

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Sie lesen auf Seite 378:

Hans-Joachim Schoeps
Toleranz in Europa

REINHARD WITTRAM

Geschichte als Fortschritt

Der nachstehende Beitrag ist ein Ausschnitt aus dem Vorlesungszyklus des Verfassers, der unter dem Titel „Das Interesse an der Geschichte“ mit Nachweisen und Belegen im Herbst 1958 in der Kleinen Vandenhoeck-Reihe in Göttingen erscheinen wird.

Jedem, der aus der Bildungs- und Denktradition des 19. und 18. Jahrhunderts kommt, liegt der Gedanke an den Fortschritt nahe — manchem so nahe, daß er als das trotz allem Natürliche, Gesunde und Selbstverständliche erscheint. Freilich kaum als etwas Verbindliches und Verpflichtendes, mehr als eine allgemeine Grundstimmung, die leicht unsicher und schwach werden kann, unentbehrlich nur noch als Leistungsantrieb. Dem normalen Fortschrittsdenkenden scheint als einzige starke Gegenposition der aus verschiedenen Ursprüngen stammende, je nach den Zeitgegebenheiten auf- und abschwellende Pessimismus gegenüberzustehen. Auch wer den Fortschritt nicht ernstnimmt, wird sich auf den Pessimismus nur ungern einlassen.

Daß die Geschichte ein Fortschritt zu neuen, höheren und besseren Formen des menschlichen Daseins sei, ist für den kommunistischen Weltglauben eine Gewißheit, die durch nichts in Frage gestellt werden kann. Sie ist ihm nicht nur eine Wahrheit der Erkenntnis, sondern zugleich der Modus des Existierens, die Erfahrung des Tuns, der nie verstummende Anruf zur Bewährung. Eine Diskussion dieser Gewißheit ist auf diesem Boden müßige und sogar schädliche Spielerei; die Evidenz zwingend nicht nur durch die Beweiskraft der wissenschaftlichen Argumente, sondern auch durch den stets gegenwärtigen sittlichen Anspruch des Besserungswillens. Im Wort Fortschritt wird alles zusammengefaßt, die ganze Aktivität, die ganze Zuversicht, aller Trost und aller Glanz.

Gegenüber dieser existenziell erhärteten Gewißheit wirkt der Zweifel am geschichtlichen Fortschritt als eine schimpfliche Verlegenheit, die entweder aus einem den Spott herausfordernden Denkunvermögen oder aus dem massiven Interesse an der Erhaltung des Bestehenden entspringt. Wer alles durchleuchtet sieht vom Licht, das sich von Stufe zu Stufe heller entfaltet, den kommt das Lachen an, wenn er den in Oxford und Turin lehrenden Althistoriker Arnaldo Momigliano sagen hört: „Die größere Mehrheit der gewöhnlichen Historiker weiß einfach nicht,

was sie vom Fortschritt halten soll, und bittet die Philosophen um Aufklärung. Die Philosophen aber antworten darauf, daß es nicht ihre Aufgabe sei zu sagen, was man denken soll, sondern wie man dies anzustellen hat.“ Es gibt in der westlichen Welt in der Tat keine einheitliche Stellungnahme zum Fortschrittsgedanken. Ein Bekenntnis zu ihm enthielt die Atomwaffenrede des 80jährigen Churchill vom 2. März 1955. Charakteristisch aber ist, was Golo Mann vor einigen Jahren erzählte: „Die Abschlußklasse eines amerikanischen Colleges wurde kürzlich aufgefordert, ihre Gedanken zur Idee des Fortschrittes zu Papier zu bringen. Es handelte sich um männliche Studenten zwischen 20 und 30, die meist aus gutsituierten Familien des Staates Kalifornien stammten. . . . Die große Mehrheit bestritt die Wahrheit des Fortschrittsgedankens, aber mit mehr Bedauern als Zynismus. In ihren Aufsätzen tauchten all jene Argumente auf, die uns aus dem europäischen Pessimismus so vertraut sind . . .“ (1950).

Sollte sich darin nur Ratlosigkeit äußern? In vielen Fällen gewiß, und dem ersten raschen Blick mag es scheinen, als habe das Bürgertum, das seine Aufgabe erfüllt hat, die Dynamik verloren und warte nun müde auf die Stunde, da andere soziale Gruppen ihm die Fackeln aus den Händen nehmen mögen. Verlust der Fortschrittsgewißheit erscheint manchem Betrachter als gleichbedeutend mit einem Absinken ins Sinnlose: „Wenn der Fortschrittsgedanke wegfällt“, schrieb ein Schweizer Historiker (W. Hünerwadel) in unseren Tagen, „verliert die Geschichte ihren Sinn und ihre Bedeutung; das gilt gewiß heute noch mehr als je. Der Glaube an den Fortschritt . . . bleibt die einzige Rettung der Welt“ (1952).

Man kann diese These mit guten Gründen in Zweifel ziehen. Bevor wir die Möglichkeiten prüfen, die sich uns für eine Interpretation der Geschichte als Fortschritt bieten, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie diese Vorstellung zur Herrschaft aufsteigen, ja den Rang des Selbstverständlichen gewinnen konnte.

Die Vorstellung von einer Höherentwicklung

Die Geschichte der Fortschrittsideen ist weitgehend durchforscht, stellt der Forschung aber immer noch schwierige Fragen. Übereinstimmung besteht darin, daß die wertbetonte Vorstellung vom geschichtlichen Progreß in der europäischen Neuzeit ausgebildet wurde, wobei der Ursprung der Idee freilich verschieden angesetzt werden kann. Hinter den neuzeitlichen Entwürfen taucht am Ende des 12. Jahrhunderts Joachim von Fiore auf. Strittig ist, wie der christliche Anteil an der diesseitigen Endreichserwartung zu bestimmen ist. Es ist möglich, den dynamischen Charakter des Reich Gottes-Gedankens zu betonen, um

darzutun, daß der moderne Fortschrittsgedanke nichts anderes ist als säkularisierte christliche Eschatologie. Ja, Karl Löwith sieht schon im christlichen Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament ein erstes Modell des Fortschrittdenkens und in allen fortschrittlichen und verfallsgeschichtlichen Konstruktionen der Geschichte von Voltaire bis Marx ein Ergebnis der biblischen Heils- und Verfallslehre. Man kann freilich auch geltend machen, daß die Tendenz zur Verdiesseitigung der Reich Gottes-Erwartung immer nur in häretischen Gruppen Fuß gefaßt hat und in der Gesamterscheinung des historischen Christentums nicht mehr

als eine Abart darstellt. In diesem Sinn spielt Ernst Bloch Joachim von Fiore gegen das offizielle Christentum aus, im Anschluß an die Marxsche Kritik an den sozialen Prinzipien des Christentums: Das Element Endzweck „hielt sich in dem gärenden, traumschweren Morgenrot, das die joachitische, die täuferische Utopie bis zum Rand erfüllte und ihr den ganzen Himmel zum Osten machte.“ „Aller Joachitismus kämpft mit Marx gegen die sozialen Prinzipien eines Christentums, das sich seit Paulus mit der Klassengesellschaft verbunden hat, unter tausend Kompromissen.“ Zweifellos sind das Vereinfachungen, die den Inhalt der Sozial- und Geistesgeschichte des Christentums nicht ausschöpfen. Festzuhalten ist jedoch, daß die Geschichte des Fortschrittsglaubens — wie die Geschichte des Geistes überhaupt — nicht als ein immanent geistesgeschichtliches Geschehen verstanden werden kann, sondern immer im Zusammenhang mit den allgemeinen geschichtlichen Wandlungen gesehen werden muß. Es gehört deshalb zu den schwersten Aufgaben der Geschichtswissenschaft, die Ursprünge großer geschichtlicher Bildungen aufzudecken. Hier und jetzt muß es uns genügen, wenn wir eine Vorstellung von der Breite und Tiefe der Tendenzen gewinnen, die zur Vorgeschichte der Fortschrittsidee gehören.

Man wird von dieser „Vorgeschichte“ auch die neuzeitlichen Utopien nicht ausschließen können. Vom Sprachgebrauch der Gegenwart aus hat man bestritten, daß die Utopie des Thomas Morus — die allen politischen Wunschvorstellungen der Neuzeit den Namen gegeben hat — eine „echte“ Utopie ist. Der 1935 heilig gesprochene Lordkanzler Heinrich VIII hat im Bilde des Landes „Nirgendwo“ Satire und Gesellschaftskritik mit ernstesten Besserungshinweisen, politischen Impulsen, vitalem Interesse und moralischem Bewußtsein verbunden. Hier ist so viel als unmittelbar orts- und zeitbezogen zu erkennen, daß der Zeichnung das eigentlich Programmatische fehlt.

Viel mehr in unserem Sinn „Utopisches“ enthielt das enthusiastische Täufertum der deutschen Reformationszeit, das die Reformatoren bekämpften, und manch eine Erscheinung des englischen Bürgerkriegs. Wenn wir heute von Utopien sprechen, meinen wir nicht eigentlich räumlich entrückte Wunderinseln wie das Urbild Utopiens, sondern eine Projektion in die Zukunft, ein Planen und Entwerfen, in das uralte chiliastische Vorstellungen eingeströmt sind. Chiasmus und Utopie, zwei ursprünglich verschiedene Sehnsuchtsformen, haben sich insofern verbunden, als alles, was wir in der Neuzeit Utopismus nennen, ein Versuch ist, den Zeitenablauf vorwegzunehmen, sich der Zeit (man könnte auch sagen: der Geschichte) zu bemächtigen. Am Anfang dieses neuzeitlichen Chiasmus steht wahrscheinlich Thomas Campanella, der Kalabrese, der fast 30 Jahre in den Gefängnissen der Inquisition verbrachte, mit seiner „Città del sole“, der Sonnenstadt (geschrieben 1602), an deren Verwirklichung er bis an sein Ende inbrünstig geglaubt hat. Von ihm und seiner Heilserwartung sind starke Wirkungen auf das 17. und 18. Jahrhundert ausgegangen, z. T. über Amos Comenius; der Sozialismus des 19. Jahrhunderts hat in Campanella einen ideologischen Vorläufer gesehen.

Schon Bacon (um 1620) und Leibniz kannten den Begriff Progressus im Sinne von Höherentwicklung. Zu einer allgemein herrschenden Ansicht wurde der Fortschrittsglaube im 18. Jahrhundert mehr oder weniger gleichzeitig in Amerika, England und Frankreich, um dann nach und nach die ganze zivilisierte Welt zu ergreifen. Die Erklärung kann sich auf zwei parallele und eng miteinander verbundene Vorgänge beziehen: eine geistesgeschichtliche Veränderung — das Emporkommen der autonomen Vernunft, die den Glaubensinhalt der Kirche zuerst zu stützen beehrte und dann verdrängte, und einen sozialgeschichtlichen Prozeß — die Mobilisierung des Bürgertums und die Erfahrung der menschlichen Leistungssteigerung. In Amerika können wir beide Linien nachzeichnen. Reinhold Niebuhr hat vom „konstruktiven Protestantismus“ in Amerika gesprochen, der vom Reich Gottes-Glauben der Pilgerväter des 17. Jahrhunderts über die apokalyptische Endreichserwartung langsam zur optimistischen Fortschrittsidee des 19. Jahrhunderts führte. Die sozialgeschichtliche Komponente ist in Amerika ebenfalls besonders deutlich: die Fortschrittsgläubigkeit erklärt sich „aus der soziologischen Offenheit der amerikanischen Gesellschaft bis etwa 1900, aus der Unergeschlossenheit des Kontinents, aus der geringen sozialen Dichte, aus der Gelegenheit zu schnellem Reichwerden, aus der ‚frontier‘, der steten ‚opportunity‘, der Dynamik der Neuen Welt und anderen Faktoren. Die große Verführung lag in der einzigartigen Ausbaufähigkeit Amerikas“

(J. Seyppel, 1951). Der Philosoph John Dewey ist in seiner Jugend von diesen Eindrücken geformt worden. In Europa, wo viele Voraussetzungen des amerikanischen Optimismus fehlten, hatte der Fortschrittsglaube nicht diese anhaltende und viele Krisen überdauernde Energie. Aber auch hier öffnete der soziale Wandel neue Horizonte, säkularisierte die Aufklärung die christlichen Heilswahrheiten. Man hat dafür den Begriff vom „Gottesstaat der Philosophen“ geprägt.

Das gemeinsame Merkmal der Abläufe in der alten und neuen Welt war die Glaubensgewißheit des Voranschreitens, eine Gewißheit von axiomatischer Geltungskraft, die in alle Denkansätze, alle Entwürfe und Lebensbahnen einsickerte. Einen ebenso kühnen wie hinreißenden Ausdruck dafür fand der Marquis Condorcet in seiner „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain“, posthum erschienen 1794, im 3. Jahr der einen und unteilbaren Republik, als der Verfasser im Gefängnis an Gift gestorben war. Im letzten Abschnitt, der die zehnte Epoche, die „zukünftigen Fortschritte des menschlichen Geistes“, behandelt, wagt Condorcet, wie er in der Einleitung sagt, „quelques aperçus“ über die künftigen Schicksale des Menschengeschlechts, eine Vorausschau, in der die scharf erspürte kommende Wirklichkeit von utopischen Wolkengebilden überflogen wird. Sieht man davon ab, daß der Verfasser dem Menschen zu viel zutraute und daß seine Hoffnung auf die moralische Hebung des Menschengeschlechts unerfüllt bleiben mußte, so ist es immerhin erstaunlich, wieviele der von ihm vorausgesagten Verbesserungen tatsächlich eingetreten sind. Er erwartete einen mächtigen Aufschwung der Naturwissenschaften, sah es kommen, daß „ein immer enger eingegrenztes Stück Land eine Fülle von Lebensmitteln von viel größerer Nützlichkeit oder viel höherem Wert wird hervorbringen können“, daß deshalb dieselbe Bodenfläche mehr Personen ernähren wird; daß die Fortschritte auf den verschiedenen Gebieten einander steigern und beschleunigen werden. Er zweifelte nicht daran, daß die Fortschritte in der Medizin, der Übergang zu gesünderer Nahrung und Wohnung, eine Lebensweise, bei der die Kräfte durch Übung entwickelt würden, die Beseitigung des Elends und die Abschaffung übermäßig großen Reichtums — der beiden wirksamsten Ursachen des Niedergangs — die Lebensdauer verlängern, den Menschen eine beständigere Gesundheit, eine kräftigere Körperbeschaffenheit sichern würden. Die Medizin wird im Verein mit wachsender Vernunft und verbesserter Sozialordnung die übertragbaren und ansteckenden und die durch klimatische Bedingungen, Ernährungs- und Arbeitsverhältnisse verursachten Krankheiten zum Verschwinden bringen. Zweifellos wird der Mensch nicht unsterblich werden, aber der mittlere Zeitraum zwischen dem Lebensanfang und dem natürlichen Kräfteverfall kann vergrößert werden.

Es ist begreiflich, daß alle diese und ähnliche Erwartungen, mit denen ein ahnungsvoller Geist vieles von der künftigen Entwicklung vorwegnahm, der Gewißheit des unbegrenzten Fortschreitens einen Zug enthusiastischer Freudigkeit geben mußten. „Dieses Jahrhundert“, schrieb Joh. Bernhard Basedow 1771 in Leipzig („auf einer Reise zur Beförderung des Elementarwerks und der Schulverbesserung“) in ein Stammbuch, „ist die Zeit der Gährung des Guten mit dem Bösen. Das letzte wird sinken. Alsdann wird das neunzehnte des Segens gereinigter Einsichten und Sitten genießen. Wohl dem, der diese Glückseligkeit der Nachwelt zu befördern und zu beschleunigen sucht.“ Das Wort „Fortschritt“ im programmatischen Sinn der Zeit läßt sich in Deutschland zum ersten Mal 1784 nachweisen, um bald im Sprachgebrauch selbstverständlich zu werden. In seinen Vorlesungen über das Zeitalter der Revolution, die Barthold Georg Niebuhr kurz vor seinem Tode, im Sommer 1829, an der Universität Bonn hielt, sagte er im Rückblick auf seine Jugend: „Das Gefühl des Vorwärtsschreitens, wenn auch an vielen Orten eines sehr langsamen, war über das ganze lebendige Europa verbreitet. Zugleich hatte man die Überzeugung, daß es moralisch besser würde. Oft sagten uns unsere Väter: ‚Wie leicht ist uns jetzt alles, wie leicht kann man zu allen Mitteln der Belehrung gelangen, und wie viel besser gekleidet, wie viel wohlhabender sind jetzt alle.‘ Und sie priesen uns glücklich, in dieser Zeit geboren zu sein.“ Hierin ist die Glücksstimmung des emporsteigenden Bürgertums leicht zu erkennen, auch die Verdunkelung des christlichen Menschenbildes. Es ist richtig beobachtet worden, daß der Fortschrittsgedanke in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die „drei Hauptrichtungen des europäischen Denkens“ beherrschte: den rationalistischen Liberalismus, den revolutionären Sozialismus und den

transzendentalen Idealismus. „Er erweckte alle Begeisterung und allen Glauben einer Religion“ (Chr. Dawson).

Wie diese Denkweise auch in die kirchliche Verkündigung eindrang, zeigen viele Predigten des 19. Jahrhunderts von der Aufklärung bis zum späten Liberalismus, insbesondere solche, in denen die Erlösungsbitte des Vaterunsers behandelt und im Sinne der Fortschrittshoffnungen ausgelegt wurde. Ins Moralische gewendet, sagte der bekannte Kanzelredner Joh. Heinrich Dräseke, seit 1814 Pfarrer in Bremen, der Mensch brauche dem Bösen keineswegs zu verfallen: „... bey einem klaren, mit vollem Bewußtsein thätigen Geiste, bey reger, lebendiger Achtung für das Wahre, Schöne und Gute kommt es dahin mit keinem Menschen, ist es noch mit Niemand dahin gekommen . . . Wer da fühlt, was er als Mensch vermöge und solle, — auf diesem Gebiete ist er unbesiegt!“ Die Verharmlosung des Bösen konnte in der aufgeklärt-idealistischen Predigt so befremdliche Formen annehmen wie in den „Beruhigungsgründen“ des Leipziger Theologieprofessors Joh. G. Rosenmüller († 1815), der in einer noch 1830 gedruckten Musterpredigt sagte: „Auch hier zeigte sich, was die Geschichte aller Zeiten gelehrt hat: daß das Böse, wenn es zu einem merklichen Grad von Größe gestiegen ist, eine heilende Wirkung bekommt und ein Mittel zu einem weit überwiegenden größeren Gute werden muß.“ Der Kulturprotestantismus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts setzte das Gottesreich ausdrücklich dem „Idealzustand der Menschheit und der Welt“ gleich, sah den Weg dahin in der sittlichen Erneuerung der Menschheit gewiesen und stellte dem Kampf gegen die Mächte des Bösen das Ziel einer „Ausrottung des Übels“.

Vom schwärmerisch-idealistischen Kulturchristentum zum utopischen Sozialismus ist gedanklich wenig mehr als ein Schritt. Moses Heß, ein jüdischer „ekstatischer Denker“ menschlich hohen Ranges, von dem Marx vorübergehend Eindruck und Anstoß empfing, sah im Christentum „prophetisch und phantastisch“ in Aussicht gestellt, was der Kommunismus zu erfüllen vermag: „Wir werden aber diesen Himmel auf Erden haben, wenn wir nicht mehr in Selbstsucht, im Hasse, sondern in der Liebe, in der einigen Menschengattung, in der kommunistischen Gesellschaft leben.“ Diese Denkform ist als chiliastisch gekennzeichnet worden. Man darf aber nicht aus dem Auge verlieren, daß ein Strom von Erwartung das ganze bürgerliche 19. Jahrhundert durchzog.

Mit geistes- und sozialgeschichtlichen Tatsachen allein ist diese Fortschrittsgewißheit nicht ausreichend zu erklären; man muß zugleich auf den Strukturwandel im ganzen hinweisen, der sich infolge der technischen Fortschritte vollzog. Ein rasches Voranschreiten in der Naturbeherrschung ist ebensowenig zu bestreiten wie die zunehmende Mobilisierung aller Lebensgüter. Der Fortschritt war nicht nur ein Wahn, sondern in bestimmten Beziehungen eine echte Erfahrung. Es ist kein Wunder, daß dieses Erlebnis sich in soziale Reformforderungen umsetzte. Auf diesem Boden sind die französischen und englischen sozialistischen Theorien der Zeit zwischen den Revolutionen entstanden, die Systeme Fouriers, Proudhons u. a., die K. Marx als den „utopischen Sozialismus“ diffamiert hat.

In weitem Umfang waren soziale Neubildungen und Neuregelungen möglich und notwendig geworden, und konstruktive Vorschläge zu einer

wirtschaftlichen und sozialen Umgestaltung entsprachen an sich nur den Veränderungen der wirklichen Welt. K. Löwith greift einen Ausdruck von J. Plenge auf, der das Neue in der Geschichte des 19. Jahrhunderts zu umschreiben versucht: erst nach Hegels Tod habe der „Ausbruch der Energien“ eingesetzt, der die Welt verändert hat, „die Überwindung von Zeit und Raum durch die Technifikation der Welt“. Früher und schärfer als alle hat das Karl Marx erkannt. „Marx hat richtig gesehen“, läßt Gollwitzer in seinem bekannten Buch einen Gesprächspartner sagen, „daß dieses ‚Soziale‘ durch die Technik möglich geworden ist, während es früher eine Utopie war.“

In einer — bisher noch ungedruckten — Göttinger Dissertation (von W. Rohlfing) ist gezeigt worden, wie der Fortschrittsglaube im Wilhelminischen Zeitalter in allen Schichten des deutschen Volkes unabhängig von ihrer geistig-sozialen Einordnung herrschte. Die Bürgerschaft für den Fortschritt schien die Technik zu bieten. Kein Geringerer als Gustav Schmoller verkündete 1904: „Es wird eine Zeit kommen, da alle guten und normal entwickelten Menschen einen anständigen Erwerbstrieb und das Streben nach Individualität, Selbstbehauptung, Ichbejahung verstehen werden zu verbinden mit vollendeter Gerechtigkeit und höchstem Gemeinsinn. Hoffentlich ist der Weg dazu nicht so lang wie der war, der von den Brutalitäten der körperlichen Kraftmenschen zum heutigen Kulturmenschen führte.“ Friedrich Naumann forderte, auch die Christen müßten an den Fortschritt glauben, sonst habe die Arbeit nichts Sittliches und nichts Enthusiastisches (1893). Der Fortschrittsglaube sei in dreifachem Sinn Urelement „aller freien Religion“: als Glaube an einen sittlichen Fortschritt der ganzen Menschheit, an die besondere Aufgabe der einzelnen Völker in diesem Menschheitsfortschritt, an den Wert jedes Einzelmenschen für den Menschheitsfortschritt (1909).

Ein historisches Phänomen von großer allgemeiner Bedeutsamkeit ist die Dynamik der Zukunftserwartung im vorrevolutionären Rußland, eine tragende Grundstimmung, die sich keineswegs auf die revolutionären Kreise und Gruppen beschränkte, sondern alles erfüllte, was die Umgestaltung des Staates erstrebte. Die Kritik an der Monarchie und ihren Methoden hätte nie so allgemein werden und eine solche Wirkung ausüben können, wenn dahinter nicht ein Fortschrittsglaube gestanden hätte, der stärker war als Skepsis, Enttäuschung und alle Widerstände. Nachdenklich machen kann einen dabei die Erwägung, daß der Elan, der die Umgestaltung unhaltbar gewordener Sozialverhältnisse schließlich erzwang, aus dieser Gewißheit der Besserungsmöglichkeit gespeist wurde. Es hat den Anschein, daß wirkliche Fortschritte eben dank des Glauben an den Fortschritt erzielt wurden. Das Manifest des letzten russischen Kaisers vom Oktober 1905, das den Bewohnern seines Reiches u. a. die bürgerlichen Freiheiten versprach, löste in ganz Rußland den größten Jubel aus und schien zu bestätigen, daß Fortschritte möglich waren, wenn die öffentliche Meinung sie einmütig und nachdrücklich forderte. Der Historiker wird zu fragen haben, ob wir einen solchen historischen Mechanismus voraussetzen dürfen. Offenbar sind doch die geschichtlichen Abläufe viel komplizierter und schwerer nachzuzeichnen, als daß man die Veränderungen so, wie sie tatsächlich geschehen sind, auf den fortschrittsgläubigen Veränderungswillen zurückführen könnte.

Wiederentdeckung des Menschen

Es scheint mir geraten, daß wir uns von der Tiefe und Mächtigkeit der Fortschrittstradition eine deutliche Vorstellung machen. Der kommunistische Fortschrittsglaube ist nicht ein Propagandaerzeugnis des Leninismus oder Stalinismus, sondern ein Erbeil des alten Europa. Freilich:

Das Problem des Fortschritts in der Geschichte, der Geschichte als Fortschritt stellt sich uns anders als den vielen Generationen, die den technischen Fortschritt vorausahnten oder als großen Durchbruch erlebten. Wir, Zeitgenossen der Mitte des 20. Jahrhunderts, haben uns mit ihm eingerichtet und eingelebt und sind von den einander überbietenden Errungenschaften nicht mehr so beeindruckt wie unsere Großeltern. Wir halten sehr vieles schon für selbstverständlich, sehen auch in überraschenden Konstruktionen und Projektionen nur die Konsequenz der früheren und sind bereit, weitere technische Anwendungen vorwegneh-

mend einzukalkulieren. Umwälzende Verfahrensweisen, wie sie bei der technischen Verwertung der Atomenergie in Aussicht stehen, erscheinen nur noch als eine Frage der Zeit. Wer ein Telegramm aufgab, sich von Kurzwellen eine Rede oder eine Melodie zuzuspielen ließ, eine schmerzstillende oder schmerzverhütende Injektion nicht ablehnte oder auch nur seine Schreibtischlampe einschaltete, würde sehr gedankenlos handeln, wollte er den Fortschritt der Naturbeherrschung in Abrede stellen oder gering achten oder für einen Irrweg halten, von dem wir zurückkommen müßten.

Wir fahren alle auf dieser Straße, und zwar in einer einzigen Richtung. Wir kennen ihr Ende nicht und wissen nicht, ob die Visionen im 8. und 9. Kapitel der Offenbarung des Johannes eine dichterische Exaltation oder eine Ankündigung kommender Wirklichkeit sind — was die Posaunen der sechs Engel bewirken, liest sich wie eine Schilderung des

Grauens von Hiroshima. Nur eins können wir wissen: daß die Geschichte ein nicht umkehrbarer Prozeß ist, daß ihr Fortgang eine Richtung hat, mithin wohl auch ein Ziel. Wäre der Ausdruck „Fortschritt“ nicht mit so viel Irrtum und Illusion beladen, so könnte er dazu mit-helfen, den Einbahncharakter der Geschichte deutlich zu machen. Ange-sichts dessen, daß der Begriff Progreß wortgeschichtlich festgelegt worden ist, halten wir uns lieber an andere Worte mit der Vorsilbe „pro“: Pro-zeß, vielleicht auch Prokursus. Der Fortschritt der Technik ist ein sin-nenfälliges Abbild dessen, daß der Geschichtslauf richtungsbestimmt ist. Hans Freyer hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Fortschritt nicht „eine bloße Idee“, sondern „ein Modus des wirklichen Geschehens“ ist: „Die Geschichte geht zur Zeit wirklich zum guten Teil als Fortschritt vor sich.“ Viele ihrer Trends hätten den Charakter nicht nur des Fort-schritts, sondern „den der unaufhaltsamen Kettenreaktion“.

Es ist m. E. wichtig, diese Einsicht festzuhalten. Vergleicht man die beiden Modelle miteinander, mit denen man sich seit den Griechen den Gang der Geschichte zu verdeutlichen gesucht hat, so ist die tiefere Wahrheit u. E. nicht bei der Zyklentheorie, der Lehre vom geschicht-lichen Kreislauf, sondern beim Kern der Fortschrittsidee. Damit möchte ich auch Geoffrey Barraclough widersprechen, der in seiner 1947 in Shetfield gehaltenen Rede zwar mit Grund und Recht den „anmaßenden Fortschrittsglauben“ verwirft, mit dem ein Zeitalter sein Lebensgefühl zur Grundlage der allgemeinen Geschichtsdeutung machte, der sich aber ausdrücklich im Anschluß an die griechische Tradition und an Vico zum „frischen und heiteren Bild einer endlosen Bildung und Umbildung, einer Leistung ohne Ende“ bekennt. Wir würden gegenüber der Vor-stellung des in sich zurücklaufenden Kreises mit seinen Annahmen von Parallelen und Wiederkehr das Bild des Pfeils bevorzugen, — freilich ohne damit etwas von der Idee des geschichtlichen Vorwärts und Auf-wärts erneuern zu wollen.

Was uns daran hindert, den Fortschritt als Gesetz der Geschichte im Sinne einer menschheitlichen Höherentwicklung anzunehmen, ist die Wiederentdeckung des Bösen in der Geschichte. Man kann auch von einer Wiederentdeckung des Menschen sprechen. Alles entscheidet sich daran, als was wir den Menschen ansehen. In der materialistischen Anthropolgie wird die „Seele“ als Funktion des Gehirns und werden Be-wußtsein und Denken als Produkt der Materie erklärt. Der Mensch ist nicht ein durch seine Spontaneität charakterisiertes Kraft- und Hand-lungszentrum, sondern ein Funktionswesen, die Gesamtheit seiner ge-sellschaftlichen Beziehungen, mithin nur in der Dimension der Praxis zu erkennen und zu bewerten, selbst ein hochqualifizierter Prozeß, einge-gliedert in die Totalität des geschichtlichen Weltprozesses, die als Span-nungsfeld der gesellschaftlichen Kräfte begriffen wird. Die Kategorie der Ganzheit ist hier nicht ein persongründendes, sondern ein den Menschen einbegreifendes Prinzip. Der apersonale Mensch ist in Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen und den sie konstituierenden mate-riellen Bedingungen veränderlich. Ist die außerordentliche Plastizität des Menschen erwiesen, so kann diese Bildbarkeit zum politischen Prinzip gemacht werden. Es gibt deshalb politische Systeme, die bewußt darauf ausgehen, den Menschen zu instrumentalisieren, seine Kräfte unter Kon-trolle zu nehmen, zu lenken und durch Einwirkungen verschiedener Art zu verändern, d. h. im Sinne der Planung zu verbessern. Die Verplanung des Menschen hat auch innerhalb eines geschlossenen Machtsystems Grenzen, aber die Erfahrung lehrt, daß die Anpassung in erstaunlichem Umfang möglich ist.

Wiederentdeckung des Menschen heißt demgegenüber: er ist nicht Werkstoff, der verbaut werden darf, sondern „Person“ in einem be-stimmten und spezifischen Sinn von Einzigartigkeit, Unersetzlichkeit, Unvertretbarkeit. Die alten theologischen Begriffe heben den Menschen mit seiner Entscheidungsfreiheit und gewissenmäßigen Haftbarkeit von der ganzen übrigen Natur ab, indem sie ihm Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft zusprechen. Für welche Auffassung vom Menschen wir uns entscheiden, ist eine Fundamentalentscheidung, aus der sich fast alles andere ergibt.

Wir können hier freilich nicht nüchtern genug sein. Es tut gut, eine ironische Bemerkung von Emmanouel Mounier im Ohr zu behalten, der in seinem bedeutenden Buch „La petite peur du XX. siècle“ 1948 daran erinnert, daß ein Teil der christlichen Welt „die Anliegen des bürger-lichen Zeitalters gefügiger zu den seinen gemacht“ habe, als der Glaube zu innerst gestattete, und dann fortfährt: „Diese Christen machen daher

heute auch die Verzweiflung des eigentlich im Untergang befindlichen Bürgertums durch, wie sie früher seine Illusionen geteilt haben.“ Mounier warnt mit Recht vor der „Philosophie des Nachtrauerns“ als einer recht eigentlich reaktionären Denkweise. Es gäbe in der Tat einen Kurz-schluß, wenn man den partikularen und zeitgenössischen Schmerz oder das Entsetzen einer leidgeprüften Generation rasch und befangen zur Grundlage düsterer allgemeiner Prognosen machte. Es wäre eine wenig verlässliche Basis, wollten wir unsere Anthropologie von subjektiven Eindrücken bestimmt sein lassen. Aber Eindrücke und Erfahrungen brau-chen auch nicht verdrängt zu werden. Sie können das Bild vom Men-schen bestätigen und korrigieren. In diesem Sinn wird ein 1958 Lebender mit größerem Nachdruck, mit mehr Anschauungsmaterial, mit radi-kalerer Selbstanalyse als manche Repräsentanten früherer Generationen bekennen: das Böse bleibt. Wir hätten es früher — hätten es immer wissen können. Der Mensch kann offenbar trotz aller Dauerbehandlung mit Erziehungs- und Umweltmitteln nicht gesteigert werden. Er kann nicht entschlackt werden. Er bleibt deshalb auch das größte Hindernis der Organisation (wie er ihr bestes Hilfsmittel ist). Von der christlichen Anthropologie her — unabhängig davon, ob sie einen Mantel exempla-rischer Erfahrungen um sich hat oder ob sie eine nackte Aussage ist — muß ein tiefer Zweifel dagegen gesetzt werden, daß der Mensch nach einer fundamentalen Umbildung seiner gesellschaftlichen Lebensbedin-gungen zu einem Gemeinschaftswesen höherer Art gesteigert werden könne. Anders gesagt: daß die Selbstentfremdung des Menschen auf dem Wege über die gesellschaftliche Revolution aufgehoben und der Mensch durch die Totalveränderung der ihn bestimmenden Existenzbedingungen zu sich selbst befreit werden könne.

Das stärkste Argument zugunsten dieser Hoffnung und damit zugun-sten einer Interpretation der Geschichte als Fortschritt ist der Hinweis darauf, daß es diesen Umbruch noch nie gegeben hat, daß es deshalb zum mindesten verfrüht sei, gegen die von ihm erwarteten Wirkungen kritische Zweifel spielen zu lassen. Was es heute in der kommuni-stischen Wirklichkeit gebe, sei überhaupt kein Einwand dagegen, weil zuerst abgewartet werden müsse, wie die neue Wirklichkeit, wenn sie es an konzentrierter und lebensmächtiger Umbildungskraft mit den jahrhundertalten Sozialverhältnissen und Denkgewohnheiten der bürger-lichen Welt endlich aufnehmen könne, die neuen Generationen formen werde. Damit wird die Frage freilich wieder aus dem Bereich der Empirie auf den Boden jener letzten unmittelbaren Anschauung des Geschichts-prozesses gerückt, die sich nur im Gesamt der menschlichen Lebensent-scheidung gewinnen läßt.

Es genügt nun gar nicht, wenn wir — und sei es noch so aufmerksam — die Erfahrungsweisheit großer alter Historiker studieren und uns auf ihre Autorität berufen wollten. Ranke antwortete im September 1854 in seinem ersten Berchtesgadener Vortrag vor König Maximilian von Bayern auf die Frage, wie der Begriff „Fortschritt“ in der Geschichte aufzufassen sei: im Bereich der materiellen Interessen sei ein Fortschritt anzunehmen, in moralischer Hinsicht lasse er sich nicht verfolgen: „Ich glaube . . . daß es in der moralischen Größe gar keine höhere Potenz giebt.“ Hiergegen könnte zunächst eingewendet werden, daß dem Histo-riker des 19. Jahrhunderts der Anblick der modernen ganzheitlichen Psychologie ebenso fehlte wie die Beobachtung des unerhörten Auf-stiegs der bisher von der weißen Kolonialherrschaft ausgebeuteten Völ-ker, jener Verwandlung, die aus den Unterdrückten nach der Beseitigung äußerer Fesseln und Schranken freie, entwicklungsfähige Partner der Weltkultur werden läßt. Ist nicht dieser Emanzipationsprozeß mit seiner großartigen Entbindung wirtschaftlicher, organisatorischer, geistiger Kräfte ein unüberhörbarer Appell, die Umgestaltung der äußeren Daseinsbedingungen mit all ihren ungeahnten Möglichkeiten ernstzu-nehmen? Das soll nicht abgewiesen werden; wir meinen schon zu wis-sen, daß die Formkraft des Sozialen lange unterschätzt worden ist und daß die technisch-organisatorischen Mittel zur inneren Umbildung des Menschen sowohl verfeinert als verstärkt worden sind. Aber es fragt sich, ob die Formel, die Ranke verwendet, die Wendung „in moralischer Hinsicht“, das ganze Problem trifft. Bei Ranke steht ein Kosmos sitt-licher Begriffe dahinter, den wir viel zu selbstverständlich als mensch-liches Gemeingut voraussetzen. Es wird sehr schwer sein, sich über den Inhalt sittlicher Normen zu verständigen, wenn das Menschenbild so verschieden ist wie bei den konsequenten Verfechtern einer materialisti-

schen Seelenlehre und den Vertretern der ungebrochenen humanistischen Traditionen des Christentums. Nicht nur was „gut“ ist, wird verschieden definiert werden, auch über das „Böse“ wird sich kaum eine Einigung erzielen lassen (unbeschadet dessen, daß es im einzelnen viele Übereinstimmungen geben kann). Das stärkste Argument gegen die Annahme der Perfektibilität des Menschengeschlechts ist nicht die trübe Bilanz aller geschichtlichen Veranstaltungen — der ja immer entgegengehalten werden kann, daß das sozialistische Hauptexperiment noch nicht zu Ende geführt ist und daß man aus Zwischenstadien nicht voreilige Schlüsse ziehen darf —, sondern die autobiographische Erfahrung des einzelnen, die Beobachtung des eigenen Selbst, nicht die der andern; die Gewißheit, die durch nichts wankend gemacht werden kann, daß dieses Wesen, das ich als Mensch habe, insuffizient ist, daß mir das eigene Gewissen über die Unverbesserlichkeit des natürlichen Menschen ein Leben lang hinreichend Aufschluß gibt. Das Bewußtsein der Schadhaftigkeit und Schuldhaftigkeit des Selbst ist so durchdringend, daß es im eigenen Ich das genus humanum erfährt, ohne jegliches Verlangen, den persönlichen Befund durch Reihenuntersuchungen zu bestätigen oder zu verifizieren. Das Gewissen hat repräsentierende Kraft. Man kann es nicht aus der Fassung bringen, wenn man ihm sagt: sehr wohl, dein bourgeois Gemüt mag solche Wallungen kennen, blick auf die neu herausgeformte fortschrittliche Jugend, sie leuchtet von der Kraft einer Moral, der das dumpfe Sündengefühl fehlt. Die Diskussion hierüber ist müßig: unsere Anthropologie ist nicht nur eine Wahrheit der Erkennt-

nis, sondern zugleich ein Modus des Existierens, die Evidenz zwingend durch den stets gegenwärtigen Anruf des Gewissens. Der christlich Glaubende wird hinzufügen müssen, daß seiner Einsicht nach das eigentlich Böse alles Moralische transzendiert und in der Trennung von Gott zu suchen sein wird.

Wiederentdeckung des Bösen in der Geschichte und im Menschen: das heißt zugleich, daß es politisch-historisch nicht mit derselben Schlüssigkeit lokalisiert werden kann, wie jeder einzelne es in seiner persönlichen, auf sich selbst zurückgewendeten Gewissensforschung vermag. Jeder Versuch, die Sünde auf den menschlichen Gegner zu häufen, in der Person des Gegners zu inkarnieren, ist unglaubwürdig. Ferner aber: die Annahme, daß es dem Menschen möglich sein müsse, sein Wesen durch die Bereitstellung und Anwendung sozialer und mechanischer Formkräfte auf eine höhere (also Gott nähere) Stufe zu heben, ist im Widerspruch zu den Verheißungen, die den Unmächtigen, Kindhaften, Bittenden und Bedürftigen gelten. Wer die Selbstentfremdung des Menschen zutiefst als Gottentfremdung versteht, sieht sich außerstande, dieser Entfremdung durch eine menschliche Veranstaltung Herr zu werden. Es ist nicht von ungefähr, daß die Geschichtsauffassung des christlichen Glaubens ihren einfachsten Ausdruck in einem Gebet gefunden hat, das mit den beiden Bitten um das Kommen des Gottesreichs und die Erlösung vom Bösen in die Zukunft zielt, aber die Erfüllung nicht auf die Anspannung des menschlichen Willens gründet und nicht auf die irdische Existenz beschränkt.

Kein Optimismus, aber auch kein Pessimismus

Damit ist gesagt, daß der christliche Glaube die Geschichte eschatologisch versteht. Eschatologisch: im Wissen um ein Äußerstes, ein Ende der Dinge, in der Erwartung des Endgerichts, in der Hoffnung auf die Wiederkehr Christi. So gewiß diese Enderwartung zum Kern des christlichen Glaubens gehört, so schwierig ist es, sie über das Persönliche hinaus in ein Verhältnis zum geschichtlichen Denken zu setzen. In einem aufrichtigen und nachdenklichen Vortrag hat Wilhelm Kamlah zu Anfang unseres Jahrzehnts diese Verlegenheit bewußt zu machen gesucht (Die Verlegenheit dieser Zeit, in: Die Sammlung, 7. Jg. 1. H. Jan. 1952, S. 1 ff.). Er geht davon aus, daß der Fortschrittsglaube, der die „unaufhebbare Zweideutigkeit der menschlichen Natur“ verkannte, heute in Verfall geraten ist: *„Die Skepsis an der geschichtlichen Zukunft, einst (schon seit Generationen) eine Sache Weniger und Einzelner, ist heute in einer Breite wirksam wie wohl nie zuvor.“* Zwar weckten die Grenzerfahrungen der Hoffnungslosigkeit wieder die Frage nach Gott und seinem rettenden Heil. Aber damit sei noch nicht die Bereitschaft verbunden, in die alte christliche Enderwartung zurückzukehren: *„als hätte der Mensch im Durchgang durch die extreme Profanität nun etwas verloren, was er ohne Unaufrichtigkeit sich nicht noch einmal wieder aneignen kann“.* *„Die Menschen sind nicht mehr ebenso leicht bereit, an die Zukunft des Jüngsten Tages zu glauben, wie sie doch wieder bereit sind, auf die Wahrheit des Evangeliums von Gottes Gebot und Vergebung zu hören“.* Man kann es dahingestellt sein lassen, einen wie breiten Ausschnitt aus dem zeitgenössischen Bewußtsein diese Diagnose trifft. Für den Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, möchte ich daraus die Frage ableiten, wie sich die Geschichte mit eschatologischem Horizont heute denken läßt.

Mir scheint, daß zwei Feststellungen zur Klärung etwas beitragen können.

1. Eschatologie heißt nicht nur Zukunft, sondern auch Gegenwart, der kommende Christus ist der gegenwärtige Christus. Die Vorstellung ist in unser Zeitschema überhaupt nicht einzuordnen. Am Ende der Zeiten steht das kommende Reich, das die Vaterunser-Bitte meint, aber niemand vermag es mit dem Geschichtslauf zu synchronisieren. Niemand kann aus der Häufung apokalyptischer Merkmale, wie Katastrophenzeiten sie mit sich bringen, einen Schluß auf den Kalender oder die Zeitrechnung machen. Es kann morgen sein oder in Jahrtausenden, und es hat jedenfalls schon in der bekannten Geschichte begonnen. Das Außerzeitliche und Überzeitliche kann nicht in unsere Zeitbegriffe aufgenommen werden, ohne daß wir es unserem Denken angleichen und damit entstellen. Fr. Gogarten hat darauf aufmerksam gemacht, daß die theologische Forschung der letzten Jahrzehnte den eschatologischen Grund-

charakter des ganzen Neuen Testaments entdeckt hat: man sah immer deutlicher, *„daß die gesamte Verkündigung des Neuen Testaments in allen ihren Inhalten eine einzige Eschatologie ist“*, freilich *„die Erwartung der Zukünftigkeit Gottes... und nicht die einer die irdischen Möglichkeiten überbietenden Zukunft der Welt“.* Weil es die Zukünftigkeit Gottes ist, kann das Äußerste nicht adäquat gedacht werden, nur in der ahnenden Antithese der äußersten Gefahr und der letzten Rettung, wie sie die letzten Bitten des christlichen Hauptgebets andeuten. Sowohl die Erscheinung des Bösen als die vorausgehende Versuchung, vor der wir bewahrt bleiben, von deren Sog wir hinweggerissen werden wollen, sind Merkmale der Situation des letzten Tages, dessen chronologische Anordnung uns freilich verborgen ist.

2. Das Neue, das in unseren Tagen am Geschichtslauf zutage getreten ist, kann nicht wegdiskutiert werden: die Beschleunigung aller äußeren Verläufe (samt der damit verbundenen Vergeblichkeit des Menschen) und die unaufhebbar gewordene globale Dimension. Daß das Tempo der Ereignisse sich erhöht hat, ist schwerlich nur ein subjektives Empfinden, und daß alles auf der Welt in interkontinentalen Reaktionen aufeinander wirkt, macht das Wesen der neuen Weltgeschichte aus. Dabei ist uns deutlich geworden, daß die wissenschaftlichen und technischen Aufgaben ebenso wie das soziale Ordnungs- und Steuerungsproblem fortbestehen, auch wenn der Fortschrittsmythos kraftlos geworden ist. Die *„permanente Veränderung“* — schreibt W. Kamlah — *„bleibt auch dann eine Tatsache, wenn sie nicht mehr als ‚Fortschritt‘ gewollt und gefeiert wird“.* Da die soziale Welt ein zwar mächtiges und zähes, aber auch machbares und bewegliches Gefüge von Kräften geworden ist, muß ihre Gestaltung in die Verantwortung des Menschen aufgenommen werden. H.-D. Wendland spricht es in herausfordernden Worten aus: *„Es ist doch wohl keineswegs gesagt, daß das große Losungswort von Karl Marx, wir hätten die Welt zu verändern, nur auf das Subjekt der Kommunisten zu beziehen wäre. Ich sehe nicht ein, warum diese Forderung, wir haben die Welt — und zwar die Welt der sozialen und politischen Institutionen — um des Menschen willen fortschreitend zu verändern, nicht auch auf das Subjekt der Christen, die christliche Gemeinde angewendet werden sollte, auf die in der Welt der Gesellschaft verantwortlich tätigen Christen in allen weltlichen politischen, sozialen und ökonomischen Berufen.“* (Der verantwortliche Mensch in der verantwortlichen Gesellschaft, in: Offene Welt, Nr. 47 Jan./Febr. 1957, S. 78). Wir können weder dem Schaffen noch dem Denken Grenzen ziehen. Wir dürfen es auch nicht. Es ist auch nicht so, daß der Christ die kleineren Pläne bevorzugen soll. Man darf nicht die bürgerliche Genügsamkeit für das spezifisch Christliche halten. Es gibt

kühne und große Entwürfe, die nicht hybrid sind. Ohne einen Blick auf die Zusammenhänge über die Erde hin wird niemand mehr politische Verantwortung übernehmen können. Mit Teuerung und Pestilenz, mit sozialer Misere und ungerechter Verteilung der Güter sollen wir uns nicht abfinden, auch wenn wir wissen: das Böse bleibt. Die Desillusionierung schließt die Menschen ein.

Geschichte als Fortschritt? Die Annahme der Lehre vom Aufstieg der Menschheit zu höheren Formen scheitert nicht eigentlich an einer pessimistischen Interpretation der bisherigen geschichtlichen Abläufe oder an der Verzweiflung über das Versagen in der Gegenwart oder am Grauen, mit dem die Vernichtungsmittel — die materiellen und die seelischen, Atomwaffen und Zwangssysteme — unsere Zukunft bedrohen. Sie scheitert schon an der Neuentdeckung des Menschen und seiner Schuld.

Die Geschichte als Fortschritt? Es bedarf nicht des Ausblicks auf ein goldenes Zeitalter, um uns tätig zu machen und freudig zu machen.

HANS-JOACHIM SCHOEPS

Toleranz in Europa

Dieser Aufsatz erschien erstmalig in dem Sammelband „Europa: Vermächtnis und Verpflichtung“ im Walter Kerber Verlag, Frankfurt am Main.

Der moderne demokratische Rechts- und Verfassungsstaat hat das Prinzip der Toleranz zu seiner Voraussetzung; es ist durch zahlreiche Bestimmungen über Schutz der Minoritäten, Gleichberechtigung der Staatsbürger, Glaubens-, Rede-, Pressefreiheit usw. in vielen Gesetzbüchern verankert worden. Dies alles gilt als kostbare Errungenschaft, die schwer erkämpft worden ist und sehr leicht wieder verloren gehen kann, wie die Verhältnisse in Deutschland zwischen 1933 und 1945, in Rußland seit 1917 und in den Ostblockstaaten nach 1945 vor Augen geführt haben. Wir wollen nun im folgenden die Entwicklung der Toleranzidee in Europa in großen Zügen zu skizzieren versuchen.

Toleranz ist in Europa erstmalig aufgetreten als Forderung nach Glaubensfreiheit und als Versuch, die Allmacht der Kirche einzudämmen. Sie ist im Mittelalter keine mögliche Position gewesen, nachdem die Aufsuchung der Häretiker, d. h. die Inquisition, 1184 auf dem Konzil von Verona eingeführt worden war und Papst Gregor IX. 1231 bis 1232 die Inquisition als förmliche Behörde mit Legalisierung von Folter und Tortur institutionalisiert hatte — unter Abstufung der Kirchenstrafen bis zur Auslieferung für die Ketzerverbrennung an die weltliche Gewalt. Die Inquisition, die sich auf alle Arten von Häretikern einschließlich Hexen und Judaei conversi erstreckte, ist in Frankreich formell erst 1772 und in Spanien sogar erst 1834 aufgehoben worden. Inzwischen hatte sich nämlich das ganze Wirklichkeitsbewußtsein und speziell die Auffassung von der Würde des Menschen und von den Menschenrechten auch der jeweiligen Nonkonformisten des Zeitgeschehens entscheidend gewandelt.

Es ist sicher nicht zutreffend, die Toleranz als ein Erzeugnis der Reformation anzusehen, war doch das Jahrhundert 1550 bis 1650 eines der intolerantesten, das die Geschichte kennt. Abgesehen von einzelnen Vorläufern wie dem religionsvergleichenden deutschen Kardinal Nikolaus von Kues oder dem seltsamen französischen Arzt Guilelmus Postell sind es vielmehr Nebenströmungen der Reformation gewesen, die die Toleranzidee erstmalig proklamiert haben. Spiritualisten am Rande der Reformation, große „Einzelne“ wie Sebastian Franck (1499 bis 1542), dem wir die erste Programmschrift des Pazifismus (Kriegsbüchlein des Friedens — 1539) zu verdanken haben, Sebastian Castelli (1515 bis 1563) mit seiner Streitschrift gegen Calvin und für Servet (*De haereticis, an sint persecuendi?* — 1554) oder einzelne Täuferführer wie Hans Denk, Dirck von Coornheert, David Jarius u. a. sind hier zu nennen, die Glaubenszwang und gewaltsame Unter-

drückung für unvereinbar mit dem christlichen Liebesgebot erklärten. Insbesondere haben aber die friedlichen Täufergemeinden um Menno Simons und ein Teil der oberdeutschen Taufgesinnten, die selber unter schwerem Verfolgungsdruck standen, schon deshalb die prinzipielle Glaubensfreiheit proklamiert und von der Obrigkeit gefordert. So schreibt etwa der mährische Täufer Kiliau Aurbacher 1535 an den Straßburger Reformator Martin Butzer: *Ich wais auch, das nymermer redit ist ainen im glauben zu nottigen, er glaubt wie er woll, er sey jud oder turck*¹⁾. Mit der Selbstrealisierung dieser Gedanken haperte es aber auch bei den Täufnern noch; größere Breitenwirkung haben sie erst im folgenden Jahrhundert bekommen.

Diese Gedanken sind deshalb unter Mystikern, Spiritualisten und Enthusiasten innerhalb und außerhalb der protestantischen Kirchen immer aktuell geblieben, weil diese die Ethik der Bergpredigt direkt auf die Ordnungen des öffentlichen Lebens anwenden wollten. Unter dem Eindruck des vielen persönlichen Leids, das der Augsburger Religionsfriede von 1555 mit seinem Grundsatz *cuius regio, eius religio* über die Menschen gebracht hat, und angesichts der schweren Blutabzapfungen des 30jährigen Krieges erzielten viele geistmächtige Wanderprediger erhebliche Missionserfolge, die als wenig bekannte Vorläufer des Pietismus die Volksfrömmigkeit unterirdisch stark beeinflußt haben. Einzelgänger wie Paul Felgenhauer und Nikolaus Tetsing, Joachim Betke und Christian Hoburg, Johann Georg Gichtel und Ludwig Gifftheil sind hier zu nennen, die das Zeitalter der Glaubenskriege als wider Gottes Wort und Christi Opfertod ansahen. So ruft Joachim Betke aus: *„Was ist dies für ein Christus, der mit diesen Christen ist, der mit giftigen Granaten und Pedikrängen aufzeucht“* (*Excidium Germaniae*, 1666). Oder Paul Felgenhauer: *„Es wäre ja wohl recht und billig, daß wir Menschen einander dulden, dieweil auch Gott uns alle duldet, wie unterschieden wir auch im Glauben und Religion wären“*²⁾.

In diesen Kreisen wurden erstmalig auch Stimmen pro Judaeis laut, die das ganze Mittelalter über unter Ausnahmerecht gestanden hatten und von der *societas christiana* ausgeschlossen waren. Als praktische Realisierung der Toleranz wurde ein *Philosemitismus*³⁾ pro-

1) Vgl. Hans J. Hillebrandt, Die politische Ethik der oberdeutschen Täufer, ein Beitrag zur Religions- und Christusgeschichte, Dissertation, Erlangen 1957.

2) Monarchenspiegel I, 1633.

3) Vgl. Hans-Joachim Schoeps, Philosemitismus im Barock, Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1952.

klamiert, der sich aus verschiedenartigen Motiven speiste und schließlich 1655 als Folge der Intervention Manasseh ben Israels bei Oliver Cromwell in der Neuniederlassung der Juden in England seinen praktischen Niederschlag gefunden hat. Aber auch naturrechtliche Ideen strömten ein, die zu einer revolutionären Umwertung der politisch-sozialen Ordnung drängten und späteren demokratischen, ja sozialistischen Ideen den Weg gebahnt haben.

Überhaupt muß diese weitere Entwicklungslinie des Toleranzgedankens beachtet werden: Mit dem ausgehenden 16. Jahrhundert und dann besonders im 17. Jahrhundert beginnt unter dem Einfluß christlicher und neustoischer Humanisten (Erasmus, Reuchlin, Justus Lipsius, Heinsius usw.) der Glaube an das natürliche Licht, an ein natürliches System der Religion, der Sittlichkeit, des Rechtes und der wissenschaftlichen Wahrheit sich auszubreiten. Die Lehre von eingeborenen Begriffen oder elementaren Einsichten setzt sich durch, mit der sich eine rationale Theologie, Rechts-, Staats- und Naturwissenschaft begründen ließ.

Vornehmlich Wilhelm Dilthey hat dieses allmähliche Mündigwerden der Vernunft in der Dogmatik der Arminianer, einer freieren Richtung des holländischen reformierten Protestantismus — Episkopius, Arminius und Hugo Grotius waren ihre großen Geister — und der auf ein unitarisches Christentum hinzielenden Sozinianer beschrieben. Dogmen- und Bibelkritik haben den Offenbarungsglauben untergraben und damit erst die Voraussetzungen für die Toleranzidee auf dem Boden der Vernunftautonomie geschaffen. Theologen haben hier begonnen, was Juristen und Politiker fortsetzen sollten, denn die naturrechtliche Theorie wurde alsbald auch auf die positive Jurisprudenz und Staatswissenschaft angewandt. Das dictatum rectae rationis sollte die neue Plattform werden, auf der sich Menschen jeder Religion und Weltanschauung zusammenfinden und verständigen können. Drei große Werke: die Staatslehre des Jean Bodin (1577), die erstmals den modernen Souveränitätsbegriff entwickelte, die Politik des Johannes Althusius (1603) und das Völkerrecht des Hugo Grotius (1625) zeugen davon. Völlig frei von konfessioneller Unduldsamkeit hat Grotius das die Toleranz begründende „natürliche Rechtsgefühl“ vertreten, das den Menschen „ins Herz geschrieben“ sei, und damit prinzipiell das Recht des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft. Schön sagt Dilthey: „Nur Unwissende können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität gehabt haben. Das Aufatmen einer unter Druck der Konfessionen erliegenden Welt ist in ihm“⁴⁾. Aber der Weg dieser Ideen bis zu ihrer Fixierung in den Verfassungen der Staaten Europas war immer noch weit.

Hierfür kann festgestellt werden, daß unter den damaligen Staaten der modernste Preußen gewesen ist, dessen Kurfürst Johann Sigismund bei seinem Übertritt zum Calvinismus 1613 den Untertanen unter Verzicht auf sein fürstliches Regalrecht des Glaubenszwanges ihr lutherisches Glaubensbekenntnis beließ: „Auch wollen S. Kurf. Gn. zu diesem Bekenntnis keinen Unterthan offensichtlich oder heimlich zwingen, sondern den Kurs und Lauf der Wahrheit Gott allein befehlen, weil es nicht an Rennen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen gelegen ist“. Diese denkwürdigen Worte stellten gegenüber allem bisherigen Brauch einen großen Fortschritt auf dem Wege der Entfaltung moderner Toleranz dar. Auch in der Folgezeit ist Brandenburg-Preußen, wie etwa das Potsdamer Edikt von 1685 über die Aufnahme der französischen Refugies zeigt, ein Musterland des konfessionellen Friedens geblieben, weil die Krone frei über allen Kirchen stand und die Parität schützte. Die Böhmisches Brüder konnten, wie Treitschke feststellt, ihr Danklied in den Marken erschallen lassen:

„Das Volk, das sonst im Finstern saß,
Von Irrtum ganz umgeben,
das findet hier nun sein Gelaß
und darf in Freiheit leben.“

Friedrich der Große, der schon bei seinem Regierungsantritt 1740 auf die Frage des Generaldirektoriums, ob ein Katholik das Bürgerrecht

erwerben dürfe, geantwortet hatte: „Ein jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nun ehrlich ist“, hat dann später dem Aufklärungszeitgeist entsprechend mehr rationale Begründungen der Toleranz im Sinne der Staatsraison gegeben. So heißt es in seinem Testament von 1752:

„Ich bin neutral zwischen Rom und Genf. Will Rom sich an Genf vergreifen, so zieht es den kürzeren. Will Genf Rom unterdrücken, so wird Genf verdammt. Auf diese Weise kann ich den religiösen Haß steuern, indem ich allen Parteien Mäßigung predige. Ich suche aber auch Einigung unter ihnen zu stiften, indem ich ihnen vorhalte, daß sie Mitbürger eines Staates sind, und daß man einen Mann im roten Kleide ebenso lieben kann wie einen, der ein graues Gewand trägt.“

In diesem Sinne ist dann nach Friedrichs Tod die Toleranz im Allgemeinen Preußischen Landrecht von 1794 verankert worden. Teil II, Titel 11 über die Rechte und Pflichten der Kirchen und geistlichen Gesellschaften beginnt mit folgenden Feststellungen:

1. Die Begriffe der Einwohner des Staates von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein.
2. Jedem Einwohner im Staat muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.
3. Niemand ist schuldig, über seine Privatmeinungen in Religions-sachen Vorschriften anzunehmen.
4. Niemand soll wegen seiner Religionsmeinungen beunruhigt, zur Rechenschaft gezogen, verspottet oder gar verfolgt werden.

Das hiermit oft parallelisierte Toleranzedikt Kaiser Joseph II. für Österreich vom 20. X. 1781 hat ein anderes politisches Endziel angestrebt: die eine romfreie katholische Staatskirche; immerhin hat es den Protestanten, statt wie bisher bestraft oder ausgewiesen zu werden, den Fortschritt der Duldung erbracht.

In den anderen Ländern Europas ist es ebenfalls erst im 17. Jahrhundert zur stärkeren Durchsetzung der Toleranzidee gekommen. So fanden in den reformierten Niederlanden, die ihre Unabhängigkeit von Spanien durchgefochten hatten (1566 bis 1609), nunmehr Katholiken und Lutheraner, aber auch Täufer, Sektierer und Spiritualisten aller Art eine neue Heimat. Amsterdam wurde im 30jährigen Krieg mit dem Ehrennamen Eleutheropolis belegt. Hier konnten bereits freigeistige Marranen wie Uriel d'Acosta und Baruch Spinoza trotz Synagogenbanns nicht nur dem Glauben ihrer Väter, sondern sogar dem Gott der Bibel öffentlich Valet sagen, ohne daß ein Scharfrichter das Schwert gezückt hätte. Spinozas „Politisch-Theologischer Traktat“ von 1670 (spez. Band III, cap. 16 bis 20) hat für die Ausformung der politischen Toleranz vielerlei vorweggenommen, was sich freilich erst ein Jahrhundert später ausgewirkt hat. In England kam nach erbitterten konfessionellen Kämpfen 1689 als Krönung der „Glorious Revolution“ die Toleranzakte zustande, die allen religiösen Dissenters außerhalb der Staatskirche volle Religionsfreiheit zusicherte, sofern sie dem englischen König Treue schworen und die päpstliche Gewalt ableugneten. Seither wurde in England und Amerika die Toleranzidee zu einem Grundbegriff des Protestantismus und späterhin als Schutz des Einzelnen vor Willkür aller Art zum Inhalt der modernen Demokratie.

Die Bill of Rights der Amerikaner, die Grundrechtserklärungen der nordamerikanischen Gliedstaaten (z. B. Virginia 1776) hat dann die Glaubensfreiheit zu den unveräußerlichen und unentziehbaren Menschenrechten gezählt. Gewissens- und Kultfreiheit, sowie die Trennung von Kirche und Staat wurden Bestandteile der Gesamtverfassung der nordamerikanischen Union.

Mit der Revolution der Franzosen von 1789 kamen dann diese Ideen nach Europa zurück, fanden allmählich Eingang in allen kontinentalen Verfassungen und sind aus dem europäischen Bewußtsein nicht mehr fortzudenken. Nachdem die „droits naturels et inscriptibles de l'homme“ von der französischen Revolution auf den Schild gehoben worden sind, gelten Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung als Inbegriff der modernen Menschen- und Bürgerrechte (Art. 2 der bekannten Deklaration vom 26. 8. 1789). Die Toleranz war aber nunmehr vom andersgläubigen auf den andersartigen Menschen überhaupt ausgedehnt worden.

4) GW II, 95.

Es sind insbesondere die Konsequenzen aus der Staatslehre des Thomas Hobbes (1588 bis 1679) und das Toleranzprogramm (Letters concerning Toleration, 1689) von John Locke (1632 bis 1704) gewesen, mit denen die Brücke von der englischen zur französischen Revolution geschlagen worden war. Die Pflicht der Toleranz für die Kirche und den Staat, paritätische Behandlung der Religionsbekenntnisse und Gewissensfreiheit als Naturrecht sind von Locke als Lehre der Revolution von 1688 verkündigt und philosophisch oft mit Argumenten der Zweckmäßigkeit begründet worden. Dem Christentum wurde von Locke aus dem Religionsbegriff des natürlichen Systems heraus die weltliche Herrschaftsform abgesprochen, denn Gewalt stehe allein der weltlichen Obrigkeit zu. Ähnlich hat Pierre Bayle (1647 bis 1706) in Frankreich mit der Lehre aus der Hugenottenverfolgung unter Ludwig XIV. im Rücken die Trennung von Kirche und Staat sowie Toleranz auch gegenüber Atheisten verfochten, die Locke im Geist der englischen Toleranzakte noch nicht zugestanden hatte. Voltaire hat dann die in Bayles Skeptizismus — der Verbindung von vernünftigem Zweifel und Toleranz — angelegte Religionskritik zu einer Art System ausgebaut und mit seinem bissigen Spott bei der psychologischen Kausalerklärung religiöser Phänomene viele empfindliche Gemüter verletzt. Daß seine Vernunftsreligion Gemeingut weiter Kreise geworden war, zeigt die Konsequenz des Thermidors aus Voltaire, insofern Robespierre der Göttin Vernunft ein Denkmal in Paris errichten ließ. Napoleon Bonaparte, der dies alles wieder liquidierte, hatte dann aber eine noch vernünftigere Auffassung von der Nützlichkeit der Christentums und seiner prinzipiellen Vereinbarkeit mit der Staatsgewalt; er erklärte späterhin als Kaiser ganz im Einklang mit dem Zeitgeist des 19. Jahrhunderts: „Was mich betrifft, so sehe ich im Christentum nicht das Mysterium der Fleischwerdung, wohl aber das Mysterium der sozialen Ordnung. Die Religion verbindet mit dem Himmel eine Gleichheitserwartung, die den Armen daran hindert, den Reichen totzuschlagen“⁵⁾.

Die Popularphilosophie der deutschen Aufklärung hat sich im allgemeinen trotz starker französischer Einflüsse von Radikalismen freigehalten und daher auch am wirksamsten ein Toleranzprogramm ausbauen können. G. E. Lessing hat in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) den alten Streit zwischen Offenbarung und Vernunft mit der Auffassung der Offenbarung als einer zu pädagogischen Zwecken verhüllten Vernunft ausgesöhnt und in seinem bekannten Drama „Nathan der Weise“ hat er die Toleranzidee als das Evangelium der verträglichen und tätigen Menschenliebe verkündigt. Mit der bedenklichen, aus dem „Boccaccio“ stammenden Parabel von den drei Ringen, die alle drei falsch seien, weil der echte verlorenging, ist es sogar noch weiter gegangen und hat die moralische Wirkung als das einzige Kriterium der Religion hingestellt und den Menschen zum Gesetzgeber und Richter in Sachen der Sittlichkeit und Religion erklärt. Geschickt hat ihm Moses Mendelssohn mit seinem Buch „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) dabei sekundiert, daß der Inbegriff der Religion die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit sei und das Judentum, das keine Kirchenmacht kenne, sich bei rein-

licher Kompetenzscheidung mit den Prinzipien des Staates gut vertrage. Freiheit des Denkens sei nur möglich, wenn jedem Menschen das Recht gewährt werde, Gott nach „seiner oder seiner Väter Weise“ anzurufen. Daher müsse der Staat die Mannigfaltigkeit der religiösen Überzeugungen zugestehen.

Die bürgerliche Emanzipation der Juden, die dieses Zugeständnis brachte und gesetzlich verankerte, ist in Europa durch die französische Revolution eingeleitet worden; sie wurde zum Prüfstein, an dem sich das christliche Europa die Redlichkeit der eignen Humanität bewies. Die Juden waren die ersten, deren man habhaft werden konnte, um die Gleichberechtigung alles dessen, was Menschenantlitz trägt, zu proklamieren und unter Beweis zu stellen, ähnlich wie heute Neger und Mischblütige die letzten sind. Wie gefährdet die Toleranzidee immer wieder ist und wie labil die Existenzbedingungen für den modernen Rechtsstaat im Zeitalter der Massen sind, ist unserer Generation vor Augen geführt worden, so daß der aufgeklärte und ungebrochene Fortschrittsglaube des toleranzfreudigen Liberalismus, wie er noch in der Generation unserer Großväter lebendig war, heute kaum noch Verfechter findet. Es wäre aber ungerecht, die Aufklärung für alle ihre Folgen verantwortlich zu machen, zu denen schließlich auch der Unglaube des modernen aufgeklärten Menschen gehört. Seitdem die politischen Ersatzreligionen aufgekommen sind, die ihre Absolutheitsansprüche grausamer durchsetzen als es die biblischen Offenbarungsreligionen je getan haben, steht der moderne Mensch vor der Frage, ob er den Raum der geistigen Freiheit festhalten will, den ihm die Generation von 1800 erkämpft hat, als sie den Weg vom Dogmenstreit zum Glaubensgespräch bahnte und damit eine neue Einschätzung auch des religiösen und weltanschaulichen Gegners durchsetzte. Seither geht es um die Frage, ob der Mensch die innere Bereitschaft aufbringt, in Spannungen zu existieren, auf den Anderen hinzuhören, also die Ansprüche seines Nebenmenschen auszuhalten und die eigenen von diesen begrenzen zu lassen, statt vor der unbequemen Störung davonzulaufen resp. den lieben Nächsten mundtot zu machen oder ihn gar physisch zu vernichten. Das kostbarste Gut neuzeitlicher Liberalität liegt in der Sicherung des Begegnungsraumes, in dem es allen Gesprächspartnern möglich bleibt, die Wahrheit, die sie bezeugen können, offen auszusprechen und ohne ständige Besorgnis, dadurch persönlichen Schaden zu nehmen oder gegen unüberwindbare Vorurteile nutzlos anzurennen. Es ist eine ebenso einleuchtende wie offenbar schwer durchzusetzende Erkenntnis, die schon Johann Caspar Lavater 1777 in seinen „Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe“ formuliert hat: „Es ist unsinnig, dem Gewissen einer Nation, Gemeinde, Gesellschaft eine Religionsform aufzudrängen. Zum äußerlichen Bekenntnisse kann man durch Zwang gebracht werden, zur innerlichen Überzeugung nicht“⁶⁾.

6) III, 240.

Anmerkung:

Reinhard Wittram, Dr. phil., o. Universitätsprofessor für osteuropäische Geschichte in Göttingen, geb. Riga 9. 8. 1902. Mitglied Akad. d. Wissensch. Göttingen.

Hans-Joachim Schoeps, UProf. f. Religions- und Geistesgeschichte, Ord. Prof. in Erlangen. Geb. Berlin 30. 1. 1909.

5) Äußerung vom 4. März 1806.