

bau der ambulanten Pflege-Infrastruktur sollte nicht allein den Arbeitnehmern aufgebürdet werden.

Was not tut beim sozialen Umbau, ist eine *Rückbesinnung auf das Subsidiaritätsprinzip*. Wenn es denn richtig ist, daß viele Familien mit der Pflege überfordert sind, so hat die nächstgrößere Einheit, die Gemeinde unterstützend einzugreifen. Und ist auch diese überfordert, so sind die Länder an der Reihe. Warum sollte eine Pflegeversicherung in einem Stadtstaat Hamburg nicht anders aussehen als in einem Flächenland wie Rheinland-Pfalz, wo die Bedingungen für familiäre Pflege möglicherweise ganz anders sind? Und auch in der Krankenversicherung könnte das Subsidiaritätsprinzip vielleicht manchen Konflikt entschärfen, der dadurch entsteht, daß jede Leistung für völlig unterschiedliche Situationen einheitlich definiert wird. Warum sollten nicht einzelne Kassen in eigener Verantwortung darüber entscheiden können, für wen sie bestimmte Medikamente übernehmen oder in welchen Fällen sie die dritte Brillenreparatur ablehnen?

In der Arbeitslosenversicherung gehört eine Finanzreform dergestalt auf die Tagesordnung, daß versicherungsfremde Leistungen wie die Berufsberatung oder Bildungsaufgaben aus allgemeinen Steuern zu finanzieren sind, während die Beiträge auf die Unterstützung von Arbeitslosen konzentriert werden müßten.

Von einem solchen ordnungspolitisch sauberen Umbau des Sozialstaats sind die Politiker weit entfernt. Das Hauptproblem liegt darin, daß vielen Sozialpolitikern un-

ter dem Stichwort Umbau zwar sehr schnell einfällt, wo angebaut werden sollte. Fragt man aber nach den Gemächern, um die das Gebäude Sozialstaat Deutschland zurückgebaut werden soll, so sind entweder Schweigen oder allgemeingehaltene Grundsätze die Antwort, mit denen ein Baumeister nichts anfangen kann. Aus diesem Grunde ist es auch nicht möglich, die Umbau-Pläne der Parteien zu analysieren, da es konkrete zukunftsweisende Programme, abgesehen von den oben skizzierten Teilschritten, nicht gibt. Die sozialdemokratische Opposition sieht naturgemäß ihre Aufgabe vor allem darin, auf *Lücken im sozialen Netz* hinzuweisen und Abhilfe zu verlangen. Unpopuläre Sparvorschläge sind Sache der Opposition nicht. Die Liberalen auf der anderen Seite des sozialpolitischen Spektrums betonen die Notwendigkeit, Steuern und Lohnnebenkosten zu senken. Wenn es jedoch um die Vollstreckung der dazu erforderlichen Sparmaßnahmen geht, stehen sie nicht selten aber auch auf der anderen Seite der Front. Niemand hat dies mehr erfahren als Norbert Blüm, als er damit begann, zur Begrenzung der Krankenkassenbeiträge auch bei der Pharma-Branche, bei Ärzten oder Zahnärzten zu sparen. Und die Union redet zwar viel vom Umbau des Sozialstaats, sie mag hier und da auch *richtige Ansätze* dazu verfolgen. Ein Konzept für einen in sich konsistenten Umbau des Sozialstaats ist jedoch auch bei ihr nicht erkennbar. Aus ordnungspolitischer Sicht gleicht die Bonner Sozialpolitik der Echternacher Springprozedur: Schritten auf dem einen Weg folgen solche in die andere Richtung. Heinz Schmitz

Universalgeschichte als Versuchsballon

Zu Francis Fukuyamas „demokratischem“ Ende der Geschichte

Als Francis Fukuyama seine These vom Endzustand menschlicher Geschichte durch den endgültigen Sieg der Demokratie über alle anderen bisher bekannten politischen Ordnungssysteme zum erstenmal publizierte, wurde sie vornehmlich als eine Vorwarnung vor dem Ausbruch demokratischer „Langeweile“ mangels Alternativen verstanden. In seinem in diesem Frühjahr erschienenen Buch „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?“ (deutsch bei Kindler, München 1992, 511 S., 42,- DM) begründet Fukuyama seine These in ausführlichen geschichtsphilosophischen und politiktheoretischen Exkursen. Er untermauert damit seine Überzeugung, daß nicht nur die Demokratie auf dem Wege ist, zur universellen politischen Ordnung zu werden, sondern daß sich darin das Schicksal des Menschen als eines sozialen Wesens erfülle und damit zugleich menschliche Geschichte an ihr Ende komme. Jetzt nach dem Ende des Kommunismus werde dies deutlicher denn je. David Seeber hält dagegen: Aus dem Ende des Kommunismus auf den endgültigen Sieg der Demokratie zu

schließen, sei das drastischste Beispiel einer säkularen Selbsttäuschung, die Rede vom Ende der Geschichte ein grobes semantisches Mißverständnis und der Glaube an einen universaldemokratischen Endzustand der Menschheit werde durch vielfältige offenkundige Gefährdungen, deren Wurzeln in ihr selbst liegen, widerlegt.

Auf kaum ein politisch-literarisches Produkt wurde in den letzten zwei Jahren in der internationalen Presse so oft Bezug genommen wie auf Francis Fukuyamas These vom Ende der Geschichte durch die weltweite Ausbreitung der liberalen westlichen Demokratie. Seit der Erstveröffentlichung der These in „The National Interest“ ist der Name des stellvertretenden Chefs der Planungsabteilung im State Department weltweit ein fester Begriff. Grund für den rasch erworbenen internationalen Ruhm ist allerdings weniger die Originalität der These des Ostküsten-Intellektuellen japanischer Herkunft als die besondere Gunst der Zeit, in der die These formuliert wurde.

Im Sommer 1989 war dank Gorbatschows Öffnungspolitik die Liberalisierung im kommunistischen Osten bereits so weit fortgeschritten, daß das Ende des Kommunismus absehbar war, wenn das ganze Ausmaß des Umbruchs auch erst im Herbst 1989 zutage trat, als ein kommunistisches Regime nach dem anderen in sich zusammenbrach. Den *weltweiten Sieg der Demokratie* zu verkünden, war zu der Zeit wenigstens atmosphärisch höchst plausibel. Und garniert mit der Frage, was denn dann geschehe, ob die Menschheit mit der Durchsetzung ihrer demokratischen Ideale nicht zugleich geschichtlich an ihr Ende komme, da sich alle anderen politischen Modelle erledigt hätten und Neues nicht mehr zu erwarten sei, entwickelte die These zusätzlichen Charme, ohne daß jedenfalls in Europa sich große Lust einstellte, ihr näher auf den Grund zu gehen. Von einer gründlicheren Auseinandersetzung ist auch jetzt, nachdem dem Zeitschriftenbeitrag von 1989 in diesem Jahr eine im wesentlichen auf Vorlesungen an der Universität von Chicago zurückgehende Buchveröffentlichung folgte, in der Fukuyama seine These erläutert und vertieft, nichts zu beobachten.

Die Fragestellung Fukuyamas

Das Werk wird vor allem Universalhistoriker nicht vom Stuhl reißen. Und auch der geschichtsphilosophische Ertrag des Buches fällt trotz des Hauptzeugen Hegel, den Fukuyama allerdings vornehmlich nach der Interpretation von *Alexandre Kojève* (Introduction à la lecture de Hegel, 1947) zu kennen scheint, eher bescheiden aus. Fukuyama spricht zwar vom „Telos“, der die Entwicklung der Geschichte vorantreibt, er argumentiert aber nicht von einem Sinn der Geschichte her, der dieser von außen aufgegeben wäre oder ihr von innen zuwüchse, sondern entwickelt kontingente Sinnstrukturen aus empirischen Plausibilitäten (naturwissenschaftlich-technische Vernunft, die sich in wirtschaftlichen Fortschritt umsetzt; Gleichheitsstreben als Ausdruck sozialer bzw. politischer Rationalität). Er transzendiert nicht, sondern extrapoliert.

Demokratiethoretiker wiederum werden keine Schwierigkeiten haben, die von Fukuyama so sehr betonte rationale Überlegenheit der Demokratie „als Idee“ anzuerkennen. Selbst professionelle „konservative“ Skeptiker vom Schlage eines *Henry Kissinger*, den Fukuyama mehrmals als selbstgewählten Antipoden anführt, werden einige Mühe haben, den am Beispiel des Endes des Kommunismus demonstrierten Sieg der Demokratie als weltweiten Aufbruch in eine neue demokratische Ära in Frage zu stellen. Aber unabhängig von seinem Reflexionsertrag erlauben die ebenso umfangwie kenntnisreichen Analysen des Buches eine genauere Plazierung der These.

Der Grundgedanke Fukuyamas ist von eindringlicher Klarheit. Sein Thema ist die Frage: „Ist es – am Ende des 20. Jahrhunderts wieder – sinnvoll, von einem kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsge-

schichte zu sprechen, der letztlich den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird?“ (S. 13).

Um diese Frage bejahen zu können, entfaltet er zwei Argumentationsstränge, zwei Reihen „guter Nachrichten“, die trotz aller Gefährdungen durch Bürgerkriege, durch atomare Techniken und durch Umweltschäden und trotz aller Spannungen und Widersprüche im Sozialverhalten der Menschen und in den politischen Strukturen den Ausschlag geben.

Die eine ist die Entfaltung der modernen Naturwissenschaften als Grundlage technologischen Fortschritts. Dadurch entstehe ein einheitlicher Horizont wirtschaftlicher Produktionsmöglichkeiten. Technologie ermögliche die unbegrenzte Anhäufung von Reichtum, damit die Befriedigung einer ständig wachsenden Anzahl menschlicher Bedürfnisse. Dies führe zwangsläufig und unabhängig von ihrem historischen Ursprung und kulturellen Erbe zu einer *Homogenisierung aller menschlichen Gesellschaften*. Alle Länder, die auf diese Weise einen wirtschaftlichen Modernisierungsprozeß durchlaufen, werden so notgedrungen einander immer ähnlicher. Sie müssen Verwaltungen aufbauen, funktionelle und effiziente Organisationsstrukturen entwickeln, die „traditionelle Organisation wie Stämme, Religionsgemeinschaften und Familien ... ersetzen“ (S. 15). Und sie müssen für eine umfassende Ausbildung der Bürger sorgen, die die Strukturen tragen und deren Entwicklung vorantreiben können.

Der *Weltmarkt* führt zu einer immer einheitlicheren *Konsumkultur*. Für Fukuyama ist klar: Das bedeutet zugleich haushohe Überlegenheit der „kapitalistischen“ Produktionsweise beim Auf- und Ausbau hochkomplexer Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen. Die Erfahrungen der Sowjetunion und Chinas hätten gezeigt, daß zentrale Verwaltungs- und Staatswirtschaften zwar in der Lage waren, das Industrialisierungsniveau der fünfziger Jahre zu erreichen, aber völlig beim Versuch scheitern mußten, Rahmenbedingungen für Information und technische Innovation zu schaffen, wie sie für eine „postmoderne“ Wirtschaftsorganisation selbstverständlich sind.

Der Sieg der Marktwirtschaft, Fukuyama als Amerikaner spricht durchgängig von „Kapitalismus“, über Kommunismus und staatliche Zwangswirtschaft ist deshalb für ihn keine kontingente, sondern eine durch naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand und dessen technische Anwendung vorgegebene Entwicklung.

Allerdings: Die Logik der modernen Naturwissenschaft und die dadurch vorangetriebene wirtschaftliche Entwicklung weisen politisch nicht gleichermaßen in die einzige Richtung, wie dies wirtschaftlich der Fall sei. Es gebe keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Entwicklungsstand und politischem System: „Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrunde liegt, kann genauso in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale“ (S. 189).

Es gibt keine ökonomische Erklärung des erhofften Endsieges der Demokratie. Der wirtschaftliche Aufstieg lasse sich durch autoritäre Regimes unter Umständen sogar besser bewerkstelligen als in demokratischen Gesellschaften. Fukuyama führt dafür zahlreiche Beispiele an, von Francos Spanien über das Chile Pinochets bis zu den ostasiatischen Schwellenländern. Richtig sei zwar, daß der Prozeß der wirtschaftlichen Modernisierung allenthalben soziale Änderungen nach sich ziehe, aber er erkläre in keiner Weise, wie Demokratie selbst entsteht. Denn 1. sei ein demokratisches System nie aus ökonomischen Gründen gewählt worden, 2. setze die Entwicklung zu demokratischen Regierungs- und Mitbestimmungsformen auch in der Neuzeit früher ein als der Prozeß der Industrialisierung. Fukuyamas Fazit: „Eine ökonomische Interpretation der Geschichte bringt uns zwar an die Schwelle des gelobten Landes der liberalen Demokratie, hilft uns jedoch nicht ganz hinüber“ (S. 192).

Der „thymotische Mensch“ als Triebkraft der Geschichte

Um „hinüber“ zu kommen, entschließt sich Fukuyama zum Sprung aus dem Transitorischen ins „Transhistorische“, vom Zeitlichen ins „Überzeitliche“, vom Ökonomischen ins Anthropologische, von der technologischen Entwicklungsgeschichte zum „Menschen als Mensch“. Damit eröffnet er die zweite Argumentationsperspektive, die, wie er selbst unterstreicht, ganz und gar „immaterielle“. Sie wird zu einer langen, etwas unsteten, aber im Prinzip dialektisch nachvollziehbaren Wanderung vom „ersten“ zum „letzten Menschen“, von Hegel zu Nietzsche und wieder zurück zu Hegel – immer gegen Marx. Wobei am Schluß halb offen bleibt, ob sich dieser letzte Mensch in den Genuß physischer Sicherheit zurückzieht, ob er sich damit begnügt, „das schiere Leben anzuerkennen . . . , seinen Körper, seine Bedürfnisse und seine Ängste“, ob dieser Mensch noch ein Mensch ist oder „nur noch Tier von der Gattung Homo sapiens“ (S. 414) oder ob – frei nach Nietzsche – ein solcher Mensch noch genügend Chaos in sich hat, um einen tanzenden Stern zu gebären.

Leitstern auf dieser Wanderung ist der „Thymos“, der Thymos nicht als Begehren nach Besitz und Ruhm, sondern als „Verlangen nach Anerkennung“. Der Kampf um Anerkennung steht – auch hier folgt Fukuyama Hegel gegen Marx – am Anfang, er bestimmt die menschliche Entwicklung bis zum Punkt ihrer Erfüllung, der „thymotische Mensch“ in seinem Zorn macht die Geschichte. Das Verlangen nach Anerkennung, durch die eigene Gruppe wie durch den Gegner, von dem man Anerkennung erkämpft, gehört so ursprünglich zur Natur des Menschen, daß selbst die im Kampf zwischen Herrn und Knecht überlegenen Herren ihren Frieden nicht finden können, solange sie nicht von den Knechten als gleichberechtigt anerkannt werden. Nicht der Sieg über die Knechte, sondern das Anerkanntsein durch die Knechte drückt die Dynamik der Geschichte aus, und diese findet in der Demokratie als universeller Anerkennung aller durch alle ihre

Erfüllung. Ganz im Sinne Hegels versteht Fukuyama das Problem der menschlichen Geschichte „als Suche nach einem Weg, das Bedürfnis nach Anerkanntsein *sowohl* des Herrn als auch des Knechts auf gegenseitiger und gleicher Basis zu befriedigen. Die Geschichte endet mit dem Sieg einer Sozialordnung, die dieses Ziel erreicht“ (S. 214).

Was konstituiert eigentlich Geschichte?

Zwei Fragen, die Fukuyamas Analyse aufwirft, lohnt es sich nachzugehen. Die erste: Reicht Fukuyamas Geschichtsverständnis aus, um das Ende der Geschichte plausibel zu machen? Die zweite: Hält Fukuyamas „idealistisches“ Demokratieverständnis der geschichtlichen Realität stand?

Zur ersten Frage: Was das Ende der Geschichte sein könnte, hängt davon ab, was ich unter Geschichte verstehe. Fukuyama will den historischen Prozeß *in seinem Verlauf* von seinen Ursprüngen bis an sein Ende „erklären“. Er fällt kein Urteil über das Ergebnis des Prozesses in dem Sinne, ob durch den Fortgang der Geschichte für die Menschheit etwas besser oder schlechter wird. Ihn interessiert allein, worin der geschichtliche Prozeß mündet, und dies als Teil des Prozesses selbst. Mit Hegel und Marx nimmt er eine in sich zielführende und einsehbare „Entwicklung der menschlichen Gesellschaften an, von der einfachen Stammesgesellschaft, die auf Sklaverei und landwirtschaftlicher Subsistenzwirtschaft basierte, über verschiedene Formen der Theokratie, der Monarchie und der feudalen Autokratie bis zur modernen liberalen Demokratie und zu dem von technischem Fortschritt bestimmten Kapitalismus“ (S. 12).

Dieser Prozeß allein ist für ihn Geschichte. Ihr Ende setzt er gleich mit dem „Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit“. Und dieser Endpunkt ist für ihn auch das Ende der Geschichte im Sinne von Universalgeschichte.

Was aber konstituiert Geschichte, Geschichte als Universalgeschichte? Doch wohl das, was aus der Menschheit wird in wahrnehmbarer Zeit. Dazu gehört mehr als ihre „ideologische“ Evolution. Dazu gehört alles, was auf die Menschheit einwirkt, was sie prägt und verändert: ihre Daseinsvorsorge, ihre Sozialformen, ihre politische Organisation, die Entfaltung von Kunst und Kultur, ihre Religion. Dazu gehören nicht allein einzeln herausgegriffene evolutive Prozesse, sondern Revolutionen und Umbrüche ebenso wie der Umschlag in schon längst überwunden Geglauhtes. Die Kontinuität der Geschichte ist nie eine lineare. Vielmehr gilt das Wort Romain Rollands: „L'histoire ne marche que par des malentendus.“

Fukuyama wundert sich über das „merkwürdige Phänomen“, daß der Sieg des universalen homogenen Staates (Einheitlichkeit der technologischen Organisation, Realisierung der Anerkennung aller durch alle im Sinne der Menschenrechte) „das Fortleben der Völker“ nicht zum Absterben bringt (S. 331). Für ihn ist auch das nur eine

kontingente Erscheinung in einem insgesamt zielgerichteten Prozeß, während der Widerspruch dazu – Flucht vor einer sich vereinheitlichenden Weltzivilisation in die nationalen Traditionen bis zum immer wieder neuen Ausbruch blutiger Nationalismen – doch wohl in die soziale Natur des Menschen selbst hineinreicht.

Auf der gleichen Linie *anthropologischer Verkürzung* argumentiert er, wenn er aus reinem Glauben in die Zielgerichtetheit des (universal-)historischen Prozesses den Nationalsozialismus zur „Krankheit des Übergangs“, zu einem, wenn auch extremen „Nebenprodukt des Modernisierungsprozesses“, aber auf keinen Fall zu einem „notwendigen Bestandteil der Moderne“ erklärt.

In Wirklichkeit wird damit eine falsche Alternative konstruiert. Die Frage ist weder, ob Krankheit des Übergangs oder notwendiger Bestandteil des Modernisierungsprozesses, sondern: War der Nationalsozialismus etwas, was unter bestimmten Bedingungen einem x-beliebigen oder einem bestimmten Volk jederzeit wieder „passieren“ kann, und was läßt sich tun, um es zu verhindern? Bei solch geschichtsanthropologischen Verkürzungen wundert es nicht, daß selbst der *Holocaust* zwar als einzigartiges Übel erscheint, das sich aber aus den besonderen Bedingungen des Deutschlands der zwanziger und dreißiger Jahre erklärt und von dem zugleich gesagt wird, daß heute und fürderhin nicht einmal mehr unerschwinglich die Gefahr bestehe, daß sich ein ähnlicher Genozid wiederholen könne (vgl. S. 186/87).

Fukuyama reduziert Freiheitsgeschichte offensichtlich auf Anerkennungsgeschichte, wie er menschliche Geschichte reduziert auf die Evolution von Produktionsmethoden und die Entfaltung politischer Organisation. Sein Optimismus endet offenbar trotz der Betonung der intelligiblen Zielgerichtetheit des universalhistorischen Prozesses in einem deterministischen Geschichtsbild. Er ahnt wenig von den Abgründen menschlicher Freiheit als realgeschichtlicher Triebkraft des universalgeschichtlichen Prozesses und deswegen auch wenig von der anthropologischen Identität des „ersten“ mit dem „letzten“ Menschen.

Wie haltbar ist die liberale Demokratie?

Zur zweiten Frage: Hält Fukuyamas „idealistisches“ Demokratieverständnis der Realität stand, bzw. wie endgültig ist Demokratie?

Daß das Verlangen nach Anerkennung von Person zu Person und auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Zusammenlebens wie in allen Verzweigungen politischer Strukturen durch alle Macht- und Klassenkämpfe hindurch gleichsam in Kants „ewigen Frieden“ münden und damit die Menschheit an ein friedliches Ende ihrer Entwicklung kommen soll, an dem sie ganz und gar sich selbst genügt, ist trotz seiner Zwiespältigkeit ein schöner Gedanke.

Das Buch Fukuyamas mit der geschichtsphilosophisch erweiterten Begründung seiner These wurde noch geschrie-

ben in der Zeit des *Aufbruchs* nach dem Niedergang des Kommunismus. Da mußte nicht alle Plausibilität und ihr Gegenteil auf den Tisch gelegt werden, um eine Menge Menschen von ihrer Richtigkeit zu überzeugen. Der Gedanke, jetzt gebe es keine Alternative mehr zur demokratisch organisierten und kontrollierten Staatsordnung und deswegen werde sich Demokratie gleichsam von allein weltweit durchsetzen, entfaltete zu der Zeit seine eigene spontane Glaubwürdigkeit.

Aber als das Buch in diesem Frühjahr erschien, sah das weltpolitische Panorama bereits sehr viel weniger nach demokratischem Endfrieden aus: blutige Kämpfe auf dem Balkan und am Kaukasus, die ehemals kommunistischen Staaten in einem höchst prekären Übergang von einer schlecht funktionierenden staatlichen Versorgungswirtschaft in eine noch nicht funktionierende Ordnung freier Märkte, die Sowjetunion zerfallen in ihre Nationalitäten, die sich z. T. gegenseitig bekriegen oder sich in Bürgerkriegen zerfleischen, und Rußland wirtschaftlich wie politisch im permanenten Ausnahmezustand, im Westen zunehmende Verdrossenheit noch nicht über demokratische Institutionen, wohl aber über die sie tragenden politischen Kräfte und Verfahren, verschärfte Verteilungskämpfe, Ausbrüche von Gewalt, Nachlassen des öffentlichen Engagements bis hin zu dem Problem, für politische Aufgaben im Gemeinwesen das nötige und richtige Personal zu finden. Kaum eine Zeit hat uns drastischer als die letzten zwei Jahre vor Augen geführt, wie riskant es ist, aus einer momentanen Euphorie heraus geschichtsphilosophische Theoreme mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit zu entwickeln oder neu aufzuwärmen.

Aber damit ist die Grundsatzfrage noch nicht erledigt: Könnte nicht doch sein, daß die Menschheit zwar langfristig, aber unwiderruflich auf die Demokratie als weltweit anerkanntes und durchsetzbares politisches Ordnungssystem zusteuert – trotz der stets sich wiederholenden „Krankheiten des Übergangs?“ Dagegen spricht nicht nur die enorme Vielfalt unterschiedlicher wirtschaftlicher und politischer Existenzbedingungen zwischen Erster, Zweiter, Dritter und Vierter Welt. Die Angleichung der Lebensverhältnisse wie die Annäherung der ganz unterschiedlichen Kulturen – Fukuyama vernachlässigt sie wie die Religionen sträflich und sieht offenbar in beidem nur einen Faktor der Vergangenheit – vollzieht sich, wenn überhaupt, so nicht in politisch kalkulierbaren Zeiträumen. Und um den zentralen Argumentationsstrang Fukuyamas nochmals aufzugreifen, auch funktionierende Demokratien werden den Kampf um Anerkennung nicht beenden können.

Wie fortgeschritten eine Gesellschaft auch sein mag, wirtschaftlich gesättigt und sozial geordnet, es werden *immer neue Bedürfnisse* entstehen. Damit wächst auch neu das Verlangen nach Anerkennung. Je gehobener und „immaterieller“ die Bedürfnisse, um so sensibler das Verlangen. Es kann, sich demokratisch legitimierend, fast jederzeit umschlagen in die Selbstaflösung einer demokratischen Ordnung, sei es durch Diktatur einer Mehrheit, sei es

durch selbstzerstörerisches Verhalten von Minderheiten. Jede Demokratie trägt auch die Wurzeln ihrer Gefährdung in sich selbst. Und leider bemerken das gerade sehr selbstsichere Demokraten oft erst, wenn es zu spät ist. Insofern ist es immerhin tröstlich, wenn ein von der Leichtigkeit des Seins besonders beflügelter später Rationalist wie Fukuyama selbst noch einen Schuß Skepsis mit auf den Weg gibt.

Er vergleicht am Schluß die Menschheit heute einem Wagentreck, der über eine lange Straße verteilt ist. „Einige Wagen fahren schnell und zielstrebig in die Stadt ein, während andere in der Wüste ein Lager aufgeschlagen haben oder in den Wagenspuren auf dem letzten Gebirgspäß steckengeblieben sind. Manche Wagen werden von Indianern angegriffen und bleiben brennend am Wegrand zurück. Einige Wagenlenker sind durch die Schlacht verwirrt und schlagen vorübergehend eine falsche Richtung ein, wieder andere sind müde von der Reise und wollen an Ort und Stelle ein festes Lager errichten. Manche fahren auf Nebenstrecken, aber sie müssen feststellen, daß über das letzte Gebirge nur eine einzige Paßstraße führt.“

Und diesem Bild folgt dann ein noch skeptischerer Schlußsatz: „Wir wissen noch nicht mit Bestimmtheit, ob alle Wagen sich tatsächlich in dieselbe Richtung bewegen. Und für den Fall, daß die meisten Wagen schließlich in dieselbe Stadt einfahren, können wir nicht mit Sicherheit

sagen, daß den Menschen auf den Wagen die neue Umgebung auf Dauer gefallen wird. Vielleicht werden sie nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen“ (S. 446).

Die schiefe Rede vom Ende der Geschichte

Bleibt noch übrig die Rede vom Ende der Geschichte. Sie folgt für Fukuyama zwingend aus der Universalisierung der Demokratie, weil die Menschheit im erreichten demokratischen Endstadium auch keiner geistigen Entwicklung mehr bedarf. Mit der Erfüllung des Verlangens nach Anerkennung enden auch Philosophie und Kunst. In Wirklichkeit ist die These nichts anderes als ein intellektuelles Konstrukt und wie alles Gerede vom „posthistoire“ ein semantisches Mißverständnis. Man setzt einen tendenziell sich verfestigenden Zustand einer bestimmten Gesellschaft (der westlichen) mit dem Schicksal der Menschheit gleich und macht daraus einen universalgeschichtlichen Versuchsballon. Und wäre es tatsächlich so wie als demokratisches Ende der Geschichte beschrieben und bliebe vom Menschen nichts als ein „findiges Tier“, auch dieses gehörte zur Geschichte der Menschheit, die dann endet, wenn der letzte denkende Mensch von der Erde verschwunden ist.

David Seeber

Kolumbus und die Folgen

Wie die lateinamerikanische Kirche ihre Vergangenheit sieht

Wie verteilen sich Licht und Schatten in den fünfhundert Jahren seit dem Beginn des europäischen Ausgriffs nach Lateinamerika? Soll sich die Kirche heute ihrer Verdienste für die Ausbreitung des christlichen Glaubens und die Rechte der Eingeborenen rühmen, oder muß die Geschichte vor allem aus der Perspektive der Unterdrückten und an den Rand Gedrängten geschrieben werden? Der folgende Beitrag zeigt, wie die lateinamerikanische Kirche und Theologie ihre Vergangenheit im Jubiläumsjahr 1992 sieht und welche geschichtlichen Deutungsmuster dem vorausgegangen sind.

Kaum ein Ereignis der letzten Jahre hat zu einer so großen Flut von Publikationen, von Tagungen, Vorträgen Anlaß gegeben wie die Erinnerung an den 12. Oktober 1492, als mit Kolumbus' Entdeckung der Karibikinsel Guanahani ein neuer Kontinent in den Raum europäischer Geschichte trat und aus dem Gang seiner eigenen Geschichte gerissen wurde. Das Datum 1492 ist „Politikum“ weltweiten Ausmaßes: „Offizielle Feierlichkeiten“ auf der Ebene der UNESCO, der Mehrzahl der Regierungen in Lateinamerika und vor allem in Spanien gedenken der „Begegnung der Kulturen“; Nicht-Regierungsorganisationen, alterna-

tive politische Bewegungen und kirchliche Gruppierungen schließen sich den „500 Jahren Widerstand“ der indigenen Bevölkerung gegen die „Verdeckung“ ihrer autochthonen Kulturen an. Die Erinnerung an das „500-jährige Reich“ – so die von lateinamerikanischen Intellektuellen getragene Initiative „Emanzipation und Identität“ – wird hier zu einer Bestandsaufnahme von Kolonialismus und Rassismus in der „Zwei-Drittel-Welt“ und angesichts der zeitlichen Koinzidenz mit den Bemühungen um die europäische Einigung zu einer Kritik am europäischen Zivilisationsprojekt überhaupt.

Wenn die „offizielle“ Kirche Lateinamerikas, nationale Bischofskonferenzen, der CELAM und auch die päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL), auf Anregung Johannes Pauls II. in der Erinnerung an die „Großtaten der Evangelisierung“ in den ersten Jahren der Conquista das Gedenkjahr 1492 zum Ausgangspunkt des pastoralen Projektes einer *Neuevangelisierung* macht und dabei gerade nicht auf die innere Beziehung von weltlicher und geistlicher Eroberung eingeht, so ist in dieser Auslassung auch innerkirchlich ein *Konfliktpotential* angelegt. Basisbewegungen und -initiativen auf katholischer Seite wie die „Initiative Romero“, das 1989 nach der ökumenischen