



Olaf Briese / Richard Faber / Madleen Podewski (Hrsg.)
AKTUALITÄT DES APOKALYPTISCHEN
Zwischen Kulturkritik und Kulturversprechen

Königshausen & Neumann

Briese / Faber / Podewski (Hrsg.)

—
Aktualität des Apokalyptischen

Aktualität des Apokalyptischen

Zwischen Kulturkritik
und Kulturversprechen

Herausgegeben von

Olaf Briese
Richard Faber
Madleen Podewski

Die Herausgeber:

Priv.-Doz. Dr. Olaf Briese, Privat-Dozent am Institut für Kulturwissenschaft
der Humboldt-Universität zu Berlin.

Richard Faber ist Professor für Soziologie (der Literatur) an der FU Berlin.

Priv.-Doz. Dr. Madleen Podewski, Privat-Dozentin am Institut für deutsche
und niederländische Philologie der Freien Universität Berlin.

Königshausen & Neumann

Inhaltsverzeichnis

<i>Olaf Briese / Richard Faber / Madleen Podewski</i> Einleitung.....	7
--	---

Wissenschaften

<i>Elke Dubbels</i> Apokalypse der „Massen“ in wissenschaftlichem Diskurs, Drama und Film (1892-1927)	39
---	----

<i>Wilhelm Berger</i> Methodische Apokalyptik. Zur Aktualität von Gotthard Günthers <i>Die amerikanische Apokalypse</i>	61
---	----

<i>Sebastian Huhnholz</i> Abschied vom Wandel? Zum postdemokratischen Status des Topos „Ende der Geschichte“	79
--	----

Literaturen

<i>Hans Richard Brittnacher</i> Zu Grunde gehen in Sumpf, Schlamm und Fluten. Zur <i>longue durée</i> apokalyptischer Metaphorik	99
--	----

<i>Peter Utz</i> Ungeheure Wendungen. Kleists <i>Erdbeben in Chili</i> als exemplarische Katastrophenerzählung	117
--	-----

<i>Sikander Singh</i> Adalbert Stifter und die Denkfiguren der Apokalypse. Zur Deutung der Erzählung <i>Der Hochwald</i>	135
--	-----

<i>Theo Elm</i> Transformationen des ‚Apokalyptischen‘. Der Genozid in Ruanda und die Ethik des Erzählens	147
---	-----

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2015

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Markus Heinlein (Foto: Olaf Briese)

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlütder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5694-9

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Einleitung

Immer wieder untergehen

Die Weltuntergänge mehren sich. Sie haben Konjunktur. Selbstredend die partiellen. Denn nach jedem *day after* oder *day after tomorrow* gibt es nachfolgende Welten, bevölkert mit zumeist geläuterten (aber auch unge-läuterten) Menschen. Diese Weltuntergänge sind keine Gedankenspiele sinisterer Intellektueller. Vielmehr spielen sie sich in großer Zahl dort ab, wo – nicht schwer zu kalkulieren –, das entsprechend rezeptionsbedürftige Zielpublikum auf sie wartet: in der Sphäre von Computerspielen, im SF-Bereich der Literatur und des Comics oder im Unterhaltungsfilm für Fernsehen und Kino. Auch im Jahr 2013 ließ es Hollywood nicht an entsprechenden *blockbustern* fehlen, an großangelegten, monumentalen Actionthrillern: „Oblivion“, „After Earth“, „World War Z“, „Pacific Rim“, „Ender’s Game“ und anderen. Der Weltuntergang – nennen wir ihn hier vereinfacht Apokalypse, zu strukturell ganz verschiedenen Apokalypse-Typen weiter unten – ist also keine bloße Intellektuellenerfindung, sondern ein wesentlicher Teil von Popularkultur. „Große Erzählungen“ (babylonische, zoroastrische und manichäische Visionen, Allegorien des jüdischen Tanach, Schriften des christlichen Neuen Testaments und aus dessen Umfeld, der religiösen Edda-Literatur usw.) mögen zwar bestimmte Skripte zur Verfügung gestellt haben. Aber auch diese Schriften sind modellierter Gruppenkonsens, gleich ob man ihn mit David Friedrich Strauß, einem Vertreter des 19. Jahrhunderts, „mythisches Volksbewusstsein“ nennt, oder mit Vertretern des 20. Jahrhunderts „kulturell Unbewusstes“. Pointiert gesagt: Nicht die Produzenten produzieren die Apokalypse, sondern – man kann von einem apokalyptischen Pakt sprechen – die Rezipienten. Nicht in ideen- und geistesgeschichtlicher Hinsicht kommt man ihrer gravierenden kulturellen Verankerung auf die Spur, sondern in kultursoziologischer und kulturwissenschaftlicher, in der Perspektive von Sozialpsychologie, Ethnologie, Religionspolitik und Medienwissenschaften.

Das Apokalypseverdikt

So alltäglich und geradezu normal die Apokalypse, so vehement die intellektuelle Kritik an ihren *intellektuellen* Protagonisten. Das Apokalypseverdikt hat, so scheint es, unumgänglich Dominanz gewonnen. Apokalyp-

Heinz-Peter Preußner

Gewalt und Überwachung. Juli Zehs apokalyptisches Pandämonium der Jetztzeit und ihre düstere Prognose der ‚Selbstoptimierung‘ in *Corpus Delicti* 163

Bildmedien

Friedrich Weltzien

Kleine Apokalypsen. Bildverlust und Bildfindung in den Avantgarden..... 189

Jörn Ahrens

Engel aus Eisen. Ted McKeever's Mini-Comicserie *Metropol* als Apokalypse der modernen Gesellschaft..... 201

Therese Feiler

Manie – Manier – Markion. Zur Apokalyptik in Lars von Triers *Depression Trilogy* 223

Florian Werner / Christian Gaca

Game Over. Warum in Videospiele die Welt untergeht, weshalb die Apokalypse nicht stattfindet und was danach kommt..... 239

Abbildungsverzeichnis..... 257

- Platon (1958): Theaitetos. Sämtliche Werke, Bd. 4, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt, Carl (1981): Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Köln-Lövenich: Hohenheim-Verlag.
- Sloterdijk, Peter (1989): Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spengler, Oswald (1981): Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München: Beck.
- Spinoza, Baruch de (1976): Die Ethik, Stuttgart: Kröner.
- Taubes, Jacob (1991): Abendländische Eschatologie, München: Matthes & Seitz.

Sebastian Huhnholz

Abschied vom Wandel? Zum postdemokratischen Status des Topos „Ende der Geschichte“

Jenseits von Cassandra und Katechon: Der schwere Abschied vom historischen Telos

Die Geschichtsphilosophie ringt von jeher mit zwei schwierigen Problemen. Selbst eine Schöpfung der Aufklärung der Frühmoderne, die versuchte, den apokalyptischen Bestimmungen des Geschichtsverlaufs zu entkommen, schickte sich *erstens* die aufgeklärte Philosophie, zumal seit Burke, Kant und Hegel, ihrerseits an, das Ziel des von Koselleck treffend „Kollektivsingular“ genannten Phänomens „Geschichte“ zu erkennen und deren zeitlichen Verlauf in den Determinismus stationärer Abläufe zurückzubetten. Denn für die politische Ideologie gewordene Philosophie des Zukünftigen galt, was schon die Eschatologie gekennzeichnet hatte: Die „Hoffnung auf die Vollendung der Welt motiviert zu einem Handeln, das den Verheißungen mehr entspricht als die Gegenwart. Hoffnung bringt Utopien hervor und provoziert ihre Verwirklichung“.¹

Zweitens aber implizierte gerade die liberal geprägte Kritik an den ideologischen Krisenutopien der Moderne, dass ja tatsächlich soziale und darin historische Bewegungen zu identifizieren waren, die politische Macht aus der programmgerechten Ideologie innerweltlicher Erlösung schöpften. Just ihr Untersuchungs- und Kritikgegenstand bedingte, dass die liberalen Ideologiekritiker der philosophischen Geschichtstheorien selbst Finalisierungsnarrative bemühten. Deren Telos war zwar stärker empirischer und logischer Art, insofern etwa Burke das Versiegen des revolutionären Furors, Kant den liberalen Republikanismus des Völkerrechts oder Hegel das „Ende der Geschichte“ für den erwarteten Fall der Verwirklichung von gewissermaßen menschenrechtlichen Anerkennungsbedingungen prognostizieren konnte. Ironischerweise aber war damit den Kritikern der Geschichtsphilosophie sowie deren Anhängern und Nachfolgern selbst die Reichweite ihrer Prognosen gesetzt:² Am „Ende der

¹ Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*, Düsseldorf: Patmos 1982, S. 97.

² Als ihrerzeit ausgewiesene Vertreter siehe vor allem Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., München: Francke 1975 (Orig. 1942/42); ders.: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen: Mohr 1979 (Orig. 1965); Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Übersetzt von Hanno Kesting, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1953 (Orig.

Geschichte“, nach dem Erlöschen also der großen politischen Utopien, ein Ende, das ihren liberalen Analysten seit dem Zweiten Weltkrieg als ausgemachte Sache galt, musste auch die Geschichtsphilosophiekritik der Sinnkrise verfallen. Nun wurde gerade aufgrund der verlorenen Reibungswärme der totalitären Systemideologien einmal mehr die Evidenz des alten krypto-schmittianischen Böckenförde-Theorems einsichtig, nach dem der freiheitlich-säkulare Rechtsstaat seine Sinnressourcen nicht aus eigener Kraft reproduzieren könne.³

Diese Sinnkrise, so die im Folgenden zu entwickelnde Argumentation, ist die zeitgenössische Hintergrundmelodie heutiger Debatten um die Emergenz sogenannter „postdemokratischer“ Zustände. Nicht mehr die Mahnungen vor alten und überholten Gefahren nämlich vermag es, liberalkonservative bis zuweilen dezidiert linksliberale Zeitgeschichtsschreibung zu stimulieren, sondern, wie ehemals, ausschließlich die Identifizierung solcher politischen Zustände, für die das liberale Denken um seiner selbst willen keine intellektuellen Abwehrwaffen bereit halten oder aufrüsten darf. So, wie liberales Denken im „Zeitalter der Extreme“ (Eric Hobsbawm) nicht in einen Überbietungswettbewerb mit den Totalitarismen eintreten konnte,⁴ kann es heute nicht gelingen, die sogenannte Postdemokratie als Gegenbild liberaldemokratischer Ideale zu markieren, ist doch die Postdemokratie eher ein Zerrbild erfolgreich auf die Spitze getriebener Freiheitlichkeit und ihre Kritik mithin liberale Nabelschau *sui generis*.

Vor diesem Hintergrund, so die hier interessierende Vermutung, kommt die jüngere Bereitschaft, postdemokratische Untergangsprognosen zu hofieren und einen Liberalismus des kleinsten gemeinsamen Nenners zu empfehlen,⁵ geradewegs einer doppelten Inversion alter Stereotype gleich: Merkmale der totalitären Feinde von einst werden einerseits in das liberaldemokratische Denken unserer Zeit projiziert (kafkaeske Bürokratien, parteiliche Expertokratien, ideologischer Populismus, exklu-

1949); Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979 (Orig. 1954/59); Hanno Kesting: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg: Carl Winter 1959.

³ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007 (Orig. 1976).

⁴ Dazu an einem verblüffenden Beispiel Karsten Fischer: *Das unsichtbare Dritte: Demokratie und Totalitarismustheorie in Ernst Noltes philosophischer Geschichtsschreibung*, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 23(4), 1995, S. 580–596.

⁵ Siehe als Beispiel dafür nur die um Judith Shklars klassischen Aufsatz versammelten Einordnungen in: dies: *Liberalismus der Furcht* (1989). Mit einem Vorwort von Axel Honneth u.a. Hrsg. v. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz 2013.

siv-diskriminatorische Weltbilder, Scheinabstimmungen, Pseudodebatten, Wahlfälschung oder Einheitslisten, propagandistische Erzeugung ebenso allgegenwärtiger wie unsichtbarer Feinde, Überwachungswahn, deterministische Alternativlosigkeits- und Sachzwangrhetorik etc. pp.). Andererseits ist die dafür nötige Dramatik kaum zu erreichen, würden für den Erfolg der Krisenthematisierung nicht auch altbewährte Muster politischer Apokalyptik erprobt. In den USA werden diese bevorzugt von Vertretern des enttäuschten Liberalismus, kurzum, vom sogenannten Neokonservatismus bedient, deren Lager mittlerweile bekanntlich auch Francis Fukuyama angehört.⁶ Hierzulande hingegen scheint, wenngleich mit durchaus ähnlichen Stimmungslagen, die Debatte zur Postdemokratie diese Funktion zu erfüllen.

Für beide Ausprägungen freilich gilt, was Alexander Demandt dem *End of History*-Hype schon früh attestierte: „Was sich von innen als Ende darstellt, erscheint von außen als Übergang.“⁷ Und so soll im Folgenden wenigstens tentativ erläutert werden, dass und inwiefern die postdemokratische Diskursformation den Phantomschmerz verlorener politischer Apokalyptik noch bedient, dabei dem radikalen Politisierungsdenken manch erstaunliche Avancen macht und dies gleichwohl als liberales Selbstrettungsprogramm zu deklarieren versteht – denn auch, wer die bereits erfolgte Finalisierung der Geschichte meint retten zu müssen, deklariert sein Projekt als Rettung des geschichtlichen Primärsubjekts, der Menschheit.

Form ohne Sinn: Apokalyptisches

Im Unterschied zu religiöser und religionsähnlicher, etwa sektenseitiger Apokalyptik folgen säkulare Untergangsphantasien gewöhnlich nicht dem Muster der selbsterfüllenden Prophezeiung, sondern gerade deren „Gegenstück“, der „suicidal prophecy“, welche das menschliche Verhalten gegenüber dem Verlauf, den es ohne die Voraussage genommen hätte, so stark abändert, daß die Voraussage *nicht* zur Wirklichkeit wird.“⁸

⁶ Siehe insb. Robert Kagan: *The Return of History and the End of Dreams*, New York, NY: Knopf 2008, sowie ausführlich Sebastian Huhnholz: *Krisenimperialität. Romreferenz im US-amerikanischen Empire-Diskurs*, Frankfurt am Main und New York: Campus 2014.

⁷ Alexander Demandt: *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte*, München: Siedler 1993, S. 25.

⁸ Robert K. Merton: *Die Eigendynamik gesellschaftlicher Voraussagen*, in: Ernst Topitsch (Hrsg.): *Die Logik der Sozialwissenschaften*, Köln und Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1965, S. 144–161, hier: 161, Anm. 1 – Hervorhebung im Orig.

Sozialwissenschaftlich mag man diesbezüglich von einer vereinseitigenden Folgenabschätzungserzählung unter Kontingenzbedingungen sprechen, insofern die säkulare Untergangsprognose zunächst nicht auf Sinnstiftung im Sinne eines die Ausweglosigkeit legitimierenden Fatalismus zielt, sondern auf eine konkret zugespitzte Ermahnung zur Besserung, sodass keine Eintrittsgewähr für das Katastrophenszenario gegeben wird. Vereinfachter ließe sich sagen: (Religiöse) Apokalyptik definiert die *Folgen* von allgemeinem oder besonderem Handeln, während (säkular) Apokalyptisches sehr viel stärker auf die schädlichen *Ursachen* möglicher bis wahrscheinlicher, mithin: prognostizierter, indes evident unerwünschter oder wenigstens allgemein nicht wünschbarer Folgeereignisse abhebt. Als Machtressource sind daher politische Untergangsmotive seit jeher unverzichtbar. Wer die stets nur *bevorstehende* Vernichtung der eigenen Zivilisation glaubhaft zu machen versteht, gelangt schnell in prophetischen Status. Und wer die erfolgreiche Abwehr des Weltuntergangs auf Dauer zu stellen vermag, regiert die Endzeit.⁹ Insofern stimuliert Apokalyptisches endzeitliche Entscheidungsfähigkeit.

Dergestalt betrachtet, könnte nun angenommen werden, die Säkularisierung der religiösen Untergangsgarantien zugunsten säkularer Katastrophenszenarien sei nach aufklärerischen Maßstäben bereits ein Fortschritt. Dann bliebe aber unberücksichtigt oder zu gering geschätzt, dass mit dieser Transposition des Untergangstopos zwar gewisse Tröstungen und gegebenenfalls sogar konkrete Glaubenssätze abhanden kommen. Sie werden jedoch eingetauscht gegen ungewisse Risiken und diffuse Handlungsanweisungen. Säkulare Untergangsnarrationen erhalten bekanntlich schnell den Charakter trostloser Wissensoptionen, die zu verdrängen ebenso leicht wie zynisch ist.

Genau darum muss, selbst wenn zwischen Apokalyptik und Apokalyptischem unterschieden wird (was ungeachtet der Terminologie ratsam ist, um die religiöse Eschatologie von Katastrophen zu differenzieren, auf jene diese gemäß aufgeklärter Weltsicht erst reagiert), Apokalyptisches mehr bedeuten, als bloßer Rekurs auf allerhand „Horror szenarien“ von „Aids, AKW, Amalgam, Armut, Artensterben, Atomstaat“ über „Kapitalismus, Killerviren, Klimawandel“ bis „Waldsterben, Wasserverseuchung, Wertbewerbsfähigkeit.“¹⁰ Der Bund mit der Apokalyptik, die Bande mit einer gleichwie diffus noch religiös codierten Endzeit jedenfalls muss latent erhalten bleiben, um das Phänomen einerseits von Boulevardjournalismus und anderen Nichtigkeitshysterien abzugrenzen, es andererseits

⁹ Zu dieser Dimension christlicher Apokalypse Elaine Pagels: *Apokalypse. Das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*, München: C.H. Beck 2012.

¹⁰ Alexander K. Nagel et al.: *Vorwort*, in: dies. (Hrsg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisensemantik*, New York, NY, und Frankfurt am Main: Campus 2008, S. 7–12, hier: 7.

anschlussfähig zu halten für Reaktionen jenseits bloßer Agonie. Erst die Möglichkeit, weder in Agonie zu erstarren noch der Hysterie zu verfallen, macht apokalyptische Deutungsmuster des nicht primär religiösen Typs interessant für soziale Analysen jenseits bloßer Trivialisierung und Psychologisierung, denn nur dann ist der Handlungsspielraum politischen Tuns eröffnet.

Nur durch den Bund mit Endzeitlichem also erhält Apokalyptisches die ihm säkular eigene Ambivalenz, Schrecken und Heil zugleich zu sein, Verzweiflung und Trost, Katharsis und Umkehr, Unsicherheit und Gewissheit, Risiko und Vertrauen. Ohne dies verlöre Apokalyptisches die soziale Funktion, die kulturelle Faszination und die politische Gestaltbarkeit. Es würde bloß zu dem, was Religion diesbezüglich bezweckt, der Verheißung eines evident *gebotenen* Untergangsschicksals. Apokalyptisches ohne Sinnstiftungsangebot und ohne Handlungsimplikation kann es nicht geben.¹¹

Auch Apokalyptisches muss daher eine für Gruppen irgendwie attraktive Ambiguitätsintoleranz provozieren, die Abgrenzungen und Reaktionen evoziert: Die Betroffenen sollen entweder als Passivitätsgemeinschaft hinnehmen, was nicht zu ändern ist, und Kraft aus dieser Gemeinschaftlichkeit erfahren. Oder sie sollen aus einem mit Vorbildern geteilten *Schicksal* schöpfen, sich nicht nur fügen in das vorgezeichnete Leid, sondern es als Figuren einer Tragödie selbst inszenieren. Denn immerhin in solchem Kontext war die Apokalyptik einst entstanden: Um den Beginn unserer Zeitrechnung „bekommt in einigen Kreisen treuer Juden die Hoffnung eine ganz andere Gestalt. Man setzt darauf, daß auch die offenbar nur noch negativ verlaufende Geschichte von Gott gelenkt wird: Gott läßt sie in den Untergang treiben, um dann die neue, bessere Weltzeit heraufzuführen. Gottes Plan ist den Menschen verborgen; einigen wenigen aber hat Gott Einblick gewährt. [...] Daher nennt man diese Bewegung ‚Apokalyptik‘ (von griechisch ‚apokalypsis‘ = Offenbarung).“¹²

Sicherlich ist aus christlicher Perspektive die Gegenwart und Zukunft tatsächlich „Restzeit“ – ein Terminus, der auch unter Ökologiebewegten reüssieren und als „Restlaufzeit“ ein Sonderleben fristen sollte. Die noch nicht verstrichene Zeit gilt als das von der Vorhersehung zwar Berück-

¹¹ Die lebendige und mitnichten maßgeblich düstere Vielfalt eschatologischer Überzeugungen zeigt sich denn auch besonders im sog. Mittelalter, das mit der Apokalypse gewissermaßen per Du war – siehe dazu die wohlgeordnete, von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé hrsg. Sammlung *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin und New York, NY: de Gruyter 2001.

¹² Nocke, *Eschatologie*, S. 30f. Zur jüdischen Apokalyptik im hiesigen Kontext ihrer Relevanz für die Geschichtsphilosophie weiterhin Jacob Taubes: *Abendländische Eschatologie*, Bern: Francke 1947.

sichtigte und Geplante, jedoch – die bloße Existenz des Seins als Noch-Sein verrät es – als das noch Unvollendete. So bilden Gegenwart und Zukunft eine lediglich vorapokalyptische und insofern eben eschatologische Phase. Doch entspricht das spät- wie nachrömische Christentum weder durchgehend diesem augustianischen Bild, noch dem, was Joseph Ratzinger als „Christsein im Sinne Jesu“ fasste und „in der zentralen Vater-unser-Bitte: Dein Reich komme“ identifizierte: Die „Bitte um den Untergang der Welt und das Einbrechen dessen, was allein Gott schaffen kann.“¹³ Der Umgang der Christen mit Apokalyptik und ihr reales Leben unter eschatologischen Voraussetzungen blieben stets geprägt von „apokalyptischer Pragmatik“, wie Alexander Nagel das Wechselspiel zwischen „apokalyptischem Quietismus“ und „apokalyptischem Aktivismus“ nannte. Man passte sich, und damit: die lebensweltlich bedeutsamen Interpretamente des jeweils Apokalyptischen, den Gegebenheiten und Erfordernissen an.¹⁴

Und mehr noch: Gerade die während der Reformationszeit so exzessiv betriebene, nunmehr gegen das römische Papsttum bezogene Antichristprophetie hatte eine Depotenzierung christlicher Apokalypseinterpretationen bewirkt. Einerseits wurde die neutestamentarische Offenbarung des Johannes geradezu historisiert: Da viele der in der Johannes-Apokalypse aufgelisteten eschatologischen Anzeichen traditionell in die vorkonstantinische Zeit datiert worden waren, kam ihrer Wiederkehr und Redefinition im Rahmen der neuen apokalyptischen Deutungsliteratur des sechzehnten Jahrhunderts eine den vormaligen Gehalt unterminierende Wirkung zu. Andererseits wendeten sich die reformatorischen Neuinterpretationen – protestantische Inflationierung – theologisch nicht nur gegen das päpstliche Rom; schon ihre bloße Vielfalt brach dem apokalyptischen Diskurs die Spitze ab.

Ähnlichen Geltungsbegrenzungen war zwar früher schon das alttestamentliche Buch Daniel ausgesetzt gewesen, dessen „alte“ Apokalyptik die christliche Theologie verständlicher Weise als durch das „Neue“ Testament erfüllt, ergänzt oder überholt darstellen musste.¹⁵ Die demgegenüber theologische Besonderheit der Reformationskriegswirren war indes, dass hier nicht verschiedene apokalyptische Texte gegeneinander antraten und als „neu“ affirmiert oder „alt“ denunziert werden konnten. Vielmehr

¹³ Joseph Ratzinger: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet 1977, S. 18.

¹⁴ Alexander-Kennet Nagel: *Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutungen*, in: ders. et al. (Hrsg.): a.a.O. (wie Anm. 10), S. 49–72, hier: 62f.

¹⁵ Gleichwohl handelt es sich um keinen dualistischen Prozess. Vielmehr sind die als „Neues Testament“ kanonisierten Texte ihrerseits aus einer Vielzahl weiterer apokalyptischer Prophetien hervorgegangen, siehe Edgar Hennecke (Hrsg.): *Apokryphe Apokalypsen*, Wiesbaden: Marix 2007.

wurden reformatorische Deutungsmuster gegen die katholische Interpretationstradition der Johannesoffenbarung gestellt, wodurch sich beide Polemiken in dem Versuch radikalisierten, den Feind als wahren Antichristen zu überführen und damit den eigenen Anspruch auf theologisch wahrhaftige Rechtgläubigkeit mittels der Konkretisierung eschatologischer Zeichen empirisch zu unterfüttern.

Dabei wurde die Entkräftung der biblischen Apokalyptik nicht allein durch die zunächst protestantischerseits betriebene historische Relativierung vorangetrieben. Kontraintentional besorgte die katholische Reaktion eine zusätzliche Depotenzierung apokalyptischer Relevanz, wodurch den säkularisierenden Prozessen der Neuzeit immer mehr Raum gelassen und der restliche Einfluss mittelalterlicher Theologien immer spärlicher wurde. „Durch die Abschneidung“ der historischen Bezüge und der Verlagerung apokalyptischer Prophetie und Interpretation in die Gegenwart unterstützte die religiöse Apokalyptik wider Willen ihre eigene Säkularisierung im Sinne eines auf Aktualismus, Effekthascherei, Polemik und Profanisierung abstellenden, letztlich beliebig instrumentalisierbaren Hysteriemusters: Was dieser Aktualismus „in Frage stellte, war auf katholischer Seite nur ein Teilkapitel der Eschatologie, beim Protestantismus jedoch sein ganzes Geschichts- und Selbstverständnis. Das Aufblühen, ja: Wuchern der katholischen, insbesondere jesuitischen Apokalypsen- und Antichristliteratur seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts darf ja nicht übersehen lassen, daß sie, wie ausdrücklich immer, defensiven Charakter hatte. Ihr Anliegen war es, die Antichristprophetie aus der bisherigen Kirchengeschichte, in die sie durch die Protestanten hineingetragen worden war, wieder in Eschatologie zurückzutransportieren bzw. sie dort festzuhalten.“¹⁶

Damit war der Übergang von der „heiligen zur philosophischen Geschichte“ vorweggenommen worden.¹⁷ Die nunmehr als gesellschaftliche Selbst- und Dekadenzkritik säkularisierte Eschatologie erhielt den nützlichen Charakter eines politischen Zweckpessimismus, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der oben genannte Ratzinger den Nerv vieler typisch kulturkritischer Beobachter mit der Annahme traf, gerade der aufklärerisch-fortschrittliche Verzicht auf eine Ausfüllung der weltlichen Wirklichkeit mit religiösen Deutungsgehalten hätte in „die Situation“

¹⁶ Arno Seifert: *Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus*, Köln u.a.: Böhlau 1990, S. 156; siehe ferner Aertsen/Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*.

¹⁷ So schon Arno Seifert im Vorfeld eben genannter Studien: *Von der heiligen zur philosophischen Geschichte*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 86, 1986, S. 81–117.

geführt, dass der apokalypsevergessene „Dornröschenschlaf des 19. Jahrhunderts“ jene „eschatologische Hektik des 20. ausgelöst hat“.¹⁸

Weder Utopie noch Dystopie: Fukuyamas Coup

Fukuyamas popularisierte Variante der These vom Ende der Geschichte in Gestalt des siegreichen liberaldemokratischen Kapitalismus markiert bekanntlich die säkularisierte Idee von der *im Prinzip* mit dem Untergang der Sowjetunion erfolgten Finalisierung eines menscheitsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses, den der amerikanische Autor als prinzipiell beendeten, „zielgerichteten Lauf der Geschichte“ interpretiert, wenngleich es vorerst noch Nachhutgefechte zwischen Geschichtsende und dem zunehmend kleineren Teil geben werde,¹⁹ „der immer noch in den Lauf der Geschichte eingebunden ist.“²⁰

Es kommt insofern nicht von ungefähr; dass die nunmehr angebrochene Epoche des *End of History* in Verbindung mit der von Historikern „Vorgeschichte“ genannten Zeit und in Verbindung mit der Intellektuellenbewegung eines *Posthistoire* gewissermaßen als „Nachgeschichte“ erscheinen will, in der jenseits der pseudo-utopischen Romantik „fortgesetzter Systemopposition“ (Michael Th. Greven)²¹ nur noch Aufholen, Einverständnis und Anschluss an das wie auch immer ohnehin Gegebene ‚Sinn macht‘. „[I]m Prinzip“ nämlich, so die Annahme der Linkshegelianer, in deren Tradition sich Fukuyama stellt, war schon „mit dem Welt datum der Schlacht von Jena vom Jahr 1806 [...] die Geschichte [...] zu Ende“ (Martin Meyer);²² vieles Weitere war „nachholende“, im Sinne von: *aufholende* „Revolution“ (Jürgen Habermas).²³ Die allgemeine Beschleunigung der Zeitläufte, so schon Hans Blumenberg, erschien geradewegs

¹⁸ Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, S. 50.

¹⁹ Zu diesem „kleinen Teil“ Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, insb. Teil 4: *Zornzerstreuung in der Ära der Mitte*.

²⁰ Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München: Kindler 1992, S. 11 (Orig. *The End of History and the Last Man*, New York, NY: Free Press 1992), zunächst bekanntlich allerdings als mit Fragezeichen versehender Aufsatz: *The End of History?*, in: *The National Interest*, 57 (16), 1989, S. 8–16, S. 17 und 371.

²¹ So Greven in Bezug auf Werner Mittenzweiss nach der Wende erstellte Biographie der DDR-Intellektuellen: *Ostdeutsche Identität als Utopie fortgesetzter Systemopposition*, in: *Berliner Debatte Initial*, 13 (2), 2002, S. 92–96.

²² Martin Meyer: *Ende der Geschichte?*, München und Wien: Hanser 1993, S. 38 – Hervorhebung im Orig.

²³ Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution* (Kleine politische Schriften VII), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

als konsequenter Ausdruck von mit Fortschritt assoziierten Naherlöschungshoffnungen und insofern als „Heilserwartungsrest“.²⁴ Die Geschichtsphilosophie der Moderne sah sich mithin als vorübergehend noch nötigen Vorgriff auf eine abgeschlossene „Geschichtstheorie“.²⁵

Im Gefolge der Französischen Revolution war zeitweise ganz offen nach spirituellem Ersatz für den mitdiskreditierten Katholizismus gesucht worden.²⁶ Auch die darauf folgende Sozialismustheorie Marx'scher Prägung, erinnert Gareth Stedman Jones, sei nicht der sozialen Frage entsprungen, sondern der religiösen: Sie „speiste sich [...] aus den Diskussionen, die die radikalen Schüler Hegels über die Frage führten, was das Christentum bzw. Hegels rationalisierte Version [...] ersetzen solle“,²⁷ und entsprechend geriet der Historische Materialismus zur „Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie.“²⁸

Totalitarismen wurden denn auch von Eric Voegelin als „politische Religionen“ gedeutet,²⁹ und die akademische Unterfütterung des Kapitalismus in Form wirtschaftswissenschaftlicher Glaubenssätze – von Ursprungsphantasien bis *invisible hand* – weist mannigfaltige Substitute christlicher Dogmen auf.³⁰ Die Problematisierung der ideologischen Selbstkontinuation einer Herrschaftsordnung, die Bedingung der Möglichkeit also, Ideologiekritik überhaupt zu betreiben, scheint mithin nicht zuletzt auf der anthropologischen Annahme zu gründen, der Mensch sei heilspolitisch empfänglich, weil er spirituell bedürftig ist. Die erfolgreiche Überwindung eines Herrschaftssystems kann dann nicht einfach in der Zertrümmerung von dessen Leitüberzeugungen mittels Aufklärung liegen. Vielmehr bedurfte es der „Wiederverzauberung“ (Max Weber), sprich: der funktionsadäquaten Ersetzung der alten durch eine neue Glaubensmatrix. Die Überangebote alter und neuer Heilsversprechen sowie deren

²⁴ Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 243ff.

²⁵ Siehe Jörg Baberowski: *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, München: Beck 2005.

²⁶ Gareth Stedman Jones (Hrsg.): *Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels. Einführung. Text, Kommentar*, München: C.H. Beck 2012, S. 105f.; ferner Mona Ozouf: *Revolutionäre Religion*, in: François Fouret/dies.: *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 833–849.

²⁷ Ebd. (Jones).

²⁸ Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 48.

²⁹ Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, München: Wilhelm Fink 1996 (Orig. 1938).

³⁰ Siehe Joseph Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich: Diaphanes 2010; David Graeber: *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart: Klett-Cotta 2011; Philip Manow: *Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe*, Konstanz: KUV 2011.

unvermeidlich inkongruente Kombinationen haben die eskalierenden Zivilisationsbrüche des 20. Jahrhunderts dann fraglos forciert.

Dies vorbedacht, zeigt sich Fukuyamas Coup. Die These vom „Ende der Geschichte“ hatte die hegelische Geschichtsphilosophie, die auf Napoleon reagierte, und die sozialistische Geschichtsphilosophie, die auf Hegel reagierte, seziert und durch Umkehr der Argumente erfolgreich zu Tode operiert. Indem Fukuyama die Schrecklichkeiten des weltanschaulichen „Weltbürgerkriegs“ nicht einmal mehr Revue passieren ließ, sondern sich im Gewand des Weder-Links-noch-Rechts-Hegelianers gewissermaßen mittels „liberale[r] Umdeutung“³¹ als ein Geschichtsphilosoph eines Dritten Weges betätigte, war es ihm gelungen, Funktionsmomente erfolgreicher Geschichtsphilosophie unhinterfragt und vordergründig unkritisch stehen zu lassen, um schlichtweg zu verkünden, sie hätten ihre Funktion erfüllt, das Ziel sei erreicht. Die „Geschichte“ – im Sinne einer „zu machenden“, sinnhaft auf ein Ziel zulaufenden Zeit – sei sicher kaum erfüllt, wohl aber in Ermangelung von konkurrierenden universalistischen Sinnpotentialen nunmehr erschöpft.

So ernüchterte Fukuyama nicht einfach das teleologische Pathos der Großen Erzählungen oder reihte sich lediglich ein in die in Westeuropa damals längst unüberschaubar gewordenen *posthistoire*-Diskurse³² (obgleich er deren melancholische Befindlichkeit bis tief hinein in kulturpessimistische Kapitalismuskritik kopierte). Die eigentliche Leistung von Fukuyamas ungeheuer erfolgreichem Deutungsschema bleibt die Beibehaltung geschichtsphilosophischer Bedeutsamkeit unter umgekehrten Vorzeichen: Denkt man die eigene Zeit als eine in doppelter Hinsicht *prozesslose* Nachgeschichte, nämlich als eine weder von utopistischen Fortschrittsnarrativen noch von apokalyptischen Strafandrohungen gepeitschte und just darum sinnfrei getriebene Nicht-mehr-Zeit, uneuphorisch, mitnichten affirmativ, letztlich langweilig, wird jede radikale Veränderungsabsicht bemerkenswerterweise mit klassisch „reaktionärer“ Rhetorik ihrerseits als real reaktionär gebrandmarkt – als Rückschritt hinter das längst Überwundene. Lutz Niethammer hat die Mentalität des *Posthistoire* darum trefflich nicht als das „Ende von Welt, sondern von Sinn“ gekennzeichnet.³³

³¹ Henning Ottmann: *Kojève und Carl Schmitt. Neue Nachrichten vom Ende der Geschichte und vom Ende der Staatenpolitik*, in: Andreas Arndt et al. (Hrsg.): *Hegel-Jahrbuch 2002. Phänomenologie des Geistes*. Zweiter Teil, Berlin: Akademie 2002, S. 176–182, hier: 176.

³² Zu diesen nach wie vor unübertroffen Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Dirk van Laak): *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989.

³³ Ebd., S. 9.

So ist Fukuyamas sicher mehr diskutierte als gelesene Arbeit eingeständenermaßen selbst Geschichtsphilosophie im Modus der sich selbst bestärkenden Prophezeiung – „mit anderen Worten“, so Fukuyama selbst: „eine Art marxistische Interpretation der Geschichte, die zu einem völlig unmarxistischen Schluß kommt.“³⁴ Insofern zeigt sich hier die Reziprozität zwischen religiöser Apokalyptik und politischen Endkampfideologien, von der Fukuyama nicht einfach meint, sie habe sich nun erledigt. Fukuyamas *End of History* ist ungleich bedeutsamer, da der Entwurf, gemessen an der formalen Reziprozität von religiöser Apokalypse und politischer Revolution, die narrative Gestalt einer utopiefreien Nachapokalypse annimmt.

Posthistorische Dekadenz: Trägheit

So vertrat Fukuyama eine nurmehr verstecktere, stärker liberale Politische Theologie: Nicht die Historie endet, auch nicht die Weltlichkeit ist vorbei oder wird per Apokalypse erlöst. Es sind die Kämpfe der Geschichte, die finalisiert worden seien: Die oppositionellen Pfade verschiedener Zukunftsvisionen reduzieren sich und pendeln sich auf lediglich noch einen großen Weg ein, den Weg der liberalkapitalistischen Demokratie. Wahrscheinlich darf man Fukuyamas Arbeit als liberalen Traktat über den Satz von Karl Jaspers verstehen, dass die „Einheit der Geschichte [...] selbst nicht mehr Geschichte“ ist, wie Jaspers das seinerzeit kaum minder berühmte Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* beschloss.³⁵ Die „ideologische Evolution der Menschheit“ jedenfalls habe, so Fukuyama, ihren „Endpunkt“ in der Alternativlosigkeit gefunden,³⁶ und insofern herrscht nun, so Alexander Demandt dazu, „ideologischer Aschermittwoch“.³⁷ Ein Zielpunkt sei erreicht. Er lautet aber nicht Erlösung durch reinigenden Untergang, sondern meint innerweltliche Erlösung durch *bereits erfolgte* oder bloß noch fortgesetzte Reinigung der Erde von Ideologien und Regimen der Unfreiheit und des Zwangs.

Auf den ersten Blick freilich ist das kaum mehr als die Geschichtsphilosophie der Amerikanischen Revolution, kaum mehr also als die in den USA von Anbeginn an virulente Idee, ein „transitional empire“ zu sein, das mittels „ever-lasting revolution“ alle illiberalen Weltanschauungen früher oder später übertrumpfe und amerikanisiere.³⁸ In seiner gegen

³⁴ Fukuyama, *Ende der Geschichte*, S. 189.

³⁵ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer 1955, S. 262.

³⁶ Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, S. 11.

³⁷ Demandt, *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte*, S. 17.

³⁸ Dazu mit entsprechenden Referenzen ausführlich Huhnholz, *Krisenimperialität*.

die trivialisierte Lektüre Fukuyamas anschreibenden Monographie nennt der Sheffielder Germanist Henk de Berg die posthistorische Pointe Fukuyamas daher sehr treffend einen „Referenzrahmen“ – und dessen „Verneinung“ bereite „doch wesentlich größere Schwierigkeiten [...] als dessen Bejahung: daß wir uns realistischerweise keine Welt vorstellen können, die besser ist als die westliche Gesellschaft, in der wir heute leben, die aber nicht wie diese [...] geprägt ist. In diesem Sinn ist für Fukuyama die liberale Demokratie der Endpunkt der politisch-ideologischen Entwicklung der Menschheit, das heißt die endgültige menschliche Regierungsform und damit das Ende der Geschichte.“³⁹ Denn könnte es nicht sein, so lautete schon vor dem Zweiten Weltkrieg die Fragestellung von Fukuyamas Vorbild Alexandre Kojève, dass sobald „die Anerkennung fortschreitend universaler sich erfüllte [...] in Korrelation dazu [...] das Movens der Historie“ abgeschwächt würde?⁴⁰

In Kojèves Anthropologie ist der Mensch ein anerkennungsbedürftiges Wesen, und der gestillte oder zunehmend sich stillende Durst nach individuellem Respekt limitiert gewissermaßen die Aggression der besonders Anerkennungssüchtigen durch Entzug der Zorngrundlage. Vormalige politische Wut degeneriert dann zum blindwütigen Abreagieren primitiver Triebe, deren Ziele darum umso beliebiger werden, während der

³⁹ Henk de Berg: *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel – Kojève – Fukuyama*, Tübingen u.a.: Francke 2007, S. 217f.

⁴⁰ Meyer, *Ende der Geschichte?*, S. 13. Die intellektuelle Wirkungsgeschichte Kojèves fasziniert, kann hier indes nicht Thema sein. Zur Erklärung nur soviel: Als Student von Karl Jaspers erreichte Alexandre Kojève eine ebenso starke Fernwirkung der damals transatlantisch ausufernden Geschichtsphilosophie wie Hannah Arendt, wurde doch Arendt wie Sartre, Aron, Bataille, Lacan oder Günther Anders und „fast alles [...] was später in Frankreich Rang und Namen haben sollte“ (Ottmann, *Kojève und Carl Schmitt*, S. 176; Meyer, *Ende der Geschichte?*, S. 131–179) auch Hörerin der berühmten Hegelseminare des ansonsten spärlich publizierenden Kojèves, der wiederum über Leo Strauss den großen Vordenker des amerikanischen Neokonservatismus Allan Bloom prägen sollte, wodurch Blooms Schüler Fukuyama wiederum sein Buch über das *Ende der Geschichte* erst auf jene intellektuelle Grundlage stellen konnte, die Fukuyama selbst nicht Hegel oder Kojève zuschreibt, sondern einem „neuen synthetischen Philosophen namens Hegel-Kojève“, dem sich „la fin de l’histoire“ letztlich diagnostisch verdankt, so Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, S. 205; siehe darüber hinaus für manche Details auch de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel – Kojève – Fukuyama*, dort zu Kojèves These vom Ende der Geschichte insb. S. 93ff., sowie auch die für de Berg einschlägige Arbeit Dominique Auffrets: *Alexandre Kojève. La philosophie, l’état, la fin de l’histoire*, Paris: Librairie Générale Française 2002 (Orig. 1990). Zu den ideenhistorischen Vorläufern und Gewährstheorien Fukuyamas siehe überdies die o.g. und meines Erachtens hervorragende Analyse Meyers, auch, weil dieser die ideologieübergreifende Konvergenz im Blick behält, etwa auch Gehlens zeitnahe These einer historischen „Beruhigung“ erwähnt (S. 24f. und 32ff.).

allgemeine Schwund thymotischer Energien die Triebe der Massen durch Befriedigung kastriert, das massentaugliche Ideologiepotential der Unzufriedenheitsdissidenz jedenfalls aufgrund zunehmender Versorgung in der demoskopischen Breite und abnehmender Nachfrage in der soziointellektuellen Tiefe verschwinden lasse. Die einst so großen Weltaggressionen verkümmerten dann zum Fundamentalismus einiger isolationistisch versprengter Mächtegegnern der schließlich postheroischen, weil posthistorischen Konstellation.⁴¹ Die Geschichte also, „die nach Kojève eine Geschichte der Kämpfe um Anerkennung ist, kam nach der Französischen Revolution an ihr Ende. Der Mensch war seitdem als Mensch anerkannt.“⁴²

Die Sache hat gleichwohl eine Kehrseite, die von jenen Rezipienten, die Fukuyama einen naiven Triumphalismus unterstellen (der ja tatsächlich zum Inbegriff der *End of History*-Rezeption geworden ist), grundsätzlich übersehen wird. Bei Fukuyama nämlich heißt der Träger des (post-)historischen Systems „der letzte Mensch“ – und hier schließt sich die dem *Ende der Geschichte* eigene, von Kojève übernommene Dialektik zwischen Demokratenstolz und Dekadenzkritik: Der im Sinne Fukuyamas konkurrenzlos gewordene Liberaldemokrat ist der feindlos gewordene Politikschwätzer im Sinne Carl Schmitts. Er ist identitätslos, heimatlos, orientierungslos. Er ist im Sinne Kojèves das „Tier“ einer „übersättigten Konsumgesellschaft“. Weder geht dieser Weltbürger unter, noch macht er Revolution, schon gar nicht hat er im ideologischen Sinne den Ausscheidungskampf entschieden und gesiegt. Er ist ein Befreiter, fortan soll er befreien – als Speerspitze der ideologischen Evolution kann er wohl auch kaum anders, die Selbstevidenzen seiner Merkmale geben dem Fortschrittszenit der liberalen Demokratie eine gespenstisch schematische Unantastbarkeit.

Just dies ist die Lage, die der Politikwissenschaftler Michael Th. Greven in seinem Spätwerk als Ende der „Systemopposition“ analysierte und in der sich das tatsächlich ja nicht mehr dramatische, darum aber umso ambivalentere Risiko der posthistorischen Konstellation erkannt sieht. Schon in der *Politischen Gesellschaft* hatte Greven zwar heftig gegen die populäre Lesart von Fukuyamas These darauf insistiert, der als „idealtypisch“ zu verstehende „Begriff“ der „politischen Gesellschaft“ im Sinne nunmehr umfänglich möglicher Thematisierbarkeit (und darum: Politisierbarkeit) entscheidungsfähiger Problemstellungen stünde aufgrund der Frage nach der Zukunftsfähigkeit der Demokratie „ganz im Gegensatz zu dem vorschnell und oberflächlich – zum wievielten Male eigentlich? –

⁴¹ Siehe dazu in einer zu Fukuyama naherwandten und kaum minder skeptischen Perspektive Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*.

⁴² Ottmann, *Kojève und Carl Schmitt*, S. 177.

jüngst erneut ausgerufenen ‚Ende der Geschichte‘.⁴³ Und noch 2011 legte Greven nach: Gerade die „Einbeziehung von ‚1989‘ führt vor dem Hintergrund der [...] objektiven Unmöglichkeit, revolutionär eine Alternative zum Weltkapitalismus herbeizuführen, zu dem nur auf den ersten Blick paradox erscheinenden Ergebnis, dass erfolgreiches revolutionäres Handeln heute nur noch im Sinne der ‚nachholenden Revolution‘, von der Habermas schrieb, möglich werden kann.“⁴⁴ Woher aber die Politisierungsenergien und thematischen Antriebe im Zentrum posthistorischer Gesellschaften kommen sollten und warum nicht gerade ein dortiges Erschlaffen potentiell „nachholende“ Nachahmungsbewegungen abschrecken müsste, auf dass es zwischen posthistorischem westlichen Zentrum und außerwestlicher Peripherie geradewegs zu einer umso schnelleren Erledigung liberaldemokratischer Antriebe kommt, ist nicht auszuma- chen.

Gegen die hoffnungsfrohen Ideen posthistorischer Einheitsgeschichte steht mithin die Befürchtung eines bloß „animalische[n] Posthistoire“ (de Berg), einer „ewige[n] Gegenwart“, so Kojève schon in einer 1962 der erweiterten Ausgabe der *Introduction à la lecture de Hegel* beigegebenen Fußnote (die in der deutschen Ausgabe getilgt wurde). Diese „ewige“ wäre eine zeitlos gewordene Gegenwart, in der selbst „die Russen und Chinesen lediglich arme Amerikaner auf dem Weg einer raschen Bereicherung“ sind. Daraus habe er, Kojève, „geschlossen, daß der American way of life die typische Lebensweise der post-historischen Periode ist und die heutige Anwesenheit der Vereinigten Staaten in der Welt die künftige ‚ewige Gegenwart‘ der ganzen Menschheit vorwegnimmt.“⁴⁵

Kurzum, Kojève variierte, wo er die „künftige“ Ewigkeit vorwegnahm, das Erlösungsversprechen des Neuen Testaments, gab ihm jedoch eine trostlose, weil säkularisierte Form. Die *civitas terrena* hat kein außerweltliches Gegenstück mehr, auf das noch passiv zu hoffen wäre, denn der Weg ins irdische Kunststoffparadies ist schon vorgezeichnet und nur noch eine Frage der Zeit. Widerstand dagegen zu leisten, ist nicht nur zwecklos, er wäre gänzlich sinnfrei.⁴⁶ Oder anders gewendet: Da das rele-

vante Gegenstück der eigenen Identität fehlt, ist der „letzte Mensch“ in dieser Diktion feindlos, unpolitisch und freudlos: Erlöst und schlecht gelaunt fristet er sein Dasein und klaubt sich seine Sinnstiftungspakete häppchenweise zur „Lebensphilosophie“ zusammen, da die „Politische Theologie“ postapokalyptisch geworden ist: Sie verkündet nur noch, was schon war. Drohen kann sie nicht mehr. Ist der Feind fort, endet die alte Politik. Ist der Maßstab fort, endet auch die Politik der Angst, endet der Moralisierungsterror und der Druck zu konformistischer Lebensführung, endet auch die Idee des großen Gerichtstages, der endgültigen Abrechnung, die Politik des ‚fünf vor Zwölf‘ – „Das Ende ist Endlosigkeit.“⁴⁷

Die philosophische Frage nach dem guten Leben hätte nun endlich die politische Frage des bloßen Überlebens und die religiöse Frage des Nachlebens ablösen können, und doch: Die Bekenntnisschwäche der posthistorischen Konstellation mündete bloß in lustlose Optionsvielfalten und gleichgültige Auswahl Freude, mithin in gerade jene Antriebslosigkeit, Dekadenz und kollektivpsychologische Erschlaffung, ohne die von Byung-Chul Han über Colin Crouch bis Raymond Geuss⁴⁸ heute kaum noch eine Zeitdiagnose der westlichen Demokratie auskommt, deren „Kulturpessimismus“ nur wiederholt, was Fukuyama schon als den Typus des „fügsamen, selbstgefälligen, mittelmäßigen, ganz und gar unheroischen Spieß[s]“ prognostiziert hatte.⁴⁹

Obwohl wir es bei diesem Apokalyptischem also doch noch mit Politischer Theologie besonderer Art zu tun haben, endet *das Politische* im Sinne Carl Schmitts selbst.⁵⁰ Im säkularisierten eschatologischen Kernbe-

Konsum überlegene Arroganz im tatsächlich *besten* Sinne gegenüberstellen: als Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit der *aristoi*.

⁴⁷ Meyer, *Ende der Geschichte?*, S. 26.

⁴⁸ Byung-Chul Han: *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin: Matthes & Seitz 2010; Colin Crouch: *Postdemokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008 (Orig. 2004); Raymond Geuss: *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*, Hamburger Institut für Sozialforschung 2011.

⁴⁹ So Jan-Werner Müllers Reformulierung von Fukuyamas Vision, in: *Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013 (Orig. 2011), S. 403.

⁵⁰ Dazu im Vergleich Ottmann, *Kojève und Carl Schmitt*, ferner Armin Adam: *Die Zeit der Entscheidung. Carl Schmitt und die Politische Apokalypik*, in: Georg Christoph Tholen, Michael O. Scholl (Hrsg.): *Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, Weinheim: VCA 1990, S. 97–107, sowie Enno Rudolph, nachdem bei Schmitt die „Apokalypik“ noch „als Modell eines Rechtfertigungsparadigmas souveräner Feinderklärung in der Politik“ gedient habe (*Die Aufklärung überlebt. Politische Apokalypik – apokalyptische Politik*, in: Michael Ebertz, Reinhold Zwick (Hrsg.): *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalypik*, Freiburg u.a.: Herder 1999, S. 287–304, hier: 301). Überdies lohnt hier ein Blick in Heinrich Meier: *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung von Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart und Weimar: Metzler 1994,

⁴³ Hier nach 2. Aufl.: *Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezision als Probleme des Regierens und der Demokratie*, Wiesbaden: VS 2009 (Orig. 1999), S. 29; dazu ders. *Kontingenz und Dezision. Beiträge zur Analyse der politischen Gesellschaft*, Opladen: Leske und Budrich 2000.

⁴⁴ Michael Th. Greven: *Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre*, Opladen u.a.: Barbara Budrich 2011, S. 284, hier zit. nach der Debattenbeitragsvariante *Ist Systemopposition heute noch möglich?*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 2(1), 2011, S. 85–96, hier: 94 und 89 (bzw. 277).

⁴⁵ Zit. n. de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel – Kojève – Fukuyama*, S. 167f.

⁴⁶ Entsprechend sieht der späte Kojève Widerstandspotential auch in letztlich neoaristokratischen Optionen wie dem Snobismus, vgl. ebd., S. 236ff., die dem bloßen

stand der antirevolutionären Argumentation Fukuyamas und seiner Vorläufer handelt es sich um ein „reaktionäres“ Schema im Sinne von Albert Hirschmans „Sinnverkehrungsthese“, die das dazu ansonsten eher monotone Werk des Soziologen wohl am Trefflichsten mit einem Zitat aus Thomas Hobbes' *Leviathan* pointierte: „Der Wunsch nach Veränderung gleicht einem Verstoß gegen das erste Gebot.“⁵¹ Seit Kants Schrift *Das Ende aller Dinge* war der „Geschichtsphilosoph gleichzeitig Erzieher“,⁵² der die Rolle des Geistlichen beerbt hatte. Der respädagogische Verkünder des Posthistorie betreibt zwar noch Ähnliches, droht jedoch nicht mehr und spendet weder Trost noch Hoffnung. Die alte, aus der Not geborene Vorstellung, es könne nur noch besser werden, wird ersetzt durch den Fatalismus des kleinen Glücks und den posthistorischen Imperativ der postdemokratischen Gleichgültigkeit des „Da, wo du bist, ist es gar nicht so übel, woanders war und ist es schlimmer“ (Alain Badiou).⁵³

Man muss sich insofern klar machen, dass die meisten Vertreter posthistorischer Ideen letztlich Pessimisten sind. Ihr Zukunftsverständnis um die Idee der Fortschrittlichkeit bereinigt, an die Stelle säkularisierter Eschatologie tritt eine Art dynamisierungsdiagnostische Erschöpfungssoziologie. Strukturkonservative Konsumkritik tritt dann allerorten an die Stelle der vormals politischen Erlösungsaffirmationen: Die „Wiedergeburt“, heißt es bei Gehlen ätzend, löst „sich in Reproduktion“ auf.⁵⁴

Ende?

Alle genannten Demokratiediagnosen beziehen ihre demokratiebezügliche Ambivalenz gerade aus der offenkundig geschichtsphilosophischen Endhaltestelle, auf die sie reagieren: Die Idee vom „Ende der Geschichte“, die Variation als unmögliche „Systemopposition“ wie auch die Einsicht in zukünftig bloß noch „nachholende“, im Kern unkreative und eklektische „Revolutionen“, oder besser: *aufschließende Rebellionen*, weisen sich durch ihren ratlosen bis entmutigenden Ernüchterungsgehalt als säkular Apokalyptisches aus. Sie mögen insofern das 20. Jahrhundert in einer

denn trotz der so deutlich auf Richtigkeit der eigenen Schmitt-Exegese insistierenden Passagen weist Meier immer wieder nach, wie sehr Politische Theologie die Suche nach dem guten Leben verweigert und durch die Drohung mit dem Feind ersetzt.

⁵¹ Albert O. Hirschman: *Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion*, Frankfurt am Main: Fischer 1995 (Orig. 1991), S. 45.

⁵² Dazu samt Zitat Meyer, *Ende der Geschichte?*, S. 20f.

⁵³ Alain Badiou: *Das Jahrhundert*, Zürich und Berlin: diaphanes 2006, S. 85. Für den Hinweis danke ich Michael Hirsch.

⁵⁴ Zit. n. Meyer, *Ende der Geschichte?*, S. 25.

angemessenen Weise verabschieden, das doch von so großen Armeen von Weltverbesserungstheoretikern durchstieft worden war, dass mehr Maß schlicht notwendig werden musste. Doch scheinen die genannten Diagnosen gerade aufgrund ihrer implizit thematisierten Stagnation die unter dem Label der „Postdemokratie“ befürchteten Entwicklungen schon anzukündigen: Weithin ignoriert, hatte Fukuyama selbst den verbleibenden Menschentypus als jenen deprimierten Befriedigungsidioten vorgeführt, den die kurz darauf erscheinenden Houellebecq-Romane mit Leben füllten: Zu keinen „herausragenden Leistungen mehr“ fähig, ist er „[z]ufrieden mit seinem Glück und unfähig, Scham zu empfinden“. Und „weil er seine niederen Bedürfnisse nicht mehr erheben kann, hat“ dieser „Mensch aufgehört, menschlich zu sein“, so der vermeintliche Jubelliberale Fukuyama.⁵⁵

Mit diesem deutlich pessimistischen, in der Großdebatte zur These weithin unterschlagenen Subtext zieht Fukuyama eine Lehre aus Irrtümern vorangegangener Untergangsapostel: „Die Rede vom ‚Ende‘ geht leicht von der Zunge“, erinnert denn auch Demandt, verteidigt Fukuyama aber: „Mitten im Zusammenbruch der großen Monarchien im Ersten Weltkrieg hatte Spengler dem Abendlande den Untergang verkündet, der sich bis dato verzögert hat. Nach der Zerschlagung der faschistischen Systeme im Zweiten Weltkrieg verhiess Toynbee eine friedliche Endzeit weltlicher Brüderlichkeit, die sich bis dato nicht einstellen will. [...] Jetzt, da die Selbstauflösung des real vegetierenden Sozialismus den Dritten Weltkrieg ersetzt hat, konstatiert ein wacher Geist aus Washington das Ende der Geschichte. Daß Fukuyama die These am Schluß seines Buches wieder relativiert, sehe man ihm nach. Wer will eine solche Frage definitiv entscheiden?“⁵⁶

Dem entspricht auch die demokratietheoretische Skepsis anderer Autoren. Unter mentalitätsanalytischer Perspektive hatte Paul Virilio schon früh *Rasenden Stillstand* genannt, was Fukuyama skizzierte, was Stephen Holmes mittlerweile „globale Demokratieverdrossenheit“ nennt, was im Anschluss an den frühen Habermas als „Refeudalisierung“ diskutiert wird, als Übergang neuer „Neuer Sozialer Bewegungen“ von der Demokratie zur ‚Expertokratie‘ gilt, oder was die Politologen Hubertus Buchstein und Dirk Jörke in Anspielung auf Sigmund Freud als *Das Unbehagen an der Demokratietheorie* charakterisierten:⁵⁷ den Versuch der

⁵⁵ Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, S. 25f.

⁵⁶ Demandt, *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte*, S. 8f.

⁵⁷ Paul Virilio: *Rasender Stillstand*, Frankfurt am Main: Fischer 1995; Stephen Holmes: *Die globale Demokratieverdrossenheit*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 57 (11), S. 43–55; Franz Walter: *Bürgerlichkeit und Protest in der Misstrauensgesellschaft*, in: ders. et al. (Hrsg.): *Die neue Macht der Bürger. Was motiviert die Protestbewegungen?*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2013, S. 303–

postbipolaren Demokratien, „sich weitestgehend von den partizipativen Momenten, die bislang alle semantischen Transformationen des Demokratiebegriffs überlebt haben, zu verabschieden“.⁵⁸ „Bei etlichen Regierungssystemen, die sich auf die Demokratie berufen“, attestiert denn auch Luc Boltanski, „nährt die Annäherung zwischen politischen und wirtschaftlichen Eliten den Verdacht, dass man es mit einer gleichsam oligarchischen Macht zu tun hat. Die gleichen Regime entziehen sich mit Hinweis auf die öffentliche Sicherheit der Transparenz und bedienen sich solcher Instrumente der Kontrolle und Disziplinierung, wie sie auch Polizeistaaten einsetzen.“⁵⁹

So ist also unversehens die in Teilen doch recht hoffnungsfrohe Diagnose vom Ende der opponierenden Geschichtsphilosophien in einen demokratiepraktisch desillusionierenden Prozess der Entpolitisierung, Entparlamentarisierung und damit wohl auch Deliberalisierung eingemündet.⁶⁰ Entsprechend sei, so Fukuyama, „[v]iel wichtiger und zentraler als die Frage, ob die Demokratie sich gegen ihre zeitgenössischen Rivalen durchsetzen wird [...] die Frage nach der Qualität der liberalen Demokratie. Wenn wir annehmen, daß die liberale Demokratie gegenwärtig vor äußeren Feinden sicher ist, müssen wir dann auch annehmen, daß erfolgreiche demokratische Gesellschaften für immer bleiben werden, was sie sind? Oder ist die liberale Demokratie schwerwiegenden inneren Widersprüchen ausgesetzt, die sie letztlich als politisches System unterminieren werden?“⁶¹

Literaturen

343; Sighard Neckel: ‚Refeudalisierung‘ – Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas’schen Gesellschaftsanalyse, in: Leviathan, 41(1), 2013, S. 39–56; Hubert Buchstein, Dirk Jörke: *Das Unbehagen an der Demokratietheorie*, in: Leviathan 31(4), 2003, S. 470–495.

⁵⁸ Ebd. (Buchstein/Jörke), S. 471.

⁵⁹ Luc Boltanski: *Macht des „Volkes“*. *Die Krise des Liberalismus entfesselt nationale Affekte*, in: DIE ZEIT, Nr. 42 (11. Oktober) 2012, S. 56. Der Beitrag ist die Übersetzung eines Auszugs der Rede Boltanskis anlässlich der Verleihung des Petrarca Preises für das gemeinsam mit Edo Chiapello verfasste *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: KUV 2006.

⁶⁰ Siehe dazu auch Herfried Münkler: *Die rasenden Politiker. Vom absehbaren Ende der parlamentarischen Demokratie*, in: DER SPIEGEL, NR. 29, 2012, hier entnommen unter <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-87347252.html> [12.04.2013].

⁶¹ Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, S. 23.