

und ängstliche Verschleuderung kostbarer Lebenszeit.

Die Freude kommt in der Auferstehung des Leibes, in der Wiederkehr des Lebens im Leib. Die Auferstehungsgeschichte gibt uns die Erlaubnis, uns über das Leben des Leibes zu freuen, nicht aber, es zu verachten. Nicht allein Gott ist Fleisch geworden, sondern auch der Leib trotz dem Tod. Eine auf Jugendlichkeit gerichtete Voreingenommenheit verachtet das Alter. Eine in Furcht vor den Freuden des Leibes bestehende Voreingenommenheit verleugnet die Freude. Eine Voreingenommenheit hinsichtlich der Selbstkontrolle verleugnet das gottgegebene Geschenk gnaden-voller Empfindungen. Voll innerhalb unserer Lebenszeit zu antworten, bedeutet, unsere Vergänglichkeit in

einer Art von epikureischem Wirklichkeitssinn zu umarmen und zu sagen: «Ich habe die Freiheit, mich über alles, was erfreulich ist innerhalb meines Kosmos, zu freuen.»

«Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?» (1 Kor 15, 55).

«Denn ich bin gewiß, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Kommendes, weder Hohes noch Tiefes, noch überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die in Jesus, dem Verheißenen, unserem Herrn, ist» (Röm 8, 38–39).

«Das ist der Tag, den Jahwe gemacht hat. Laßt uns frohlocken und seiner uns freuen!» (Ps 118, 24).

¹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York 1959). *Cosmos and History* (New York 1959); deutsche Übersetzung: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr: Rowohlt's deutsche Realenzyklopädie 260* (Hamburg 1966). *Myth and Reality* (New York 1963). *Myths, Dreams, and Mysteries* (New York 1960).

² H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self* (New York-Evanston-London 1963) 47–67.

³ Der Fall Amelia ist den Aufzeichnungen des Autors über seine eigene seelsorgerliche Beratungstätigkeit entnommen. Dabei wurden die notwendigen Änderungen bezüglich Namen und faktischen Daten angebracht, um die Möglichkeit einer Identifizierung auszuschließen.

⁴ Erich Lindemann M.D., *Symptomology and the Management of Acute Grief: The Journal of Pastoral Care*, V (Herbst 1951) 19–31. Nachdruck aus *The American Journal of Psychiatry*, CI (September 1944).

⁵ Erich Berne M.D., *What Do You Say After You Say Hello?: The Psychology of Human Destiny* (New York 1972).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID STEERE

geboren 1931 in Akron (Ohio). Er studierte am Louisville Presbyterian Theological Seminary (1956 Bakkalaureat in Theologie) und am Union Theological Seminary in New York (1966 Doktorat in Theologie). Seit 1966 ist er am Louisville Presbyterian Theological Seminary Professor für Pastoraltheologie und Leiter der praktischen Ausbildung. Er veröffentlichte in verschiedenen Zeitschriften mehrere Artikel sowie: *The Deep Experience: G. Douglass Lewis* (Hrsg.), *Explorations in Ministry* (1971), *The Bodily Expression of Ego States* (1972).

Michael Landmann Melancholien der Erfüllung

1. Die Trauer der Schönheit

Seit Winckelmann hat die deutsche Klassik gewußt und daran herumgerätselt, daß sich im Gesicht der griechischen Statuen neben der Harmonie und Enthobenheit auch eine Trauer malt. – Schon Winckelmann selbst bemerkt das gedankenvoll Ernsthafte, das ihre Heiterkeit beschattet. Ebenso wie Herder erblickt er jedoch darin nur ein Moment der ästhetischen Steigerung. – Dagegen hat Fritz Stolberg die Schwermut des griechi-

schen Menschen darauf zurückgeführt, daß er als Heide der Vergänglichkeit ausgeliefert ist: ihm fehlen noch Versprechen und Hoffnung jenseitiger Erlösung. «Es schwebet, selbst auf den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend, wie eine schwarze Wolke, der Gedanke des Todes.» Goethe hat Stolberg deswegen in einem Xenion verspottet, während Adam Müller sich ihm anschloß. – Die Verbindung der griechischen Melancholie mit der Vorstellung des Todes wird in der Goethezeit noch in anderer, wechselnder Weise durchgespielt. Der Schatten auf der heiteren stillen Stirn der Götter, so hören wir, liegt daran, daß sie sich, selbst unsterblich, um den Tod ihrer Lieblinge, der Menschen, grämen, den sie nicht abwenden können. «Auch das Schöne muß sterben...» (Schiller). – Nach andern ist es eher umgekehrt: Wie die Menschen die Götter um ihr leichtes Dahinwandeln beneiden, so neiden die Götter den Menschen ihr

unselig-seliges Schicksal. Die in sich ruhende Vollkommenheit, auch des griechischen *Menschen* in seiner unerschütterlichen Ataraxia und windstillen Galene, ist ein Ausgeschlossensein vom Leben. Die abgeschlossene Selbstgenügsamkeit wirkt sich, anders als bei dem seines Alleinseins frohen runden Sphairos des Empedokles, auch als Einsamkeit aus, als qualvolle Sehnsucht nach den Mitfühlenden.

Geschichtsphilosophisch wendet den Gedanken zuerst Herder: Nur wir selbst legen die Trauer in die antiken Statuen, weil wir wissen, wie vergänglich diese Blüte war (dieses Motiv einer Projektion der *eigenen* Melancholie bleibt überhaupt zu bedenken). Dagegen trauern nach Novalis die griechischen Götter, weil ein dunkles Bewußtsein ihrer Todverfallenheit sie selbst schon heimsucht. Schelling, noch spät Lasaulx, nehmen das auf. Schon 1809 läßt Schelling einen Schleier der Schwermut über die ganze Natur ausgebreitet sein, den erst Christus tilgt. In der «Philosophie der Offenbarung» spricht er dann über den esoterischen Glauben der Griechen an eine künftige Herrschaft des Dionysos und über «jenes Bewußtsein, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganz schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermut, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht.»

Auch losgelöst von solcher Geschichtstheologie weiß Schelling, daß Fülle der Form sich auf ihrem Gipfel selbst vernichtet, weil sie hier mit dem Unendlichen zur Einheit verschmilzt. Durch Vollendung nähert sich nach Schleiermacher jede Natur ihrem Gegensatz. Daß Schönheit und Tod nah aneinandergrenzen, höchste Schönheit Sterbensreife, Sehnsucht nach ihr Todessehnsucht ist, dieses Motiv durchzieht die Romantik. Keine Vollkommenheit ohne Klage. – Bei Hegel ist die «Schmerzlichkeit des göttlichen Friedens» ein Ausdruck dafür, daß auch der griechische Gott durch seine Ziele und Taten am Menschlichen, Zufälligen, beschränkt Endlichen teilhat, daß er aber dadurch in Widerspruch zu seiner eigenen Hoheit und Würde gerät. Die einsam selige Ruhe der Statuen und der stille Zug der Trauer suchen diesen Widerspruch vergeblich zu versöhnen. – In die griechische Synthese, so spinnt Kierkegaard die romantisch-idealistischen Spekulationen fort, war der Geist, wie erst das Christentum ihn sichtbar

machte, noch nicht einbezogen. «Insofern ruht eine Sicherheit, eine stille Feierlichkeit über der griechischen Schönheit; eben deshalb aber auch eine Angst, welche der Grieche wohl nicht merkte, obwohl seine plastische Schönheit in ihr erbebt. Weil der Geist ausgeschlossen ist, ist die griechische Schönheit schmerzlos; eben deswegen aber auch unerklärlich tief schmerzlich.»

Von solchen Flügen lenkt das gegenklassisch-realistische eigentliche 19. Jh. zurück. Es isoliert die Kunst nicht mehr von ihrer Lebensgrundlage, aus der es sie vielmehr neu versteht. Für Jacob Burckhardt stehen die leuchtenden Bildwerke wie Wunschbilder auf dem Hintergrund einer furchtbaren politischen Wirklichkeit des Bösen. Die Trauer der Götter ist das Hineinragen dieser gnadenlos schuldbeladenen Wirklichkeit der Griechen in die Sphäre der Kunst.

Diesen verschwenderischen und tiefsinnigen Interpretationen aus dem Heroen-Zeitalter des deutschen Geistes fügt der Spätling nicht ohne Zögern noch weitere hinzu.

Die Griechen sind die Entdecker der «Autonomie» des sich aus eigener Vernunft lenkenden Individuums. Aber entgegen späteren philosophischen Übergipfungen der Autonomie wissen sie ursprünglich auch um die Grenzen der Kräfte der Vernunft. Da sind die Götter, ist ein Schicksal, die sich dem von uns Geplanten entgegenstellen. Ja selbst wenn wir erreichen, was wir suchten, so erreichen wir es nicht nur, weil wir uns anstrengten, sondern auch weil jene unberechenbaren Mächte es gewährten. Noch das Glück ist ein uns «Widerfahrendes»². Die Trauer der griechischen Statuen ließe sich nun erklären als ein Reflex dieses Wissens. Im Augenblick, in dem die Autonomie und in dem mit ihr das Menschsein neu entdeckt wird, wird schmerzlich auch bewußt, daß ihr Umkreis beschränkt ist, daß sie auf ein ihr Entzogenes, ihr Entgegenwirkendes stößt. Der Grieche trauert über die Schwäche des Prinzips, dem er sich anvertraut hat, über die «Grenzen des Menschseins». –

Als Entdecker der Autonomie sind die Griechen auch die Entdecker des Individuums. Nun steigt, wie Georg Simmel uns in seiner Philosophie des Todes belehrt hat, im gleichen Maßstab wie die individuelle Differenzierung auch die Todesfähigkeit, ja sie ist deren Indikator. Denn je ausgeprägter die Eigenart eines Wesens war, desto weniger bleibt von ihm bei seiner Zerstörung erhalten, desto unrettbarer ist es der Welt verloren.

Kein anderes kann für es eintreten. Das Individuiertere also ist das Sterbendere. «Sterben zu können ist das Siegel der höheren Existenz.» Darum stellt die Tragödie den Heros, gerade um seine Größe sichtbar zu machen, als einen Zerbrechenenden dar. Sie kann ihn in seinem Herausragen nicht mehr bestätigen, kann ihn nicht ernster feiern, als indem sie Tragödie ist und ihn stürzen läßt. Was die Tragödie als Ablauf darstellt, das preßt die Plastik in einen Moment. Die Bedrohtheit des Individuums, gerade weil es Individuum ist, durch den Untergang, das Gefälle, dem es sich durch seine eigene Einzigkeit und Kostbarkeit ausgesetzt sieht, schattet sich in ihm vor als Trauer.³

2. Die Trauer des Sieges

Wie auf den Glanz der vollkommenen Form ein Reif fällt, so auch auf den Triumph des Sieges. Das gilt im unmittelbaren wie im übertragenen Sinn.

Schon das Barockzeitalter erblickte das Paradigma des Melancholikers in keinem andern als in – Nero, dem Herrscher über das größte Weltreich der Geschichte.⁴ Bei Pascal – selbst einem der Väter der «philosophischen Melancholie» – wird Nero zum Symbol der Einsamkeit, der Langeweile, des Menschen voller Elend mitten im Glanz des Thrones. Noch bei Kierkegaard verführt den Kaiser die Macht zu ästhetischem Selbstgenuß, sie läßt ihn nicht mehr ungeteilt das Gute wollen, darum ist er voll geheimer Angst und Unlust. Ähnlich in der französischen Literatur der Zeit: Weil er aus schrankenlosen Mitteln schöpft, weil keiner ihm entgegentritt, deshalb verfällt er in Grausamkeit und Wollust, unter denen er dann aber selbst leidet.

Der Bruder Neros in einer ganz andern Sphäre ist der Künstler. Schon Aristoteles und Cicero hatten von der Melancholie des Ingeniums gewußt. Das nimmt die Renaissance wieder auf. Dem Mittelalter galt *acedia* als Todsünde, die aus Gottferne quillt. Sie war die Mönchskrankheit. Bei Petrarca und im Florentiner Humanistenkreis dagegen erfährt sie eine Nobilitierung als diesseitig-psychologisch gedeutete Melancholie, und gerade der schöpferisch-geniale Mensch ist es, den sie auszeichnet. Melancholie wird jetzt der Zoll, den das Genie für seinen Tiefsinn und seine Geistigkeit erlegen muß. Ihm ist der Genuß der Melancholie erlaubt. Sie gehört steigernd zu seinem Selbstgefühl. –

Sieg ist ein Relationsbegriff. Wir müssen ihn analysieren als Glied einer Ganzheit, zu der komplementär das Besiegte gehört. Ursprünglich ist nicht die Trauer, sondern sind Frohlocken, Stolz, Unbarmherzigkeit des Siegers. Dieser Haltung entspringt auch eine Kunst, die entsprechend heute der «Verdächtigung» verfällt. «Wo je die dorische Säule stand, verhallte der Schrei des Sklaven ungehört» (Herbert Read). Früh tritt religiös-ethisches Empfinden dem ungebrochenen Siegesjubel entgegen. Als Eurykleia über die erschlagenen Freier jubeln will, hält Odysseus sie zurück:

Freu dich im Herzen, Alte, und hüte dich, laut zu frohlocken!

Sünde wärs, über tote Feinde offen zu jauchzen.⁵

Das mag ursprünglich in der Furcht vor den Geistern der Getöteten begründet sein, kann sich aber auch ethisieren. Nach einem Midrasch wollten die Engel, als die Ägypter im Meer ertranken, Gott ein Loblied singen. Er aber rief: «Menschen, von mir geschaffen, gehen unter im Meer, und ihr wollt jauchzen?»⁶ Dies sind die ersten Regungen, aus denen später diejenigen schöpfen werden, die sich zu Anwälten der Besiegten gegen die Sieger erheben.

Gegen die Sieger, das heißt sozial und politisch: gegen die Herren für die Sklaven, gegen die herrschende Klasse für die Unterdrückten, gegen die Ausbeuter für die um den von ihnen geschaffenen Mehrwert Verkürzten. Es heißt aber auch: gegen eine Geschichte, die von den Überlebenden geschrieben wird und die Geopferten vergißt, sie auf den «Kehrichthaufen der Geschichte» (Lenin) wirft; die den Erfolg so hinstellt, als habe er auch die geistigen und ethischen Gründe auf seiner Seite, während doch in Wahrheit das, was sich geschichtlich nicht durchzusetzen vermochte, das Bessere gewesen sein kann (Ernst Blochs «Zukunft in der Vergangenheit»). Auch hinsichtlich der Geschichte bildet sich im Zug der allgemeinen «Entdeckung der Unterprivilegierten» eine «neue Sensibilität» heraus. Walter Benjamin⁷ stellt der siebten seiner Geschichtsphilosophischen Thesen⁸ ein Zitat aus Bert Brecht voran, hätte aber vielleicht besser das folgende gewählt:

Was ist das für eine Welt, in der ein Gespräch über Blumen fast ein Verbrechen ist,

Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt.

«Der Geschichtsschreiber des Historismus», so führt Benjamin hier aus, fühlt sich ein «in den

Sieger». «Die heute Herrschenden» «sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach» ihnen «zugut». Folglich muß nach Benjamin die Geschichtsschreibung des Marxisten, der die Herrschenden stürzen will, eine andere sein.

Benjamin weitet dies aus von der politischen Geschichtsschreibung auf die Kulturgeschichtsschreibung. «Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Der historische Materialist ... betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.» Benjamin gewichtet hier ganz anders als Marx, für den Homer trotz des sich in ihm spiegelnden Feudalismus ein Klassiker blieb, und als Ernst Bloch, für den die großen Schöpfungen der Vergangenheit über ihren Überbau-Charakter hinaus einen «utopischen Vorschein» enthalten: durch ihn geben sie der Zukunft ein Signal und behalten deshalb in ihr als «Erbschaft» ihren Platz.

In schwer verständlicher Weise verwirrt jedoch Benjamin seinen Gedanken, wenn er nun für das Einfühlungs-Verfahren des Historisten die *acedia*, die Traurigkeit, verantwortlich macht. Aber was hätte der Historiker, der sich mit dem Sieger identifiziert, der also die, «die ... am Boden liegen», der die Barbarei gar nicht sich zu Bewußtsein bringt, zur Traurigkeit für einen Anlaß? Diese Traurigkeit gehört doch offenbar auf die Seite des historischen Materialisten, der sich vom «Triumphzug» der Herrschenden nicht faszinieren läßt, auf die Seite des «Grauens». Hier scheinen bei Benjamin in der Eile der Niederschrift die Zettel in die falsche Reihenfolge geraten zu sein. –

Wenn noch Benjamin eine neue Geschichtsschreibung entwirft, die sich im Unterschied zur bisherigen gerade der Besiegten annehmen soll, so soll sie dies nicht nur aus Gerechtigkeit, nicht nur, weil die Sieger von ehemals ebenso die Gegner des Marxisten sind wie die Herrschenden von heute, während er sich mit der *res victa* solidarisiert. Hinzu tritt das Motiv, daß die *res victa* auf uns und unser revolutionäres Tun vordeutet. Sie war in der

Entstellung des Besiegtseins der Keim, den wir erst zur Reife bringen. Indem wir sie als Historiker evozierend retten, neigen wir uns also nicht zum underdog hinab, sondern stellen das wahrhaft Große und Zukunftsvolle heraus. Das steht aber bei Benjamin in einem größeren Kontext, der ihm durch Jahre mit Ernst Bloch gemeinsam war und der ihn nicht nur dem Besiegten zuführte. Auch als Schriftsteller suchte er, ähnlich wie es schon der «spleen» der französischen Symbolisten tat, das von den herrschenden Interessen Übergangene auf, das aus den herkömmlichen Stilen Herausfallende, das den gängigen Zusammenhang Unterbrechende. Denn der Zusammenhang ist «Verblendungszusammenhang» und das Unterbrechende daher das Aufbrechende, das objektive Proletariat der Dinge, womit sich eine Welt aus den Angeln heben läßt, Vorbote einer geahnten Welt. –

Sieger und Besiegte kennt der Geschichtsprozeß aber noch in anderer Weise. Dann nämlich, wenn man annimmt, daß er ein steigender Fortschrittsprozeß ist, oder auch nur: daß ein künftiger höherer Zustand den jetzigen ablösen wird. Das bedeutet eine Benachteiligung für die früher Lebenden, wenn man so will ein Unrecht an ihnen. Über das Individuum hinweggehender Fortschrittsoptimismus findet für die Qualen der Väter den Trost im Glück der Enkel, aber was fruchtet dieser Trost den Verstummten und Vergessenen?⁹ Sollen wir dazu verurteilt sein, die Teile abzugeben, aus denen eine spätere Totalität sich zusammensetzt (Schiller)? Der Schrei der Märtyrer scholl nicht schwächer, weil sie «eingeschreint sind im Herzen der Arbeiterklasse». Hier klappt in allem Zukunftsglauben, in aller theologischen Rundung der Welt eine Wunde.

Ein Motiv dafür, daß die Pharisäer den ursprünglich unbiblischen Auferstehungsglauben einführten, war auch dies: Weshalb sollen nur die, die zufällig das Glück haben, gleichzeitig mit dem Messias zu leben, das messianische Reich schauen, während die ganzen älteren Geschlechter, die verdientesten Männer der Vorwelt, keinen Anteil an ihm gewinnen?¹⁰ Ihre Auferstehung ist ein ethisches Postulat, die Gerechtigkeit ist sie ihnen schuldig. Dieses Argument kehrt noch bei Ernst Bloch im «Geist der Utopie» wieder. Der auferstandene Leib macht zwar die Schmerzen des nicht auferstandenen nicht ungeschehen, gibt aber für sie einen Ausgleich. – In anderer Wendung: Das messianische Mahl ist, wie ein Freudenmahl, so auch ein Trauermahl, weil es so spät kommt,

weil die Toten von ihm ausgeschlossen sind. Eschatologie, die die Bundessolidarität mit ihnen, die Erinnerung an ihre nie gutzumachenden Leiden vergäbe, wäre gewissenlos. Kreuz ist noch im neuen Himmel und der neuen Erde. – In seinem großen Ausbruch gegen die Weltharmonie sagt noch Iwan Karamasoff: «Ich habe geglaubt, also will ich auch mit eigenen Augen sehen, und wenn ich zu der Stunde schon tot bin, so soll man mich auferstehen lassen – denn es wäre doch, wenn alles ohne mich geschehen sollte, gar zu kränkend für mich. Will ich doch nicht dazu gelitten haben, um mit meinen Verbrechen und meinen Leiden für irgendeinen anderen die zukünftige Harmonie zu düngen. Ich will mit meinen Augen sehen, wie das Reh arglos neben dem Löwen ruht, und wie der Ermordete aufsteht und seinen Mörder umarmt.» – Völlig verweltlicht heißt es in Samjatins Roman «Wir» nach der russischen Revolution von 1905: «Was soll ich mich aufhängen lassen, damit die Arbeiter des 32. Jahrhunderts keinen Mangel an Nahrung und Vergnügungen mehr haben?» Er will nicht mehr nur Sprosse sein, will nicht, daß eine Generation für die Zukunft verheizt wird, wendet sich ab und wird Epikureer.

3. Die Trauer des Gelingens

Beim Sieg ergab sich die Trauer aus der Relation zum Besiegten. Beim Gelingen ergibt sie sich wieder aus einer Relation, aber aus einer andern: aus der zu der Phase, die *vor* dem Gelingen lag, zur Sehnsucht, zur Vorbereitung. Das erreichte Ziel tritt in eine feindselige Spannung zu dem, als was es in der Näherung auf es hin vermeint war.

In diesem Sinn ist «Melancholie der Erfüllung» das geheime Schlüsselwort unserer Zeit. Denn wir leben im «Zeitalter der Erfüllungen». Exemplifizieren wir mit dem Sozialismus. 1917 siegte er in Rußland, nach dem Zweiten Weltkrieg in Osteuropa und China. Aber während vorher Franz Mehring noch sagen durfte: «Wir sind unseres Sieges sicher und unserer Zukunft froh», geht von Alexandra Kollontai¹¹ bis Rossanna Rossanda¹² die Klage um, daß der Sieg kein echter sei und eher Anlaß zu Verlegenheit als zu Genugtuung gebe. Die Verwirklichung macht entweder das Ideal oder alle Verwirklichung fragwürdig oder heißt das Ideal noch höher stecken. War es dies, so fragt man sich jetzt, worauf wir hofften, wofür wir kämpften? Hat die Mühe gelohnt? «Der Gott, der keiner war» (Arthur Koestler), konnte wohl manche geschichtlich bedingte Schwächen beheben.

Allein er kann erstens nicht die geschichtliche Großwetterlage verändern – «Entfremdung» als Schicksal der Neuzeit bleibt auch im Sozialismus bestehen. Zweitens zeigen sich uns hinter den geschichtlich gewordenen Schwächen nun erst die bisher durch sie verdeckten Schwächen der menschlichen Natur als solcher, die unbehebbar sind. «Anthropologische Enttäuschung» greift Platz. *Vor* der Revolution vertraute der Sozialist noch darauf, es gehe um die Herstellung einer menschlicheren Gesellschaft; betroffen entdeckt er jetzt, daß das, wofür er sich in Wirklichkeit einsetzte, nur die Etablierung einer «neuen Klasse» war. Der Kampf war noch nicht der Endkampf, der Vorgeschichte von Geschichte trennen wird.

Man könnte diese sich heute ausbreitende Stimmung mit einem Ausdruck schon Walter Benjamins «Linke Melancholie»¹³ nennen. Er verwendet ihn als Überschrift für eine Rezension von Gedichten Erich Kästners. Eher dürfte es sich jedoch um eine Ellipse handeln, in der Benjamin seine eigene, aus dem Briefwechsel hervorgehende «Melancholie eines Linken über die Linke» zusammenzog und die er erst nachträglich umdeutend und kryptisch für die Rezension verwandte.

Wie der Sozialismus ein universalistischer, so ist der Zionismus ein partikularistischer Erbe des Messianismus. Wie der Sozialismus eine neue Gesellschaft, so wollte der Zionismus eine neue Nation: insofern gehören die beiden, soviel sie sich auch geschichtlich bestritten, strukturell zusammen. Auch der Zionismus hat heute sein Ziel oder zumindest die erste Etappe seines Ziels erreicht. Deshalb gerät auch er heute, gleichzeitig mit dem Sozialismus, in eine verwandte Krise. Das *Nation-werden*, das *Wieder-Nation-werden*: das konnte eine Aufgabe sein, so lange es eine neue Entdeckung, solange die Nation bedroht oder erst zu gründen, ihre Identität zu bestimmen war. Dagegen das *Nation-sein*, nachdem es eine Selbstverständlichkeit wurde, zum Inhalt der Politik und des Lebens zu machen wäre anachronistisch, pervers und würde von den sich jetzt stellenden Problemen abführen: den menschlichen und politischen Problemen unserer Zeit als ganzer, den Problemen der Nationalität selbst. Die schwache Position des Zionismus in unserer Zeit besteht darin, daß er erst lernen muß, aus dem, worauf er bisher als Zukunftslicht *hin* lebte, als aus einem Hintergrund *heraus* zu leben.

Zeiten, zu deren Selbstverständnis die Ideologie des Angekommenseins gehört, sind schlimmer als solche, die sich ohne solche Geschichtsphilosophie

schlicht in ihrem Sosein hinnehmen. Um die Enttäuschung über die Erfüllung zu verschleiern, erheben sie, daß die Erfüllung da sei, zum Dogma, hinter dessen Abblendeschild sich die Realität um so unkontrollierter diabolisiert. In solchen Zuständen bildet Melancholie eine Art der Opposition. Wenn diese auch nur im Rückzug besteht, so wird sie daher trotzdem von den Glorifikatoren des Bestehenden als solche diagnostiziert und verurteilt. In Campanellas «Utopie der Ordnung», deren Normen rigoros internalisiert werden müssen, herrscht, wie in einem vorweggenommenen «1984», gesetzliche Verdammung der Schwermut, ein Melancholie-Verbot.¹⁴ In der Nachfolge Campanellas finden wir noch heute Wolf Lepenies mit seinem Buch «Melancholie und Gesellschaft».¹⁵ Für jede herrschende Ideologie ist der Desillusionierte ein schlimmerer Gegner als der ihr nie anhing; daher sucht sie ihm seine Enttäuschung wegzusuggerieren.

Wagen wir uns aufgrund dieser Phänomen-Basis an die Deutungen.¹⁶ Solange die Erfüllung noch vor uns liegt, spannen sich die Kräfte auf sie hin an. Wir wachsen dadurch über uns hinaus. Das Hoffen läßt sie in reinem Licht erstrahlen. Sie zu erreichen und zu genießen erscheint als ein letzter Sinn. Sind wir dagegen angelangt, so liegen die bis dahin zusammengerafften Kräfte brach und werden schlaff. Mit der Aufgabe ist uns das challenge und mit ihm der Schwung genommen. Es ist, als hätten wir einen Freund verloren, der bisher um uns war. Das Leben stagniert und verkümmert. Die Idee ist Erde und Gegenwart, das Phantasieumspielte ein Gewöhnliches geworden. Während von dem vor uns Liegenden und Umkämpften Sinn ausströmte, wacht jetzt die Frage nach dem Sinn in ihrer Qual wieder auf. Sie kann nur gestillt werden durch das Wozu eines neuen Ziels.

Die Psychiater sprechen von einer «Entlastungsdepression». Wir sind im Erreichen nicht nur Gewinnende. In ihm zerbricht ein Kostbarstes. Der Ärmere war auch ein Erwählter. Aus der Fülle des Besitzes gibt es, so paradox dies scheinen mag, so sehr es dem Richtungssinn des Lebens widerspricht, ein Verlangen zurück nach der Gnade des Noch-nicht, den «Neid auf die Sehnsucht» (Nietzsche).

Man kann das geschichtsphilosophisch auch so wenden: Nachdem seit den Hochkulturen und den Griechen auf allen Gebieten unaufhörlich Formen gefunden und durchexperimentiert wurden, ist heute der Kreis der Formen überhaupt durchmes-

sen. Die Menschheit tritt in Cournots «post-histoire» ein, in der sie nichts grundsätzlich Neues mehr hervorbringen kann, da ihr alles durch die verflossene «schöpferische Phase» ihrer Geschichte schon vorweggenommen ist. Eben damit aber sind wir selbst um die kostbarste menschliche Kraft, die schöpferische, verkürzt. Wir kehren damit gewissermaßen in die Urzeit zurück, in der schon einmal die Zeit stillstand, weil magische Scheu das Bestehende konservierte und kein Neues aufkommen ließ. Heute wird zwar jede Begabung ermuntert, dennoch steht die Zeit abermals still, weil alle großen Möglichkeiten längst ans Licht getreten sind. Aber dem Frühmenschen fehlte noch der Vergleich mit der bewegten Zeit, daher war bei ihm der Stillstand ein naiver. Wir haben sie gekannt und verloren, daher herrscht bei uns ein trauernder Stillstand.

Sehr oft wird uns ferner erst im Moment der Erfüllung der folgende Zusammenhang klar. Immer stecken wir uns Ziele, müssen sie uns stecken, weil menschliches Leben nicht nur ein organisches Sich-entfalten, Sich-ausblühen, sondern durch Geist und Willen bestimmt ist, die ihrem Gesetz nach ein Worum-willen verlangen. Daher sind wir, solange wir auf das Ziel hinstreben, völlig von ihm gefangen. Es kommt uns wirklich darauf an, uns ihm zu nähern, es zu ergreifen. Sobald wir dagegen das Gelobte Land betreten, ist es, als ob eine Illusion, die nur bis dahin notwendig war, von uns abfiel. Jetzt nämlich wird uns deutlich, daß das Ziel nur die Funktion hatte, das Leben zu einer bestimmten Aktivität zu stimulieren und ihm für eine Strecke eine Richtung zu geben. Das Ziel war nur ein Vorwand für diese Steigerung und Formung des Lebens. Es zu erreichen, war nur das vordergründige Ziel, in ihm verborgen stak das wahre Ziel, eine Bewegung zu ihm hin auszulösen und diese Bewegung an jedem ihrer Punkte mit Sinn zu durchtränken.

Aber gegen diese entwertende «Mediatisierung» der gesamten geschichtlichen Bewegung zugunsten des Ziels in seiner Erreichtheit haben sich die Historiker immer wieder gewandt. Auch «die Geschichte ist das Ganze». Deshalb brach schon der junge Herder mit dem teleologischen Schema der Geschichte überhaupt. Die Geschichte hat nach ihm kein «Ziel». Sie kennt wohl Blütezeiten, aber neben ihnen stehen im Wert gleichrangig die Frühzeiten, die nicht nur der Vorbereitung jener dienen, sowie die Spätzeiten, die ihrerseits mehr sind als Ausklang und Niedergang. Diese neue Sehweise wird gleichzeitig auch auf die Phasen des

menschlichen Lebens angewandt und daher das Jünglingsalter neu entdeckt, das sich nicht darin erschöpft, Vorstufe der späteren Reife zu sein. Auch «das Leben ist das Ganze».

Eine Trauer des Gelingens liegt somit auch darin, daß sich uns in ihm das bisher absolut genommene Ziel als bloßes Scheinziel entlarvt; wir erkennen, daß sein Sinn nur darin lag, einen Prozeß in Gang zu setzen; in diesem gleichen Augenblick aber ist der Prozeß auch schon abgeschlossen. Wer dies erfahren hat, bei dem wird es zur Reife gehören, die Ziele insgesamt nicht mehr überzubewerten und die Prozeßphase ihnen gegenüber aufzuwerten. Für diese Haltung schuf Konstantin Kavafis ein Symbol in seinem Gedicht «Ithaka». Noch etwas Weiteres wird uns oft erst im Moment des Gelingens deutlich:¹⁷ daß wir nämlich das Ziel falsch, sehr oft: daß wir es zu niedrig gesteckt, daß wir nur das «kleine Glück» angestrebt hatten. Wie eine Enttäuschung über das Nicht-gelingen, so gibt es in solchen Fällen auch eine Resignation und Verzweiflung des Gelingens. Was aus der Ferne als ein Glück leuchtete, erweist sich in der Gegenwart nur als ein «Schatten von Glück» (Thomas von Aquin). Diese Erfahrung, so schmerzlich sie an sich ist, braucht anderseits nicht nur negativ zu bleiben. Denn sie löst den Menschen von seinen fixierten Erwartungen und gibt ihm die Chance, sich zu gemäßeren, tragfähigeren Lebensgehalten umzuentcheiden. Die Krise leitet Besinnung ein, sie entbindet etwas. «Die Stunde der Enttäuschung ist zugleich auch die Stunde der Freiheit» (Norbert Hinske).

Die Trauer im Gelingen kann aber noch einen andern Grund haben als den, daß wir die Glücksinhalte falsch wählten. Sie kann unkorrigierbare, unbehebbar Trauer sein. Damit betreten wir eine neue Dimension, in der sich eine *grundsätzliche* Distanz auftut zwischen unserm Anspruch und dem Gewährbaren. In unserm Verlangen liegt etwas Unendliches, verglichen mit dem auch die höchste Erfüllung irdisch beschränkt und unebenbürtig bleibt. In der Reinheit, mit der sie vorführend imaginiert war, besteht sie die Wirklichkeitsprobe nie. Neben die zufällige tritt hier eine metaphysische Trauer.

Reich-Gottes-Hoffnung läßt das Versprechen, das diese Welt nicht befriedigen kann, eingelöst werden von einer anderen Welt. Nur Gott selbst aber ist auch der Schenker seines Reiches. Immerhin wird menschlichem Verhalten zumindest ein Einfluß auf sein Wann eingeräumt. Für die biblischen Propheten kann das Volk durch Gesetzlosig-

keit sein Erscheinen verzögern. In der Kabbala sammelt der Mensch durch seine Gerechtigkeit die in der um Erlösung bangenden Welt verstreuten messianischen Funken ein und beschleunigt so ihre Restitution (Tikkun).¹⁸ Ebenso kennt das Christentum die «Bedränger des Endes», die, die «Christus treiben». Demgegenüber kehren andere die unendliche Differenz zwischen dem Ethischen und dem Religiösen hervor. Das Nahen des Reiches mag in der Geschichte angelegt sein und liegt doch nicht einfach in deren Konsequenz, ist nicht nur ihre zu Ende gezogene Vollkommenheit. Die Erlösung bleibt ein Übergang, ein Sprung. Auch die Auseinandersetzung Augustins mit Pelagius über das Verhältnis von menschlicher Synergie und göttlicher Gnade umfaßt neben der persönlichen die eschatologische Perspektive.

In seinem «Theologisch-politischen Fragment»¹⁹ macht sich Walter Benjamin diese Inkommensurabilität der zeitlichen und der messianischen Kategorien zu eigen, während er sie in den «Geschichtsphilosophischen Thesen», die daher aus einer andern Zeit oder zumindest Stimmung stammen müssen, promiscue benutzt («anders gesagt» XVII). Während heute sowohl das jüdische wie das marxistische Lager Benjamin ganz für sich reklamieren, dürfte seine Größe darin gelegen haben, daß er, wie aus seinen Briefen hervorgeht, beides in steter Spannung und als Identität in sich trug. Es mag auch das Messianische gewesen sein, das ihm in seiner politischen Entwicklung die Distanz zur Linken gab, aus der seine «linke Melancholie» erwuchs.

«Die Ordnung des Profanen», so schreibt Benjamin, «hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.» Es bezieht sich nicht von sich aus auf Messianisches, ja «das Glückssuchen der freien Menschheit» strebt «von jener messianischen Richtung fort». Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, indem er diese Beziehung «erlöst», indem er sie «schafft». Aber dennoch: «Wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das» zur Vollkommenheit gediehene, sich glückhaft erfüllende «Profane ist also zwar keine Kategorie des Reichs, aber» ein Indiz «seines leisesten Nahens». Mithin «erstrebt» – metaphysisch, vom Ganzen, vom Endpunkt her gesehen – «im Glück ... alles Irdische seinen Untergang». Indem es seinem Bewußtsein nach nur nach Glück strebt, strebt es, wenn wir Benjamin richtig interpretie-

ren, in Wahrheit schon darüber hinaus, erstrebt es seinen eigenen Untergang, der jedoch Verwandlung in eine höhere Existenzform ist. «Nur im Glück ... ist ihm» dieser emporhebende «Untergang zu finden bestimmt».

Diese Spannung zwischen dem Messianischen und dem Profanen fehlt bei Ernst Bloch. Nicht dagegen fehlt das Messianische, so daß man sich fragen mag, ob bei ihm dieses auch profan oder das Profane auch messianisch gedacht ist. Nach Ernst Bloch dürfen wir uns durch kein Gegebenes verführen lassen, es als ein schon Abgeschlossenes schlechterdings hinzunehmen. Alle Dinge gären noch von ungehobenen Möglichkeiten, tragen Utopien im Blut, leben im Exil und sehnen sich nach der Heimat, in der sie noch nie waren. In aller Wirklichkeit wirkt etwas, das sich noch nicht verwirklicht hat. «Das Wesen – die höchstqualifizierte Materie – ist noch nicht erschienen.» «Die große Werkstatt der Mensch- und Weltmaterie ist noch nicht geschlossen.»²⁰

Dieses Wissen ist einesteils mit Hinblick auf den überall noch herauszuprozessierenden utopischen Überschuß «Hoffnung». Wo er wegfiel, müßte «verdorrte Traurigkeit» Platz greifen. Dagegen wirkt sich mit Hinblick auf das schon Erschienene dieses Wissen doppelt aus.

¹ Das Folgende nach Walter Rehm, *Götterstille und Göttertrauer* (München 1951).

² Vgl. Verf., *Virtus und Fatum: Pluralität und Antinomie* (München 1963). Ders., *Eine Lanze für das Schicksal: Das Ende des Individuums* (Stuttgart 1971).

³ Vgl. Verf., *Zeit und Tod: Ursprungsbild und Schöpferart* (München 1966).

⁴ Das Folgende nach Walter Rehm, *Jacobsen und die Schwermut: Experimentum medietatis* (München 1947). Ferner Lepenies (Anm. 15) 46ff. und 215ff.

⁵ *Odyssee*, 22. Gesang, v. 411f.

⁶ Nach Micha Josef Bin Gorion, *Die Sagen der Juden* (Frankfurt 1962) 464.

⁷ Vor allem für Benjamin, aber auch für andere Überlegungen dieses Aufsatzes, verdanke ich wertvolle Hinweise Ernst Erdös (Zürich).

⁸ In: *Illuminationen* (Frankfurt 1961) 271f.

⁹ Vgl. Johann Baptist Metz, *Erlösung und Emanzipation: Stimmen der Zeit*, Bd. 191, Heft 3, 1973.

¹⁰ Vgl. Verf. *Unsterblichkeit und Geschichtlichkeit: Ursprungsbild und Schöpferart* (München 1966).

¹¹ *Manifest der Arbeiteropposition* 1921.

¹² *Kursbuch* Nr. 30/1972. Auch diese Hinweise sowie den auf Franz Pfemfert, der um 1920 in «Die Aktion» *Expressionismus und Linkskommunismus* verband und von der KPD ausgeschlossen wurde, erhielt ich durch Ernst Erdös.

¹³ In: *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften* 2 (Frankfurt 1966). Vgl. den *Melancholie-Exkurs im Trauerspielbuch* von 1925, *Schriften* I, 271.

¹⁴ Nach Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 39.

¹⁵ Frankfurt 1972. Bei ihm im Kapitel über Robert Buron 37ff eine Geschichte des *Melancholie-Verdikts*, vgl. 90f.

a) Einmal vermißt es in jedem auch Gelingenden das Noch-nicht-Manifestierte. Es wendet sich gegen die «Optimisten der Fleischwerdung», bleibt mißtrauisch «gegen jede allzu dick sich gebende Verwirklichung».²¹ Daher Ernst Blochs Vorliebe für das noch urtümlich Rohe,²² für den barockromantischen «offenen Stil», fürs Fragment, für Michelangelos Torsi. In ihnen liegt noch ein Aufbegehren, ein Protest. In ihrer Präfintheit lassen sie einen nichtrealisierten Horizont aufscheinen. Während die klassisch «geschlossene Form» Vollendung als schon bestehende suggeriert und damit künftige höhere Vollendung verhindert. b) Zum ändern jedoch bringt die Notwendigkeit, mit jedem Schon-da-sein Noch-nicht mitzudenken, in die hoffnungsfroh kämpferische Stimmung des Blochschen Denkens auch eine dunkle Melodie. Hier ist es, wo Bloch die Begriffe von der «Melancholie der Erfüllung»²³ prägt, von der «Nicht-Ankunft im Advent» und vom «bitteren Rest» in allem Realisierten. «In Arkadien würden wir nach Utopien schmachten» (Jean Paul). Hier fühlt man sich wieder an Benjamin erinnert: Auch das gelingendste Glück ist nur Vorstufe, es muß «untergehen» für ein noch höheres Heil.

¹⁶ Vgl. Verf., *Das Zeitalter der Erfüllung: Das Ende des Individuums* (Stuttgart 1971). Ferner *Suchen und Haben: Erkenntnis und Erlebnis* (Berlin 1951). *Der Moment des Erreichens: Pluralität und Antinomie* (München 1963).

¹⁷ Vgl. hierzu Norbert Hinske, *Glück und Enttäuschung: Anatomie des Glücks*, ed. Herbert Kundler. Ders., *Todeserfahrung und Lebensentscheidung*.

¹⁸ Nach Gershom Scholem, *Jüdische Mystik* (Frankfurt 1957) 300.

¹⁹ In: *Illuminationen* (Frankfurt 1961) 280f. Dazu Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt 1965). Bei ihm ein Vergleich mit der Geschichtsphilosophie Augustins, Verweis auf die parallele Unterscheidung von profanem Fortschritt und Heilsgeschichte bei Th. Adorno, *Fortschritt: Stichworte* (Frankfurt 1969) 32.

²⁰ *Das Prinzip Hoffnung*, 221/23. *Das Materieproblem*, 478.

²¹ *Das Prinzip Hoffnung*, 210.

²² Vgl. Theodor W. Adorno, Henkel, Krug und frühe Erfahrung: Ernst Bloch zu ehren, ed. Siegfried Unseld (Frankfurt 1965).

²³ *Das Prinzip Hoffnung*, 343.

MICHAEL LANDMANN

geboren am 16. Dezember 1913 in Basel. Er studierte Philosophie und Psychologie in Basel und Paris, promovierte 1939 und ist seit 1951 Professor an der Freien Universität Berlin. Er veröffentlichte Arbeiten zur antiken Philosophie, zur Kulturphilosophie und philosophischen Anthropologie: *De homine* (1962), *Ursprungsbild und Schöpferart*. Zum platonisch-biblichen Gespräch (1966), *Das Ende des Individuums* (1971).