden.

Eine klassische Begründung

Genau dies, worauf der heutige naturalistische Empirismus weitgehend verzichtet, hat die Philosophie des deutschen Idealismus in der kurzen Zeit zwischen dem Aufbruch der Aufklärung und ihrer Verzweigung in die Einzelwissenschaften eingehend wie keine andere versucht: Sie hat die Denkbedingungen des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens reflektiert. Deshalb müssen wir hier in einem Rückgriff den klassischen Höhepunkt eigentlicher Geschichtsphilosophie näher in den Blick nehmen.

Immanuel Kant wollte den Optimismus der Aufklärer teilen, aber er war kritisch genug, ihn unter Ideologieverdacht zu stellen. Der offenkundige Fortschritt in Technik und Wissenschaft allein bedeutet ja noch nicht, dass die Verhältnisse der Menschheit sich wirklich bessern. Dazu müsste der Fortschritt ein sittlicher sein, und auf diesen bezogen sieht Kant nun die drei Geschichtsanschauungen miteinander konkurrieren, die auch ich in diesem Kapitel verfolge: „Das menschliche Geschlecht ist entweder in kontinuierlichem Rückgange zum Argeren oder in beständigem Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande ... (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist).“ Kant ist sich wohl bewusst, dass in der Beobachtung der Zeitgenossen häufig die erste Befürchtung dominiert, dass „beim Anwachs großer wie Berge sich auftürmender Gräueltaten und ihnen angemessener Übel gesagt wird: Nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngste Tag ist vor der Tür“⁴⁹. Aber dann, meint Kant, ist die Geschichte auch bald vorbei und die Diskussion erübrigt sich.

Stärker wiegt für ihn der berühmte Einwand von Jean Jaques Rousseau, nach dem ein glücklicher Naturzustand durch den verderbenden Zivilisationsprozess erst zerstört wird. Noch in Kants Nachlass findet sich die Notiz: „Rousseau: vom Schaden ... der Ungleichheit der Menschen hat er ganz recht ... Es lässt sich schwer ausmachen, ob die Kultivierung und Zivilisierung mehr Übel bei sich führe als die rohe Natur.“⁵⁰ Aber dass dieser rohe Naturzustand das reine Glück gewesen sei, das will Kant nicht einsehen: „Rohe Zeitalter sind grausam, gewalttätig.“ D.h.: „Der erste Zustand ist der schlechteste.“⁵¹ Der „Naturzustand“ ist gerade „ein Zustand des Krieges, wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.“⁵²

Hinter dieser Einschätzung steht Kants Menschenbild: Der Mensch ist von Natur aus gut und böse zugleich – womit Kant den bis heute anhaltenden Streit der Aufklärer klug unterläuft. Er ist „der Neigung nach böse“, also stets gefährdet, dem Gefälle zum Bösen nachzugeben, aber er ist gleichzeitig „zum Guten vorbestimmt ... und auch dazu gut, um die moralische Vollkommenheit hervorzubringen.“⁵³ Der wahre Zivilisationsprozess ist nicht der äußerliche Fortschritt, sondern ein echtes Fortschreiten zur Vollkommenheit, zur Verbesserung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Fortschritt ist für Kant also eigentlich nicht historisch beweisbar, sondern ethisch gefordert, er ist das Sollen der Geschichte. Die Kultivierung des Menschen ist an sich noch wertfrei: „Nun bedarf er moralisiert zu werden“. Die größten Hindernis-

se „der Menschengattung zu ihrer Bestimmung“ sieht Kant in den Naturtrieben, mit Rousseau aber auch in den Dekadenzerscheinungen der Kultur, und schließlich und grundsätzlich in der „Freiheit: Zwei einander widerstreitende Bestimmungen. Er hat immer mit Schwierigkeiten zu kämpfen.“⁵⁴

Kants Bild vom zugleich bösen und guten Menschen entspringt seiner Philosophie der Freiheit. Aus dem Gedanken der Freiheit lässt sich aber eine eindeutige Tendenz der Weltgeschichte nicht begründen. Alles bleibt unentschieden, weil es an Entscheidungen hängt. Einerseits gilt die selbstbewusste Forderung der aufgeklärten Europäer: „Wir müssen im Okzident den kontinuierlichen Fortschritt des menschlichen Geschlechts zur Vollkommenheit und von da die Verbreitung auf der Erde suchen.“ Andererseits sieht er: „Wir sind von der Vollendung unserer Bestimmung noch sehr weit entfernt.“ Woher nimmt er dann die Sicherheit zu dieser Formulierung „Das menschliche Geschlecht erreicht endlich seine Bestimmung völlig. Diese ist nur durch die Vollkommenheit der bürgerlichen Verfassung und dadurch der Staatverfassung, d.i. des Natur- und Völkerrechts möglich“⁵⁵?

Kant steuert an, woraufhin heute noch gearbeitet wird: Weltgemeinschaft, universale Menschenrechte. Die Sicherheit, mit der er dieses Ziel für erreichbar hält, nimmt er aus „Geschichtszeichen“, welche „die Tendenz des menschlichen Geschlechts im ganzen ... beweisen“⁵⁶. Das für ihn entscheidende Geschichtszeichen dieser Art besteht in der französischen Revolution – aber genau genommen nicht in der Revolution als solcher (deren Ziele er teilt, deren Verlauf er jedoch mit Erschrecken wahrnimmt), sondern in der in ganz Europa zu beobachtenden Erregung der Zeitgenossen, die „eine Teilnahme dem Wunsche nach“ zeigen. Es ist für Kant also „die Denkungsart der Zuschauer“, welche „eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben“ muss.⁵⁷

Kant glaubt also daran, dass der ethisch geforderte Fortschritt auch geschichtlich wirklich wird, weil diese Tendenz im Menschen zutiefst angelegt ist. Das Gesetz, welches nach Comte die Menschheit sicher voran bringt, ist für den weit kritischeren Kant kein naturalistisches Evolutionsgesetz, sondern die Anlage der menschlichen Freiheit selbst, die stets gefährdet, stets ins Böse abgleitend, im Ganzen und am Ende doch zur Vernunft und deshalb zu vernünftigen Zuständen strebt. So gelingt es Kant, einen angefochtenen und doch sicheren Fortschrittsoptimismus mit einer Philosophie der Freiheit zu verbinden.

Warum ordne ich dann diesen neuzeitlichen, reflektierten Fortschrittsgedanken dennoch dem Paradigma des Schicksals zu? An dieser Frage hängt die gesamte geschichtstheologische Beurteilung dieses Typs von Fortschrittsdenken, der ja bis heute – trotz aller Einsprüche gegen ihn und aller geschichtlichen Brüche – prägend geblieben ist. Kant kennt, wie die meisten Geschichtsphilosophen, die Alternative von Niedergang, Zyklus oder Fortschritt, nicht aber eine Unterscheidung, die der meinen von Schicksal oder Fall entspricht. Dies liegt an seiner – und der dem deutschen Idealismus gemeinsamen – Deutung der biblischen Geschichte vom Sündenfall. Schließlich sind die Philosophen dieser Zeit alle – meist protestantische – Christen. Sie müssen sich also mit dem biblischen Menschenbild von der gefallenen Natur, vom erlösungsbedürftigen Sünder auseinandersetzen. Kant setzt auch hier den entscheidenden Akzent: In einem Aufsatz über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ legt er die Genesis geschichtsphilosophisch aus. Darin erscheint der paradiesische Adam als Bild eines noch dem Tier vergleichbaren menschlichen Naturzustandes. Die berühmte Geschichte mit der Frucht vom verbotenen Baum schildert demnach nichts anderes als die Menschwerdung selbst, nämlich die Entdeckung der Vernunft, die zugleich Entdeckung der Freiheit ist. Der Sündenfall bedeutet „den ersten Versuch von einer freien Wahl“. Dass den Menschen laut Bibel dabei „die Augen auf“ gingen, bedeutet: „Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein.“ Und der Ungehorsam, den die Bibel darin sieht, meint eigentlich die logische Konsequenz, nach der man „aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit ... unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurück“ kann.⁵⁸

Der biblische Sündenfall schildert also mythisch verklausuliert den Ausbruch der Freiheit aus der Instinktfestlegung. Dass die Bibel dies als Abfall und schließlich als Austreibung aus dem Paradies versteht, ist nur zu verständlich: „Mit Entlassung aus dem Mutterschoße der Natur verbunden“ ist „eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefährvoll ist.“ Insgesamt aber schildert die Bibel hier einen guten und notwendigen Schritt: den „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“.⁵⁹ Der Mensch wird also

eigentlich erst in diesem Sündenfall, im Verlassen des Paradieses zum Menschen.

Noch in den Notizen seines Nachlasses kommt Kant auf diese Anschauung zurück. Er versteht wohl die These: „Tierheit und Instinkt ist gut.“ Denn das bedeutet „Einfalt in Bedürfnissen, Gnugsamkeit im Suchen derselben. Zufriedenheit und Unschuld als Früchte derselben. Der natürliche Zustand ist in der Idee ein goldenes Zeitalter, das der Rohigkeit und Unwissenheit.“ Demgegenüber erscheint die Entwicklung des Menschen wirklich wie ein Fall. „Tierheit und Freiheit (mit Vernunft) ist böse“, denn erst jetzt steht der Mensch im moralischen Zwiespalt, erst jetzt muss er sich entscheiden, erst jetzt gibt es Schuld. Aber der Mensch hat keine Wahl, denn sonst wäre er gar nicht Mensch. Der Zustand natürlicher Unschuld ist einfach nicht sein Zustand, „der Mensch kann sich darin nicht erhalten und geht aus dem Stand der Natur“. Das muss aber für Kant letztlich deshalb sein, damit Freiheit und damit auch das Gute möglich sind. Denn das Tier ist weder böse noch gut. Deshalb ist der Sündenfall letztlich auch die Geburt des Guten und es bleibt unter dem Strich: „Das Böse ist die Triebfeder zum Guten.“⁶⁰

Friedrich Schiller hat auf Kants Aufsatz über die mutmaßlichen Anfänge des Menschengeschlechts unmittelbar mit einer Abhandlung reagiert, die Kants These weitergehend „nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde“ prüft, also anhand der biblischen Geschichte nach dem Sündenfall fortschreibt. Dabei verbindet Schiller nun ausdrücklich die These von der Notwendigkeit des Sündenfalls mit der vom sicheren Fortschritt der Menschheit. Der Sündenfall ist nun geradezu „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“, weil er „das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen“. Deshalb haben die Theologen wohl das „Recht, es einen Fall zu nennen – denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges“. Aber auch der „Philosoph hat Recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen, denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebes ein freihandelndes Geschöpf.“ Hätte es diesen Fall nämlich nicht gegeben, „so wäre aus dem Menschen das glücklichste und geistreichste aller Tiere geworden, – aber ... frei und moralisch wären seine Handlungen niemals geworden, über die Grenze der Tierheit wär er niemals gestiegen.“ Deshalb ist der Sündenfall eigentlich eine Bestimmung der göttlichen Vorsehung über die Geschichte. Mit der Austreibung aus dem Paradies setzt diese Vorsehung den Prozess geschichtlichen Fortschrittes – und zwar des

qualitativen, sittlichen Fortschritts im Sinne Kants – in Gang: „aus dem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wär es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit hinaufarbeiten.“⁶¹ Das Paradies hinter uns muss also verloren gehen um des Paradieses vor uns willen.

Diese Auslegung der Genesis ist Allgemeingut des Idealismus geworden. Sie dient ihm später gerade dazu, Kants doch bleibende Unsicherheit bezüglich des Fortschrittsprozesses zu überwinden. Was bei Kant noch ein Sollen und eine abgesicherte Hoffnung war, erscheint nun als notwendiger Weltprozess. Denn wenn der Mensch die Unschuld des Paradieses verliert, um auf die Spur der Verwirklichung seiner Vernunft gesetzt zu werden, dann ist der Fortschritt nichts anderes als die Selbstentfaltung dieser Vernunft.⁶² Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel kennt noch den Einwand des Rousseau gegen den Zivilisationsprozess und beobachtet durchaus – und geradezu postmodern in Nähe zu heutigen ökologischen Denkern: „Völker, die mehr in der Einheit mit der Natur leben, haben einen stärkeren Zusammenhalt mit ihr als wir, die wir von der Natur uns losgerissen haben.“ Aber mit Kant romantisiert er diesen Zustand nicht: „Der Naturzustand ist der Stand der Rohheit, Gewalt und Ungerechtigkeit“⁶³, also alles andere als ein Paradies. Das Paradies liegt gedanklich noch davor: Es ist der Zustand der Unschuld vor der Menschwerdung. Aus ihr muss der Mensch herausfallen, um Mensch zu werden.

Was Kant experimentell gedeutet hatte, kann Hegel schon mit einer gewissen ironischen Schnoddrigkeit voraussetzen: „Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntnis ... das Böse im Bewusstsein ... Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. ... Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Standpunkte ist jedoch das Böse“.⁶⁴ Hier ist nun die wörtliche Bedeutung der biblischen Geschichte in ihrer philosophischen Deutung geradezu umgekehrt: Das Böse ist nicht der Sündenfall, sondern dessen Verweigerung. Denn dann hätte sich der Mensch aus Furcht vor der Freiheit seiner eigenen Bestimmung verweigert. Die Furcht ist begründet: Dem Verlust tierischer Unschuld folgt der rohe Naturzustand der unzivilisierten Menschheit. Aber in einem langen, dialektischen Prozess wird sie sich daraus hervorarbeiten, mit vernünftig anzunehmender Sicherheit. So wird „das Böse mit eben der gleichen Notwendigkeit, durch die es entstanden ist, auch wieder überwunden“.⁶⁵ Das Böse ist in jedem Moment der Geschichte

die Endlichkeit, in der sich der Mensch gern einrichtet, die er in einem neuen Fort-Schritt entgrenzen, überwinden muss. Sünde ist auch für Hegel wie für die Theologen Trennung von Gott, aber für Hegel ist solche Trennung als Schritt zur Freiheit notwendig. Sünde ist eine Durchgangsform zur höheren Einheit der menschlichen Freiheit mit der Wirklichkeit insgesamt. Das Böse ist ein notwendiges „Schicksal“ des Menschen, weil Hegel es „in die Einheit und Notwendigkeit des Geistes mit einbezogen“ hat.⁶⁶

Damit ist aber die Philosophie der Freiheit auch zu einem Ziel geführt, in dem sie sich gewissermaßen selbst in die Vernunft der Geschichtsphilosophie aufhebt. Sie ist nämlich eine Freiheit, die wohl noch im und beim Einzelnen, aber nicht mehr insgesamt schief gehen kann. Das beruht schon darauf, dass der Fall eigentlich kein Fall ist, kein Bruch, sondern ein Aufbruch. So wie das neuzeitliche Geschichtsdenken das in der Antike vorherrschende Paradigma des Kreislaufs in das des Fortschritts wandelt, so überführt sie die mythische Kategorie des Schicksals in die vernunftgemäße Notwendigkeit, in ein philosophisches Gesetz. Aber während der Kreislauf damit wirklich durchbrochen ist, bleibt das Schicksal – wenn auch auf einer anderen Reflexionsstufe – erhalten.

Diese hegelianische Deutung des Sündenfalls ist schon zu seiner Zeit so tonangebend geworden, dass Heinrich Heine sie sozusagen in die biblische Geschichte selbst zurückliest und die Schlange im Paradies ironisch als „kleine Privatdozentin“ bezeichnet, „die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug.“⁶⁷ Diese Lesart haben später auch dem Fortschritt gegenüber wesentlich skeptischere Philosophen beibehalten: Ganz unhegelianisch kann sich Hans Blumenberg durchaus vorstellen, „die Geschichte der Menschheit wäre ohne Entstehung der Negation verlaufen“; dann lebten die Menschen in ihrer „Lebenswelt“, ohne sie zu transzendieren. Das Paradies ist also auch hier eine Unbewusstheit: „Es war nicht zweierlei, die Erkenntnis von Gut und Böse zu gewinnen und aus dem Paradies vertrieben zu werden, um an den Baum des Lebens nicht mehr heranzukommen –, es war ein und dasselbe.“⁶⁸ Die Vertreibung ist bei Blumenberg kein notwendiges, sondern nur unser faktisches Schicksal, aber das idealistische Deutungsschema bleibt. Selbst der jüdische Religionsphilosoph Schalom Ben-Chorin sieht im Urzustand des Menschen ein „Paradies der erkenntnislosen Naivität“ und im Fall seinen Eintritt in die „Zone der Reife“.⁶⁹ Popularisiert findet sich diese Deutung des Sündenfalls heute

auch in psychoanalytischen Beschreibungen der problematischen Subjektwerdung des Menschen.⁷⁰

Karl Marx wiederum, der Hegels Geschichtsphilosophie „vom Kopf auf die Füße“ stellen wollte, hat die Vernunft-Notwendigkeit des Geschichtsprozesses in eine ökonomisch-politische Notwendigkeit überführt. Die wissenschaftlich begründete Schicksalhaftigkeit und damit Vorhersehbarkeit des Fortschritts bleibt jedoch auch bei ihm erhalten. Der dialektische Weg der Verwirklichung der Vernunft durch alle ihre Gegensätze, wie Hegel ihn zeichnete, wird nun der Weg zur Verwirklichung einer freien, klassenlosen Gesellschaft durch alle Unterdrückungsphasen der Sklavengesellschaft, des Feudalismus und des Kapitalismus hindurch. „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form“ geschichtlicher Dialektik, mit ihr schließt „daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab“, ⁷¹ d.h.: die eigentliche Geschichte des wirklichen Fortschritts beginnt erst jetzt, weil erst jetzt die wahre Freiheit beginnt – das jedoch mit Notwendigkeit! Denn „die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist die Negation der Negation.“⁷²

In waschechter hegelianischer Terminologie wird hier der notwendige, also durch alle Freiheit der Menschen hindurch für die Menschheit doch schicksalhafte Prozess des Fortschritts gewahrt. „Waren es bei Hegel die Fortschrittsstufen im Freiheitsbewusstsein des Geistes, so sind es bei Marx „progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformationen“.“⁷³ Beide gegensätzlichen Modelle teilen den Anspruch, zu „erklären, warum die Geschichte eine Richtung hat.“ Dabei teilt Marx mit dem bürgerlichen Fortschrittsoptimismus seiner Zeit auch die Einschätzung, dass diese Gerichtetheit der Geschichte „die zunehmende Befreiung des Menschen von der Natur und seine wachsende Fähigkeit, sie zu beherrschen“, zur Grundlage hat.⁷⁴

Diese Strukturgleichheit des Fortschrittsdenkens in bürgerlicher und marxistischer Theorie ist häufig bemerkt worden. Und doch gibt es bei Marx zwei Grundfaktoren, die sein Denken nicht so in sich geschlossen wirken lassen wie das Hegels: Es ist die Frage nach dem verlorenen Paradies, welches Marx die Urgesellschaft nennt, und es ist die geschichtliche Triebkraft der Revolution. Mit beidem scheint Marx dem Paradigma des Falls näher zu stehen als Aufklärung und Idealismus – und damit dürfte die Verwandtschaft des dialektischen Materialismus zum biblischen Denken vielleicht sogar größer sein als die der mit theologisch-protestantischem Geist getränkten Idealisten.

3. Geschichte nach dem Fall

Wenn von einem Fall die Rede ist, der die Geschichte eröffnet oder sie prägt oder ihr eine bestimmte Wendung gibt, dann kommt ein Element des Plötzlichen, des Widernatürlichen, Unerwarteten, der Unterbrechung des Normalen ins Spiel. Geschichte ist dann nicht schicksalhafter Verlauf, nicht das Ausrechenbare und Erwartbare, sondern wird im Gegenteil dort in Gang gesetzt, wo der automatische Lauf der Dinge aussetzt. Ob das eine Katastrophe oder die Rettung bedeutet, ist damit noch nicht gesagt. Denn während im Geschichtsbild des Schicksals trotz aller Unterschiede der Konzeptionen letztendlich stets das Ganze seine Teile erklärt und alles sozusagen ist, wie es ist, kommt es im Geschichtsbild des Falls gerade darauf an, die Ursache dessen zu bestimmen, was der Fall ist. Denn Geschichte ist hier, was auch nicht oder auch ganz anders sein könnte oder – mit einem Ausspruch Konrad Adenauers, geradezu „die Summe dessen, was vermeidbar gewesen wäre.“⁷⁵

3.1 Status corruptionis

„Die Ahnung von einer erlittenen Trennung, Ablösung, Aussonderung wohnt allem Lebendigen inne“, schrieb Alfred Döblin in seinem geschichtsphilosophischen Essay „Prometheus und das Primitive“.⁷⁶ Wirklich allem Lebendigen? Oder ist es gerade der Mensch mit seiner fatalen Anthropozentrik, der „in die Natur einen Riss“ einbringt?⁷⁷ Menschen jedenfalls scheint das Bewusstsein eigen, jenseits von Eden zu leben, als Ausgetriebene eines ursprünglichen Paradieses. So bezeugen es etwa die Erzählungen der in Nordostasien und in Amerika verbreiteten schamanischen Religionen: Ursprünglich sei der Himmel den Menschen nahe gewesen, eine Säule, Leiter oder ein Baum verband sie. Manchmal wird erzählt, dass in diesen Zeiten alle Menschen schamanische Kräfte hatten, manchmal, dass die ersten Schamanen leibhaftig in die Gotteswelt reisen konnten, während sie es heute nur noch kultisch tun.

Aber woher kam der Verfall? Manchmal ist es ein Gott selbst, der auch das Schlechte loslässt. Manchmal sind es böse oder Fehler begehende Schamanen, die der alten Harmonie ein Ende bereiten. Immer wieder ist auch von Schuld die Rede: In der ägyptischen Mythologie hat die Rebellion von Menschen gegen die Götter eine Spaltung und Trennung in die Welt gebracht. „Dadurch ist das Böse in Gestalt von Tod, Streit, Mangel

und Unordnung in die Welt gekommen, die nur durch dessen unausgesetzte Bändigung in Gang zu halten ist.⁷⁸ Der erste griechische Geschichtsschreiber Herodot fragt nach der „aitia“ der heutigen Verhältnisse; das Wort bedeutet gleichermaßen „Ursache und Schuld: danach gründet die Einheit der historischen Zeit in der Unauflöslichkeit eines Schuldzusammenhangs.“⁷⁹

Wo beginnt der? Bei den Tataren erzählte man, der Mensch habe etwas von Gottes Schöpfungsschlamm heimlich für sich behalten und sei deshalb gestraft worden. Oder ein verführender oder zerstörender Widersacher brachte Tod, Übel und das Böse in die Welt. In China hat sich diese Tradition in Erzählungen erhalten, nach denen ursprünglich Götter und Menschen sich gegenseitig besuchen konnten. Allerdings bleibt in unterschiedlichen Überlieferungen umstritten, was diese Situation beendete: Haben die Götter die Menschen zu sehr bedrückt oder die Menschen rituelle Fehler im Umgang mit den Göttern begangen? Was bleibt, ist die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit, auf die insbesondere der Taoismus reagiert, der zurückführen möchte in ein Bewusstsein, wie es vor der Zivilisation war. In der Zeit vor dem Aufstieg des geeinten Kaiserreiches zweifelt Lao-tse am Zivilisationsprozess insgesamt. Denn schon der erste Fortschritt produziert die Waffen seines Untergangs. „Spanne den Bogen, so weit du kannst, und du wirst wünschen, du hättest rechtzeitig eingehalten“, heißt es im Tao-te-king.⁸⁰ Dagegen kann nur die mystische Erfahrung des Ursprungs und Jenseits der Wirklichkeit wiederbringen, was als natürliches Bewusstsein verloren ging.

In der Ur-Fall-Frage werden weder Sterblichkeit noch Schlechtigkeit als selbstverständliche Realität hingenommen. Ein Mythos aus dem indonesischen Poso berichtet, „dass am Anfang der Himmel der Erde sehr nah war“ und der Schöpfer den Menschen an einem Seil erst einen Stein, dann eine Banane herab ließ. Weil die Menschen die essbare Banane wählten, wurden sie nicht unsterblich wie der Stein, sondern so wie die Pflanze. In Melanesien erzählt man sich, die Menschen hätten sich früher gehäutet wie die Schlangen. Aber weil ein kleines Kind seine so wieder jung gewordene Mutter nicht mehr erkannte, hätten sie freiwillig darauf verzichtet und wären sterblich geworden.⁸¹

Vorspiel im Himmel

Ist es also böser Zufall, göttlicher Wille, menschliche Schuld oder gar eine sinnvolle, unumgängliche menschliche Wahl, dass ein Zustand der Schöpfung verloren ging, der ursprünglich sein sollte? Die mythische theologische Reflexion hat weltweit offenbar eine Tendenz, diese Frage tatsächlich theo-logisch zu klären, d.h. sie in die Götterwelt selbst zu verlegen. In einer vereinfachten Definition sind Mythen ja Göttergeschichten. Richtig daran ist, dass in ganz unterschiedlichen Kulturen und Religionen Mythen eine Art himmlischer Vor- oder Übergeschichte erzählen, eine Art „Vorspiel im Himmel“, das die irdische Geschichte vorweg bestimmt. Diese Mythen scheinen allerdings jünger zu sein als die bisher genannten mythischen Erinnerungen an einen verlorenen Urzustand. Im Unterschied zu schamanischen und ähnlichen Vorstellungen setzen sie nämlich eine differenzierte, hierarchische Götterwelt voraus, gewissermaßen einen schon historisierten Olymp. Mircea Eliade hat sich bemüht, diese Entwicklung von Göttergenealogien rund um die Welt zu verfolgen. Wie stichhaltig seine Theorie von der fast universalen Vorstellung der Götterrevolution ist, kann ich nicht beurteilen. Offensichtlich stellt sie jedoch einen eigenen Typus dar, sich den Fall himmlisch zu erklären.

Weltweit findet Eliade den Glauben an „Welteltern, Urmutter, Urwesen und Urvater“, die eigentlich die höchsten Gottheiten sind. Doch deren „göttliche Wirksamkeit erlischt nach dem Schöpfungsakt, sie sind nun otiose Gottheiten, die nicht mehr in das Leben der Menschen eingreifen.“⁸² Diese sowohl in Indonesien als auch in Westafrika anzutreffende fast deistische Rolle der Schöpfungsgottheiten wirkt so, als hätten diese früher einmal eine aktivere Rolle gespielt, als sei der Fall aus paradiesischen Urgegebenheiten mit einer Entkräftigung Gottes einhergegangen – so wie die ägyptische Mythologie berichtet, der Sonnengott Re habe sich schließlich alt gefühlt und sei von seiner Tochter Nut in den Himmel entrückt worden. Dahinter vermutet man religionsgeschichtliche Verdrängungsprozesse: So wurde in den altindischen Veden aus dem indogermanischen Himmels Gott Dyaus ein verblasster Symbolbegriff für Himmel und Tag, jüngere Gottheiten wie Varuna und Indra übernehmen die Macht. In ausdifferenzierten Pantheon-Geschichten wird diese Entwicklung ausdrücklich und meist recht brutal erzählt. Zeus entmannt bekanntlich seinen Vater Uranos, den alten Schöpfer, und macht sich so gegen den Widerstand von Mutter Gaia zum regierenden Gott. Auch der

babylonische Marduk ist so ein Revolutionär und in Kanaan entmachtet Baal den Urgott El. Ein gewaltsamer Bruch zwischen den ursprünglichen, einfachen Zuständen der Schöpfung und den gegenwärtigen Machtverhältnissen der Welt wird hier offenbar in den Himmel projiziert. Unschwer lassen sich darin die Erfahrungen der ersten Stadtkulturen und Imperien erkennen, der Königshöfe und Eroberungen. So wie diese sich vor die Erinnerung an die alten Nomaden- und Pflanzerkulturen schieben, so werden die ersten Lebensspender entmachtet zugunsten heldischer Täter-Gottheiten. Diese dramatischen Götterrevolutionen erklären also tatsächlich, wie wir geworden sind, wie wir sind – aber der Fall vom Ursprünglichen ins Heute hat sich doch über die Köpfe der Menschen hinweg ereignet, er hat, wiewohl ein wahrgenommener gewaltsamer Bruch, wieder schicksalhafte Züge.

Selbst in der persischen, auf Zarathustra zurückgehenden Religion, wird der Kampf zwischen Gut und Böse in den Himmel vor der Schöpfung verlegt. In der dualistischen Religion der Zoroastrier dreht sich alles darum, dass die Menschen sich auf die Seite des guten Gottes Ahura Mazda stellen, dass sie ihm kultisch und sittlich zur Seite springen und so die Geschichte zu ihrem guten Ziel führen helfen. Deshalb wird vermutet, dass diese tätige, der Geschichte zugewandte Religion die Entwicklung des Judentums unter persischer Oberherrschaft beeinflusst hat. Dennoch verlegt der Zoroastrismus die dualistische Ur-Scheidung in den Kampf Gottes gegen die dunkle Gegenmacht Angra Mainyu, der auch die gute Schöpfung angegriffen und die Welt so zu einer verseuchten Mischung verfälscht hat.

Vorspiel im Garten

Die biblische Schöpfungs- und Paradieserzählung ist in der Umgebung solcher Götterdramen entstanden und von deren altorientalischen Varianten nachweislich beeinflusst. Umso stärker zeigt sich dennoch der Kontrast der biblischen Geschichte vom Fall im Buch Genesis zu diesem mythologischen Hintergrund. Im biblischen Bericht folgt die Paradieserzählung (Genesis 2) auf den Schöpfungsgesang (Genesis 1), in dem Gott die ganze Welt durch seine Befehls Worte gestaltet und am Ende das Ergebnis als gut, den Menschen sogar als „sehr gut“ preist. Der Mensch, der das Paradies bewohnt, ist nach dieser Komposition also kein unfertiger Vormensch, kein Naturwesen ohne Vernunft und Freiheit, wie ihn

die idealistische Deutung sieht. Er ist von Gott beauftragt, den Garten „zu bedienen und zu hüten“, ist also gewissermaßen Gottes Gärtner und eben in dieser Rolle sein Ebenbild. Wenn Adam den Tieren ihre Namen gibt, also tatsächlich der von ihnen unterschiedene Sprecher ist, wenn er nur in Eva ein echtes Gegenüber erkennen kann, dann werden „die Menschen deutlich von einem nur tierischen, unbewussten Zustand des Geistes unterschieden“⁸³. In der Terminologie von Kant, Schiller und Hegel muss man also – gegen deren Auslegung – formulieren, dass die Bibel sich eine Vernunft und Freiheit vorstellen kann, die mit ihrem paradiesischen Einklang mit Gott und seiner Schöpfung nicht gebrochen hat.

Dass diese Vorstellung mythisch-bildhaft bleibt und niemals realistisch werden kann, versteht sich nicht nur literarisch, sondern auch aus der Sache heraus: Die hier imaginierte „heile Welt“ ist nicht unsere Realität. Die Geschichte will ja gerade erzählen, warum dies so ist. So bleibt das Paradies auch später zugleich Gegen-Folie zur Tristesse unserer Welt, Sehnsuchtsort, und doch auch so unwirklich wie auch der Himmel der Erlösten (in dem einem sehr realen Bayern wie dem des Ludwig Thoma und Karl Valentin nur langweilig werden kann). Doch das bedeutet noch nicht, dass die Erzählung einen Anfangs-Zustand imaginieren, der eben aus sich nicht stabil sei, der sozusagen noch geerdet werden müsse.⁸⁴ Es geht nicht um die „Unfertigkeit des Menschen“⁸⁵ – jedenfalls nicht im jetzigen Kontext der Genesis, im Endtext, wie die Bibel ihn bieten will und wie er theologisch wirksam wurde.

Gewiss ist auch der Gott dieser Erzählung provozierend mythisch gezeichnet: Er scheint die Menschen zu betrügen, denn sie ernten mit der verbotenen Frucht ja keineswegs wie angedroht den Tod, jedenfalls nicht buchstäblich. Hat die Schlange also Recht? Als Gott die Menschen des Paradieses verweist, tut er dies aus Angst, sie könnten sonst auch noch vom Baum des Lebens essen und ewig leben (Genesis 3,22) – ganz ähnlich wie Gott beim Turmbau zu Babel später fürchtet, die einige Menschheit könne tatsächlich zu mächtig werden (Genesis 11,6). Doch die Pointe dieses mythischen Gottesbildes besteht m.E. nicht in einer „Perspektive des Erwachsenwerdens des Menschen“, nicht darin, dass der Mensch sich „auch ein Stück weit von Gott emanzipieren“ müsse⁸⁶, um wirklich Mensch zu sein. Das scheint mir eine moderne, von Kant, Schiller, Hegel oder Fromm untergründig beeinflusste Sichtweise. In der Geschichte geht es um eine Rebellion gegen Gott, um eine Grenzüberschreitung, die dem Menschen nicht gut tut. Der Mensch will seine vom

Schöpfer gesetzten Grenzen ins Unendliche („werden wie Gott“) überschreiten. Damit handelt er sich jedoch gerade ein, dass aus seiner natürlichen Differenz zu Gott, seiner akzeptablen Endlichkeit, eine bedrückende, gebrochene Endlichkeit, eine Last wird.

Daraus folgt dann umgekehrt für den Fall aus diesem Einklang, „dass die Sünde keineswegs mit der Bewusstwerdung identisch“⁸⁷ – und dass sie keineswegs zur Menschwerdung notwendig ist. Das Besondere, Unmythische der Paradieserzählung besteht gerade darin, dass der Sündenfall selbst nicht erklärt wird. Das Böse, das eigentlich Erklärungsbedürftige der Geschichte, bleibt geradezu aufreizend kontingent. So ist die Schlange, die Eva verführt, zwar ein besonders schlaues Tier, aber keineswegs der Teufel, also keine Gott gegenüberstehende dunkle Grundmacht. Die spätere jüdische und christliche Tradition kennt den Sündenfall Luzifers im Himmel als eine Art himmlischer Vorgeschichte des menschlichen Falls. Der romantische Theologe Franz von Baader und sogar der moderne Systemtheoretiker Niklas Luhmann haben diesen Mythos geradezu als Ursache der materiellen Schöpfung und damit des menschlichen Falls betrachtet.⁸⁸ So soll das Böse metaphysisch oder logisch einsichtig werden. Dabei wusste schon der frühchristliche Theologe Origenes, dass die Lehre vom Teufel die Frage nach dem Ursprung des Bösen nur um eine Station zurückverlegt: Was motiviert die in Gottes Vollkommenheit lebenden Engel zur Rebellion? Auch hier ist das anfänglich Böse gerade das, wofür man keine positiven Gründe angeben kann.⁸⁹ Es ist tatsächlich absurd.

Biblich verkörpert die Schlange einfach die Stimme der Verführung im Menschen. Ihre Lüge, Gott habe angeblich den Genuss aller Früchte im Garten verboten, weist Eva noch zurück; der Verheißung, durch die Frucht zu werden wie Gott, erliegt sie jedoch ebenso wie der Mann. Die Folgen erzählt die Geschichte mit einer merkwürdig ambivalenten Ironie: Statt zu werden wie Gott, „erkennend Gut und Böse“, erkennen die Menschen nur, „dass sie nackt waren.“ Sie schämen und verstecken sich. An der Scham erkennt Gott die Sünde – was heißt: ohne Sünde gäbe es diese Scham nicht. Tatsächlich erkennt Gott die Verheißung der Schlange gewissermaßen an: „Der Mensch ist geworden wie unser einer im Erkennen von Gut und Böse“ (Genesis 3,22). Und die Vertreibung aus dem Garten geschieht aus der göttlichen Sorge, die Menschen könnten sich auch noch am Baum des Lebens vergreifen und ewig leben.

In dieser göttlichen Bestätigung liegt der einzige Anhaltspunkt dafür, dass der Fall tatsächlich so etwas wie Fortschritt in die Menschheit ge-

bracht habe. Aber es ist eben ein mit bitterer Ironie durchschaubarer Fortschritt: Der Mensch hat gewissermaßen hinter den Spiegel geschaut und dort die andere Möglichkeit, das Böse entdeckt, und darin den unbändigen Willen zur Selbstbehauptung, der auch im Wunsch nach Unsterblichkeit besteht. Darin ist er ein Konkurrent Gottes geworden. Aber dieser Anspruch spottet seiner wirklichen Realität, seiner Nacktheit, die Gott nun noch fürsorglich mit Fellröcken bedeckt. Der Mensch der Bibel ist durch den Fall nicht vollgültiger Mensch, sondern ein elend mit seinem Ursprung Zerfallener geworden.

So beschreiben die Strafen Gottes in der Austreibung aus dem Paradies auch nicht die Dialektik menschlicher Autonomie, sondern sein natürliches Elend: die Gebärschmerzen der Frau und ihre Unterwerfung unter den Patriarchat und die Arbeitsmühsal des Mannes. Natürlich will diese Erzählung „aitiologisch“ herleiten, warum es das alles gibt: die Arbeitsplage auf dem Acker, die Gefährlichkeit der Schlangen, die Geburtsschmerzen. Doch daraus lässt sich nur sehr künstlich der Schluss ziehen, es werde die Herkunft der dem Menschen eigentlich angemessenen, realistischen Wirklichkeit geschildert.⁹⁰ Die Flüche bleiben doch eindeutig Flüche: Die reale Welt – wir kennen tatsächlich keine andere – erscheint in dieser Aitiologie als eine, die ursprünglich aus Schöpferhand für den Menschen nicht so sein sollte und nicht so sein müsste.

Ganz im Gegensatz zum idealistischen Ansatz besitzt der ursprüngliche Mensch der Bibel also ein volles Menschsein in Harmonie mit Gott, während die scheinbar natürlichen Widrigkeiten der Staub-Existenz des Menschen erst durch den Fall eintreten. Das ist eine geradezu utopische Umkehrung idealistischer wie naturalistischer Perspektiven: In der Bibel wird „von Gott her eine Alternative erkennbar, vor der die bestehende Ordnung als nicht zu rechtfertigende, schuldhaft, nicht-notwendige Wirklichkeit erscheint.“ Das Natürliche, über das sich der Mensch des Idealismus erst durch den Sündenfall erheben muss, ist biblisch gerade nicht natürlich, sondern Folge eines Zerwürfnisses. Was immer Anthropologen als menschlich beschreiben mögen, sind in biblischer Perspektive „Grundzüge der Kreatürlichkeit des Menschen“ nur so, „wie diese in der Trennung von Gott erscheinen.“⁹¹

Der Kern des Sündenfalls dagegen bleibt merkwürdig unerklärt, wenn man denn die Attraktivität des Baumes – „dass er eine Wollust den Augen war und anreizend zu begreifen“ (Genesis 3,6) – nicht für eine ausreichende Erklärung halten möchte inmitten eines Gartens voller guter Früchte, inmitten eines Daseins, in dem eigentlich alles sehr gut ist. Ent-

gegen immer neuer Deutungsanläufe ist die biblische Erzählung vom Fall gerade nicht angetreten, ihn zu erklären, also abzuleiten und so doch irgendwie verständlich und damit auch verschmerzbar zu machen. Die Provokation der biblischen Perspektive des Falls besteht im Blick auf die Geschichtsphilosophie darin, dass sie alles, was daraufhin geschieht, als etwas betrachtet, was schief gelaufen ist, was unheilbar unheil ist. Mit dem Fall tut sich ein Riss, ein Ur-Bruch in der Schöpfung auf, der nicht wieder in sie einzuordnen ist, so wie sich das Böse nicht dem Guten koordinieren lässt als seine für die Gutheit des Guten doch irgendwie notwendige andere Seite. Mit der Geschichte vom Fall stellt die Bibel für uns „die Frage, wie die Welt vernünftiger betrachtet wird: indem man alles Böse der menschlichen Geschichte als notwendig zur Selbstverwirklichung der Freiheit hinstellt, oder indem man die Freiheit als wirklich setzt und mithin das Böse als nicht-notwendig.“ Hinter dieser Frage taucht die These auf, „dass die Welt vernünftiger bleibt, wenn man in ihr nicht alles rechtfertigt.“⁹²

In diesem Sinn erzählt die Geschichte tatsächlich vom Uranfang des Bösen, von seinem Einfallstor in die Wirklichkeit. Man kann sich deshalb zu Recht fragen, ob in der Sündenfallgeschichte tatsächlich schon von wirklicher Sünde die Rede ist, oder nicht eher „nur“ von ihrer Ermöglichung. Sie schildert die Öffnung, den Riss, durch den dann tatsächlich das Böse in die Welt tritt. Die reale, handgreifliche Sünde folgt daraus – in unserer Geschichte in der nächsten Generation: Deshalb wird „der Begriff der Sünde nicht mit dem Blick auf das Essen vom verbotenen Baum eingeführt, sondern für das Kapitalverbrechen des Brudermords.“⁹³ Die Paradies- ist darin im strengsten Sinn Ur-Geschichte, sie spricht von den Ur-Gründen, nicht vom Anfang im zeitlichen Sinn oder so, wie man die ersten Tatsachen einer Tatsachenreihe erzählt. Es geht hier nicht um „das erste Mal“ der Sünde, sondern um ihre Wurzel.

Die biblische Geschichte vom Fall lehrt deshalb auch keine Erbsünde. Auch die neutestamentliche Auslegung des Paulus, in der Adam zu einer Kollektivpersönlichkeit wird, welche die Sünde aller darstellt, von der erst Christus befreien kann, tut das nicht. Die spätere Erbsündenlehre ist eine ein wenig zum Mythos, ein wenig zum Naturalismus neigende Auslegung dessen, was mit der biblischen Perspektive allerdings grundgelegt wird: Der Blick auf die faktische Situation der Welt und des Menschen als eines nicht-ursprünglichen „status corruptionis“, einer Schöpfung, der schon die Spur eines Bruchs anhaftet und in der Menschen – frei und wie unter Zwang zugleich – immer wieder in diese Kerbe schlagen

und sie so weiter vertiefen. So sehr diese Sicht in der Theologiegeschichte moralisch und oft sogar auf die Sexualität hin verengt wurde, hat sie doch das biblische Bewusstsein bewahrt, dass der Adam des Paradieses keinen unfertigen Naturburschen darstellt, sondern das Menschsein, wie es aus Gottes Händen kommt, wie es von ihm gewollt ist. Deshalb konnte Adam laut Augustinus nicht nur eine Sexualität ohne Begierde, sondern überhaupt eine Leiblichkeit ohne deren Beschweris: keinen Mangel, weder Hitze noch Kälte und auch kein Altern.⁹⁴ Das Paradies wird in der christlichen Tradition zu einer Art rückwärts projizierten Utopie, einer Spekulation über Menschsein und sogar Natur ohne die Spuren eines Bruchs. Diese Spekulation erhält eine ökologische Dimension. „Der Glaube, dass mit dem menschlichen Sündenfall auch der Niedergang der Natur einhergehe, ist altes christliches Traditionsgut.“⁹⁵ Jüdisches ebenso: Auch im Talmud denkt der Mensch darüber nach, dass er im Paradies „müheless ernährt“ wurde, jetzt aber mehr arbeiten muss als die Tiere: „Ich habe meine Werke verdorben und meine Ernährung beeinträchtigt.“⁹⁶ Je mehr diese Vision einer Schöpfung ohne Bruch reflektiert wird, desto weniger begreiflich, desto weniger philosophisch erklärbar wirkt jedoch das Böse, welches den Fall auslöst.

Der Fall ist, auch wenn das in seinen vielfältigen Auslegungen mitunter nicht mehr scharf gesehen wird, kein historisches Datum, keine bestimmte Stunde der Weltgeschichte. Er ist die Voraus-Setzung jeder biblisch inspirierten Anthropologie. „Ursünde bezeichnet jenen Bruch im Verhältnis zu Gott und uns selbst, den ein Mensch immer schon als Voraussetzung seiner Existenz vorfindet und zugleich durch sein eigenes Verhalten bestätigt.“⁹⁷ Christliche Theologen in der Spur von Paulus und Augustinus haben das stets so gesehen, insbesondere auch die Reformatoren Luther und Calvin. Scharf ausgebildet zu einer christlichen Anthropologie des Falls hat dies Blaise Pascal in seinen „Pensées“. Seine unbarmherzig festgehaltene Fassung der Erbsünde – „Wir werden ungerecht und entartet geboren“⁹⁸ – ist nicht einfach eine dogmatische Lehre, sondern eine existenzielle Erfahrung: Der Mensch erlebt sich als aus der eigenen Natur gefallen. Unser unstillbares Ungenügen ist „ein Zeichen und eine ganz leere Spur“ des Falls: „Denn wer hält sich für unglücklich, wenn er nicht König ist, es sei denn ein entthronter König?“⁹⁹ Die Geschichte ist eine Geschichte der Ersatzsuche, der verzweifelt Substituierung des Verlustes. Weil der Mensch seine ursprüngliche Natur verloren hat, sein höchstes Gut, kann ihm nun potenziell alles zur zweiten Natur, zum umkämpften Gut werden. Es sind die inneren Widersprüche

des Menschen und seiner Geschichte, die auf den Fall zurückverweisen. „Ihr seid nicht im Stande eurer Erschaffung“ lautet Pascals Aufklärung dieser Widersprüche, und auch er hält die „ökologische“ Dimension dieser Perspektive fest, weitet sie also auf die Natur insgesamt aus: „Die Natur ist so, dass sie überall auf den verlorenen Gott hinweist, sowohl im Menschen wie außerhalb des Menschen“.¹⁰⁰ Dass sich diese ökologische Perspektive nur schwer mit der schon erwähnten biologischen Erkenntnis verbinden lässt, nach der das Leben schon Jahrmillionen vor dem Menschen auf das Gesetz von Fressen und Gefressenwerden verfallen ist, versteht sich von selbst. Ob die moderne Naturgeschichte sich in die Theologie des Falls integrieren lässt, steht hier nicht zur Debatte.¹⁰¹ Es geht hier im Gegenteil um die scharfe Kontur eines Geschichtsdenkens, welches das Böse nicht quasi-natürlich oder logisch in sein System einzuordnen vermag.

Ausgerechnet der Idealist Kant hat trotz seiner ganz anderen Auslegung der Genesis diese letzte Unerklärlichkeit des Bösen festgehalten. Kant kennt in seiner Religionsphilosophie das „radikal Böse“ im Menschen, das er keineswegs mit seiner Naturseite identifiziert¹⁰², sondern mit der Fähigkeit gerade der all ihren empirischen Bedingungen vorausgehenden Freiheit, sich böse Maximen zu setzen. Das Böse ist hier nicht erklärbare Folge einer Situation, sondern es schafft erst die Situation, in der Böses sozusagen normal wird. „Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können“, und weil das eine Tautologie enthält, „ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“¹⁰³ Man hat „diese Lehre vom radikalen Bösen einen ‚Fremdkörper‘ in der Kantischen Lehre“ genannt – und der Humanist Goethe ärgerte sich drastisch darüber, Kant habe „seinen philosophischen Mantel ... freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“.¹⁰⁴ Kant aber wusste sehr wohl, was er hier tat: Er hielt an der biblischen Provokation vom unableitbaren Bösen fest und er erklärte sie gleichzeitig für vernünftiger als alle idealistischen oder naturalistischen Ableitungen des Bösen. In einer Fußnote seiner Religionsphilosophie nennt er es „eine Eigentümlichkeit der christlichen Moral“, das Gute vom Bösen zu unterscheiden „nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle“. Diese Vorstellung, betont der Aufklärer, sei „zwar bildlich, und als solche empörend, nichts desto weniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig.“¹⁰⁵ Mit diesem Fremdkörper, den er tatsächlich in seine Geschichtsphilosophie nur insofern

integriert hat, als er sich einer einfachen Gleichsetzung von Geschichtsprozess und Vernunft verweigert, hat Kant die Perspektive des Falls in seinen Reflexionen des notwendigen Fortschritts doch erhalten. Denn es macht diese andere Perspektive gegenüber allen Variationen des Schicksals-Themas aus, dass es in ihr nicht nur den idealistischen Unterschied von Himmel und Erde, von Geist und Natur, von Sollen und Endlichkeit gibt, sondern den niemals in einem Dritten vermittelbaren oder aufhebbaren Gegensatz von Himmel und Hölle – einer Hölle, die mitten in der Geschichte unableitbare Wirklichkeit ist.

Wie schon angedeutet, hat nicht nur der Idealismus Kants, sondern auch der Materialismus von Marx diesen „Fremdkörper“ in seiner Geschichtsauffassung erhalten. In seiner Kritik des Liberalismus macht Marx sich lustig über die Ökonomen, für die das Kapital „ungefähr dieselbe Rolle“ spiele „wie der Sündenfall in der Theologie: Adam biss in den Apfel und damit kam über das Menschengeschlecht die Sünde. Ihr Ursprung wird erklärt, indem er als Anekdote der Vergangenheit erzählt wird.“¹⁰⁶ Dagegen will Marx zeigen, wie die Akkumulation des Kapitals und die Enteignung der Proletarier keineswegs vom Himmel fielen. Aber trotz dieser Missdeutung der Genesis als einer „Anekdote“ spielt die Perspektive des Falls eine weitaus tiefere Rolle bei Marx.

Schon „Rousseau machte aus der Arbeitsteilung den Sündenfall, der die Vertreibung aus dem Paradies einer vollendeten Menschheit nach sich zog.“¹⁰⁷ Schon Rousseau hatte aber auch mit dem Problem zu ringen, dass der Augenblick des Falls aus der ursprünglich guten Natur des Menschen nicht wirklich erzählbar ist. Er schwankt dazwischen, ihn quasi-historisch als geschichtlichen Übergang beim Fortschritt der Menschheit in ihrem souveränen Umgang mit der Natur zu schildern und ihn doch als ungreifbaren und unbegreiflichen Bruch anzusehen. Sein „natürlicher Mensch“ ist einerseits dem zeitgenössischen Ideal des edlen Wilden nachgebildet, andererseits doch ein Denkmodell, eine hypothetische Figur. So steht Rousseau zwischen den Paradigmen des Schicksals und des Falls. In dieser Zwischenstellung hält ihn das Paradox jeder Fall-Erzählung, denn ihr „Narrativ der Schwelle muss Diskontinuität und Kontinuität gleichzeitig begründen.“¹⁰⁸ Und das Bewusstsein dieses Paradoxes bringt Rousseau auch in eine gewisse Nähe zur christlichen Anschauung der gefallenen und doch nicht gänzlich zerstörten guten menschlichen Natur: Er appelliert an jene menschlichen Eigenschaften, die zwar durch die Zivilisation, durch Erziehung und Gewohnheit verderbt, aber niemals gänzlich verschwunden sind.¹⁰⁹

Marx hat immer einen Schuss rousseausches Bruchbewusstsein beibehalten. Bei Marx ist es nicht die Arbeitsteilung als solche, wohl aber die in ihr entstehende Unterscheidung des Tausch- vom Gebrauchswert, also die Entstehung der Ware, welche die ökonomische Dialektik der Geschichte in Gang setzt. Eine „bestimmte historische Entwicklungsepoche ... verwandelt das Arbeitsprodukt in Ware“¹¹⁰, in der sich das entfremdete Verhältnis der Menschen zueinander spiegelt, die nun als Privateigentümer miteinander konkurrieren. Marx kann keinen bestimmten ersten historischen Punkt angeben, an dem dies geschieht – auch wenn er vormoderne Gesellschaften bzw. „naturwüchsige Gemeinwesen“ wie etwa die „altindische Gemeinde“ oder den „Inkastaat“ oder die „Kulturanfänge der Menschheit bei Jägervölkern“¹¹¹ nennt, in denen der Austausch von Gebrauchsgegenständen noch nicht der Tausch von Waren ist. In einer solchen Urgesellschaft gibt es keine Ausbeutung, weil Gemeinschaft und Individuen noch nicht differenziert sind.¹¹²

Marx hat faktisch ein christliches Traditionsgut bewahrt, hat doch der paradiesische Mensch laut Kirchenvätern und sogar in dem für das Kirchenrecht wichtigen Dekretum Gratianum kein Eigentum gekannt, sondern in ursprünglicher Gütergemeinschaft gelebt. Das Privateigentum, in einem neuzeitlich-bürgerlichen Christentum tatsächlich geradezu zum Fetisch kirchlicher und politischer Obrigkeit geworden, ist also ursprünglich theologisch eine Folge des Sündenfalls. „Eigentum und menschliches Recht beginnen mit dem Sündenfall und mit der Einrichtung einer Stadt durch Kain.“¹¹³

Wo der Warenfetischismus erst einmal begonnen hat, ist die weitere Entwicklung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch jedoch vorgezeichnet. Marx sieht diese Entwicklung nach der Notwendigkeit ökonomischer Gesetze ablaufen, die sich jeweils mit dem Stand der Warenproduktions-Technik transformieren. Dieser Prozess setzt offenbar schon bald ein, nachdem „die Menschen sich aus ihren ersten Tierzuständen herausgearbeitet haben“¹¹⁴. Insofern denkt Marx ähnlich wie die Idealisten vom notwendigen Austritt aus dem Naturzustand. Und doch ist der Umschlag von einer nicht warenförmigen menschlichen Beziehung in diese Entwicklung hinein selbst nicht erzählbar – er wäre dann wieder ein „anekdotischer“. Er ist also ein Fall, ein Ur-Bruch menschlicher Verhältnisse, der erst im vollendeten Kommunismus auf höherer Ebene geheilt werden kann.

3.2 Apokalyptik

Die Lehre vom Status corruptionis, von der gefallenen Natur stellt den statischen Aspekt dieses Paradigmas dar. Verbreitete religiöse Anschauungen, gerade auch in der Mitte, der Orthodoxie biblischer Religionen, verharren weitgehend in dieser Vorstellung. Jenseits davon gibt es dann nur das Jenseits, also die Auferstehung, den Himmel, die Ewigkeit. Im Blick auf die irdische Geschichte denken deshalb viele Religiöse ähnlich wie Kohelet oder Goethe: Es geschieht in ihr nichts wirklich Neues zwischen Fall und Erlösung; die Geschichte stellt dann gewissermaßen nur die Bühne dar für die Rettung der Seelen.

Vielfach setzt die Perspektive des Falls aber doch ein bestimmtes Geschichtsbild aus sich heraus, das ich „apokalyptisch“ nennen möchte, auch wenn es weit über die Apokalypsen im engeren Sinn hinausgeht. In der Perspektive des Falls ist die Apokalyptik das, was in der Perspektive des Schicksals den Niedergang darstellt. Aber die Apokalypse ist eben etwas anderes als die unabwendbare Dekadenz.

Beginnen wir wiederum bei der Genesis: Auf die Austreibung aus dem Paradies folgt im wahrsten Sinn des Wortes eine Geschichte von Mord und Totschlag. Die setzt ein mit dem berühmten Brüderpaar Kain und Abel, in dem schon Augustinus hellsichtig ein Element pessimistischer Geschichtstheologie erkannt hat: Wird doch Kain als Gründer der ersten Stadt, als Zivilisator also, vorgestellt. Augustinus sagt: Kain hat „einen Staat gegründet“, während Abel ein „Fremdling“ in der Welt blieb.¹¹⁵ Die Gewalttendenz der Geschichte steigert sich in Kains Nachfahren Lamech, der sich seiner „siebenundsiebzigfachen Blutrache“ in einem Lied rühmt: „Einen Mann töte ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme“ (Genesis 4,23). Die Genealogien der ersten Menschengenerationen zeigen, „wie zwischen Kain und Noah die Menschheit langsam, aber sicher moralisch verfällt, oder anders gesagt: Die Genealogie Kains beschreibt die Genesis der Gewalt in der Welt.“¹¹⁶ Dieser Verfall endet vorerst in Gottes Beschluss, die missratene Menschheit in einer Sintflut zu vernichten, weil „alle Planungen seines Herzens bloß böse sind all den Tag“ (Genesis 6,5). „Die als ‚gut‘ bewertete Schöpfung ist nach nur wenigen Generationen geschöpflichen Lebens so weit korrumpiert und von Gewalt erfüllt, dass Gott sich entscheidet, eine Flut über die Welt zu bringen.“¹¹⁷ Weil diese Vernichtung letztlich in der Gewalttendenz der Geschichte liegt, ist sie „nicht so sehr eine Strafe, vielmehr das Zur-Vollendung-kommen-Lassen einer fatalen Dynamik, die bereits

am Werk ist.“¹¹⁸ Gott kapituliert gewissermaßen vor dem, was der Mensch inszeniert. Er lässt es laufen.

Doch nicht ganz: Bekanntlich wird dieser Beschluss nicht vollständig ausgeführt: Gott rettet Noah samt Familie und Tierarten und schließt mit ihm einen Bund, der für die gesamte Menschheit gilt und im Zeichen des Regenbogens besiegelt wird. Dieser Bund ist aber einer des bleibend verlorenen Paradieses: War Adam Gärtner und Namensgeber der Tiere, so heißt es von den Nachkommen Noahs nun: „Furcht und Schrecken vor euch sei auf allem Wildlebenden der Erde“ (Genesis 9,2), denn aus dem Gärtner ist nun ein Fleisch essender Jäger geworden. Die Realität, wie wir sie kennen – zu der eben auch Jagd, Schlachten und Fleischkonsum gehören – wird hier wiederum als Bruch mit der ursprünglichsten Schöpfung wahrgenommen. Gleichzeitig erhält diese Normalität jedoch eine göttliche Erlaubnis. Ähnlich wie nach der Vertreibung aus dem Paradies die Kleider und den Ackerbau, ähnlich wie für den Geächteten Kain das ihn vor Rache schützende Zeichen, so richtet Gott auch im Noah-Bund eine Art Not-Ordnung auf. Die Theologen werden später auch von „Erhaltungsordnung“ oder „Bewahrungsordnungen“ im Unterschied zur ursprünglichen Schöpfungsordnung sprechen¹¹⁹: Die Welt ist nicht, wie sie sein sollte, nicht ideal – aber sie ist dennoch von Gott gewollt, sie soll dennoch leben können, ihre relative Stabilität erhalten. Das ist der Bund des Regenbogens.

Und auch dieser zweite Schöpfungsansatz Gottes wird ein Debakel: Die Menschen wollen wieder zu Konkurrenten Gottes werden und einen Turm bis in seinen Himmel bauen. Gott reagiert wie im Paradies mit ironischer Angst: „Dies ist nur der Beginn ihres Tuns, und nichts wäre nunmehr ihnen zu steil, was sie zu tun sich ersinnen.“ (Genesis 11,6) Deshalb verwirrt Gott die Sprachen, und so beginnt die Geschichte einander nicht mehr verstehender Völker, die Geschichte einer zerteilten Menschheit. Die israelitischen Geschichtsschreiber reflektieren in dieser Geschichte die Erfahrungen ihres kleinen Bauernvolkes mit den Großreichen, insbesondere mit Babylon. Die Urgeschichte von Kain bis zum Turmbau ist tatsächlich tendenziell zivilisations-, königs-, staatskritisch; sie mag keine Imperien.¹²⁰ Deshalb beginnt nach dieser erneuten Katastrophe auch die Geschichte eines weiteren, aber ganz anderen, nämlich ganz bescheidenen Bundes, den Gott nicht mehr mit der Menschheit schließt, sondern mit Abraham, wiederum einem wandernden Fremdling in der Welt, dem ein Volk unter der Leitung des göttlichen Willens entstammen soll.

Diese Urgeschichte ist so mythisch, sagenhaft oder „anekdotisch“ wie die Paradieserzählung selbst. Sie ist keine Geschichtsschreibung, aber sie macht deutlich, wie Geschichte sich theologisch in der Perspektive des Falls darstellt: als ein Drama zwischen dem unerklärlichen menschlichen Willen zur Macht, der stets in Gewalt und Grenzüberschreitung ausartet und der deshalb in die Katastrophe steuert, und einem erstaunlich ohnmächtigen Gott, der zwar in brutalem Gericht den Menschen die Konsequenzen ihres Handelns spüren lässt, aber in merkwürdig experimentellen Neuansätzen versucht, seinem ursprünglichen Schöpfungsplan jenseits von Eden doch noch näher zu kommen. Im Talmud wird erzählt, Gott habe drei Mal neue Engel schaffen müssen, bis er Helfer erhielt, die bereit waren, sich auf dieses Schöpfungsexperiment einzulassen. Nach Sintflut und Turmbau fragen auch diese willigen Helfer ihren Herrn, ob die skeptischen Vorgänger nicht Recht hatten. Und Gott antwortet – man weiß nicht, ob mehr entschlossen oder mehr resigniert: „Bis ins Alter bin ich derselbe und bis zum Grauhaar bin ich's, der es trägt.“¹²¹

Die biblische Geschichtsschreibung Israels, des Volkes Abrahams, ist durch diese Perspektive strukturell geprägt. Deshalb unterscheidet sich ihre Geschichtsreflexion von der des alten Orients, in dem Tatenberichte der Mächtigen dominieren, aber auch von der des antiken Griechenlands, in der menschliche Heroen mit dem götter gelenkten Schicksal ringen. Israel schreibt seine Geschichte als die eines ständigen Ab-Falls von seinem Bund mit Gott und als einer durch das Gericht hindurch immer neuen Bundesbereitschaft Gottes. Diese Geschichte ist also nicht die eines kontinuierlichen, vorhersehbaren Niedergangs, sondern die einer göttlichen Utopie und vieler menschlicher Katastrophen.

Ein Stenogramm zur Erinnerung: Gott befreit Sklaven aus Ägypten und schließt mit ihnen einen Bund in der Wüste. Sein Volk aber betet lieber das goldene Kalb an und muss deshalb in der Wüste bleiben. Als es schließlich doch das verheißene Land erobert, gerät es dort ständig unter Fremdherrschaft, die das Buch der Richter immer wieder mit dem Ungehorsam des Volkes begründet. Schließlich will dieses Volk einen König wie alle anderen Völker. Gott gibt nach und macht auch aus dieser seiner Niederlage einen Neuanfang: den Bund mit David. Aber die Bücher der Könige schreiben wieder eine Geschichte des Abfalls: Schon David fällt in persönliche und politische Sünde. Unter seinen Nachfolgern zerfällt das Reich, danach gibt es wenige Lichtpunkte zwischen viel Götzendienst, sozialem Unrecht und Bruderkrieg. Die Königsbücher

erzählen dies schon aus der Perspektive der Vernichtung beider israelischer Staaten durch die Assyrer und Babylonier. Gottes Experiment mit dem Bundesvolk endet also in einem erneuten Desaster.

Die Prophetenbücher reflektieren dieses Geschehen durch ständige Klagen und Gerichtsansagen. Aber in der Stunde Null der zerstörten Reiche, ohne König, ohne Tempel, überwiegen plötzlich die Heilsworte, an ein Volk, das nun ohne politische Macht den Gottesbund leben soll, als eine Art Modellgemeinwesen unter den Völkern, die einst in einer großen Wallfahrt zu diesem Volk pilgern werden. Nach dem Niedergang beginnt also gerade die Heilsverkündigung, schließlich der Messianismus. Aber das Modellgemeinwesen gerät in die Globalisierung des Hellenismus nach dem Eroberer Alexander. Die alten Gewissheiten schwinden, viele wollen in dem neuen Melting Pot aufgehen. Dagegen schreiben nun die Apokalyptiker ihre Geschichtsdeutung, in der – beginnend mit dem biblischen Buch Daniel – die Großreiche der Babylonier, Perser und Griechen wie riesige Monster erscheinen, eins schrecklicher und mächtiger als das andere, aber alle dem Untergang geweiht, wenn Gott in seinem letzten Gericht sein eigenes Reich durchsetzen wird.

Im Bann dieser Hoffnung stand auch die Bewegung um Jesus von Nazareth. Sein Scheitern am Kreuz deuten die ersten christlichen Schriftsteller im Neuen Testament wieder neu nach dem alten Muster: Am Messias Jesus hat Gott stellvertretend das Gericht über die Mächte und Gewalten vollzogen, in seiner Auferstehung eröffnet er nun allen, Juden wie Heiden, einen neuen Zugang zu seinem Bund. Nun sollen die Gemeinden Modellgesellschaften des Reiches Gottes werden, in denen es nicht mehr Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Juden und Heiden gibt, sondern alle eins sind (Galaterbrief 3,28). Aber auch diese Gemeinden geraten bald unter den Druck der Weltmacht Rom, und so schildert das letzte Buch der christlichen Bibel, die Apokalypse des Johannes, wiederum ein Katastrophen-Szenario anwachsenden Abfalls, weltweiter Macht- und Gewaltentfaltung – dargestellt in Bildern der Hure Babylon, des Tieres aus der Tiefe, des großen Verführers, dem schließlich Gottes Weltgericht ein Ende macht, auf das sein neues Jerusalem folgt.

Dies soll keine Bibel-Zusammenfassung sein. Es sollte nur skizziert werden, dass sich aus der Perspektive des Falls eine sehr vielfältige, aber strukturell doch bestimmbare Geschichtsdeutung ergibt. In ihr ist allerdings ähnlich wie im Geschichtsbild des Niedergangs „nicht von einem Fortschritt zum Besseren ... die Rede, sondern nur von einem Fortschritt in immer größere Ausweglosigkeit und der wachsenden Unfreiheit

in der Verstrickung des Bösen“.¹²² Die Geschichte vom Sündenfall ist gewissermaßen immer und überall. Sie wiederholt sich nicht, sondern sie ist selbst ein verdichtetes Vor-Bild für das, was menschliche Geschichte in der Bibel darstellt. Aber dieser katastrophische Zug der Geschichtsbeachtung, so pessimistisch er mitunter erscheint, hat nichts Gesetzmäßiges und lässt sich auch nicht als eine absteigende Linie zeichnen.

In der Geschichte von Juden, Christen und Muslimen gibt es immer wieder prophetische und apokalyptische Bewegungen und Einzelgestalten, die nach dem Muster der biblischen Erzählungen ihre Gegenwart als Abfall deuten und ihrer Gemeinschaft oder Umwelt das Gericht ansagen. Diese gläubigen Pessimisten sind jedoch keine Fatalisten, die Geschichte stets als das ansehen, wo es immer noch schlimmer kommt. Prophetische Geschichtsdeutung geschieht stets sozusagen „ad hoc“, sie bestimmt die Stunde der Gegenwart in ihrem Fall-Winkel zu Gottes Willen. Das kann nur zuungunsten der Gegenwart ausgehen. Es bildet jedoch keine melancholische Chronik, über die man den Rückzug ins Private antreten möchte, sondern ist stets ein Weckruf zur Umkehr, selbst wenn die oft in Weltflucht bestehen mag.

3.3 Messias

So wie die Apokalypse den Aspekt des Niedergangs in der Perspektive des Falls darstellt, so steht in dieser Perspektive der Messianismus strukturell an der Stelle, die im Schicksals-Paradigma der Fortschritt einnimmt. Apokalypse meint ja in ihrer Wortbedeutung nicht Katastrophe, sondern Offenbarung. Die Apokalypsen im Umfeld biblischen Denkens schildern nie einfach den Weltuntergang, das Weltende, sondern die Weltwende. Während das Fortschrittsdenken optimistisch auf den erwartbaren Lauf der Geschichte blickt, hofft die Apokalyptik wider allen Augenschein auf das unerwartete Heil jenseits der Katastrophe. Das führt Gott selbst herbei, häufig jedoch durch eine Mittlergestalt, einen Messias.

Die messianische Heilswende stellt jenen Ausgang aus der Geschichte dar, der notwendig ist, da nach dem Fall die Rückkehr ins Paradies versperrt blieb. Das Reich Gottes ist das wiedergewonnene Paradies auf einer neuen Ebene. Die Heilung des Bruchs, den die Geschichte selbst darstellt, kann nicht einfach in einer spiegelbildlichen Rückkehr bestehen. Die Erlösten kehren nicht zu einer ursprünglichen Unschuld zu-

rück, sondern in eine neue Versöhntheit. In diesem Sinne denken alle biblischen Offenbarungsreligionen eschatologisch. Die Gesamtfigur der Geschichte vom Paradies über den Fall und das Drama Gottes mit den Menschen bis hin zum Reich Gottes, zum neuen Himmel und der neuen Erde, kann man als Parallele zum Denken im Kreislauf ansehen. Aber zyklisch wie das Schicksals-Denken stellt sich die Heilsgeschichte in der Perspektive des Falls eben doch nicht dar.

In den biblischen Religionen kann der Himmel noch so transzendent gedacht werden, er bleibt doch immer eine auf die Geschichte bezogene Hoffnung: ob nun im Anschluss an die Apokalyptik ein messianisches „Tausendjähriges Reich“ als Vorbereitung der letzten Erlösung erwartet wird oder ob der Mönch Joachim von Fiore die Kirchengeschichte einmünden sieht in ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes.¹²³ Sie alle zehren von der ursprünglich jüdischen Messiaserwartung, die stets auf die Geschichte bezogen ist und sich nicht religiös von der Welt verabschiedet. Messianer empfinden sich als Glaubende „zwischen den Zeiten“, zehren aus den biblischen Verheißungen der Vorzeit, erleben ihre Gegenwart meist als „Zeit der Gottesfinsternis, Zeit des Ausgesetzt- und Verlassenseins“ und strecken sich nach Gottes Zukunft aus.¹²⁴

Dabei bezieht der biblische Messianismus spiegelbildlich wie die Theologie des Falls auch die außermenschliche Natur mit ein. So wie diese in den Fall hineingezogen erscheint, wird auch die erlöste Natur befriedet sein jenseits ihrer anscheinend so natürlichen Gesetze. Nach Genesis 6, 2-4 ist das Fleischessen erst ein Notstandsgesetz, mit dem Gott nach der Sintflut auf die Gewaltstruktur der Verhältnisse jenseits von Eden reagiert. In messianischer Zeit aber sehen die Propheten Löwen, die Gras fressen, und Kinder, die am Schlupfloch der giftigen Natter spielen (Jesaja 11,6-8).

In diesem messianischen Geist sind auch moderne Hoffnungen auf ein „Zurück zur Natur“ stets Utopien, die sich nicht auf die Natur der geltenden Naturgesetze beziehen, weil diese schon in der Perspektive, der Erkenntnisweise nach dem Fall formuliert sind. „Rousseau ... hat ... dem Menschen ein sentimentales und leidenschaftliches Verlangen nach seinen unschuldigen und paradiesischen Anfangstagen eingepflicht, die niemals existiert haben“, schrieb Arnold Zweig¹²⁵ – und man müsste noch hinzufügen, dass Rousseau selbst solch ein Verlangen auch nie zum Programm erhoben hat. Er hält das Schicksal der Zivilisation jenseits des Falls aus der Natur in seinem späteren Werk bekanntlich nur durch einen Gesellschaftsvertrag für überwindbar, in dem die Menschen zu ihrem

gemeinsamen Willen jenseits der egoistischen Einzel- und Gruppeninteressen finden; ein Programm, das seit der Französischen Revolution immer wieder einen gefährlich totalitären Zug in die modernen Messianismen gebracht hat. Der Messianismus insgesamt ist tatsächlich anfällig für die Versuchung des Totalitären. Aber so wie Rousseaus Denken merkwürdig zwischen den Paradigmen des Schicksals und des Falls angesiedelt ist, so ist seine rückblickende Utopie des Verlorenen immer wieder anschlussfähig für die andere, in Zweigs Formulierung „sentimentale“ Seite der Hoffnung auf eine Überwindung des Bruchs.

Sie findet der Reiseschriftsteller Bruce Chatwin etwa in jener hundertjährigen Frau aus dem Volk der nordafrikanischen Nemadi-Nomaden, deren Lächeln er „wie eine Botschaft aus dem Goldenen Zeitalter“ empfindet. Es würde „alle Argumente, die für die Schlechtigkeit der menschlichen Natur sprächen, unverzüglich zurückweisen.“ Dieses Lächeln lässt Chatwin den Gedanken, „zu einer ‚ursprünglichen Einfachheit‘ zurückzukehren, nicht naiv oder unwissenschaftlich oder realitätsfremd“ erscheinen. Und mit einem Wort, mit dem die christliche Mönchstradition ihre messianische Utopie formuliert und gelebt hat, sagt er: „Wenn die Welt noch eine Zukunft hat, dann ist es eine asketische Zukunft.“¹²⁶

Der Messianismus hat sich schließlich ganz un-, ja anti-religiös auch im Marxismus erhalten. Das bestätigt noch einmal meine These, dass Marx ein Grenzgänger der Geschichtsparadigmen ist: Einerseits entwickelt er seine Geschichtsphilosophie in den Denkschemata eines notwendigen und so auch vorhersehbaren Ablaufs, andererseits entspricht seiner Reflexion eines ursprünglichen Bruchs im gesellschaftlichen Menschsein auch seine Erwartung ihrer revolutionären Vollendung. Die klassenlose Gesellschaft haben Marx und Engels ausdrücklich als eine Rückkehr zur Egalität der Urgesellschaft auf höherer Ebene vorgestellt, als letzte Ausheilung aller dialektischen Brüche also, zu der jedoch – ganz der apokalyptischen Wende ähnlich – nur der große Bruch der Revolution führen kann. Die Versöhnung des Menschen mit dem Menschen in der klassenlosen Gesellschaft verhindert schließlich, dass Geschichte zum heillosen Zyklus wird. Das Ziel also ist die „Vermeidbarkeit eines erneuten Sündenfalls von Klassen- und Arbeitsteilung, der den Prozess wieder von vorne beginnen ließe.“¹²⁷

Walter Benjamin hat in seinen Fragmenten zur Geschichtsphilosophie ganz bewusst den Marxismus und den theologischen Messianismus zusammenführen wollen. Dabei sollte der Messianismus den Marxismus von einer Fortschrittsideologie unterscheiden. Benjamin hat also aus

meiner Sicht den Marxismus aus dem Bann des Schicksals-Schemas herausholen wollen. Die Geschichte sieht Benjamin in dem berühmt gewordenen Bild vom „Engel der Geschichte“ apokalyptisch: als eine Anhäufung von Katastrophen, und der Fortschritt ist nichts anderes als der „Sturm“, der diesen Prozess immer weiter anfaht.¹²⁸ Deshalb kann die Hoffnung sich nicht mit dem Prozess der Geschichte identifizieren. Das „Reich Gottes“ ist eben „nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden.“ Diese diskontinuierliche Beziehung der Geschichte „auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie.“¹²⁹

Ausgerechnet in der theologischen, gar mythischen Kategorie des Messianischen sieht Benjamin offensichtlich ein Korrektiv für den stalinistischen Marxismus seiner Gegenwart, der sich einfach mit der Lokomotive der Geschichte identifiziert. Diese Lokomotive walzt alle Hindernisse auf ihrem Weg nieder, lässt sie zu notwendigen Opfern werden. Benjamin sieht den „vulgärmarxistischen“ Begriff der Geschichte deshalb auf dem Weg in den Faschismus. Benjamins Marxismus in der Perspektive des Falls kann sich Versöhnung jedoch nur im Blick auf die Opfer der Geschichte vorstellen. Die Versöhnung muss sich deshalb gerade auf die Brüche der Vergangenheit beziehen. Sie wurzelt in ihnen – so wie die biblische Tradition bis hin zur christlichen Kreuzestheologie den Anbruch der Versöhnung stets an Figuren von Opfern festmachte. Deshalb fasst vielleicht ein Satz Benjamins das gesamte Geschichtsdenken aus der Perspektive des Falls zusammen: „Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“¹³⁰

Messianismus ist also auch in der Moderne eine merkwürdig rückwärts gewandte Hoffnung, nicht im Sinne einer romantischen oder konservativen Revolution, sondern im Sinne einer Erwartung von Zukunft, die sich nur formulieren – und praktizieren – lässt im Blick auf die in der Vergangenheit unabgeholten Hoffnungen, in einem Blick, der jenseits oder „unterhalb“ der Historie Spuren einer Herkunft ohne den alles verderbenden Bruch findet. In diesem Sinne versteht auch der italienische Philosoph Giorgio Agamben seine „Archäologie“ abendländischer Geschichte. Als messianischer Philosoph zeigt er sich schon durch den „apokalyptischen“ Charakter seiner Geschichtssicht, die stets ein wachsendes Verhängnis von Macht und Ausgrenzung, Gewalt und totalitärer Aufzehrung des Lebens zeichnet. Dieser Pessimismus ist ihm häufig schon als einseitig und nivellierend vorgeworfen worden. Für mich ist er ein Indiz für eine in die Moderne übersetzte Kritik der Mächte und Ge-

walten, wie sie die Apokalyptiker für ein weltlich beheimatetes, „bürgerliches“ Bewusstsein aufreizend schwarz in schwarz schon seit dem Buch Daniel üben.

Die andere Seite des Messianismus Agambens besteht in der Hoffnung der philosophischen Archäologie, unterhalb der Bruchlinien auf ein Diesseits des Verhängnisses zu stoßen. Früh hat Agamben dafür individual-historisch die Kindheit beschworen, zu der wir keinen Zugang mehr finden, ohne auf die sie aufhebende „Sprache zu stoßen, die ihren Eingang zu bewachen scheint wie der Engel mit dem Schwert die Schwelle zu Eden“.¹³¹ Agamben will damit, wie er an gleicher Stelle betont, keineswegs die Kindheit zu einem verlorenen Paradies erklären, das wir, in die Sprache eintretend, verlassen müssten. Vielmehr geht die Kindheit als einfaches Ichsein „vor“ der Sprache nur in dieser mit auf, ist ihr „koexistent“. Schon darin unterscheidet sich dieser Gedankengang Agambens von der Subjekts-Schicksals-Logik des Idealismus. In der Reflexion der Kindheit geht auf, dass „die Sprache nicht mit dem Menschsein übereinstimmt“, dass wir nie identisch sind und werden mit unserem Selbstausdruck, und genau in dieser Erfahrung der Differenz „gibt es Geschichte und ist der Mensch ein geschichtliches Wesen“.

Der „Raum der Geschichte“ ist damit stets „Babel, d.h. der Fall aus der reinen Sprache Edens.“¹³² Agamben erinnert die Urdifferenz also nicht als einen notwendigen Schritt der Subjektwerdung, sondern als einen Bruch, eine Entfremdung, die unserer Erfahrung von Subjektsein immer schon mitgegeben ist und aus der heraus wir Geschichte machen und erfahren. Dieser Vorgang ist nicht einfach natürlich und logisch – und auch wo Agamben an die Bewusstseinsphilosophie, etwa die Kantische Analyse der Zeiterfahrung, anknüpft, stößt er auf eine „Kluft“, auf eine „in jeder Subjektivierung konstitutiv enthaltene Entsubjektivierung.“¹³³ In diesem Bewusstsein unseres „Nicht-Zusammenfallens mit uns selbst“ wurzelt für Agamben auch die Erfahrung der „Scham“.¹³⁴ Ohne dass der Philosoph hier an die Genesis erinnert, wirkt seine Analyse der Subjektivität wie die Adams und Evas nach der Entfremdung von Gott.

Agambens Anvisieren unserer Herkunft „vor“ dem Fall bleibt stets indirekt und unbegrifflich. Das muss so sein, steht doch „unsere Art, die Vorgeschichte einer Spaltung zu verstehen, unter der Befehlsgewalt der Spaltung selbst. Sich ein solches ‚davor‘ vorzustellen, bedeutet eigentlich nichts anderes, als die Logik der Spaltung fortzusetzen“.¹³⁵ Diese Begründung erinnert den Theologen an die alten christlichen Überlegungen, nach denen eben auch die Vernunft, selbst die unseres Gott-Den-

kens, in den „status corruptionis“ unserer Entfremdung von Gott und uns selbst einbezogen ist. Wir haben jenseits von Eden gewissermaßen vergessen und verdrängt, was ursprünglich sein sollte und sein könnte. Das macht unseren Zerfall mit uns selbst aus. Das macht es aber auch so schwer, vielleicht schier unmöglich, die erhoffte messianische Alternative zum Verhängnis unserer Geschichte zu formulieren – und zu praktizieren. Das macht all diese Versuche so utopisch, welt- und geschichtsfern. Was vermag da aber Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie? Was mag es nützen, uns den Bruchlinien der Geschichte zu widmen? Es sei, sagt Agamben, „die Archäologie, die bis vor den Auseinanderfall der Erinnerung und des Vergessens zurückgeht, der einzige Weg des Zugangs zur Gegenwart.“¹³⁶

ERSTER TEIL

Rückschritte. Grabungen

Die folgende Untersuchung geht vom Paradigma des Falls aus. Das bedeutet die theologische Wahl, sich in die biblische Perspektive auf Geschichte einzustellen und zu experimentieren, wieweit wir mit ihr in der Beantwortung unserer Ausgangsfrage kommen. Es bedeutet jedoch weder, dass diese Perspektive des Falls damit geschichtsphilosophisch schon fertig und ausgefüllt wäre, noch, sich Einsichten aus der Denkweise des Schicksals grundsätzlich zu verschließen. Aber unser hermeneutischer Ausgangspunkt ist nicht die Suche nach Linien von Kreislauf, Niedergang oder Fortschritt, sondern die Frage nach unserem gegenwärtigen gebrochenen Status quo, nach den Brüchen, die in ihn eingeschrieben sind, und nach den ungehobenen Elementen der Hoffnung gerade in unserer gebrochenen geschichtlichen Existenz.

„Vielleicht war noch keine Zeit so versessen auf die eigene Vergangenheit und so unfähig, einen Bezug zu ihr herzustellen“, schreibt Giorgio Agamben.¹ Am Schluss des Einführungskapitels habe ich mit ihm eine geschichtsphilosophische Archäologie gefordert, die sich bis an die Grenze des von uns zugleich erinnerten und vergessenen Falls aus unserer ursprünglichen Schöpfungswirklichkeit zurücktastet. Solch eine Grabung ist natürlich keine im üblichen Sinn historische. Als philosophische und theologische Reflexion des Historischen kann sie sich mit dem methodischen Positivismus moderner Geschichtswissenschaft nicht begnügen. Wonach wir fragen, wenn wir unter dem Paradigma des Falls reflektieren, wie wir geworden sind, was wir sind, ist wohl geschichtliche Wirklichkeit, aber keine, „die sich als Ereignis innerhalb einer Chronologie hypostasieren ließe“, sondern etwas, was Agamben als „arche“ (Ursprung) der Geschichte oder als „Ultrageschichte“ bezeichnet.² Wonach wir graben, sind Züge der Geschichte, die uns selbst ins Gesicht geschrieben sind, sind geschichtliche Vor-Gänge, in denen der Mensch seine eigene Menschwerdung betrieben und zugleich immer wieder gebrochen und vernarbt hat.

Aber ist Geschichte nicht stets die Erinnerung an etwas, das nicht mehr lebendig und deshalb als es selbst eigentlich schon vergessen ist? Wenn wir nach den Spuren einer verlorenen Zukunft, einer von der Wirklichkeit verleugneten Möglichkeit fragen, verfallen wir dann nicht in eine romantische Illusion? Karl Jaspers hat es ungefähr so gesehen. Jedes „Damals war die Wahrheit“ rührt aus unserer Suchperspektive: „Alle Geschichte erscheint von da her wie das Verlieren eines ursprünglichen Kapitals“ – einfach weil alles, das einmal lebendig war, für uns doch tot ist.³ Entspringt unsere Perspektive also einer grundsätzlich nicht stillba-

ren Nostalgie, bedient sie „das grenzenlose Heimweh nach der ‚guten alten‘ Weltzeit“⁴?

Ich behaupte dagegen, dass meine Rückfrage solche „alte Weltzeit“ mindestens ebenso sucht wie kritisiert. Geschichtsphilosophie in der Perspektive des Falls ist notwendig eine Kritik oder Dialektik der Geschichte – und dabei Adornos „negativer“ näher als der Geistlogik Hegels. Deshalb wähle ich in diesem ersten Teil des Buches auch den Weg zurück: Die Kapitel schreiten nicht von der Hominisation voran durch die Epochen der Menschheit bis zu unserer Gegenwart, so als ließe sich, wie kurvig auch immer, unser Weg zu uns selbst erzählen. Vielmehr tasten wir uns Schritt für Schritt in tieferes Dunkel zurück, fragend, was uns mit uns selbst geschehen ist und inwiefern wir uns auf der Treppe hinab noch selbst begegnen.

Solche Dialektik der Geschichte trennt sich von einer romantischen Nostalgie auch dadurch, dass sie keineswegs die Leiter in die Tiefe hinabsteigt, weil sie auf einer ganz bestimmten Sohle das definitive Jenseits unserer Brüche zu finden hoffte. „Für einige Menschen war der Garten Eden das Zeitalter der Jäger und Sammler, die Welt vor Einführung des Ackerbaus; für andere war es die präkolumbianische Welt: Amerika vor der Ankunft des weißen Mannes, die lange Stille vor dem Lärm der Maschinen.“⁵ Vor der Erwartung einer solch einfachen Identifikation warnt uns schon die am Schluss der Einführung zitierte Einschätzung Agambens, dass eine jede solche Frage nach einem definitiven Vorab unserer Spaltungen oder Brüche selbst noch der Logik der Spaltung gehorcht. Den Garten Eden zu historisieren hieße, uns so von ihm abzuspalten, dass wir mit ihm tatsächlich so wenig zu tun hätten wie mit den Steinzeitjägern, dass wir also Geschichte abtun würden als einen tragischen Vorgang, als das berüchtigte nicht mehr zurückdrehbare Rad. „Die Wahrheit ist jedoch, dass sich die Menschen selbst aus dem Garten Eden vertrieben haben, und zwar wieder und wieder“⁶ – denn nur dann ist jede dieser Bruchlinien auch eine Linie in uns, nur dann enthält der Bruch einen messianischen Schmerz, den Schmerz einer Vergangenheit, die Zukunft sein möchte – und nicht den Schmerz einer Erinnerung an eine unwiederbringliche Kindheit oder Jugend, in dem sich nur Menschen ergehen, die ihre Reife verweigern.

Die hier in Angriff genommene Dialektik der Geschichte in ihrem kritischen Krebsgang ist auch nicht zu verwechseln mit einer Suche nach dem „Sinn“ der Geschichte, mit jenem „Pathos“ der Geschichtsphilosophie, die hinter „dem aktuellen Bewusstsein des Nicht-Versöhntseins,

einer von Leiden und Ohnmacht gekennzeichneten Welt“ die Tiefe eines „sinnvollen Gesamtverlaufs“ sucht.⁷ Mit der Frage nach den Bruchlinien bekenne ich mich im Gegenteil zu der These von Karl Löwith: „Das wichtigste Element, aus dem überhaupt die Geschichtsdeutung hervorgehen konnte, ist die Erfahrung von Übel und Leid, das durch geschichtliches Handeln hervorgebracht wird.“⁸ Das bedeutet kein Vergafftsein ins Schreckliche, als fände sich die Wahrheit der Geschichte am sichersten in Schwarzmalerei. Die Erfahrung von Übel und Leid ist jedoch gerade die Erfahrung, die gewissermaßen als transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit die messianische Hoffnung auf ihre Überwindung, jedenfalls den Protest gegen ein Nicht-sein-Sollendes voraussetzt. Nur wo der Bruch als Bruch erfahren wird, ist er eine Spur.

Aber in welcher Geschichte will ich zurückfragen? Es ist nicht nur praktisch unmöglich, unsere Archäologie der Bruchlinien sozusagen flächendeckend universalgeschichtlich anzulegen, es wäre das auch eine nicht funktionierende Hermeneutik. Die Rückfrage, wie wir geworden sind, wie wir sind, setzt ein „Wir“ als Ausgangspunkt und Standpunkt voraus. In einer theologischen Dialektik der Geschichte ist dies ein christlicher Standpunkt in Westeuropa – und die Rückfrage deshalb zuerst eine Anfrage an unsere Gegenwart, an Moderne und Neuzeit, und dann an „die ganze jüdische und christliche Vergangenheit“⁹. Damit sind die ersten Kapitel der Rückfrage benannt: Neuzeit – Christentum – Abendland. Die „anderen Völker und Religionen“¹⁰ werden deshalb nicht ignoriert, aber sie kommen von diesem Standpunkt aus als die Anderen in den Blick. Und in der Freilegung der Bruchlinien dieses „Wir“ angesichts der „Anderen“ geht es dann auch hinab zu Linien, die uns und jene miteinander verbinden – deshalb ist dann von Indoeuropäern, vom Neolithikum und von der Hominisation die Rede. Die Bewegung in die Tiefe ist zugleich also eine in die Breite.

Die Epochenschritte, in denen sich die Kapitel bewegen, sind natürlich sehr grob. Und die Identifikation von Bruchlinien anhand solcher Epochenschritte und Kollektive mag fragwürdig erscheinen. Ihr relativer, methodischer Wert wird sich erst auf dem Weg zeigen lassen. Dass ich mich überhaupt auf solche Epochenschritte einlasse, bedeutet keinen naiven Epochenrealismus, als gäbe es in der Geschichte klar erkennbare Räume und sie trennende Türen. Allerdings bekenne ich mich mit dieser Gliederung zu der These, dass die hier genannten Bruchlinien nicht ganz willkürlich gewählt wurden, sondern „dass da etwas ist, was nicht wieder aus der Welt geschafft werden kann, dass eine Unumkehrbarkeit herge-

stellt ist.“ Darin besteht die zu beweisende „Realität der Epochenwende“. ¹¹

Mit dem Beginn in der „Neuzeit“ spiele ich dann auch noch auf ein Schema an, das schon Oswald Spengler „unglaublich dürftig und sinnlos“ genannt hat, weil es nur für eine kleine Teilwelt der Menschheit eine Bedeutung habe: „Altertum – Mittelalter – Neuzeit“ ¹². Tatsächlich ist dieses Schema schon für die muslimische Welt nicht nachvollziehbar, für alle von Westeuropa aus noch Ferneren erst recht nicht. Ich beginne deshalb auch nur mit der Neuzeit als „unserer“ Epoche, die jedoch durch die Globalisierung eine Wirkungsgeschichte für die gesamte Menschheit gezeugt hat. Dem weiteren Schema folge ich nicht – und sprengte, wie zu zeigen sein wird, mit dem Schritt vom Christentum zum Abendland zurück auch gerade die Kulturkreis-Definition, die Spengler diesem Begriff gegeben hat.

Meine Gliederung ist also insofern bewusst „eurozentrisch“, als sie ihren, weil meinen, Ausgangspunkt von dem nimmt, was wir hier geworden sind – und womit wir allerdings auch alle anderen bis zur Stunde in einer weltgeschichtlich einmaligen Weise dominieren. Mein eurozentrischer Ausgangspunkt bedeutet dann auch eine standortbezogene und darin m.E. hermeneutisch redliche Frage nach der Andersheit der Anderen. Sind unsere Bruchlinien Brüche zwischen uns und ihnen – oder auch gemeinsame Brüche? Es wird uns da tatsächlich gehen wie den westlichen Ethnographen, von denen Claude Lévi-Strauss vermutete, dass ihr Interesse an „fremden Gesellschaften ... in der Hoffnung“ gründe, dass die Beschäftigung mit ihnen „erklären helfe, wie diese Mängel in seinem eigenen Schoß gedeihen konnten.“ ¹³ Nur über diese Selbstbespiegelung lässt sich dann auch nach den Mängeln oder Brüchen der Anderen, nach ihrer Geschichtserfahrung fragen. Darin wird sich dann die Welt „noch einmal als radikal heterogen vorstellen“ und im Fremden „von erträumten Vergangenheiten und Zukunftsentwürfen“ erzählen ¹⁴, die von der Globalisierung des europäischen Epochenschemas niedergewalzt wurden, aber dennoch geschichtlich genauso „unmittelbar zu Gott“ sind, also genauso Spuren messianischer Hoffnung enthalten.

An welchem Material wird sich diese Rückfrage abarbeiten? Was bekommt die dialektische Archäologie auf die Schaufel? Es ist jeweils schon historisch oder gar geschichtsphilosophisch geformtes Material. Denn der Geschichtstheologe kann nicht zugleich ein universaler Historiker sein – den es sowieso nicht mehr gibt. Meine Analyse hat es also nie mit „der Geschichte“ zu tun, sondern immer schon mit Geschichtsbil-

dern, mit „großen Erzählungen“, mit Thesen zu den Epochenkennzeichen und -wenden. Dennoch wird sie diese Texte über Geschichte stets im Hinblick auf den gemeinten „Text“ der Geschichte selbst lesen. Inwiefern dies geschichtsphilosophisch legitim und möglich ist, werde ich erst am Ende des induktiven Rückgangs im zweiten Teil, insbesondere im achten Kapitel, erörtern können. Hier muss die Feststellung genügen, dass ich mich damit in einem wohl jeder „Geisteswissenschaft“ eigenen Zirkel bewegen werde, der die verhandelte Wirklichkeit nur zu umkreisen vermag, indem er mit anderen verhandelt, die sie ebenfalls umkreisen. Dennoch möchte ich gerade in der Bewusstheit dieses Zirkels vermeiden, dass Geschichte unterwegs im Grunde zu „Geistesgeschichte“ sublimiert wird. Die im Folgenden umkreiste Wirklichkeit ist tatsächlich die ökonomische, politische, kulturelle, ja schließlich die noch unsichtbarere „alltägliche“ Geschichte der Menschen, auch wenn sie uns immer nur im Denken von Geschichte erreichbar sein wird.

Zweites Kapitel

Neuzeit: Dialektik der Moderne

„Die für die Neuzeit charakteristische Verbindung von Größe und Gefahr ... in den Griff zu bekommen, ist eine Leistung, die wir meines Erachtens noch zu erbringen haben.“

(Charles Taylor)¹⁵

1. Gebrochene Zeit

Ob die Epoche, in der wir leben, noch die Neuzeit sei, ist längst unklar. Vielfach wurde schon das „Ende der Neuzeit“ angesagt. Für die Gegenwart haben wir keinen klaren Epochennamen, weil der Abstand, die Voraussetzung des Einordnens, fehlt. Auch die Bezeichnung „modern“ ist aus der Mode gekommen.¹⁶ Darin ebenso wie in den eigentlich leeren Kennzeichnungen wie Postmoderne, Postkapitalismus, postutopische oder posttotalitäre Zeit oder gar „posthistoire“ äußert sich ein Empfinden des Danach; das „Gefühl eines Abschieds ist verbreitet.“¹⁷ Warum empfinden wir uns nach der Neuzeit, geradezu „am Ende“? Ich habe eine Antwort darauf in geschichtstheologischer Absicht an anderer Stelle ausführlicher versucht und will diese Versuche hier nur in zwei knappen Thesen aufgreifen.

1.1 Anthropozän

Wir leben in einer von Europa aus globalisierten industriell-kapitalistischen Zivilisation, unter deren Einfluss die Menschheit tatsächlich erstmals eine geworden ist – was sich in Ausdrücken wie „Weltgemeinschaft“ und politischen Institutionen wie der UN einerseits, in den „multinationalen Konzernen“ und den in Echtzeit miteinander verschalteten Börsen aller Erdteile andererseits greifen lässt. Gleichzeitig ist diese Menschheit zutiefst gespalten, religiös und ideologisch, aber grundlegender noch sozial, in arm und reich, machtvoll und ohnmächtig. Und schließlich ist diese eine und gesplattene Menschheit in einer Weise für

sich selbst verantwortlich, die es vor dem 20. Jahrhundert nicht gab: Die globale Zivilisation besitzt genug Sprengmittel, um sich selbst zu zerstören, und sie ist durch ihre Produktionsweise ständig dabei, ihre eigenen Lebensgrundlagen zu verbrauchen. Zahlreiche Wissenschaftler halten diese Möglichkeit des selbstproduzierten Zusammenbruchs dieser Zivilisation sogar für eine noch in diesem Jahrhundert eintreffende Wahrscheinlichkeit.

Die Epoche, in der wir leben, ist jenseits der partikularen Kennzeichnungen als Neuzeit oder Moderne deshalb schon als ein neues geologisches Weltzeitalter bezeichnet worden: als Anthropozän. Dies ist das Zeitalter der Erde, in dem die Spezies Mensch die Lebensbedingungen aller anderen Spezies – vom Klima bis zur Chemie der Meere und der Böden – diktiert, und damit natürlich auch die eigenen. Zugleich bedeutet das Anthropozän ein Angekommensein in einer nicht endenden Endzeit, in einer tatsächlich apokalyptischen Situation: Wenn die Menschheit in der Lage ist, ihre eigenen Lebensgrundlagen zu zerstören, dann lebt sie stets als die Zivilisation, die sich vor dieser ihrer eigenen Möglichkeit rettet. Sie lebt im Angesicht ihres Endes, es stets hinausschiebend. Sie kann diese Möglichkeit nicht mehr rückgängig machen. So könnte man diese Gegenwart, den theologischen Begriff vom Ende der Zeiten aufgreifend, auch „Eschatolithikum“¹⁸ nennen.

Wahrscheinlich ist diese letzte Kennzeichnung die Voraussetzung für die zuvor genannten: Erst die Menschheit, die auf dem Spiel steht, kann sich wirklich als eine begreifen. Bis an diesen Punkt zu gelangen, scheint dem Projekt der Neuzeit geradezu eingeschrieben zu sein. Das Epochenbewusstsein, des Menschen eigene Geschichte zu machen, vollendet sich in dem Wissen, der eigenen Geschichte ein Ende machen zu können. Geschichte ist seither das Projekt der Vermeidung dieser Möglichkeit.

Dies also ist die Kennzeichnung des Ausgangspunkts der Frage, wie wir geworden sind, wie wir sind. Damit klingt diese Frage ein wenig nach: „Wie konnte es so weit kommen?“ Was hat uns bis in diese Situation getrieben? Das ist tatsächlich unsere, die spezifische Frage der Selbstreflexion in den westlichen Industriestaaten. Denn so global die Situation des Anthropozän notwendig ist, so partikular sind ihre Ursprünge, ist doch „die Möglichkeit, dass alles Leben auf der Erde von Menschen vernichtet wird, eine Konsequenz der europäischen und nur der europäischen Geschichte (Europas wichtigsten Ableger, die USA, eingerechnet).“¹⁹ Warum wurde diese Situation offensichtlich von Europa aus,

vom Boden des christlichen Abendlandes aus hervorgebracht? Und bieten die Kräfte, die diese Situation hervorbrachten, auch die Ressourcen, um sie zu bestehen?

1.2 Zivilisationsbruch

Für den konkreten Ausgangspunkt der Geschichtsreflexion eines Christen aus Deutschland gehört zu dieser Charakteristik der Gegenwart noch ein zweites, weitaus partikularer wirkendes Kennzeichen: Wir leben in der Zeit „nach Auschwitz“. Das Jahrhundert, welches die Menschheit im Anthropozän ankommen ließ, war zugleich das Jahrhundert, in dessen Mitte sich die versuchte Total-Ausrottung der Juden ereignete. Während die industrielle Zivilisation die Möglichkeit ihrer eigenen Apokalypse produzierte, organisierten Politiker aus Deutschland durch einen industriellen Völkermord einen ebenfalls nicht mehr hintergehbaren Zivilisationsbruch. Was hier zu Bruch ging, war in einer Tat, die Kants Begriff des „radikal Bösen“ mehr als erfüllt, der Anspruch der Neuzeit, das Zeitalter der Humanität zu sein.

Hitlers Angriff richtete sich bewusst und frontal gegen diese „Idee der Humanität als solcher.“²⁰ An sie zu glauben als Ziel und Trend der Moderne war jäh widerlegt. „Der Gedanke, dass nach diesem Krieg das Leben ‚normal‘ weitergehen oder gar die Kultur ‚wiederaufgebaut‘ werden könnte ... ist idiotisch“, schrieb Adorno gleich nach dem Krieg, wohl wissend, dass genau dieser Wiederaufbau gerade begann. „Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst. Worauf wartet diese Kultur eigentlich noch?“²¹

Die damit behauptete Einzigartigkeit der Schoah besteht nicht in der Quantität der Opfer oder der Größe des Verbrechens. Die Schoah ist weder das größte Menschheitsverbrechen – falls es für so etwas Größenmaßstäbe gibt – noch ist sie unvergleichbar mit anderen Verbrechen, noch geschah sie isoliert von Verbrechen an anderen Gruppen. Ihre Einzigartigkeit besteht in dem klar gedachten und politisch organisierten Projekt, genau dieses Volk als einer von den Tätern erst als solche definierten „Rasse“ gänzlich zu vernichten – einem Projekt, das ein ideologischer Selbstzweck, gewissermaßen ein kategorischer Imperativ war. Die Opfer waren zugleich Angehörige des Volkes, das für den biblischen Glauben das Bundesvolk Gottes ist. Ihm galt dieser Totalangriff durch Täter, die Christen waren oder es bis gerade noch waren. Die Juden

wurden „vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt. So sind sie in der Tat das auserwählte Volk.“²²

Der Zivilisationsbruch von Auschwitz mag deshalb von China aus gesehen ein relativer sein – für Christen bedeutet er das tatsächliche Ende des „christlichen Abendlandes“, die Katastrophe des eigenen geschichtlichen Selbstbewusstseins als Erbe dieses Bundesvolkes, als Gemeinde des Messias aus Israel, als „neues Israel“. Auschwitz bedeutet für Christen das Ende der Möglichkeit, die Geschichte als Heilsgeschichte zu denken. Blaise Pascal konnte die Ablösung des Judentums durch das Christentum noch als einen dialektischen Weg solcher Heilsgeschichte begreifen: „Die Juden, die berufen waren, ... sind Sklaven der Sünde gewesen; und die Christen, deren Berufung es war, zu dienen und untertan zu sein, sind die freien Kinder.“²³ Mit Auschwitz wird grell enthüllt, dass diese Dialektik genau umgekehrt lief: Die Juden, von den Christen des Mordes am Gottessohn bezichtigt, wurden seiner Kreuzesgestalt millionenfach gleichgemacht. Die Christen jedoch, nach ihrem Selbstverständnis zur Kreuzesnachfolge berufen, wurden zu Herrschern und Verfolgern. Deshalb muss die Frage, wie wir geworden sind, wie wir sind, für eine christliche Dialektik der Geschichte ebenso wie mit dem Kennzeichen des Anthropozän mit dem des Zeitalters „nach Auschwitz“ beginnen.

Adorno hat auch den gängigsten Einwand gegen die These von der Einzigartigkeit der Schoah schon vorweggenommen, als es eine Diskussion um dieses Thema noch gar nicht gab. Stets werde ihm entgegengehalten, „so sei es schon immer gewesen“, notierte er kurz nach dem Zweiten Weltkrieg.²⁴ Er gibt dieser Entgegnung zu, dass Grauen die Weltgeschichte begleitet habe, dass sie ein „Schrecken ohne Ende“ sei. Und doch war der industrielle, kalte, totale Völkermord durch Gaskammern etwas Neues und das verkennt, „wer die Todeslager als Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszuges“ bagatellisiert. Offensichtlich steht dieses Verbrechen eben zur Zivilisation der Moderne in einem inneren, nicht nur negativen Zusammenhang. Adorno spricht von einem „Fortschritt zur Hölle“ – und meint, das altbekannte Grauen der Weltgeschichte müsse umgekehrt von hier-her gedeutet, in seiner düsteren Teleologie begriffen werden, statt umgekehrt das reine „Quantum von Leid“ als Argument für die Vergleichsgültigung zu nutzen.²⁵

1.3 Das monströse 20. Jahrhundert und die Neuzeit

Von diesen beiden Kennzeichen unseres Ausgangspunkts her erscheint die Neuzeit als eine Epoche, die tatsächlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts endete: Ihr Epochenbewusstsein zerbrach an Auschwitz und fand sich danach im Anthropozän des möglichen Menschheitsendes wieder.

Das ist so ziemlich das Gegenteil dessen, was seit der Aufklärung von der Zukunft erwartet wurde. Im Jahr der französischen Revolution 1789 schrieb Friedrich Schiller: „Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt. Die Hausgenossen können einander anfeinden, aber nicht mehr zerfleischen.“²⁶ Das war die große humane Hoffnung seiner Zeit. Die Folter sollte verschwinden – die es als staatliches Befragungsmittel kurzzeitig tatsächlich nicht mehr gab²⁷ – schließlich auch der Krieg, überwunden durch bürgerliche Vernunft und Freiheit. Adorno und Horkheimer nannten diese Zeit der großen Hoffnungen das „kurze Zwischenspiel des Liberalismus, in dem die Bürger sich gegenseitig in Schach hielten.“²⁸ Doch statt seiner Universalisierung bestimmte schon bald mit den totalitären Ideologien organisierte Unvernunft die Weltpolitik, die zu einem permanenten – zeitweise heiß, zeitweise kalt geführten – Weltkrieg wurde. Was tatsächlich unangefochten weiterlief, war der Fortschritt des technisch-industriellen Komplexes. Darin wurde das 20. Jahrhundert zur Vollstreckung aller auf es zulaufenden Planungen. Am Ende dieses monströsen Jahrhunderts, als die Totalitarismen sich weitgehend ausgekämpft zu haben schienen, stand nun wieder der technisch-industrielle Komplex mit sich allein da, seiner Ideale entkleidet – und nun zugleich universale Grundlage und Existenzbedrohung der Zivilisation.

Gibt es zwischen beidem, den Erwartungen und dem Bruch unserer Zivilisation, einen nicht nur zeitlichen Zusammenhang – einen Zusammenhang, der dann allerdings in Frage stellt, was die „Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Moderne‘“ überhaupt bedeuten?²⁹ Durch diese Frage wird die Analyse der Neuzeit zu unserem ersten Schritt in eine vergangene Epoche.

Günther Anders hat die Frage nach den Zusammenhang zwischen beiden Zivilisationsbrüchen der Gegenwart gewissermaßen „vordergründig“ schon 1956 gestellt, als er die Entwicklung der Atombombe als Antwort auf den Vernichtungswillen Hitlers bezeichnete, eine Antwort, die sich „am Feind infiziert“ habe.³⁰ Dieser Zusammenhang im Ursprung setzt sich fort in der irgendwie doch analogen Unfähigkeit, Auschwitz

