

aus  
politik  
und  
zeit  
geschichte

beilage  
zur  
wochen  
zeitung  
das parlament

Hugo Staudinger

Politische Bildung in einem  
pluralistischen Staat

Geschichte als Wissenschaft  
vom Menschen

B 47/63

20. November 1963

Hugo Staudinger, Dr. phil., Professor  
an der Pädagogischen Hochschule Paderborn,  
Direktor des Deutschen Instituts für Bildung  
und Wissen, Frankfurt, geb. 5. Juli 1921 in  
Dresden.

Herausgeber:  
Bundeszentrale für politische Bildung,  
53 Bonn/Rhein, Königstraße 85.

Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und  
Zeitgeschichte“ sind an die Vertriebsabteilung  
DAS PARLAMENT, 2 Hamburg 36, Gänse-  
markt 21/23, zu richten. Abonnementsbestel-  
lungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT  
zum Preise von DM 1,89 monatlich bei Post-  
zustellung einschließlich Beilage ebenfalls nur  
an die Vertriebsabteilung. Bestellungen von  
Sammelmappen für die Beilage zum Preise  
von DM 5,— zuzüglich Verpackungs- und Por-  
tokosten richten Sie bitte an die Vertriebs-  
abteilung DAS PARLAMENT, 2 Hamburg 36,  
Gänsemarkt 21/23, Telefon 34 12 51.

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

## Politische Bildung in einem pluralistischen Staat

Bei dem ersten Beitrag dieser Ausgabe handelt es sich um das Grundsatzreferat der diesjährigen Hochschulwoche in Bad Meinberg, die von der Staatsbürgerlichen Bildungsstelle des Landes Nordrhein-Westfalen zusammen mit dem Kultusministerium und dem Deutschen Institut für Bildung und Wissen veranstaltet wurde. Dieses Referat wird in einem größeren Rahmen zusammen mit einem im Auftrag der Staatsbürgerlichen Bildungsstelle erstellten Gutachten über gemeinsame Grundüberzeugungen der Bürger der Bundesrepublik innerhalb der Veröffentlichungen des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen im Hirschgraben-Verlag, Frankfurt/Main, erscheinen.

Der Autor legt hier seine persönliche Meinung dar, die sicherlich nicht in allen Punkten auf allgemeine Zustimmung wird rechnen dürfen. Die Redaktion der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ ist daran interessiert, gerade zu diesem Thema verschiedene Standpunkte zu Wort kommen zu lassen.

Der zweite Aufsatz über „Geschichte als Wissenschaft vom Menschen“ gibt ebenfalls die persönliche Auffassung des Verfassers wieder. Er stellt die Niederschrift eines Vortrages dar, der auf einer Arbeitstagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Weingarten gehalten worden ist. Alle Vorträge dieser Tagung werden Anfang des kommenden Jahres ebenfalls vom Hirschgraben-Verlag veröffentlicht.

### Was ist politische Bildung?

Obgleich es in der Bundesrepublik schon jahrelang eine öffentliche Diskussion über das Thema „Politische Bildung“ gibt, ist noch keine Einigung darüber erreicht, was unter politischer Bildung zu verstehen sei und wie sie durchgeführt werden soll. Die Diskussion, die vor einigen Jahren recht lebhaft war, beginnt abzuklingen. Die einen resignieren, die anderen gehen ohne gegenseitiges Einverständnis jeder mehr oder weniger ihren eigenen Weg. Auch die offiziellen Stellen bilden darin keine Ausnahme. Das zeigt sich unter anderem in den verschiedenen Lehraufträgen, die man den Dozenten Pädagogischer und anderer Hochschulen gibt. Es gibt Lehrstühle für politische Wissenschaften, für politische Bildung, für Politologie, für politische Erziehung usw. Ähnlich verworren ist die Lage in der Oberstufe der Höheren Schule. Hier hat das Saarbrücker Abkommen zwar eine formale Einigung gebracht, indem es in allen Bundesländern „Gemeinschaftskunde“ vorschrieb; aber es ist schon aus den Anordnungen der Ministerien — von der Praxis an den einzelnen Schulen ganz zu schweigen — klar erkennbar, daß unter diesem Etikett sehr Verschiedenes eingeführt wird. In der Volks- und Berufsschule schließlich hängt es nahezu allein vom Lehrer ab, ob und wie er politische Bildung erreichen will.

Aber nicht nur der Begriff „Politische Bildung“ taucht heute in einer Vielzahl von Varianten auf. Ähnlich geht es mit den Begriffen „Pluralistische Gesellschaft“ und „Pluralistischer Staat“. In der Diskussion um die Kulturpolitik werden zuweilen völlig gegensätzliche Forderungen mit dem gleichen Hinweis auf den Pluralismus der Gesellschaft oder des Staates begründet. Das Bedenkliche liegt vor allem darin, daß man offenbar weithin gar nicht mehr gewillt ist, sich der mühevollen Arbeit einer Begriffserklärung zu unterziehen; man hofft vielmehr die eigenen Auffassungen allein dadurch durchzusetzen, daß man sie ständig wiederholt: die Propaganda tritt an die Stelle der Argumentation.

Angesichts dieser Lage ist es angebracht, bei dem Thema „Politische Bildung in einem Pluralistischen Staat“ nicht blindlings *medias in res* zu gehen. Zuvor müssen die Begriffe, soweit es möglich ist, geklärt werden. Dabei wird sich auch zeigen, daß eine solche Begriffserklärung in vieler Hinsicht bereits Sachklärung ist.

Eine Klärung des Begriffs „Politische Bildung“ setzt die Eindeutigkeit des Bildungsbegriffs voraus. Auch diese Voraussetzung ist jedoch nicht gegeben. Trotz der geradezu beängstigenden Fülle pädagogischer Literatur ist es den Erziehungswissenschaften noch nicht gelungen,

zu einem allgemein anerkannten Begriffsapparat zu kommen. Es gibt nicht nur eine, sondern mehrere pädagogische Sprachen. Das Deutsche Institut für Bildung und Wissen hat kürzlich zur allgemeinen Verständigung folgende Festlegung der Begriffe vorgeschlagen, die auch in dieser Untersuchung angewandt wird:

1. Ziel der *Bildung* ist der Mensch, der sich in seinem Verhältnis zu Gott, zu den anderen Menschen und zur Welt richtig erkennt, aus dieser Erkenntnis heraus im Leben und Handeln der Wirklichkeit gerecht wird und so zur Verwirklichung seiner selbst kommt. Dieses Ziel ist niemals endgültig erreicht und gesichert; Bildung ist daher eine permanente Aufgabe, die nur von ihrem Ziel her definierbar ist. Die planvolle Hilfe, die dem Menschen in Verfolgung dieses Zieles von anderen Menschen zuteil wird, heißt *Erziehung*.

2. Ziel der *Ausbildung* ist der Mensch, der sich bestimmte Kenntnisse und Fähigkeiten erworben hat, die es ihm ermöglichen, entsprechende Aufgaben in der Arbeitswelt zu übernehmen und sich so eine Existenz innerhalb der Gesellschaft zu schaffen. So wird auch die Ausbildung jeweils von ihrem Ziel her definiert. Aber im Gegensatz zur Bildung erreicht die jeweilige Ausbildung einen bestimmten nachweisbaren Abschluß. Die planvolle Hilfe, die dem einzelnen bei seiner Ausbildung von anderen zuteil wird, heißt vornehmlich *Unterricht*.

Gerade wenn man die Begriffe zunächst einmal in dieser Härte schroff gegenüberstellt, wird klar, wie unlösbar sie im tatsächlichen Leben zusammengehören: Da jeder Mensch von Natur aus im Gesamtzusammenhang der Welt steht, zu der auch die Arbeitswelt gehört, verrät er sein eigenes Wesen, wenn er glaubt, der Bildung oder der Ausbildung nicht zu bedürfen. Wer nicht erkennt, daß ihm als Glied der menschlichen Gesellschaft die Aufgabe gestellt ist, den Erfordernissen der Arbeitswelt durch eine gute Ausbildung gerecht zu werden, kann nicht als Gebildeter bezeichnet werden. Und wer meint, er bedürfe zum „praktischen Leben“ der Bildung nicht, kann letztlich seine Aufgaben in der Arbeitswelt nicht angemessen erfüllen. Denn es genügt nicht, Kenntnisse und Fähigkeiten anzuwenden; sie müssen aus jener Einsicht bestätigt werden, die nur

der Gebildete besitzt. Der bloße Funktionär ist nicht nur persönlich eine verkümmerte menschliche Erscheinung, sondern auch eine Gefahr für die Gesellschaft. Er ist ein bloßes Werkzeug dessen, der ihn in seine Dienste nimmt. Ob seine Fähigkeiten sinnvoll gebraucht oder willkürlich mißbraucht werden, kann er selbst letztlich nicht beurteilen. Die Bedrohung durch diesen „unmenschlichen Menschen“ haben wir alle zur Genüge erfahren<sup>1)</sup>.

Wie Bildung und Ausbildung, so müssen auch Erziehung und Unterricht zusammengesehen werden, wenn man nicht schwere Gefahren für die Gesamtentwicklung des Menschen heraufbeschwören will. Jeder verantwortungsvolle Erzieher wird es als seine Pflicht betrachten, dafür zu sorgen, daß die ihm Anvertrauten — durch ihn selbst oder andere — auch eine gute Ausbildung bzw. einen guten Unterricht erhalten. Jeder verantwortungsbewußte Unterrichtende wird in seinem Tun zugleich zum Erzieher werden, dem die Bildung seines Schülers eine ernste Sorge ist. Das gilt selbst für Unterrichtskurse, von deren möglichen Bildungswert im allgemeinen kaum gesprochen wird. So wird z. B. ein verantwortungsbewußter Fahrlehrer seinen Schülern nicht nur die Technik des Autofahrens beibringen, sondern sie zugleich zur Rücksichtnahme im Verkehr, zur Hilfsbereitschaft usw. zu erziehen suchen.

Was bedeutet all das für die Klärung dessen, was politische Bildung ist? Zunächst liegt auf der Hand, daß auch hier Bildung und Ausbildung, Erziehung und Unterricht zusammengehören, daß das eine jedoch nicht mit dem anderen identisch ist. Zur Verdeutlichung sei an eine geschichtliche Tatsache erinnert: Es hat in der Zeit des Dritten Reiches Menschen gegeben, die die Verfassung der Weimarer Republik und die staatsrechtlichen Grundlagen der Demokratie gut kannten und die sich trotzdem der Regierung Hitler „loyal“ zur Verfügung stellten. Diese Menschen haben staatsbürgerlichen Unterricht genossen und eine politische Ausbildung erhalten, politisch gebildet aber waren sie trotzdem nicht. Vielmehr fehlten ihnen die entscheidenden Kennzeichen des

1) Vgl. dazu: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Stellungnahme und Gegenvorschlag zum Rahmenplan. Düsseldorf 1960<sup>2</sup>. S. 12 f

Gebildeten: Sie haben sich in ihrem Verhältnis zu Gott, zu den anderen Menschen und zur Welt nicht richtig erkannt und sind im Leben und Handeln der Wirklichkeit nicht gerecht geworden. Sie huldigten vielmehr der falschen und verhängnisvollen Auffassung, daß sie sich über von Gott vorgegebene und in den Ordnungen der Wirklichkeit verankerte Tatsachen wie Menschenwürde, Freiheit und Gewissen hinwegsetzen könnten, wenn sie dabei nur durch staatliche Anordnungen gedeckt würden und im Einklang mit „Führerbefehlen“ oder positiven Gesetzen handelten. Wie wenig sie dabei zur Verwirklichung ihrer selbst gekommen sind, zeigt sich bis in unsere Tage bei entsprechenden Prozessen. Männer, die sich einst als hervorragende Vertreter einer heldischen Generation fühlten, beteuern jetzt in einer für freie Menschen unwürdigen Sklaveneuthik, daß sie ja nur Werkzeuge gewesen seien und Befehle ausgeführt hätten.

Dieses Beispiel zeigt außerdem deutlich, daß politische Bildung nicht isoliert betrieben werden kann, sondern in der Mitte der Bildung selbst verankert sein muß. Dieser Zusammenhang wurde in der Zeit des Dritten Reiches auch von der anderen — der positiven — Seite her deutlich: Zahlreiche Menschen, die zunächst gar nicht primär politisch engagiert, aber im oben angegebenen Sinne gebildet waren, haben sich in kritischen Lagen auch politisch erstaunlich gut bewährt, haben unmenschlichen Anordnungen passiven, zuweilen sogar aktiven Widerstand entgegengesetzt und haben aus ihren eigenen Lebenserfahrungen

Nachdem so zunächst der Begriff „Politische Bildung“ untersucht worden ist, gilt es den zweiten für das Thema grundlegenden Begriff zu klären, den des pluralistischen Staates.<sup>2)</sup> Dabei empfiehlt es sich, von der vielberufenen pluralistischen Gesellschaft auszugehen. Dieser Begriff ist weithin zum Schlagwort geworden. Er wird in der heutigen Diskussion vor allem in Hinblick auf einen Pluralismus

2) Vgl. zur Begriffserklärung auch: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Schule und pluralistische Gesellschaft. Frankfurt 1961. S. 88 ff

schließlich auch die Wichtigkeit und Notwendigkeit politischen Handelns erkannt.

Angesichts dieser inneren Zusammenhänge kann man mit Recht behaupten, daß der hier gekennzeichnete Bildungsbegriff politische Bildung notwendigerweise einschließe. Trotzdem empfiehlt es sich in unserer konkreten Situation, den besonderen Begriff politische Bildung nicht aufzugeben. Denn es wird dadurch ein besonderer Aspekt der Bildung unterstrichen, der von manchem sonst allzu leicht übersehen werden könnte, da trotz allem das traditionelle unpolitische Bildungsideal des Neuhumanismus auch heute noch in Deutschland in verhängnisvoller Weise fortwirkt. Im Sinne eines besonderen Aspekts der Bildung soll darum folgende Begriffserklärung verstanden werden:

1. Ziel der politischen Bildung ist der Staatsbürger, der sich selbst in seiner Bezogenheit auf politische Gemeinschaften und diese politischen Gemeinschaften in ihrer Stellung im Ganzen der Wirklichkeit richtig erkennt, aus dieser Erkenntnis heraus bewußt am politischen Leben teilnimmt und so auch seiner persönlichen geschichtlichen Verantwortung für die Allgemeinheit gerecht wird.
2. Ziel der politischen Ausbildung ist der Staatsbürger, der sich genügend politisches Allgemein- und Fachwissen — insbesondere geschichtliche und soziologische Kenntnisse — sowie organisatorische und rednerische Fähigkeiten erworben hat, um bestimmte Aufgaben im politischen Raume übernehmen zu können.

## Definition des pluralistischen Staates

von Interessengruppen und im Hinblick auf einen religiös-weltanschaulichen Pluralismus gebraucht. Man sollte sich jedoch darüber im klaren sein, daß sich allein durch das Vorhandensein einer Pluralität von Interessengruppen und von religiös-weltanschaulichen Zusammenschlüssen unsere Gesellschaft nicht grundlegend von früheren unterscheidet. Entscheidend ist also die Frage: „Wodurch unterscheidet sich der heutige Pluralismus der Interessengruppen und Religionen von dem früherer Gesellschaften?“ Eine Antwort ergibt sich durch folgende Überlegungen:

1. Im Bereich der Hochkulturen ist jede Gesellschaft strukturiert. Sie besteht aus einer Vielzahl von Individuen und Gruppen, die sich in ihrer gesellschaftlichen Stellung und Funktion voneinander unterscheiden. Dadurch ist, wenn man den Begriff Interessengruppen weit faßt, zumindest im Ansatz eine Pluralität von Interessengruppen in jeder Gesellschaft vorhanden. Trotzdem gibt es besondere Kennzeichen der Interessengruppen unserer Zeit:

a) Die Interessengruppen früherer Zeiten hatten eine feste Vorstellung vom Ganzen und haben — zumindest in der Regel — auch das Wohl des Ganzen um des Ganzen willen bejaht. Viele unserer heutigen Interessengruppen neigen dazu, das Wohl des Ganzen allenfalls nur noch deshalb und insoweit zu bejahen, wie es eine notwendige Voraussetzung dafür ist, daß die Interessen der eigenen Gruppe maximal gesichert werden. Zuweilen glaubt man sogar, daß das Ganze überhaupt nur noch auf Grund eines labilen Gleichgewichtes der Interessengruppen bestehen könne. Bezeichnenderweise gibt es Interessengruppen, die sich selbst von vornherein als Gegengewichte gegen andere Gruppen verstehen, wobei sie zuweilen betonen, daß dieses Gegengewicht um des Ganzen willen nötig sei.

b) Ebenso wichtig ist das zweite Kennzeichen: Die Interessengruppen früherer Zeiten waren überwiegend personell geprägt. Der Mensch als Person gehörte zu einer Gilde, Zunft oder Bruderschaft. Diese Gemeinschaft war prinzipiell für alle seine Nöte und Sorgen mit zuständig. Die Interessengruppen der Gegenwart sind überwiegend real orientiert: die Berufsverbände, Fachschaften, Verbraucherverbände, Einkaufsgenossenschaften, Bausparkassen usw. sind jeweils nur für ganz bestimmte Sachinteressen zuständig. Es ist daher nichts Ungewöhnliches, daß eine Person mehreren Interessengruppen zugleich angehört. Aus diesen beiden Punkten ergibt sich, daß die für unsere Zeit charakteristischen Interessengruppen *nur* Interessengruppen sind, während die entsprechenden Gruppen früherer Zeiten *auch* Interessengruppen waren, sich jedoch nicht mit der bloßen Vertretung von Interessen zufrieden gaben.

2. Auch bei der Frage nach dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus muß zunächst fest-

gestellt werden, daß er nicht nur in unserer Gesellschaft besteht. Allerdings ist er im Gegensatz zum Interessengruppen-Pluralismus nicht das Allgemeine. In den ältesten Gesellschaften ist vielmehr — soweit sich feststellen und erschließen läßt — die politische Gemeinschaft jeweils zugleich Kultgemeinschaft. Die religiös-weltanschauliche Konformität der Gesellschaft wurde jedoch mancherorts schon in sehr frühen Zeiten gelockert und schließlich aufgelöst. In Grenzgebieten und überall, wo sich Völker friedlich oder kriegerisch überlagerten und zusammenschlossen, tauchte dieses Problem auf. Nur selten setzte sich in der geistigen Auseinandersetzung eine religiös-weltanschauliche Auffassung allein durch. Meist kam es zu einer Verschmelzung oder auch zu einem Nebeneinander mehrerer Anschauungen. Das Alexanderreich, das römische Kaiserreich oder auch das Preußische Königreich sind besonders eindrucksvolle Beispiele eines solchen religiös-weltanschaulichen Pluralismus.

Trotzdem besteht jedoch ein sehr wichtiger Unterschied zwischen dem weltanschaulichen Pluralismus früherer Zeiten und dem der Gegenwart: In den antiken Reichen gab es trotz allem auch einen amtlichen Staatskult, an dem sich die Vertreter der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen beteiligten, ja beteiligen mußten, wenn sie nicht wie die Christen im römischen Kaiserreich als destruktive Elemente gebrandmarkt und behandelt werden wollten. Und in Preußen und anderen vergleichbaren Staaten gab es trotz allem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, doch eine Art von „amtlicher“ Religion. Die anderen Religionen wurden „toleriert“. Das bedeutete trotz aller Weite und Großzügigkeit, die zuweilen herrschte, sie wurden *nur* toleriert. Bei uns dagegen gibt es einen Pluralismus von in jeder Hinsicht gleich anerkannten und gleichberechtigten Religionen und Weltanschauungen. Diese Gleichberechtigung ist in der Verfassung ausdrücklich garantiert. Sie erfolgt also entscheidend durch den Staat, und sie gilt in voller Strenge auch nur für den Staat. Damit ergibt sich ein erster Hinweis darauf, daß das für unsere heutige Situation Typische gar nicht der *Pluralismus der Gesellschaft*, sondern der *Pluralismus des Staates* ist.

Der nicht-pluralistische Staat wird jeweils von bestimmten geschlossenen Gruppen mit einheitlichen religiös-weltanschaulichen Grundüberzeugungen getragen: so etwa der lak-dämonische Staat von den Spartiaten, den einzig vollberechtigten Bürgern, der preußische Staat vom Adel, der zugleich das Offizierkorps und die hohe Beamtenschaft stellte, der russische Sowjet-Staat von einer ideologisch geschulten Parteilite usw. Dabei ist die Geschlossenheit der staatstragenden Gruppen nicht überall gleich groß. Aber selbst in einem Gebilde wie dem römischen Kaiserreich war sie eindeutig vorhanden: es gab eine Offiziers- und Beamtenaristokratie mit gemeinsamem Kult, mit Staatspriesterschaften und offiziellen Göttern. Die gemeinsamen Grundüberzeugungen der staatstragenden Gruppen sind jeweils identisch mit den religiös-weltanschaulichen Grundlagen der Verfassung des betreffenden Staates. Die Aufrechterhaltung der bestehenden Staatsordnung ist damit zugleich auch eine religiös-sittliche Pflicht jedes einzelnen Angehörigen der staatstragenden Gruppen. Der Dienst am Staate ist für ihn zugleich sinnvollste Gestaltung des persönlichen Lebens. Hier liegt die tiefste Wurzel für ein den Staat bejahendes Standesethos.

Dazu kommt jedoch ein Weiteres: Die staatstragenden Gruppen der nicht-pluralistischen Staaten sind als privilegierte Gruppen jeweils mit besonderen gesellschaftlichen und materiellen Vergünstigungen ausgestattet. Sie bilden damit zugleich Interessengruppen besonderer Art, deren Ansehen und Besitz eng an den Bestand des Staates gebunden sind. Ihre Eigeninteressen gehen daher mit denen des Staates weithin konform, und sie dienen im allgemeinen auch ihrem Gruppeninteresse dann am besten, wenn sie sich voll und ganz für das Wohl des Staates einsetzen. Es kann bei ihnen also niemals das Gefühl aufkommen, daß ihr Standesethos für „fremde“ Interessen eingesetzt wird. Seine Reinheit und Stabilität ankert gerade darin, daß einerseits die jeweilige Jugend ohne materielle Lockungen zu einem selbstlosen Einsatz und zu höchster Opferbereitschaft erzogen wird, daß jedoch andererseits die gesamte Gesellschaftsstruktur dafür bürgt, daß Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft niemals nur ausgenutzt werden, sondern daß die Früchte dieser Tugenden vor-

nehmlich wieder denen selbst zufallen, von denen sie geübt werden. Innerhalb einer solchen Ordnung braucht die egozentrische Frage „Was habe ich davon?“ überhaupt nicht gestellt zu werden. Es wäre jedoch eine romantisch-idealistische Verkennung gesellschaftlicher Gegebenheiten, wenn man übersähe, daß ein solches Standesethos nicht gegen die Gruppeninteressen, sondern stets nur im Einklang mit den Gruppeninteressen entwickelt werden kann.

Berücksichtigt man diese Tatsache, so ergibt sich als ein Kennzeichen eines nicht-pluralistischen Staates, daß er staatstragende Gruppen hat, die durch bestimmte Gruppeninteressen untereinander und mit dem Staate verbunden sind. Der moderne pluralistische Staat kennt solche besonderen staatstragenden Gruppen nicht. Hierin liegt eine seiner Schwächen, aber — wie sich im Folgenden zeigen wird — auch eine Chance!

In jedem Staate — sei er pluralistisch oder nicht — sind die Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen durch Gewohnheit oder Verfassung und Gesetz rechtlich gesichert. Alle Individuen und Gruppen sind bestimmten rechtlich faßbaren Normen unterworfen, die sie in ihren Beziehungen zueinander achten müssen. Das bedeutet: jeder Staat hat eine geschriebene oder ungeschriebene Verfassungs- und Rechtsordnung, deren Einhaltung er notfalls erzwingt. Dieser Verfassungs- und Rechtsordnung liegen bestimmte, religiöse oder weltanschaulich fundierte anthropologische Vorstellungen zugrunde, die im Folgenden als „Grundüberzeugungen“ bezeichnet werden. So setzt, um nur drei historische Beispiele zu nennen, die Struktur des Pharaonenreiches in Ägypten eine religiöse, die Verfassung des revolutionären Frankreich eine philosophisch-aufgeklärte, die Gesetzgebung des Dritten Reiches dagegen eine biologisch-ideologische Vorstellung vom Menschen voraus. Es ist weder ein Staat ohne bestimmte Verfassungs- und Rechtsordnung, noch eine Verfassungs- und Rechtsordnung ohne Grundüberzeugungen denkbar.

Wie bereits festgestellt wurde, sind in nicht-pluralistischen Staaten die Grundüberzeugungen der Verfassungs- und Rechtsordnung identisch mit den Grundüberzeugungen der staats-

tragenden Gruppen. Im Gegensatz dazu hat der pluralistische Staat keine Gruppen, die für alle Grundüberzeugungen der verfassungsmäßigen Rechtsordnung voll eintreten. Statt dessen gibt es eine Pluralität von Gruppen, die in ihrer Gesamtheit die Funktion einer staatstragenden Gruppe erfüllen. Jede von ihnen ist repräsentativer Träger bestimmter, von Gruppe zu Gruppe wechselnder Grundüberzeugungen, wobei es zahlreiche Variationen und Überschneidungen gibt. So sind, um das nächstliegende Beispiel zu nennen, bei uns in der Bundesrepublik bestimmte Formulierungen des Grundgesetzes nur mit Rücksicht auf die Gewerkschaften, andere nur mit Rücksicht auf die Kirchen und wieder andere nur mit Rücksicht auf liberale Gruppen überhaupt in die Verfassung aufgenommen worden. Dabei handelt es sich nicht nur um „Kompromisse“, die durch gegenseitiges Aushandeln zustande gekommen wären, sondern die Väter der Verfassung waren über die Parteigrenzen hinweg grundsätzlich darauf bedacht, die wichtigsten Forderungen *aller* für den Staat gewichtigen Gruppen — soweit sie sich nicht gegenseitig ausschlossen — zu erfüllen.

Da unser Staat somit keine besondere staatstragende Gruppe kennt, gibt es im Gegensatz zu nicht-pluralistischen Staaten bei uns auch keine Gruppe, die von Staats wegen mit besonderen Vorrechten und Vorteilen ausgestattet ist. Es gibt keine privilegierte Gruppe, deren Gruppeninteressen in der Weise mit dem Staatsinteresse konform geht, wie das bei staatstragenden Gruppen nicht-pluralistischer Staaten der Fall ist. Die Schwäche des pluralistischen Staates, von der bereits gesprochen wurde, hat also, wie sich nunmehr zeigt, zwei Komponenten:

1. Es gibt keine Gruppe, deren Grundüberzeugungen mit den religiös-weltanschaulichen Grundlagen der Verfassungs- und Rechtsordnung identisch sind. Es gibt demzufolge auch niemanden, für den die Aufrechterhaltung der bestehenden Staatsordnung fraglos und selbstverständlich eine persönliche religiös-sittliche Pflicht ist.

2. Es gibt keine Gruppe, deren Ansehen und Besitz durch Privilegien besonders an den Bestand des Staates gebunden sind. Es hat daher niemand das selbstverständliche Be-

wußtsein, daß er auch dem eigenen Gruppeninteresse dann am besten dient, wenn er sich voll und ganz für das Wohl des Staates einsetzt.

Es fehlen also die beiden Voraussetzungen, die in nicht-pluralistischen Staaten die Ausprägung eines staatsbejahenden Standesethos begünstigen. Es gibt niemanden, für den die Sache des Staates fraglos und selbstverständlich seine eigene Sache ist.

Die Entfremdung aller vom Staat wird außerdem erheblich gefördert durch die Institutionalisierung des gesamten öffentlichen Lebens, die sich ihrerseits eng mit einem weiteren, bisher noch nicht genannten Pluralismus unseres Staates verbindet: dem Pluralismus der Träger staatlicher Hoheit. Das Ideal der Gewaltenteilung, das im 18. Jahrhundert um der Freiheit und der Rechtssicherheit des einzelnen willen proklamiert worden war, hat zusammen mit der ständigen Ausweitung der Aufgaben des Staates — man denke allein an den sozialen oder kulturellen Bereich — zu einer immer größeren Dezentralisierung der Staatshoheit geführt. Besondere Gerichtsbarkeiten für Spezialbereiche wurden geschaffen. Bei der Legislative traten Ausschüsse und auch Fachgutachtergremien neben das Parlament. Besonders aber wurden in der Exekutive für fast jeden Sachbereich andere zuständige Stellen geschaffen. So gibt es etwa in einem Gebäudekomplex, an dessen Eingang ein Schild „Der Regierungspräsident“ steht, hunderte von Diensträumen, in denen je ganz bestimmte Fragen bearbeitet werden. Da die Sachbearbeiter allein mit der jeweiligen Materie und den entsprechenden Gesetzen voll vertraut sind, müssen auch die übergeordneten Leiter großer Behörden Ratsuchende zwangsläufig an die Fachleute verweisen. Der Staat begegnet also dem Bürger nicht mehr in bestimmten konkreten Menschen, sondern in Behörden. Diese arbeiten notwendigerweise schematisch. Sie bearbeiten „Fälle“. In dieser Ordnung ist kein Platz für einen König, der den Reuigen, der sich vor ihm zu Boden geworfen hat, verzeihend aufheben und wieder in seine Ämter einsetzen kann. In ihr gibt es keinen Bevollmächtigten, der einer in Not geratenen Familie auch dann großmütig helfen könnte, wenn deren Fall „leider nicht unter die Bestimmungen fällt“. Niemand kann dort sofort



tatkräftig eingreifen, wo sofortiges Eingreifen nötig wäre, sondern es müssen zuvor die zuständigen Instanzen eingeschaltet und die vorgeschriebenen Formalitäten erledigt sein. Daher ist es in einer solchen Ordnung nicht möglich, ein „persönliches Verhältnis“ zum Staat zu finden. Denn man kann zwar einen König oder Grafen verehren und auch lieben; man kann aber eine Behörde, auch wenn sie gut arbeitet, weder lieben noch verehren!

Wenn man all das bedenkt, so kann man die Skepsis zahlreicher Menschen gegenüber unserem Pluralismus verstehen. Unsere Gesellschaft ist zerspalten in Interessengruppen und in eine Mehrzahl von Religionen und Weltanschauungen, unser Staat wird durch eine Pluralität staatstragender Gruppen und durch eine institutionalisierte „Zersplitterung“ der Staatshoheit gekennzeichnet. Wie soll und kann man in einem solchen Staate politische Bildung fordern und insbesondere erwarten, daß der einzelne „bewußt am politischen Leben teilnimmt“ und die bestehende Ordnung stützt? Widerspricht nicht die pluralistische Struktur einer tiefen untergründigen Sehnsucht des Menschen nach Einheit, nach einer Einheit, die die ganze Person mit einschließt und aufnimmt? Müßte das Ziel einer unvoreingenommenen politischen Bildung also nicht gerade darin bestehen, eine völlig neue, bessere Ordnung von Staat und Gesellschaft herbeizuführen? Müßte nicht der Egoismus der Interessengruppen durch die Idee des Gemeinwohls, der Streit der Weltanschauungen durch die Anerkennung gemeinsamer Wahrheiten, die Pluralität staatstragender Gruppen durch einen starken gemeinsamen politischen Willen aller bewußt Deutschen und Europäer, die Zersplitterung der Staatshoheit durch eine großzügige Zusammenfassung überwunden werden?

Solche Fragen tauchen gewiß nicht überall in dieser Ballung auf. Aber sie stehen doch — ausgesprochen oder unausgesprochen — einer politischen Bildungsarbeit vielfach hemmend im Wege. Das Bonmot, daß die Demokratie eben die schlechteste Staatsform sei mit Ausnahme der übrigen, wirkt gegenüber so tief-

greifenden skeptischen Fragen, die ja nicht nur unsere Staatsform, sondern unsere *gesamte* gesellschaftliche und politische Ordnung in Zweifel ziehen, mehr als ein Zeichen geistvoller Verlegenheit denn als eine Antwort. Eine zufriedenstellende Antwort aber ist die Voraussetzung jeder politischen Erziehung. Wenn der Erzieher hierin selbst nicht klar sieht, so kann er der politischen Bildung nicht dienen.

Will man zu einer richtigen Einschätzung der Lage kommen, so ist nichts nötiger als eine allseitige Nüchternheit. Es genügt nicht, die Struktur der bestehenden Ordnung mit ihren Möglichkeiten und Mängeln nüchtern zu sehen, sondern es gilt ebenso nüchtern zu fragen, welche Verbesserungsmöglichkeiten und Alternativen dazu bestehen. Dabei muß man vor allem einen Fehler vermeiden, dem Gesellschaftstheoretiker und Politiker immer wieder zum Opfer fallen: sie vergleichen die Realität der Gegenwart mit einem Idealbild der Zukunft oder der vermeintlichen Vergangenheit, wobei sie voraussetzen, daß die Menschen ihrer Idealwelt mit weniger Fehlern und Schwächen behaftet seien als die der Gegenwart. So stellten zahlreiche Denker des 18. Jahrhunderts der heruntergekommenen Monarchie ihrer Zeit eine ideale Demokratie gegenüber, und viele Deutsche der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts verglichen die Realität der Weimarer Republik mit einer romantisch verklärten Monarchie. Bei einem solchen Vorgehen wird übersehen, daß zwar die jeweilige Realität an ihrem eigenen Ideal gemessen werden muß, daß man jedoch bei einem Vergleich verschiedener Systeme nur die eine Realität der anderen Realität und das eine Ideal dem anderen Ideal gegenüberstellen darf. Wenn man dagegen das Ideal einer Monarchie mit der Realität einer Demokratie vergleicht oder umgekehrt, so ist das entweder Folge einer methodischen Ahnungslosigkeit oder aber ein Kunstgriff demagogischer Propaganda. — Fragt man nach diesen Vorüberlegungen, welche Gefahren und Chancen in unserer Staats- und Gesellschaftsordnung liegen und welche Alternativen für uns bestehen, so kommt man zu folgenden Überlegungen:

## Zum Pluralismus der Interessengruppen

Der „hemmungslose Egoismus“ und der „Totalitätsanspruch“ der Interessengruppen ist heute Zielpunkt von oft harter Kritik. Tatsächlich läßt sich feststellen, daß manche Interessenverbände nur an sich zu denken scheinen und anderen erst dann etwas zugestehen, wenn sie dazu gezwungen werden. So haben z. B. die Arbeitgeberverbände — auch in der Glanzzeit des Wirtschaftswunders — niemals von sich aus Tarife erhöht, sondern stets die Kündigung der Tarifverträge und die Streikdrohungen der Arbeitnehmer abgewartet. Auch die erheblich über den Tarifen liegenden Effektivlöhne waren im allgemeinen nicht Folge sozialer Überlegungen, sondern sie wurden durch den Konkurrenzkampf um Arbeitskräfte erzwungen. Ebenso bedenklich ist es, daß verschiedene Interessenverbände offensichtlich danach streben, unter demagogischem Mißbrauch des Gedankens der Solidarität alle Infragekommenden durch Diffamierungen und Drohungen zum Anschluß an ihre Organisation zu drängen und Menschen gegen ihren Willen zur Befolgung bestimmter Parolen zu zwingen. Hier kann man etwa an den massiven Druck denken, der kürzlich bei einem Streik von Arbeitnehmerverbänden gegen Arbeitswillige ausgeübt wurde. Schließlich muß festgestellt werden, daß durch die „erfolgreiche“ Interessenvertretung der mächtigen Verbände immer wieder bestimmte andere Gruppen — man denke etwa an Kinderreiche und Rentner — bei der Verteilung des Sozialprodukts benachteiligt worden sind, weil sie nicht in der Lage waren, ihre Forderungen mit dem gleichen Nachdruck anzumelden.

Besonders stark ist der Druck der Interessenverbände auf das Parlament. Eine große Zahl von Verbandsfunktionären ist in die Volksvertretung gelangt. Die sogenannten Lobbyisten entfalten eine rege Tätigkeit, um Stimmen für ihre Auffassungen zu sichern. Geldzuwendungen an die Parteien, Drohungen, bei der nächsten Wahl an diese oder jene Abstimmung zu denken, Resolutionen und Demonstrationen finden ihre Antworten in „Wahlgeschenken“ der Regierungs- und in Wahlversprechungen der Oppositionsparteien.

Es bedarf kaum eines Hinweises, daß das einzige Radikalheilmittel gegen solche Unzulänglichkeiten, eine dirigistische Gesamtplanung des wirtschaftlichen und sozialen Sektors durch eine übergeordnete Zentralstelle, noch schlimmer wäre als das Übel. Hierin liegt schon deshalb keine Lösung, weil die Interessengegensätze ja tatsächlich gar nicht aufgehoben, sondern nur unterdrückt werden. Wie das Beispiel des Ostens zeigt, würde eine dirigistische Wirtschafts- und Sozialplanung nicht nur neue, ihre eigenen wirtschaftlichen und sozialen Schattenseiten mit sich bringen, sondern vor allem die persönliche Freiheit des einzelnen gefährden, weil jeder einzelne direkt oder indirekt in eine materielle Abhängigkeit von der Zentralinstanz geriete. Es gäbe niemanden, der die Interessen der einzelnen gegen die Zentrale erfolgreich vertreten könnte. Ja, da es weder eine freie Wirtschaft, noch selbständige Sozialeinrichtungen, noch eine freie Wohlfahrtspflege gäbe, könnte sich der einzelne bei einem Konflikt nicht einmal durch Ausweichen in einen von der Zentrale nicht beherrschten Raum retten.

Daß eine Unterdrückung der Interessenverbände nur einem System des Terrors gelingt, ist kein Zufall. Denn, wie bereits angedeutet wurde, jeder Mensch hat von Natur aus Interessen, und es gehört zu den Rechten des mündigen Menschen, daß er seine Interessen entweder selbst vertritt oder, wo das in einer komplizierten Großgesellschaft nicht möglich ist, zumindest selbst bestimmt, wer sie für ihn vertreten soll. Jede Ausschaltung der Interessenverbände durch den Staat, aber auch jeder Anspruch einzelner Verbände, der alleinige Anwalt für bestimmte Gruppen zu sein, ist daher mit den Prinzipien einer Gesellschaft freier und mündiger Menschen unvereinbar.

Tatsächlich lehnen bei uns nur wenige Menschen eine freie Interessenvertretung grundsätzlich ab. Viele fürchten nur, daß das Geltendmachen der Gruppeninteressen dem Allgemeinwohl Abbruch tue. Sie mahnen, das Gemeinwohl über alle Sonderinteressen zu stellen und erinnern zuweilen an die alte einprägsame Formel „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“. Solche Mahnungen sind sicher wertvoll,

wenn sie als allgemeine Forderungen an jeden einzelnen und alle Gruppen gerichtet sind. Denn es sollten sich alle daran gewöhnen, ihre Interessen stets im Rahmen des Ganzen zu sehen. Die gleichen Parolen werden jedoch sehr fragwürdig, wenn sie polemisch anderen vor Augen gestellt werden; denn dann sind sie in hohem Maße geeignet, die eigenen Absichten demagogisch zu tarnen und haben historisch schon einmal eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Dabei handelt es sich — darum verdient dieser Punkt besondere Aufmerksamkeit — nicht um einen Mißbrauch der Art, wie er mit jedem an sich guten Leitmotiv getrieben werden kann. Die Problematik solcher Parolen liegt tiefer.

Alle Konzeptionen, die vom Gemeinwohl ausgehen, leiden darunter, daß das Gemeinwohl in der konkreten Situation fast nie eindeutig erkennbar und bestimmbar ist. Diese Undefinierbarkeit beruht einerseits darauf, daß die Auffassungen von dem, was „Wohl“ ist, auseinandergehen — in nichtpluralistischen Staaten sorgt die staatstragende Gruppe jeweils für Eindeutigkeit — andererseits ist sie dadurch gegeben, daß das Gemeinwohl stets einen Zukunftsaspekt einschließt. Der Begriff des Gemeinwohls enthält also über alle anderen Schwierigkeiten hinaus eine Komponente unauflösbarer Unbestimmtheit, die sich aus der Unbestimmbarkeit der Zukunft ergibt. Solange man jedoch nicht sagen kann, was das Gemeinwohl hier und jetzt jeweils bedeutet und fordert, ist es zur Lösung praktischer Probleme nicht verwendbar. Das zeigt sich heute bei zahlreichen Fragen, bei denen sich die Verfechter gegensätzlicher Auffassungen in gleicher Weise auf das Gemeinwohl berufen, ohne daß man den Gesprächspartnern die persönliche Redlichkeit bestreiten könnte. So erklärten kürzlich Vertreter des Bergbaus, daß es im Interesse des Gemeinwohls sei, die Energieversorgung möglichst unabhängig von in Krisenzeiten unsicheren Einfuhren zu halten, während die Ölkonzerne versicherten, daß es im Interesse des Gemeinwohls läge, allen Verbrauchern den besten und rentabelsten Energieträger ungehindert zur Verfügung zu stellen. Ähnliche Differenzen gibt es bei wichtigen Fragen der Agrarpolitik und zahlreichen anderen Problemen. Die Fälle, in denen sich mit vollem Recht und aller Eindeutigkeit sagen

läßt, daß ein Eigeninteresse auf Kosten des Gemeinwohls betrieben wird, stehen meist an der Schwelle des strafrechtlich Verfolgbaren; man denke an Preisabsprachen, Manipulationen zur Marktbeherrschung u. a. Hier greifen notfalls die Gerichte ein. Wer aber soll in den übrigen Fällen entscheiden, was tatsächlich dem Gemeinwohl dient? Die dafür zuständige Instanz ist fraglos die wichtigste Stelle im ganzen Staat. Es ist daher ein Kennzeichen totalitärer Machthaber, diese Befugnis für sich allein in Anspruch zu nehmen und ihre Widersacher zugleich als Feinde des Gemeinwohls zu brandmarken. In einem pluralistischen Staat hingegen ist für diese Entscheidung letztlich das Parlament zuständig als die Instanz, in der die Allgemeinheit, um deren Wohl es ja geht, am repräsentativsten vertreten ist. Dabei wird in einer intakten Demokratie von der jeweiligen Parlamentsmehrheit auch der Opposition die Redlichkeit des Wollens grundsätzlich zugestanden. Im Gegensatz zu totalitären Systemen wird also die Opposition nicht zum Feind der Allgemeinheit gestempelt. Vor wichtigen Entscheidungen hören sich die Parlamentarier in der Regel die Auffassungen aller Interessenten an. So haben die ins Parlament gewählten Verbandsfunktionäre und die Lobbyisten auch eine positive Funktion: Als Sachverständige sorgen sie dafür, daß das Parlament die ihnen wichtig erscheinenden Gesichtspunkte sieht. Da auch die „Gegenseite“ zu Wort kommt, ist die Gefahr einer einseitigen Beeinflussung im allgemeinen nicht so groß, wie es hin und wieder dargestellt wird.

So haben letztlich auch die oft mit Argwohn betrachteten Interessenverbände ihren Platz und ihre Bedeutung in einer freiheitlichen Gesamtordnung. Schließlich können doch auch die, die heute über die Gefährdung des Gemeinwohls durch den Interessenpluralismus eindrucksvoll klagen, die geschichtliche Tatsache nicht leugnen, daß gerade die erfolgreiche Tätigkeit der Interessenverbände wesentlich dazu beigetragen hat, daß wir heute einen wirtschaftlichen Wohlstand und eine soziale Sicherheit auf breitester Basis haben, wie es sie früher nie gegeben hat. Es sind auch weitgehend die Verbände, welche die in unserem Staate bestehende allgemeine Rechtssicherheit zu einer persönlichen Rechtssicher-

heit für den einzelnen machen, indem sie Rechtbeistand leisten, Musterprozesse durchführen usw.

Aus all diesen Überlegungen ergibt sich, daß eine grundsätzliche Polemik gegen die Interessenverbände und ihren Pluralismus unangebracht ist, daß es also bei Verbesserungen nur um Verbesserungen innerhalb des bestehenden Systems gehen kann. Eine genaue Untersuchung zeigt sogar, daß viele der heute beklagten Unzulänglichkeiten gerade durch Inkonsequenzen in der Anwendung unseres eigenen Strukturprinzips hervorgerufen sind. Daher ist eine der wichtigsten Aufgaben die konsequente Weiterentwicklung der eigenen Konzeption. Dafür ein besonders wichtiges Beispiel: Durch die Verfassungs- und Rechtsordnung ist Vorsorge dafür getroffen, daß alle staatlichen Instanzen einer ständigen demokratischen Kontrolle unterliegen. Bei den Interessengruppen fehlt jedoch in vielen Fällen eine wirkungsvolle Kontrolle der Vorstände und Funktionäre durch die Mitglieder. Bereits die Wahlen erfolgen zum Teil in Formen, die demokratischen und rechtlichen Prinzipien nicht voll entsprechen. Dadurch wird es einzelnen Personen und kleinen Cliquen möglich, sich praktisch unkontrollierte Machtpositionen zu schaffen und die Verbände — ohne Wissen und Willen der meisten Mitglieder — für mehr oder weniger persönliche Ambitionen einzuspannen. Hier könnte ohne Zweifei eine größere Eindeutigkeit der rechtlichen Rahmenbestimmungen und ein entschiedeneres Auftreten einzelner Verbandsmitglieder Abhilfe schaffen.

Der Grundsatz, daß die verbessernden Maßnahmen unserem System angemessen sein müssen, ließe sich auch auf anderen Gebieten berücksichtigen. Es würde den Rahmen des Themas sprengen, auf wirtschaftliche Fragen im einzelnen einzugehen. Die letzten Jahre haben jedenfalls klar gezeigt, daß durch wirtschaftskonforme Maßnahmen eine gewisse korrektive Beeinflussung der Entwicklung möglich ist, ohne die Freiheit der Wirtschaft, das freie Unternehmertum, das freie Koalitionsrecht der Arbeitnehmer oder das Streikrecht aufzuheben. Auf diesem Wege läßt sich sicher in Zukunft noch mehr erreichen.

Daneben sind auch strukturkonforme politische Maßnahmen zugunsten sozial benachteiligter Gruppen denk- und durchführbar: So würde z. B. eine Änderung des Wahlrechts, die den Eltern das Recht zugestünde, stellvertretend für ihre noch nicht wahlberechtigten Kinder die Stimmen abzugeben, die Stellung der kinderreichen Familie wirksam verbessern und zugleich das politische Verantwortungsbewußtsein weiter Kreise der Bevölkerung erheblich stärken. Die durch das Fehlen des Streikrechts öfter zutage getretene Schwäche der Beamenschaft ließe sich durch eine feste Koppelung der Abgeordnetendiäten an die Beamtenbesoldung beheben. Solche und ähnliche Maßnahmen können gewiß nicht mit einem Schlage alle augenblicklichen Mängel beseitigen. Aber eine planvolle Arbeit dieser Art kann eines nach dem anderen verbessern. Im übrigen wäre es wünschenswert, daß bestimmte gesellschaftlich starke Gruppen eine Art von Ehrenpatenschaft für ihnen nahestehende schwache übernehmen, wie das z. T. schon versucht worden ist.

## Zum Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen

Während die Pluralität der Interessengruppen heute trotz allem von den meisten als etwas Selbstverständliches betrachtet wird und kaum jemand an eine Überwindung dieser Pluralität durch ein allumfassendes totales System denkt, empfinden manche die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen als ein verhängnisvolles Unglück. Sie rufen nach kulturpolitischen Maßnahmen gegen Konfessionalisierung und weltanschauliche Zersplitterung. Ohne Zweifel ist der religiös-

weltanschauliche Pluralismus anderer Art als der Pluralismus der Interessengruppen. Wie sich zeigte, gibt es den Interessenpluralismus zwangsläufig in jeder differenzierten Gesellschaft, da die verschiedenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gruppen naturgemäß Eigeninteressen haben. Selbst in totalitären Systemen werden diese Sonderinteressen letztlich nicht beseitigt, sondern nur unter die Oberfläche abgedrängt.

Der religiös-weltanschauliche Pluralismus hingegen ist nicht in gleicher Weise notwendig. Es gab in der Vergangenheit und es gibt in der Gegenwart auch Staaten von einer recht großen religiös-weltanschaulichen Geschlossenheit. Hierbei kann man etwa an Ägypten oder auch an Spanien denken. Gerade diese Beispiele zeigen jedoch, daß sich eine religiös-weltanschauliche Geschlossenheit zumindest in unserer gegenwärtigen Welt nur durch mehr oder weniger offenen Zwang sichern läßt. Durch die Fülle der Kommunikationsmöglichkeiten mit der gesamten Welt werden heutzutage jedem einzelnen Menschen eine Vielzahl von Religionen und Weltanschauungen bekannt, die sich ihm als eigene Möglichkeiten anbieten. In einer solchen offenen Welt erfolgt zwar nicht mit absoluter Notwendigkeit, aber doch mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit eine Auflockerung der religiös-weltanschaulichen Geschlossenheit. Denn bei einem lebendigen Ringen mündiger Menschen um Wahrheit — darum geht es ja letztlich bei religiös-weltanschaulichen Fragen — kann es kaum ausbleiben, daß nicht nur der eine dies, der andere jenes stärker betont, sondern daß auch Teilwahrheiten verabsolviert werden und Irrtümer ihre Verfechter finden.

Bei diesem geistigen Ringen sind widersprechende Überzeugungen schwerer auszugleichen als Gegensätze im Kampf der Interessengruppen. Denn Fragen, bei denen es um Wahrheit und nach Überzeugung vieler sogar um ewiges Heil geht, können ihrem Wesen nach nicht durch Kompromisse entschieden werden. Der Kompromiß, der bei Interessengegensätzen eine angemessene Lösung sein kann und in sehr vielen Fällen tatsächlich die beste Lösung ist, läßt bei religiös-weltanschaulichen Fragen stets auf Unaufrichtigkeit und Verschwommenheit schließen. Eine echte Übereinkunft kann nur die Folge von Einsicht und Bekehrung sein. Sofern Toleranz nicht entartet, ist sie also letztlich nichts anderes als Achtung vor der redlichen Gewissensentscheidung des anderen, gepaart mit dem Willen, im Gespräch alle Argumente abzuwägen, und der Bereitschaft, die eigene Meinung stets zu korrigieren, wenn Wahrheit und Redlichkeit es fordern.

Wenn es aber bei religiösen und weltanschaulichen Fragen um Wahrheit oder Heil geht,

dann steht jeder staatliche Zwang auf diesem Gebiet im Widerspruch zur Würde des Menschen und zu einer freien Gesellschaft. Dabei ist es ganz gleich, ob der Druck zugunsten einer profilierten Religion oder Weltanschauung oder ob er zugunsten einer unprofilieren Einheitsanschauung ausgeübt wird. Es ist kein Zufall, daß die Religions- und Gewissensfreiheit in unserem Grundgesetz ohne jede Einschränkung garantiert ist.

In der Praxis gibt es allerdings auf diesem Gebiet noch unübersehbare Unzulänglichkeiten. Denn unser Staat hat noch nicht in allen Bereichen die ihm gemäßen Konsequenzen aus seiner eigenen pluralistischen Struktur gezogen. So gibt es auch heute noch Bundesländer, die alle Kinder in eine vom Staat einheitlich bestimmte Schulart schicken, wobei in einem Land für alle die Bekenntnisschule, in anderen Ländern für alle eine Einheitsschule vorgesehen ist. In solchen Regelungen zeigt sich ein veraltetes obrigkeits-staatliches Denken.

Es muß jedoch hier unterstrichen werden, daß auch bei einer Reihe anderer Fragen der Pluralismus noch nicht positiv in unsere Gesamtordnung einbezogen ist. Als Beispiel sei auf die Ehegesetzgebung hingewiesen: Bei den jüngsten Auseinandersetzungen um die Gestaltung des Eherechts zeigten sich deutlich zwei Tendenzen: Überzeugte Christen suchten zu erreichen, daß die staatliche Ehegesetzgebung sich möglichst der christlichen Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe nähere. Liberale Gruppen traten für die Möglichkeit der Ehescheidung ein. Sie warfen den Christen vor, daß sie durch die staatliche Gesetzgebung auch die Nichtchristen zwingen wollten, nach christlichen Grundsätzen zu leben. Da keiner Seite die innere Redlichkeit bestritten werden kann, muß jede einheitliche gesetzliche Regelung den bleibenden überzeugten Widerspruch zahlreicher Bürger finden. Daher liegt eine pluralistische Lösung nahe.

Das bedeutet praktisch: Die staatliche Gesetzgebung einer pluralistischen Gesellschaft kann durchaus die Möglichkeiten geben, zivil geschlossene Ehen unter bestimmten Umständen zu scheiden. Der Staat sollte aber zugleich die kirchliche Eheschließung als einen unantastbaren rechtsgültigen Vertrag anerkennen und

als solchen respektieren. Bei einer solchen pluralistischen Lösung würde nicht nur die Stellungnahme des Staates zugunsten oder ungunsten einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung vermieden, sondern es würde auch jeder einzelne, der eine Ehe schließt, in eine seiner Mündigkeit und Würde entsprechende freie Entscheidung gestellt. Und schließlich würde eine solche Lösung auch zu einer größeren Redlichkeit führen: Wer sich dann bei der Eheschließung feierlich zur Unauflöslichkeit dieser Gemeinschaft bekennt, muß auch die Konsequenzen auf sich nehmen. Es wäre nicht mehr möglich, den Partner durch feierliche und doch rechtliche unverbindliche Versprechungen zu täuschen.

Der mögliche Einwand, daß eine solche pluralistische Lösung die Dinge für den Staat unzumutbar kompliziere, schlägt nicht durch: Wenn der Staat mit Rücksicht auf die unterschiedlichen materiellen Interessen seiner Bürger eine pluralistische Lösung im ehelichen

Güterrecht geschaffen hat, so ist es keine unbillige Zumutung, von ihm zu erwarten, daß er auch die unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Überzeugungen durch eine entsprechende pluralistische Lösung respektiert.

Ähnliche Lösungen sollten auf anderen Gebieten gesucht werden. Die augenblicklich für jeden Arzt bestehende Forderung, das Leben einer Mutter, vor oder bei der Geburt, wenn nötig durch den gewaltsam herbeigeführten Tod des Kindes zu retten, bringt zahlreiche Ärzte in Gewissensnot. Der Staat setzt sich hier — entgegen dem Geist des Grundgesetzes — in einer reinen Sachlogik über das Gewissen des Arztes hinweg. Ebenso wenig fragt er nach dem Willen der betreffenden Eltern. Auch hier ist an Stelle eines einheitlichen Reglements eine pluralistische Lösung angemessen. Sie wäre zwar für die Beteiligten durchaus nicht das Bequemste; aber die Gewissensfreiheit und die Mündigkeit des Menschen würden dabei respektiert.

## Zum Pluralismus der staatstragenden Gruppen

Wenn die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen wie auch die Pluralität der Interessengruppen in der aufgewiesenen Weise bejaht werden, so entsteht folgerichtig aus der pluralistischen Gesellschaft der pluralistische Staat: jener Staat, in dem es keine besondere privilegierte staatstragende Gruppe gibt, deren Grundüberzeugungen mit denen der staatlichen Rechts- und Verfassungsordnung voll identisch sind. Es wurde bereits aufgewiesen, daß ein solcher pluralistischer Staat eine ihm eigene Schwäche hat: es gibt keine Gruppe, die fraglos und selbstverständlich für ihn eintritt. Es wurde jedoch auch bereits angedeutet, daß dieser Staat auch eine ihm eigene Chance besitzt. Diese Chance liegt letztlich einfach darin, daß er von der großen Mehrheit seiner Bürger als das begriffen wird, was er tatsächlich ist: als die einzig mögliche politische Lebensordnung freier und mündiger Menschen in unserer modernen geschichtlichen Welt.

Die Richtigkeit dieser Feststellung geht aus den bisherigen Überlegungen klar hervor und

bedarf keiner nochmaligen Begründung. Leider muß jedoch festgestellt werden, daß vorerst zu wenige diese Realität klar genug erkannt haben. Es gibt immer noch sehr viele Menschen, die sich über diese Fragen keinerlei Gedanken machen und außerdem bestimmte Gruppen, die in geschichtlicher Unkenntnis einer vermeintlich heilen Welt der Vergangenheit nachträumen oder ein utopisches Zukunftssystem herbeisehnen, das eine ihnen ideal erscheinende Ordnung mit mehr oder weniger dirigistischem Einsatz staatlicher Zwangsmittel herbeiführen soll. Diese politische Romantik und Utopie — man denke einerseits an Krolls Manifest der abendländischen Aktion und andererseits etwa an Ernst Bloch und seine Freunde — kann zu einer Gefahr werden, wenn sie weite Kreise der Bevölkerung ergreift. Denn diese Romantik und Utopie absorbiert politische Kräfte, die für die Gestaltung der realen Welt und die Nützung der tatsächlichen Möglichkeiten, bitter nötig sind. Sie trübt durch Illusionen den Blick für die Wirklichkeit und bereitet in manchen Aus-

prägungen den Boden für totalitäre Ideologien vor.

Allen diesen politischen Romantikern und Utopisten ist gemeinsam, daß sie die Struktur und den Wert unserer pluralistischen Ordnung nicht erkannt haben. Es ist ein durchaus hoffnungsvolles Zeichen, daß diese Kreise auf die heutige Jugend bedeutend weniger Einfluß gewinnen, als das in den Jahren der Weimarer Republik der Fall gewesen ist. Die nüchterne und gegenüber allem vorschnellen Idealismus skeptische Einstellung der mittleren und jüngeren Generation ist heute — entgegen manchen Unkenrufen — vielleicht das wertvollste politische Kapital, das wir besitzen. Der pluralistische Staat der Gegenwart bedarf des berausenden und blinden Beifalls nicht. Er verträgt es, daß man sich in kritischer Nüchternheit mit ihm beschäftigt. Denn im Gegensatz zu monolithischen ideologischen Systemen vermag er allseitigen kritischen Blicken standzuhalten. Je sachlicher und klarer möglichst viele Menschen und Gruppen die Struktur unserer Ordnung begreifen und je tiefer sie damit zugleich auch den realen Wert dieser Ordnung erfassen, desto sicherer wird sich eine Entwicklung vollziehen, die den pluralistischen Staat jedem anderen dauerhaft überlegen macht: Immer mehr Gruppen werden erkennen, daß dieser Staat, obschon er nicht in allem ihren Vorstellungen entspricht und obschon er sie nicht privilegiert, daß dieser Staat trotz allem verdient, daß er erhalten, ausgebaut und geschützt wird, weil er allein in unserer modernen Welt allen Bürgern ein menschenwürdiges Leben sichert. Mit anderen Worten: je mehr Menschen und Gruppen unseren Staat in seiner Struktur begreifen und in seinem Wert erkennen, destomehr wird es dahin kommen, daß nahezu alle Gruppen staatstragende Gruppen werden. Im Gegensatz zu den staatstragenden Gruppen nichtpluralistischer Staaten werden sie sich freilich nicht fraglos und selbstverständlich mit dem Staat identifizieren, sondern sie werden ihren Staat aus einer gewonnenen Einsicht heraus bewußt bejahen und erst durch Reflexion eine Haltung gewinnen, die auf die

Dauer vielleicht zu einer neuen Art der „Liebe zum Staat“ werden kann. Es wird das sicher keine blinde Liebe sein, sondern eine Liebe mündiger und reifer Menschen, die es nicht nötig haben, sich über die Unzulänglichkeiten des Objektes ihrer Liebe hinwegzutäuschen.

Einschränkend muß freilich bemerkt werden, daß die Bejahung und positive Einbeziehung des Pluralismus in unsere politische Ordnung bestimmte Grenzen hat und daß es einzelne Gruppen gibt, die infolge ihrer Zielsetzung grundsätzlich nie zu staatstragenden Gruppen unseres pluralistischen Staates werden können. Wie bereits bemerkt wurde, beruht auch unsere Rechts- und Verfassungsordnung auf bestimmten Grundüberzeugungen. Und wenn vorhin unterstrichen wurde, daß es bei uns keine staatstragende Gruppe gibt, die alle Grundüberzeugungen unserer Verfassungs- und Rechtsordnung voll bejaht, so muß jetzt betont werden, daß es einen bestimmten innersten Kern von Grundüberzeugungen gibt, der zumindest von all denen anerkannt werden muß, die das politische Leben aktiv mitgestalten wollen. Einige andeutende Hinweise müssen genügen: Der Artikel 1 des Grundgesetzes, der Menschenwürde und Menschenrechte sichert, kann laut Verfassung auch mit qualifizierter Mehrheit nicht geändert werden. Es gibt also bestimmte Vorgegebenheiten, die unter allen Umständen und von jedem — auch von der Mehrheit! — respektiert werden müssen. Und wer nicht gewillt ist, diese Grundsätze zu achten, untergräbt eindeutig das Fundament unserer gesamten politischen Ordnung. Parteien, deren Zielsetzung in diese Richtung weist, sind daher verfassungswidrig und können verboten werden.

Gegenüber der Überzeugung des einzelnen zeigt unser Staat jedoch, selbst wenn es um den Kern der Grundüberzeugungen geht, eine bemerkenswerte Toleranz. Wegen rein persönlicher Auffassung wird selbst bei diesen grundlegenden Fragen niemand verfolgt und benachteiligt. Der Staat nimmt es lieber in Kauf, daß die Freiheit in einzelnen Fällen mißbraucht wird, als daß er um möglichen Mißbrauchs willen, selbst die Freiheit allzu sehr beschränkt.

## Zum institutionellen Pluralismus der Staatshoheit

Ohne Zweifel trägt die Institutionalisierung des gesamten öffentlichen Lebens mit ihrer unübersehbaren Fülle von Zuständigkeiten und Sonderregelungen entscheidend dazu bei, daß der Bürger den Staat als etwas Fremdes empfindet. Aber eine Rückkehr zur alten, einfachen personalen Ordnung ist schlechterdings unmöglich. Denn unser modernes Leben ist eben komplizierter geworden. Die Aufgaben des Staates — besonders im sozialen und kulturellen Bereich — sind gewachsen. Niemand kann ernstlich wünschen, daß sich der Staat wieder auf die Aufgaben zurückzieht, die er unter König Chlodwig oder unter Kaiser Friedrich Barbarossa gehabt hat. Man kann die Augen z. B. nicht davor verschließen, daß wir heute eine soziale Sicherheit haben, wie sie in früheren Zeiten undenkbar gewesen ist. Außerdem sollte sich auch niemand darüber täuschen, daß die heutige Rechtssicherheit im Sinne der Nachprüfbarkeit der Entscheidungen und der gleichen Behandlung gleicher Fälle bedeutend größer ist als je zuvor. Die komplizierte Apparatur von Behörden und Instanzen dient letztlich dieser rechtlichen und sozialen Sicherheit. Wenn nicht an Hand ausgefüllter Formulare nachgewiesen werden müßte, nach welchen Grundsätzen jeder einzelne Fall zu behandeln ist, so würde die Bahn nicht nur für großzügige unbürokratische Lösungen frei, sondern ebenso für persönliche Willkür, für Schikanen und Protektion. Es kann also auch hierin niemand ernstlich an radikale Wendungen denken, die das Bestehende völlig umstürzen.

Trotz allem bedarf der gegenwärtige Zustand der Verbesserung. Denn der institutionalisierte Staatsapparat kann seinem Wesen nach stets nur so arbeiten, daß er die einzelnen Fälle in ein bestimmtes, durch Gesetze und Verordnungen festgelegtes Schema einordnet und entsprechend schematisch behandelt. Wenn Fälle auftauchen, die in das bisherige Schema nicht passen, so müssen zunächst die Schemata geändert werden. Dafür bedarf es neuer Gesetze und Verordnungen. Da jedoch letztlich kein Schema so vollkommen sein kann, daß es alle Fälle zufriedenstellend erfaßt, und da außerdem durch die ständigen Veränderungen der Verhältnisse immer wieder neue unvor-

hergesehene Fälle auftauchen, hinkt die Korrektur der Schemata notwendigerweise immer erheblich hinter den Bedürfnissen der Betroffenen hinterher, so daß z. B. oft erst die inzwischen wohlhabenden Kinder Entschädigungen erhalten, die die vor Jahren arm verstorbenen Eltern bitter nötig gehabt hätten. Außerdem macht es die Fülle der ständig neuen Ergänzungs- Ausnahmebestimmungen dem einzelnen fast unmöglich, die für seinen Fall wichtigen Gesetze und Verordnungen klar zu überschauen.

Es stellt sich also die Frage, wie bei einer grundsätzlichen Beibehaltung der augenblicklichen Konzeption ein korrektives, personales Gegengewicht gegen den Schematismus der Institutionen geschaffen werden kann. Es könnte z. B. vom Gesetzgeber ein größerer Ermessensspielraum für den einzelnen Beamten gelassen werden; ein Spielraum, der dann freilich nicht von der Ministerialbürokratie und den Gerichten durch Anordnungen und Grundsatzentscheidungen wieder eingeschränkt werden dürfte. Außerdem wäre zu erwägen, ob man bestimmte Beamte mit der Aufgabe betrauen sollte, mit einer gewissen persönlichen Entscheidungsfreiheit Fälle zu bearbeiten, für die eine gesetzliche Regelung noch fehlt.

Solche Versuche wären sicher nicht ohne Risiko. Es würde wahrscheinlich manche Fehlentscheidung geben. Aber wir stehen nur vor der Wahl, ob wir die Unzulänglichkeiten des Schematismus oder die Unzulänglichkeiten persönlicher Ermessensfreiheit in Kauf nehmen wollen. Eine ideale Lösung gibt es nicht. Die bisherige Geschichte hat gezeigt, daß Lösungen, die allein auf Ermessensfreiheit aufbauen, höchst gefährlich sind. Unsere eigenen Erfahrungen lehren uns jedoch andererseits, daß rein schematische Lösungen offensichtlich in vielen Fällen sehr hart sind. Daher liegt es nahe, eine gewisse Kombination zu versuchen. Sollte eine solche Kombination nicht möglich sein, so ist es sicher bei Abwägung aller Vor- und Nachteile immer noch besser, die Härten schematischer Regelungen zu ertragen, als ein System zu schaffen, in dem die Versuchung zu persönlicher Willkür so groß ist, daß die Rechtssicherheit in Gefahr



gerät. In diesem Sinne muß auch der institutionelle Pluralismus unserer Staatshoheit trotz all seiner Schattenseiten als eine Regelung betrachtet werden, die im Interesse der Rechtssicherheit und der sozialen Sicherheit notwendig ist. Auch hier kann es nur um Verbesserungen innerhalb des bestehenden Systems gehen.

Bei all diesen Überlegungen über die pluralistische Gesellschaft und den pluralistischen Staat ist das Stichwort „politische Bildung“ nicht direkt gefallen. Trotzdem liegt auf der Hand, daß die Frage nach der politischen Bildung nur auf Grund einer Analyse unserer politischen Ordnung gestellt werden kann. Darüber hinaus hat sich gezeigt, daß eine Analyse der politischen Ordnung bereits von sich aus wichtige Fragen der politischen Bildung beantwortet. Man wird geradezu behaupten dürfen, daß sich fast alles Wesentliche, was jetzt noch zum Gesamtthema zu sagen ist, aus dem bereits Erörterten zwingend ergibt. Trotzdem sollen in einem letzten Teil der Gesamtuntersuchungen die Konsequenzen für die politische Bildung ausdrücklich gezogen werden:

1. Da es in einem pluralistischen Staat keine Gruppe gibt, deren Grundüberzeugungen und Gruppeninteressen sich voll mit denen des Staates decken, kann nicht erwartet werden, daß sich einzelne Menschen und Gruppen fraglos mit dem Staat identifizieren und sich mit einer entsprechenden Selbstverständlichkeit am politischen Leben beteiligen. Voraussetzung für ein politisches Engagement ist vielmehr die bewußte Erkenntnis, daß unser pluralistischer Staat die einzige Form politischer Ordnung ist, die einer Gesellschaft freier und mündiger Menschen gerecht wird und daß diese politische Ordnung nur dann dauerhaft erhalten werden kann, wenn sie von einem Großteil der Bürger aktiv mitgetragen wird. Kenntnis der Struktur unserer Gesellschaft und unseres Staates ist also die wichtigste Voraussetzung politischer Bildung. Dabei verbieten Redlichkeit und Klugheit in gleicher Weise jede Glorifizierung unserer Ordnung. Je nüchterner die Erkenntnis gewonnen wird, was unsere politische Ordnung trotz all ihrer Schwächen für jeden von uns bedeutet, desto krisenfester wird die auf

dieser Erkenntnis basierende politische Bildung sein.

2. Wie sich aus der Strukturanalyse ergibt, kann auch ein pluralistischer Staat nicht ohne ein Minimum von Grundüberzeugungen auskommen, die allen staatstragenden Gruppen gemeinsam sind. Diese Überzeugungen müssen von allen öffentlichen und mit öffentlichen Mitteln unterstützten Bildungsinstitutionen vertreten und gepflegt werden. Unser Staat kann es sich wohl leisten, dem einzelnen gegenüber auch dann tolerant zu sein, wenn er diese Grundüberzeugungen nicht teilt; er muß jedoch bestrebt sein, möglichst viele Bürger von der Richtigkeit der unabdingbaren Grundlagen unserer Verfassungs- und Rechtsordnung zu überzeugen, und er muß im Interesse der Erhaltung einer menschenwürdigen Ordnung dann einschreiten, wenn einzelne Gruppen planmäßig Auffassungen propagieren, die zu diesen Grundlagen in einem unaufhebbaren Widerspruch stehen. Auch in einem pluralistischen Staat hat die Toleranz Grenzen. Wo z. B. die Achtung vor den Grundrechten des Menschen durch Wort und Tat untergraben wird, hört um des Menschen und seiner Würde willen die Toleranz auf.

3. Wie die Strukturanalyse unserer Verfassungs- und Rechtsordnung weiter zeigt, genügt das gemeinsame Minimum jedoch nicht, um darauf eine Staatsordnung aufzubauen. Auch die nicht zum innersten Kern gehörenden Grundüberzeugungen unserer Verfassungs- und Rechtsordnung bedürfen der ständigen Pflege durch die entsprechenden für sie repräsentativen staatstragenden Gruppen. Es ist daher im Interesse der Gesamtordnung notwendig, daß Kirchen, Gewerkschaften, liberale Gruppen u. a. je die Grundüberzeugungen pflegen, für die sie repräsentativ sind. Nicht zuletzt haben die Erfahrungen unter totalitärer Herrschaft gezeigt, daß unprofilierte Gruppen und Personen fast ausnahmslos zum Mitläufertum neigten, während der passive und aktive Widerstand gegen Unrecht und Gewalt von geistig klar geprägten Persönlichkeiten und Gruppen ausging. Ein religiös-weltanschaulicher Minimalismus ist also politisch höchst gefährlich, und es liegt im Interesse unseres Staates, alle klar geprägten staatstragenden Gruppen an der Bil-

dungsarbeit zu beteiligen. Ohne diese Beteiligung bleibt politische Erziehung in einem pluralistischen Staat ein Torso. Daher ist z. B. die hin und wieder geforderte weltanschauliche Einheitsschule mittlerer Tiefe vom Standpunkt der politischen Bildung her schlechthin nicht zu verantworten. Es ist freilich dringend zu wünschen, daß sich nicht nur die Kirchen und wenige kleinere Gruppen, wie die Anthroposophen, sondern alle Weltanschauungsgruppen durch Errichtung entsprechender profilierter Bildungsinstitutionen je in ihrer Weise an der Lösung der Bildungsaufgabe beteiligen.

4. In einem pluralistischen Staat gehört es jedoch nicht nur zur politischen Bildung, die allgemeinen und die durch die eigene Gruppe repräsentierten Grundüberzeugungen aktiv zu vertreten, sondern es ist außerdem nötig, auch die wichtigsten von den anderen Gruppen repräsentierten Überzeugungen zu kennen. Die Erfüllung dieser Forderung ist besonders schwierig, weil dabei zwei entgegengesetzte Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen: a) Die Überzeugungen der anderen Gruppen sollen durchaus kritisch betrachtet werden. Die Information über andere Gruppen kann zwar in besonderen Fällen zum Übertritt in eine andere Gruppe führen; es darf jedoch auf keinen Fall zu einer allgemeinen relativistischen Entwurzelung oder zu einer negativen Nivellierung kommen. b) Die Überzeugungen der anderen Gruppen sollen unverzerrt zur Darstellung kommen. Ihre positive Bedeutung im Ganzen der Gesellschaft ist zu würdigen. Es gilt, zur Achtung vor den Vertretern der anderen staatstragenden Gruppen zu erziehen. Zumindest sollte allen anderen die Redlichkeit des Wollens zugestanden werden, es sei denn, daß in besonderen Fällen eine Unredlichkeit eindeutig nachgewiesen werden kann. Es ist höchst erfreulich, daß in den letzten Jahren gerade auf diesem Gebiet Fortschritte gemacht worden sind.

5. Es gehört zum Wesen profilierter religiös-weltanschaulicher Gemeinschaften, daß sie von der Richtigkeit ihrer Auffassungen überzeugt sind und danach streben, auch andere davon zu überzeugen. Dieses Ringen um Wahrheit dient dem geistigen Fortschritt und liegt daher im Interesse der Gesamtheit. Allerdings geht es dabei in einem pluralisti-

schen Rechtsstaat stets um Einsicht und Bekehrung, jedoch nicht um Majorisierung oder gar offene Unterdrückung der anderen. Jede einzelne religiös-weltanschauliche Gemeinschaft muß deshalb darauf verzichten, ihre Auffassungen mit Hilfe von Terror oder Majorisierung auch den übrigen aufzudrängen. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben politischer Erziehung, in allen Staatsbürgern den Willen zu wecken, ihre speziellen religiös-weltanschaulichen Auffassungen den anderen auch dann nicht aufzuzwingen, wenn sie die Mehrheit und damit die gesetzgeberische Möglichkeit haben. Das Bestreben, durch großzügige pluralistische Lösungen auch den Minderheiten gerecht zu werden, muß ein besonderes Kennzeichen aller Träger unseres pluralistischen Rechtsstaates werden.

6. Es muß jedem klar werden, daß in unserem Staat eine angemessene Vertretung der eigenen Interessen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des einzelnen ist. Zumindest hat niemand Grund, sich über Zurücksetzung zu beklagen, der seine Interessen weder persönlich noch durch Mitarbeit in den entsprechenden Verbänden angemessen vertritt. Aber es genügt nicht, die eigene Sache aktiv zu vertreten, sondern es muß jeder auch die wichtigsten Interessen der anderen Gruppen kennen. Je mehr Menschen wissen, daß die Gesamtordnung ohne die positive Mitwirkung auch der anderen Gruppen nicht bestehen kann und daß auch diese anderen Gruppen berechnete Interessen haben, desto eher wird es dahin kommen, daß jeder bestrebt ist, auch die anderen Interessengruppen so zu behandeln, daß sie dem Ganzen nicht entfremdet werden. So wird das Gemeinwohl tatsächlich mitberücksichtigt, obgleich es aus den bereits angegebenen Gründen keine allgemeinen festen Vorstellungen vom Gemeinwohl gibt. Die politische Erziehung muß also das Ziel haben, jeden dahin zu bringen, daß er bei Interessenkonflikten auch die Argumentation der anderen anhört, bereit ist, auch ihre Interessen zu achten, und Lösungen sucht, die — soweit möglich — allen gerecht werden. Dabei gilt es, die positive Bedeutung zu erkennen, die beim Ausgleich von Interessengegensätzen der Kompromiß hat. Bei allen muß der Wille lebendig sein, dem anderen wenigstens so weit entgegenzukommen, daß

er nicht durch einseitige Benachteiligung der Gesamtheit entfremdet wird.

7. Besonders wichtig ist es, allen die Bedeutung der Parteien klarzumachen. Es sollte jeder Bürger erkennen, daß unser Staat ohne Parteien nicht bestehen kann und daß daher grundsätzliche Parteienfeindschaft mit einer Absage an unseren Staat gleichzusetzen ist. Selbstverständlich dürfen die Parteien ebensowenig wie der Staat glorifiziert werden. Aber ebenso wie die Mängel im Staat den einzelnen anspornen sollen, selbst aktiv zu werden, so sollten auch die Unzulänglichkeiten der Parteien ein Ansporn sein, sich selbst einzuschalten. Es sollte jedem klar sein, wie nötig es ist, daß in den Parteien überwiegend Menschen tätig sind, die von echten politischen Impulsen geleitet werden. Wenn eine genügend große Zahl solcher Menschen in den Parteien aktiv mitarbeitet, so wird dadurch der Gefahr einer einseitigen Herrschaft der Interessenverbände wirksam begegnet.

8. Es muß Ziel der politischen Erziehung sein, daß sich jeder irgendwo aktiv am öffentlichen Leben beteiligt. Wenngleich es richtig ist, daß es besonders wichtige und weniger wichtige Aufgaben gibt, so muß doch dem einzelnen überlassen bleiben, den Ort seiner Aktivität selbst zu wählen. Er muß jedoch in den Stand gesetzt werden, die Wahl richtig zu treffen. Das heißt vor allem: er muß lernen, seine eigenen Fähigkeiten richtig einzuschätzen. Dann wird sich auch niemand zu Aktionen hinreißen lassen, deren Sinn und Ziel er nicht durchschaut. Die Harmlosigkeit, mit der immer wieder wohlmeinende Bundesbürger — vom Lehrling bis zum Universitätsprofessor! — Friedensresolutionen, Abrüstungsappelle und andere Propagandaaktionen östlich gesteuerter Organisationen unterstützen, zeigt, was hier an politischer Erziehung noch zu leisten ist.

9. Aus der Freiheit, die jeder einzelne in einem pluralistischen Staat hat, erwächst eine persönliche Verantwortung für alles Tun. Wie aus der Präambel des Grundgesetzes hervorgeht, muß diese Verantwortung letztlich als eine Verantwortung vor Gott verstanden werden. Es ist eine Kernfrage politischer Bildung, das Gefühl für diese Verantwortung zu wecken und zu schärfen. Denn der Bürger, in dem dieses Verantwortungsgefühl lebendig ist,

steht außer Gefahr, seine Mündigkeit preiszugeben, sich blindlings fremden Anordnungen zu unterwerfen und damit zu einem Mitläufer und Förderer totalitärer Systeme zu werden.

10. Wenn politische Erziehung in der vorgeschlagenen Weise geschieht, so wird es auch gelingen, allmählich ein Gefühl der Solidarität zwischen allen staatstragenden Gruppen zu schaffen. Diese Solidarität bedeutet nicht Uniformierung oder Nivellierung, sondern sie ist das Gefühl der Zusammengehörigkeit von Menschen, die sich gegenseitig als frei und mündig respektieren und die entschlossen sind, für die Staatsordnung, die ihnen ihre Freiheit und Mündigkeit garantiert, gemeinsam — notfalls auch unter Opfern — einzutreten.

Wenn es gelingt, diese zehn Punkte einigermaßen zu realisieren, dann kommen wir sicher dem Ziel politischer Bildung, wie es im Anfang der Untersuchung definiert wurde, ein ganzes Stück näher. Vielleicht ist aufgefallen, daß im Gegensatz zu manchen anderen Darlegungen vom Dritten Reich und vom Kommunismus immer nur am Rande die Rede war. Es scheint mir jedoch gerade das wichtig zu sein, daß wir unsere politische Bildung nicht aus einem irgendwie gearteten Antikomplex heraus betreiben. Unser pluralistischer Staat, um den es geht, ist ein positiver Wert: er ist die in unserer Zeit einzige politische Ordnung für freie und mündige Menschen. Er verdient, daß wir nicht nur aus Furcht vor anderen Systemen, sondern vor allem um seiner selbst willen für ihn eintreten.

Freilich muß nochmals daran erinnert werden, daß politische Bildung nur dann realisiert werden kann, wenn sie in einer Gesamtbildung wurzelt. Denn politische Bildung tritt nicht zur unpolitischen noch hinzu, sondern sie ist ein notwendiger Aspekt jedweder Bildung überhaupt. Und so fundamentale Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit, innere Sauberkeit und Liebe oder auch Sachlichkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Selbstdisziplin sind persönliche und politische Tugenden zugleich. Die innere Einheit von Bildung und politische Bildung aber gründet letztlich in der für unsere freie Welt fundamentalen Überzeugung, daß es auch in der Politik immer um den Menschen geht.

# Geschichte als Wissenschaft vom Menschen

Die Frage nach dem Menschen wird heutzutage überall in der Welt mit einem Ernste gestellt wie kaum zuvor in der Geschichte. Denn es geht nicht nur darum, ob der Mensch der Zukunft in der einen oder anderen Hinsicht anders sein wird als der der Vergangenheit, sondern es ist ungewiß geworden, ob er überhaupt die Züge tragen wird, die nach unserer Überzeugung den Menschen vor allen anderen Wesen auszeichnen; oder mit anderen Worten: es ist nicht sicher, ob der Mensch der Zukunft „menschlich“ sein wird. Diese bange Frage bricht immer wieder auf, seit wir eine bestimmte geschichtliche Erfahrung gemacht haben: die Erfahrung totalitärer Systeme. Dabei geht es jedoch nicht nur um diese Systeme selbst, sondern um eine bisher kaum geahnte Möglichkeit des Menschen schlechthin. Wie Hannah Arendt feststellt, ist in den totalitären Regimen nur eine Krise besonders sichtbar geworden, „in der wir heute alle und überall leben“<sup>1)</sup>.

Die Frage nach dem Menschen ist ihrer Natur nach mit der Frage nach der Geschichte verbunden. Schon wenn man einen einzelnen Menschen kennenlernen will, ist der bisherige Lebenslauf wichtiger als äußere Daten, wie Körpergröße, Haarfarbe, Gewicht oder Statur, und auch noch aufschlußreicher als allgemeine statische Eigenschaftsangaben wie ehrlich, hinterhältig, egoistisch, charakterfest oder hilfsbereit. Man wird sogar sagen müssen, daß solche Eigenschaftsangaben erst dann ihr volles Gewicht erhalten, wenn der Lebenslauf sie bestätigt, ja daß sie überhaupt nur durch eine gewisse verallgemeinernde Abstraktion aus dem bisherigen Verhalten des betreffenden Menschen gewonnen werden können. Nicht anders steht es bei der allgemeinen Frage nach dem Menschen. Die Geschichte sagt uns, wer der Mensch ist, indem sie uns sagt, was er getan und erlitten hat. So hat schon Dilthey formuliert: „Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte.“<sup>2)</sup> Neuerdings hat

Heimpel in seiner Rektoratsrede vom 9. Mai 1953 diese Aussage zugleich mit einer Hoffnung verbunden, indem er erklärte, daß geschichtliche Tiefe in der Lage sei, unsere Menschlichkeit zu retten<sup>3)</sup>. Das würde also bedeuten, daß unsere Geschichtlichkeit und unsere Menschlichkeit eng zusammengehören. Vielleicht wird sich dieser Satz im Laufe der weiteren Überlegungen in einer Weise bestätigen, wie er von Heimpel damals wahrscheinlich gar nicht gemeint war.

Auf jeden Fall gehören Mensch und Geschichte zusammen. Dabei ist Geschichte freilich nicht das gleiche wie Veränderung und Zeit. Die heutige Naturwissenschaft zeigt, daß auch die Materie in viel innigerer Weise der „Zeitlichkeit“ angehört, als es frühere Jahrhunderte geahnt haben: „So legt Whitehead dar, daß das Sein eines Wasserstoffatoms Zeit in Anspruch nimmt, die Zeit, die nötig ist, um den besonderen Bewegungsrhythmus zu erzeugen, der es von anderen Atomen unterscheidet.“<sup>4)</sup> Eine „zeitlos“ in sich ruhende Materie ist heute eine überholte Vorstellung. Darüberhinaus hat die Naturwissenschaft erwiesen, daß die Gesamtentwicklung der Materie und des Lebendigen als ein in einer bestimmten Richtung laufender Prozeß aufgefaßt werden muß. Der alte Gedanke des ewigen Kreislaufs und des großen Weltenjahres ist widerlegt. So wird auch innerhalb der materiellen und biologischen Entwicklung ständig das jeweils Gegenwärtige zu einer unwiderstehlichen und nie wiederkehrenden Vergangenheit und das Ganze bewegt sich unaufhaltsam auf eine bisher noch nicht dagewesene Zukunft hin.

Trotzdem bleibt, wie Collingwood eindrucksvoll unterstrich, zwischen Geschichte und Entwicklung ein wesentlicher Unterschied: „Die Ereignisse in der Natur sind bloße Ereignisse, also keine Taten von Tätern, deren Denken der Naturwissenschaftler zu erforschen bestrebt sein müßte“<sup>5)</sup>; dieser untersucht beim

1) Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt 1955, S. 725.

2) Dieses bekannte Wort Diltheys verliert nicht dadurch an Bedeutung, daß der Weg, den Dilthey einschlägt, um Geschichte zu verstehen, m. E. ein Irrweg ist. Denn Diltheys Methode ist trotz allem letztlich geschichtsfremd. Um „den Menschen, wie er ist, zu verstehen, reicht keine geschichtsfremde Methode auch nur im entferntesten aus“ (Erich Rothacker: *Probleme der Kulturanthropologie*. Bonn 1948, S. 140).

3) Hermann Heimpel: *Der Mensch in seiner Gegenwart*. Göttingen 1954, S. 194.

4) Vgl. R. C. Collingwood: *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1955, S. 223.

5) R. C. Collingwood: *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1955, S. 224.

einzelnen Ereignis vielmehr nur „seine Beziehungen zu anderen Ereignissen und bringt es so auf eine allgemeine Formel oder unter ein allgemeines Gesetz der Natur“<sup>6)</sup>. Auch bei Ereignissen, die durch unbekannte Impulse hervorgerufen oder beeinflusst sind — man denke etwa an die von der Biologie postulierten „Großmutationen“ —, versagt er es sich, die betreffenden Ereignisse als Taten aufzufassen. Denn er kann mit seinen Experimenten zwar die Natur „auf die Folter spannen“ und zu Antworten zwingen, aber kein „Subjekt der Weltbewegung“ zur Rede stellen und nach seinen Gedanken fragen. Demgegenüber ist der Historiker in einer anderen Lage: „Die Ereignisse der Geschichte sind ... Abläufe von Taten, die eine innere, aus Denkprozessen bestehende Seite haben.“<sup>7)</sup> Der Historiker kennt ein Subjekt für die Ereignisse der Geschichte: den Menschen.

Subjekt zu sein bedeutet dabei mehr als Ursache zu sein: Ursachen kennt auch der Naturwissenschaftler, rechnet ständig mit ihnen und berechnet ihre Wirkungen. Ein geschichtliches Subjekt aber ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich nicht berechnen läßt, daß es vielmehr bewußt und frei handelt. In diesem Sinne lautet Rothackers „erster Satz“: „Der Mensch ist ein handelndes Wesen“<sup>8)</sup>, und mit den gleichen Worten definiert Gehlen als „erste Formel“ „den Menschen als handelndes Wesen“<sup>9)</sup>, womit er ihn als ein „stellungnehmendes, nicht festgelegtes, verfügendes (auch über sich selbst verfügendes) Wesen“<sup>10)</sup> charakterisieren will.

Handelndes Subjekt zu sein setzt auch ein besonderes, neues Verhältnis zur Zeit voraus: „Wir unterliegen nicht blind dem ‚hic et nunc‘ des Gegenwärtigen, wir gehen darin nicht auf, wie die Pflanze und das Tier im jeweils Gegenwärtigen aufgehen.“<sup>11)</sup> „Beides, der Rückgriff auf Vergangenes und der Vorgriff

auf Künftiges, das erkennende und wiedererweckende Sich-beziehen auf zeitlich Zurückliegendes sowie das planende, wollende, gestaltende Sich-beziehen auf zeitlich Vorausliegendes, ist in gleicher Weise wesentlich für den Menschen als Ursprung der Geschichte.“<sup>12)</sup> Das heißt mit anderen Worten: Für ein als Subjekt in der Geschichte handelndes Wesen genügt es nicht, in der Zeit zu stehen bzw. abzulaufen, sondern es ist ebenso nötig, die jeweils gegenwärtige Zeit denkend zu transzendieren<sup>13)</sup>.

Trotzdem wird man freilich Collingwood nicht zustimmen können, wenn er angesichts der engen Bezogenheit von denkendem Menschen und Geschichte den Satz wagt: „Die ganze Geschichte ist Geschichte von Gedanken.“<sup>14)</sup> Denn so sehr Geschichte die Geschichte des Menschen ist, so wenig macht der Mensch allein Geschichte. Die Geschichte vollzieht sich vielmehr im gleichen Raume, in dem auch die materielle und biologische Entwicklung samt ihrer Struktur und ihren Gesetzen weiterläuft, deren Subjekt der Mensch nicht ist. Das Ineinander von Geschichte und Entwicklung ist um so unauflöslicher, als auch der Mensch selbst, das Subjekt der Geschichte, zugleich Teil der materiellen und biologischen Welt bleibt.

In dem so bestehenden komplexen Raume können auch kosmische und biologische Ereignisse zu geschichtlichen Tatsachen werden: Man denke an die Pest in Athen, den Tod der Zarin Elisabeth oder den Sturm, der die Armada traf<sup>15)</sup>. Vor allem aber: der Mensch bleibt trotz seines die Zeit transzendierenden Denkens immer und überall zugleich auch in der Zeit. Nicht nur „Gedanken“, sondern auch biologische Bedürfnisse des Augenblicks können ständig zu Motiven seines Handelns wer-

6) R. C. Collingwood: Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1955, S. 225.

7) R. C. Collingwood: Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1955, S. 226.

8) Erich Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie. Bonn 1948, S. 9.

9) Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956, S. 24.

10) ebenda.

11) Emerich Coreth: Grundfragen des menschlichen Daseins. Innsbruck 1956, S. 85.

12) Emerich Coreth: Grundfragen des menschlichen Daseins. Innsbruck 1956, S. 87.

13) Vgl. dazu Hermann Heimpel: Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. Göttingen 1959, S. 13; J. M. Hollenbach: Der Mensch der Zukunft. Frankfurt 1959, S. 201 u. a.

14) All history is history of thought, vgl. R. C. Collingwood: Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1955, bes. S. 315 ff.; dazu Fritz Wagner: Moderne Geschichtsschreibung. Berlin 1960, bes. S. 47 f.

15) Vgl. dazu auch meine Untersuchung: Anthropologie und Soziologie aus der Sicht der Geschichte. VSchr. f. wiss. Päd. 1957, S. 204.

den, wobei sich beide zuweilen kaum durchschaubar überlagern und verbinden.

Aber es gibt nicht nur eine „Beeinträchtigung“ der Geschichte durch materielle und biologische Ereignisse, sondern auf der anderen Seite greift die Geschichte in die materielle und biologische Entwicklung über: Wenn wir heute durch „die Natur“ wandern, treffen wir vornehmlich auf Pflanzen, Bäume und Tiere, die nicht das Ergebnis einer rein biologischen Entwicklung sind, sondern vom Träger der Geschichte planvoll gepflanzt und gezüchtet wurden; wir wandern durch ganze Landschaften mit Talsperren, Kanälen, Hügeln und Tälern, die die Natur so nicht geschaffen hat.

Das Ineinander von Entwicklung und Geschichte besteht, seit es Menschen gibt. Wie Gehlen mit Nachdruck herausstellt, ist der Mensch im Gegensatz zum Tier an keine vorgegebene Umwelt gebunden, sondern er selbst schafft sich die ihm gemäße und von ihm gewünschte Umwelt, indem er die jeweils vorgefundene Welt verändert<sup>16)</sup>. Daher steht beim Menschen „an genau der Stelle, wo beim Tier die ‚Umwelt‘ steht, ... die Kulturwelt, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgestalteten Natur“<sup>17)</sup>.

Die moderne Biologie vertritt mit Recht die Auffassung, daß ein Lebewesen stets im Zusammenhang mit seiner Umwelt erforscht werden muß. Die gleiche Forderung muß auch bei der Erforschung des Menschen gestellt werden: Daher wird, wie Erich Rothacker formuliert, niemals „eine Anthropologie ihren Namen verdienen, welche versäumt, auch das gewaltige Feld der kulturellen Sphäre des Menschen methodisch zu durchforschen“<sup>18)</sup>. Dabei gilt es jedoch den grundlegenden Unterschied zwischen der Umwelt der Pflanzen und Tiere und der Kulturwelt des Menschen zu berücksichtigen: Die Umwelt bei Pflanze und Tier ist jeweils eine ganz bestimmte Umwelt. Der Mensch aber hat sich seit den frühesten Zeiten in allen Teilen der Erde Kulturwelten geschaffen und sie im Laufe der Zeit ständig verändert. Die Kulturwelt, die Welt des Menschen, ist also keine konstante Umwelt, son-

dern sie ist nur als in stetem Wandel befindliche geschichtliche Welt faßbar<sup>19)</sup>. So ergibt sich, daß nicht nur der Mensch selbst, sondern auch die ihm eigene Welt ohne die Geschichte nicht zulänglich erforscht werden kann.

Alle diese Überlegungen zeigen die Notwendigkeit einer historischen Anthropologie. Andererseits aber stellen sich jedem Versuch, von der Geschichte her zu einer Anthropologie zu kommen, ungeheure Schwierigkeiten entgegen: Vor allem scheint die erdrückende Fülle von Erscheinungen sich jeder Gesamtschau zu entziehen, und gerade der ständige Wechsel der Geschichte und die Verschiedenheit der zahlreichen Kulturwelten scheinen allgemeine Aussagen über den Menschen geradezu unmöglich zu machen<sup>20)</sup>.

Allerdings ist der Blick der Geschichte auf den Menschen trotz allem nicht nur durch eine für manchen vielleicht schockierende Weite, sondern auch durch eine für die anthropologische Frage vielleicht sehr heilsame Beschränkung ausgezeichnet. Der Blick des Historikers erreicht durchaus nicht jeden Menschen, sondern er erreicht den Menschen nur, soweit er im eben gekennzeichneten Sinn Subjekt der Geschichte ist. Weder der Säugling, noch der „ungeschichtliche“ Geisteskranke, noch der oft sehr phantasievoll rekonstruierte „Urmensch“ ist Gegenstand des Historikers. Der Historiker hat es also nur mit Menschen im Vollsinn des Wortes zu tun. Die Frage, wieweit der „Urmensch“, der Säugling oder auch der Kranke sich „rein animalisch“ und wieweit sich „schon eindeutig menschlich“ verhalten, und ähnliche wohl kaum lösbare und wahrscheinlich infolge einer sehr willkürlichen Fragestellung unfaßbare Probleme kommen bei ihm nicht vor. Er ist also nicht in Gefahr in einen dunklen — oder auch durch falsche Fragestellung verdunkelten — Raum abgedrängt zu werden, in dem sich das typisch Menschliche nur noch vage erschließen oder vermuten läßt, sondern er begegnet trotz aller Verwobenheit von Geschichte und Entwicklung

19) zu der dabei wirksamen wenigstens relativen Kontinuität vgl. auch Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 160.

20) So fragt z. B. Otto Weber: „Gibt es, von blassen Allgemeinheiten abgesehen, wirklich etwas vorfindlich Gemeinsames zwischen dem Neandertaler und Goethe?“ vgl. dazu Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 70.

16) Arnold Gehlen: Der Mensch. Bonn 1955, S. 39.

17) Arnold Gehlen: Der Mensch. Bonn 1955, S. 40.

18) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 144.

stets dem Menschen als Menschen. Damit steht der Historiker weniger in Gefahr, im Gestrüpp von Grenzfragen seinen eigentlichen Gegenstand aus dem Griff zu verlieren oder in gewagte, imponierende, aber letztlich unerweisbare wissenschaftliche Spekulationen zu verfallen<sup>21)</sup>.

Versucht man die historischen Tatbestände nach anthropologischen Gesichtspunkten zu ordnen, so ergeben sich zunächst drei Gruppen von möglichen Aussagen:

1. Aussagen über Phänomene, die immer und überall anzutreffen sind, wo es überhaupt Geschichte gibt. Durch solche Aussagen werden Erscheinungen erfaßt, die für das bleibende Wesen des Menschen als Subjekt der Geschichte belangvoll sind. Hierin gehört etwa die bereits genannte Aussage, daß der Mensch ein handelndes und ein kulturschaffendes Wesen ist.

2. Aussagen über Veränderungen, die nach den bisherigen Erfahrungen in einer bestimmten Richtung laufen und die — soweit sich jetzt beurteilen läßt — nicht willkürlich aufgehalten werden können. Hierhin gehört etwa das bereits erwähnte immer stärkere Eindringen von Geschichte in die Entwicklung der Materie und des Lebens. Hier werden also Grenzen menschlicher Möglichkeiten sichtbar.

3. Aussagen über Erscheinungen, die es irgendeinmal irgendwo in der Geschichte gegeben hat. Diese Aussagen kennzeichnen den mindesten Spielraum menschlicher Möglichkeiten. Denn was geschichtlich tatsächlich war, ist geschichtlich möglich. Hierhin gehören Erscheinungen wie Sokrates und Machiavelli, Hitler und Franz von Assisi, Kleopatra und Hilde Benjamin<sup>22)</sup>.

Damit ist klar, daß zur historischen Anthropologie nicht nur das Typische, sondern auch das

21) M. E. zeigt ein Vergleich der Veröffentlichungen, die sich mit dem „Urmenschen“ beschäftigen, daß die spärlichen Funde mehrere Interpretationen zulassen. Nur durch Hinzunahme der Ergebnisse der vergleichenden Völkerkunde kann man zu Ergebnissen kommen, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben. Aber auch hier ist größte Zurückhaltung geboten. Der erste Anfang bleibt zumindest vorerst im Dunkeln.

22) Wer diesen dritten Punkt ausschaltet, kommt sofort wieder zu einer recht fragwürdigen Abstraktion. Vgl. dazu auch Erich Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie. Bonn 1948, S. 139.

Atypische gehört; auch im Einmaligen kann sich eine besondere Seite des Menschen offenbaren, die als beglückende oder auch grauerregende Möglichkeit erkannt wird. Aus all dem folgt, daß eine historische Anthropologie nur auf dem Hintergrunde der gesamten historischen Wirklichkeit möglich ist, daß sie um so „wahrer“ wird, je mehr sie diese gesamte Wirklichkeit in sich einbezieht, und daß sie somit angesichts der Unerschöpflichkeit der historischen Wirklichkeit und insbesondere angesichts der noch offenen historischen Zukunft stets eine vorläufige und unvollendete Anthropologie sein wird.

Jede historische Anthropologie erhält ihre besondere Prägung dadurch, daß sie Selbstbesinnung ist. Schon das Thema dieser Untersuchung enthält die Feststellung, daß Geschichte eine Wissenschaft vom Menschen ist. Im Laufe der Überlegungen hat sich zudem ergeben, daß historisch-anthropologische Aussagen Wesensmerkmale, Möglichkeiten und Grenzen des Menschen zum Gegenstand haben. Das bedeutet, daß jede historische Anthropologie — selbst wenn das nicht beabsichtigt wäre — zwangsläufig auch Aussagen über den Sprechenden selbst macht. Tatsächlich aber ist das nicht nur eine Zwangsläufigkeit, sondern weithin Anstoß und bleibende Triebfeder der Forschung.

Es gehört zu den Eigenschaften des Menschen, „zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen“<sup>23)</sup>. Der Mensch ist in diesem Sinne ein „sich selbst thematisches Wesen“<sup>24)</sup>, dem „nicht von Natur schon mitgegeben“ ist „was er sein wird“<sup>25)</sup>. Auch wenn man billigerweise zugesteht, daß ein fortschreitender Prozeß „der Bewußtseinsaufhellung durch die Menschheit als ganzes hindurchläuft“<sup>26)</sup>, muß man — sofern man auf phantasievolle Konstruktionen utopischer Menschen verzichtet — Theodor Litt darin zustimmen, „daß die Reflexion auf das eigene Sein einer der Züge ist, die die

23) Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956, S. 9.

24) Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Bonn 1956, S. 394.

25) Wolfhart Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1962, S. 97.

26) Alfred Weber: Das Tragische und die Geschichte. München 1959, S. 17.

Grundverfassung des Menschen ausmachen" 27). Dabei handelt es sich, wie Litt weiter bemerkt, freilich um „eine Tatsache, die ... leicht übersehen wird, weil, verglichen mit der ungeheuren Gedankenarbeit, die der moderne Mensch auf seine Selbsterforschung verwendet, die einschlägigen Bemühungen zurückliegender Zeiten belanglos erscheinen oder übersehen werden.“ 28) Die Reflexion des Menschen beschränkt sich nicht auf sein jeweiliges persönliches Leben, sondern darüber hinaus wird „das menschliche Dasein ... als Geschichte Gegenstand des Nachdenkens“ 29).

Selbstbesinnung setzt stets eine Identität von Subjekt und Objekt der Besinnung voraus. In der Art dieser Identität unterscheidet sich die historische Selbstbesinnung wesentlich von der persönlichen. Bei der persönlichen Selbstbesinnung des einzelnen handelt es sich um eine Identität des Ich, bei der historischen Selbstbesinnung um eine Identität des Wir. — Daran ändert auch ein grammatischer Singular wie „der Mensch“ oder „der Deutsche“ nichts, da sich ja unter diesem kollektiven Singular der tatsächliche Plural nur formal verbirgt. — Während bei der persönlichen Selbstbesinnung die Identität des Ich eindeutig ist, ist die Identität des Wir bei der historischen Selbstbesinnung vielschichtig. Die historische Selbstbesinnung wird jeweils eine andere bei einer anderen „Wahl“ des Wir. Sie kann das „nationale Gedächtnis“ sein, „die Weise, wie sich ein Volk in seiner Geschichte versteht, als die Form seines Selbstverständnisses und Selbstbewußtseins“ 30). Geschichtliche Besinnung kann aber auch sein: Selbstbesinnung der Christenheit an einem entscheidenden Punkte ihrer Geschichte. Oder geschichtliche Besinnung kann sein: Selbstbesinnung eines bestimmten Standes, einer Partei, ja eines Vereins. So fließt historische Selbstbesinnung ein in Predigten, Wahlreden und Festvorträge. Und endlich kann historische Besinnung „das Gedächtnis der Menschheit“ sein, die „Bemühung, die gemeinsamen Erinnerungen unseres Geschlechtes zu reinigen und wachzuhalten“ 31).

27) Theodor Litt: Freiheit und Lebensordnung. Heidelberg 1962, S. 30.

28) ebenda.

29) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 17.

30) Felix Messerschmid in GWU 1955, S. 474.

31) Fritz Kern: Historia Mundi I. München 1952, S. 11.

Jede Festlegung eines Wir bei der geschichtlichen Selbstbesinnung hat die Festlegung des Ihr und des Sie zur Folge. Wer „wir Deutsche“ sagt, wird andere Völker, die mit uns zu tun haben, als „ihr Franzosen“ oder „ihr Polen“ betrachten müssen, und von Völkern, die uns völlig ferne stehen, in der dritten Person denken. Wer „wir Sozialdemokraten“ sagt, muß „ihr von der CDU“ und „ihr Freien Demokraten“ mitdenken. So wird jede Selbstbesinnung dieser Art zu einer Scheidung und zu einer Festlegung des eigenen Standortes. Weder das eine noch das andere kann nach Willkür geschehen. Unsere Stellung in der Gegenwart legt auch unsere Beziehung zur Vergangenheit fest und umgekehrt. Nur beides zusammen kann geändert werden. Dabei ist diese Änderung um so schwieriger und gewichtiger, je tiefer die geschichtliche Verankerung reicht: So kann z. B. der Übertritt von einem Verein zum anderen und auch von einer Partei zur anderen fast von heute auf morgen erfolgen, der „Wechsel“ von einem Volk zum anderen ist ungleich schwieriger, ja in einer Generation kaum ganz vollziehbar. Jedoch in keinem Falle genügt es, sich rein geistig von einer Gruppe zu distanzieren: Jeder Schritt des Übergangs muß vom ganzen Menschen mit allen Konsequenzen vollzogen sein, damit er im vollen Sinne geschichtlich wirksam wird 32).

Der heutige Mensch steht in einer Vielzahl von Wir-Beziehungen, die bei einer historischen Selbstbesinnung wirksam werden können 33). Der gleiche Mensch kann „wir Bayern“, „wir Deutsche“, „wir Europäer“, „wir Katholiken“, „wir Christen“, „wir Ärzte“ und noch manches andere „wir“ sagen. Der Mannigfaltigkeit des Wir entsprechend wird jeweils auch die Mannigfaltigkeit des Ihr gesetzt: „Ihr Rheinländer“, „ihr Franzosen“, „ihr Afrikaner“, „ihr Evangelischen“, „ihr Heiden“, „ihr Schulmeister“ usw. Dabei umfaßt das größere Wir oft das kleinere Wir und Ihr. Zu uns Europäern gehört ihr Franzosen ebenso wie wir Deutsche, zu uns Deutschen ihr Rheinländer ebenso wie wir Bayern. Zudem ist es auch noch möglich und nötig das Wir und Ihr auch

32) Vgl. auch meine Untersuchung: Die existenzielle Frage als Prinzip des Geschichtsunterrichts. GWU 1959, S. 592 ff (=VSchr. f. wiss. Päd. 1959, S. 262 ff).

33) Vgl. auch Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 64 f.



in der anderen Koordinate mitzudenken: Hier stehen „wir modernen Menschen“ „euch mittelalterlichen“ gegenüber und es entsteht eine Solidarität der jeweiligen Zeitgenossen. Schließlich gehen die beiden Koordinaten mannigfaltige Verbindungen ein: „Wir modernen Katholiken“ stehen ebenso „euch Nichtkatholiken“ wie „euch mittelalterlichen Katholiken“ gegenüber. Es ergibt sich also insgesamt ein äußerst kompliziertes System möglicher Identifizierungen und Gegenüberstellungen. Dabei kann fast jeder einzelne als Wir oder Ihr angesprochen werden, je nachdem ob die geschichtliche Frage im speziellen Falle die Identität im Wir oder Nichtidentität im Ihr fordert. Immer aber wird bei dieser Art der Betrachtung jeder Mensch als Mensch genommen und damit eine letzte alle umfassende Solidarität bewußt oder unbewußt vorausgesetzt.

Für die allgemeine anthropologische Frage scheinen die verschiedenen Wir der „partikulären“ historischen Besinnung zunächst keine entscheidende Rolle zu spielen. Und doch ist es schon eine wichtige Tatsache, daß der Mensch überhaupt geschichtlich in der Form des Wir, Ihr, Sie denkt und damit zugleich eine direkte Beziehung zwischen der Vergangenheit und sich selbst schafft. Außerdem ergibt sich aus dem Gesagten, daß das Wir, wenn wir eine allgemeine historische Besinnung als „wir Menschen“ versuchen, ein sehr vielschichtiges und komplexes Wir ist, das zahlreiche Ihr in sich aufgesogen hat. Und schließlich liegt die Frage nahe, ob dieses große Wir der Menschheit je realisierbar ist, wenn es im Gegensatz zu allen anderen Wir kein Gegenüber hat.

Jede Selbstbesinnung enthält ein kritisches Moment. Sie ist nicht nur ein Erinnern an das, was gewesen ist, sondern kritische Auseinandersetzung mit dem Vergangenen<sup>34)</sup> im Hinblick auf die Zukunft. Sie erwächst jeweils aus einer bestimmten historischen Situation und ist in diesem Sinne zeitgebunden. So ist es auch weder Willkür noch Zufall, daß in unserer Zeit der Historiker, der doch seit eh und je von Menschen berichtet, „stärker als früher hingewiesen“ ist „auf die ausdrückliche Frage, was

34) Vgl. auch Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 109.

der Mensch sei“<sup>35)</sup>, daß Historie also erst heute im vollen Sinne als Anthropologie getrieben wird. Wir sind in einer Situation, in der es nicht mehr nur um Deutschland oder um Europa geht, sondern „eine ganz andere Sorge“ in die Welt gekommen ist: „die Sorge um das Menschsein selber“<sup>36)</sup>. Das Wir der historischen Selbstbesinnung ist erstmals das zwar in sich differenzierte, aber doch auch solidarisch verbundene Wir der Menschheit schlechthin geworden. Anlaß dazu ist die ungeheure Gefährdung; Ziel ist die Bewältigung der Krise.

Allerdings ist klar, daß eine historische Besinnung — auch wenn sie zu richtigen und wichtigen Erkenntnissen führt — allein nicht zur Bewältigung der Krise genügt. Sie wird dazu um so eher beitragen, je mehr sie selbst von einem Impuls getragen ist, der den Willen zur Erkenntnis und zur Tat untrennbar vereinigt. In seiner Untersuchung „Engagierte Wissenschaft“ schreibt Waldemar Besson: „Je größer unsere Sorge vor der Zukunft ist, um so fester muß die Solidarität zwischen praktischer und theoretischer Daseinsorientierung werden.“<sup>37)</sup> Im gleichen Sinne stellt Theodor Litt fest: „Noch nie hat es eine Konstellation gegeben, durch welche die Trennung von ‚Wille‘ und ‚Intellekt‘ so radikal ad absurdum geführt worden wäre wie durch die heutige Lage. Als ob der Versuch, dem Zeitalter ‚theoretisch‘ auf den Grund zu kommen, Erfolg haben könnte, wenn er nicht durch den Drang beschwingt würde, der Menschheit aus ihrer todverheißenden Krise herauszuhelfen! Als ob der Wille, dem Zeitalter ‚praktisch‘ zu Hilfe zu kommen, Beachtliches erwirken könnte, wenn er nicht durch eine Einsicht gesteuert würde, die ihm die Hintergründe des zu bekämpfenden Notstandes erleuchtet!“<sup>38)</sup> In Abkehr vom Positi-

35) Hermann Heimpel: Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. Göttingen 1959, S. 19.

36) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 143.

37) Waldemar Besson: Engagierte Wissenschaft. In: Offene Welt Nr. 75. März 1962, S. 39.

38) Theodor Litt: Freiheit und Lebensordnung. Heidelberg 1962, S. 12; in diesem Zusammenhang sei auch an das Goethewort erinnert: „Wenn um die Geschichte zu tun ist, der muß Partei zu nehmen wissen, sonst verdient er nirgends zu wirken“. Nichts zeigt die Fehlentwicklung, die die Wissenschaft vielerorts genommen hat, deutlicher als der Trugschluß, daß sich Sachlichkeit und Engagement ausschließen!

vismus und im Bewußtsein der geschichtlichen Verantwortung des Menschen, von der sich der Wissenschaftler nicht dispensieren kann, ringen heute zahlreiche Historiker in der ganzen freien Welt um eine neue Konzeption ihrer Wissenschaft. Dabei vertreten sie zum Teil die Auffassung, daß der Historie bei der Bewältigung der Krise des Zeitalters der Wissenschaften<sup>39)</sup> eine besonders wichtige Rolle zukommt. So schreibt etwa Fritz Wagner am Ende seines Kapitels über den englischen Empirismus zur allgemeinen Kennzeichnung der Zeit: „Der forschende Geist gefällt sich in einer Wertindifferenz und bedroht, da er ins Grenzenlose drängt, das Menschendasein von innen heraus, er stellt Gebrauch und Mißbrauch seiner Erkenntnisse frei und muß doch einsehen, daß er durch das fortwährende Überschreiten von Grenzen hilflos macht und am Mißbrauch beteiligt ist.“<sup>40)</sup> Dann fährt er fort: „Die Geschichtswissenschaft dient dazu, die fürchterliche Situation bewußt zu machen... Sie ist zur wichtigsten aller Wissenschaften geworden kraft ihrer diagnostizierenden Möglichkeiten.“<sup>41)</sup> Walther Hofer betont, daß „zwischen Mensch und Geschichte und zwischen Politik und Geschichte... ein existenzieller Zusammenhang“<sup>42)</sup> bestehe, und schreibt: „Innige Synthese von philosophischer Besinnung, empirischer Geschichtskennntnis und politischem Verantwortungsgefühl kennzeichnet das abendländische Geschichtsdenken unserer Gegenwart. Wir befinden uns auf der letzten Stufe eines geistigen Prozesses, der eine immer stärkere Intensivierung unseres Geschichtsbewußtseins mit sich gebracht hat. Unerwartete technische Errungenschaften und Zerstörungen zwingen uns heute zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf den Wesensgehalt geschichtlichen Geschehens. Der denkende Mensch will nicht nur mehr wissen, wie es eigentlich gewesen, sondern was aus ihm und seiner Geschichte werden soll, wo er sich befindet im unabseh-

baren Strom der Geschichte. So wird Geschichtserkenntnis in den großen geschichtsphilosophischen Konzeptionen der Gegenwart zur Existenzerhellung. Die schlechthin entscheidende, eben existenzielle Frage bedrängt uns, die Frage nach den Aussichten und Möglichkeiten eines Weiterlebens des Abenländischen Menschen und seiner Kultur.“<sup>43)</sup>

Es ist bereits mehrfach gesagt worden, daß die Geschichtswissenschaft dabei sei, eine neue Konzeption zu gewinnen, und es wurde auch auf die Impulse hingewiesen, die den Historiker heute bedrängen. Der springende Punkt für eine Konzeption der historischen Wissenschaft lag darin, daß die Historie in ihrem eigenen Selbstverständnis dabei ist, Anthropologie zu werden. Die historische Anthropologie ist also — das muß jetzt unterstrichen werden — nicht ein Sondergebiet der Historie, sondern die Historie selbst wird in zunehmendem Maße Anthropologie, wird Selbstbesinnung des geschichtlich handelnden Menschen. Die Konsequenzen dieser neuen Konzeption sind zu einem großen Teil bereits aufweisbar und müssen kurz gekennzeichnet werden:

Vorweg sei gesagt: Die neue Position ist zwar Überwindung des Positivismus, aber die Erkenntnisse und Errungenschaften des Positivismus werden nicht ignoriert, sondern in die neue Konzeption einbezogen. Neu ist zunächst, daß der Historiker nicht mehr versucht, selbst gewissermaßen aus der Geschichte auszusteigen und dann von einem außerhalb liegenden — letztlich utopischen — Standort aus seine Wissenschaft zu betreiben, sondern daß er sich zur Realität seiner eigenen bestimmten Situation und damit zu seiner eigenen Geschichtlichkeit bekennt<sup>44)</sup>. Er steht somit zugleich außer Gefahr, über lauter Geschichtswissenschaft seine eigene geschichtliche Auf-

43) Walther Hofer: *Geschichte zwischen Philosophie und Politik*. Stuttgart 1956, S. 9 f.

44) Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei eigens darauf hingewiesen, daß der Historiker selbstverständlich versuchen muß, sich in andere Zeiten zu versetzen. Aber das ist kein Hinausspringen aus der Geschichte, weil sich der Historiker ja dabei nur gewissermaßen in die Rolle eines anderen ebenfalls geschichtlichen Menschen versetzt. Der Kurzschluß beginnt erst, wenn der Historiker einen absoluten, d. h. nichtmenschlichen Standpunkt einzunehmen versucht. Denn dieser Versuch übersteigt schlechthin seine Möglichkeiten.

39) Vgl. zu dieser Frage insgesamt: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: *Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften*. Frankfurt 1963.

40) Fritz Wagner: *Moderne Geschichtsschreibung*. Berlin 1960, S. 64.

41) ebenda.

42) Walther Hofer: *Geschichte zwischen Philosophie und Politik*. Stuttgart 1956, S. 147; vgl. auch Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen zur politischen Bildung und Erziehung. Stuttgart 1958, S. 37.

gabe zu übersehen und dadurch zum Urbild einer Karikatur zu werden. Der Historiker bleibt selbst geschichtlicher Mensch.

Weiterhin ist neu die Art, wie sich der Historiker seinem Stoff zuwendet: Er begnügt sich nicht damit, den „Geschichtsprozeß“ als eine Abfolge objektiver Ereignisse zu beschreiben und in einer Art historischer Kausalanalyse nach gewissen Gesetzmäßigkeiten zu suchen; vielmehr weiß er, wie Reinhard Wittram schreibt, daß er es „mit dem Menschen“ zu tun hat, „zwar auch mit den Institutionen, mit Zuständen und überpersönlichen Mächten, aber auch darin immer mit dem Menschen. Das heißt aber: mit dem sittlich verantwortenden, leidenden und handelnden Menschen“<sup>45)</sup>. Der Historiker, der darum weiß, kann das „Objekt“ seiner Wissenschaft nicht wie eine Sache behandeln, deren „Daten“ lediglich registriert und in irgendeiner Ordnung zusammengestellt werden. Der Forscher darf, wenn es um Menschen geht, „nicht so neutralisiert werden, daß er nur ermittelt, prüft und darstellt“<sup>46)</sup>, sondern er muß vielmehr „zugleich den Menschen die Ehre geben“<sup>47)</sup>.

In diesem Sinne unterstreicht Herbert Butterfield, daß nur der im Kern seines eigenen Menschseins Mitbetroffene geschichtlich gerecht zu urteilen vermag, und fordert statt einer alles objektivierenden und alle Qualitäten nivellierenden Schamlosigkeit die Haltung der Ehrfurcht auch für den Wissenschaftler. Dabei geht es nicht etwa um die Ausschaltung rationaler Analysen, sondern nur um ihre Einbeziehung in eine Atmosphäre der Menschlichkeit<sup>48)</sup>. Die Einbeziehung sittlicher Wertungen wird zu einer legitimen Methode der Historie. Nach der festen Überzeugung der Historiker der neuen Richtung wird dadurch der Blick durchaus nicht getrübt, sondern ge-

öffnet. So erklärt Reinhard Wittram: daß der Historiker „in manchen Fällen des Gegenstandes gar nicht ansichtig“ wird, „wenn er nicht in eine Wertung einzutreten bereit ist“<sup>49)</sup>, und betont, daß es dem Historiker verwehrt sei, „das verstehende Nachgehen, das ihm aufgetragen ist, bis zur Auflösung des eigenen sittlichen Unterscheidungsvermögens zu treiben“<sup>50)</sup>.

Der Historiker muß also auch zahlreiche für den Positivismus nicht faßbare Kategorien anwenden, wenn er „die menschliche Situation nicht von Grund auf verfehlen will“<sup>51)</sup>. So wird in der neuen Konzeption die Hinwendung des Historikers zu seinem Stoff zu einer menschlichen Begegnung. Wir haben also in der heutigen Geschichtswissenschaft einen ähnlichen Vorgang, wie er auch bei einer Reihe moderner Philosophen zu beobachten ist: eine „bewußte Rückkehr zur vergessenen Personhaftigkeit des Seins“<sup>52)</sup>.

Hier muß freilich zur Vermeidung von Mißverständnissen daran erinnert werden, daß in enger Verwobenheit mit der Geschichte auch die materielle und biologische Entwicklung weiterläuft und daß es auch innerhalb der Geschichte selbst unumkehrbare Abläufe gibt<sup>53)</sup>. Auch der Historiker, der sich dem Menschen zuwendet, darf diese Prozesse nicht übersehen oder in ihrer Bedeutung unterschätzen. Denn der handelnde Mensch ist bei aller Freiheit, die ihn auszeichnet, stets an bestimmte Situationen gebunden. Die Situation engt seine Freiheit von außen wie von innen her ein: von außen dadurch, daß er nur das vollbringen kann, was im Bereich der materiellen, biologischen, technischen und organisatorischen Möglichkeiten liegt, und von innen dadurch, daß er nur das wollen kann, was in seinem Horizont als des Wollens wert sichtbar wird. Dieser Horizont aber reicht nie aus, um die gesamte Situation objektiv zu überschauen. Er ist vielmehr beschränkt, und zwar auch in einer Weise

45) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 25.

46) ebenda.

47) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 26.

48) Vgl. Fritz Wagner: Moderne Geschichtsschreibung. Berlin 1960, S. 55; vgl. auch Huizinga: Im Bann der Geschichte. Zürich 1942, S. 68: „Ein historisches Erkennen, das seinen Resonanzboden und Maßstab nicht in einem persönlichen Geistes- und Seelenleben findet, ist tot und wertlos“.

49) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 26.

50) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 78.

51) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 25.

52) J. M. Hollenbach: Der Mensch der Zukunft. Frankfurt 1959, S. 112.

beschränkt, für die der jeweilige Mensch nicht schuldhaft verantwortlich ist.

Der Historiker darf also eine menschliche Handlung nicht nur nach ihrer objektiven Wirkung allein beurteilen und danach fragen, ob sie unter absoluten Gesichtspunkten oder den Gesichtspunkten der Nachwelt „richtig“ war, sondern er muß sich auch bemühen, sie unter den Bedingungen, insbesondere dem Horizont, der damaligen Situation zu sehen. Wie Erich Rothacker feststellt, kann man „konkrete Handlungen schlechterdings nicht anders verstehen, aber auch nicht würdigen“<sup>54)</sup>. Eine solche humane Historie läßt sich freilich weder im „großen Überblick“ noch im „Grundriß der Geschichte“ gewinnen; vielmehr kommen wir „anders als mit der ruhigen Anschauung des Details... an die vergangene Wirklichkeit, d. h. an den Menschen und seine Welt überhaupt nicht heran“<sup>55)</sup>.

Im neuen Selbstverständnis der Historie bekommt auch das Problem des historischen Relativismus ein neues Gesicht. Der „klassische“ Relativismus setzte voraus, daß der Historiker sich auch „zu den Göttern und Institutionen der eigenen Gesellschaft“ objektiv verhält, sie in die „Vorstellung“ nimmt und damit „verfremdet“, so daß er „sie schon als Vergangenes“ sieht<sup>56)</sup>. Das ist nur möglich, wenn der Historiker — und das war tatsächlich lange sein Bestreben — selbst aus der Geschichte hinauspringt und gewissermaßen „von oben herab“ das vielfältige Leben der Geschichte besieht. Mit dem Entweichen des Historikers in den ungeschichtlichen Raum fehlt der Geschichte dann das sie verbindende und ihre Einheit garantierende Subjekt historischer Besinnung. Was zeitbestimmtes Nacheinander war, bleibt unverbunden stehen und kommt

53) Diese prozeßhaften Abläufe sind am deutlichsten dort zu beobachten, wo die Geschichte sich mit materiellen und biologischen Entwicklungen verbindet: Nachdem der Mensch mit Tier- und Pflanzenzucht, mit Gütertausch, mit Industrie usw. begonnen hat, kann er nicht willkürlich damit wieder Schluß machen. Trotzdem bleibt auch hier eine Freiheit in der Art der weiteren Gestaltung.

54) Erich Rothacker: Probleme der Kulturanthropologie. Bonn 1948, S. 84.

55) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 157.

56) Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur Bonn 1956, S. 290.

nur als zufälliges Nebeneinander in den Blick. Bezeichnenderweise entstammt aus diesem Denken die Redewendung vom „Museum der Geschichte“, ein Bild, in dem die Zeit, die eigentliche Kategorie der Geschichte, völlig fehlt.

Nimmt man Geschichte als anthropologische Selbstbesinnung ernst, so zeigt sich mit einem Schlag die ganze Fragwürdigkeit der Position des „klassischen“ Historismus: Wenn ein einzelner Mensch sein bisheriges Leben zurückblickend überschaut, so wird er sich in der Regel eingestehen müssen, manche Seitensprünge getan, manche Fehlurteile gefällt und vieles in sich Widersprüchliche geäußert und getan zu haben. Er wird vielleicht außerdem auch noch bekennen müssen, im Laufe der Jahre weder sittlich vollkommener noch weiser geworden zu sein, und er wird vielleicht auch immer noch keine Klarheit haben, was er letztlich soll und will. Trotz allem aber wird er sein Leben als einen einzigen unwiederholbaren Weg betrachten und bekennen, daß er wenigstens an Erfahrungen — vielleicht auch bitteren — reicher geworden ist, daß er diese oder jene Illusion aufgegeben habe und daß er, wenn er es noch einmal zu tun hätte bzw. noch jünger wäre, doch dies und jenes anders machen würde. Dabei wird auch zumindest die Frage auftauchen, ob sein Leben nicht eine — vielleicht inzwischen schon verspielte — Chance für ihn gewesen sei. Auch eine solche Haltung kann sehr skeptisch sein, kann resignieren, aber: mit dem klassischen historischen Relativismus vergleichbar ist das nicht. Denn dieser Mensch ist, selbst wenn er verzweifelt, realistischer, weil er nicht in einen Standort der Ungeschichtlichkeit hinüberspringt. Die einzelnen Ereignisse werden nicht einem willkürlichen Nebeneinander preisgegeben, sondern behalten kraft der Einheit der sich erinnernden Person je ihren bestimmten Ort.

Eine vergleichbare Haltung kann auch der Historiker gewinnen, wenn er als „wir“ Selbstbesinnung hält. Dabei setzt er freilich voraus, daß das Wir der Menschheit nicht Fiktion, sondern Realität ist, eine Voraussetzung, die, jedoch wie die weiteren Überlegungen zeigen werden<sup>57)</sup>, als gegeben angesehen werden kann.

57) Vgl. S. 25.

Es steht freilich außer Frage, daß auch diese Haltung nicht jenseits jeder Relativierung liegt. Ebenso wie die Erkenntnisse des Positivismus in die neue Konzeption der Historie eingegangen sind, ist auch „die Wahrheit des Relativismus“ hinübergenommen. Denn wie bereits gesagt, transzendiert auch der in der Geschichte Stehende zugleich die Zeit. Das heißt konkret: Auch wer Historie als Selbstbesinnung treibt und dabei fest in seiner Zeit steht, lebt nicht nur im Augenblick, sondern weiß um seine eigene Geschichtlichkeit und die damit verbundene Situationsbedingtheit und Vorläufigkeit seiner Aussagen und seines gesamten Denkens und Handelns. Er weiß aber zugleich, daß er — wie jeder Mensch — an einem ganz bestimmten Punkte eines einzigen, unwiederholbaren großen Weges, des Weges der Menschheitsgeschichte, steht und daß diese Menschheit im Laufe ihrer Geschichte vielleicht zwar weder besser noch weiser, aber sicher „älter“ und an Erfahrungen reicher geworden ist, daß sie manche Illusionen aufgegeben hat und anderes mehr. Darum wird er zugestehen, daß Collingwood das Charakteristische des geschichtlichen Wechsels grundsätzlich richtig trifft, wenn er formuliert: „Da die historische Vergangenheit im Gegensatz zum Naturgeschehen lebendig ist — vom Akt des historischen Denkens selbst erhalten —, so bedeutet die geschichtliche Wandlung von einer Entwicklungsstufe des Denkens zu einer anderen nicht den Tod der ersten, sondern ihr Weiterleben in einem neuen gedanklichen Zusammenhang, in dem ihre Ideen weiterentwickelt und kritisch gewertet werden.“<sup>58)</sup> Und jeder, der heute sagt, daß der Menschheit „eine Rückkehr zu den Zeiten vor der Historisierung des Lebens . . . nicht möglich“ sei<sup>59)</sup>, bestätigt damit nur die eben gekennzeichnete Struktur. Wenn aber Geschichte so betrachtet werden kann oder muß, so taucht auch hier die Frage auf, ob sie nicht vielleicht eine Chance enthält, die jeweils in der Gegenwart genutzt oder verspielt werden kann. — Das alles mag wenig sein, wenig vor allem im Vergleich zu den großen Geschichtsphilosophien der Vergangenheit, die so vieles — etwa daß die

58) R. C. Collingwood: Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1955, S. 237.

59) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 60.

Menschheit im Fortschritt zum Besseren begriffen sei — zu wissen glaubten. Aber trotz allem ist die neue Haltung in sich selbst eine Chance, eine Position, von der aus es sich weiterdenken und weiterleben läßt.

Wenn der Historiker sich heute berechtigt, ja gedrängt fühlt, seine eigene Zeit als einen Augenblick der Menschheitsgeschichte und die Menschheit geschichtlich als eine Einheit zu betrachten, so stützt er sich dabei auf eine Reihe von Erkenntnissen und Erfahrungen. Vor allem ist es die Erfahrung, daß die Menschheit tatsächlich in zunehmendem Maße im empirisch-geschichtlichen Sinne zu einer Einheit wird, und die Erkenntnis, daß die gesamte Weltgeschichte „ein nicht umkehrbarer Prozeß ist“<sup>60)</sup> und daß irgendwann „das Ende der Geschichte der Menschheit“ kommt, „wie einst ihr Anfang war“<sup>61)</sup>.

Angesichts dieser Tatsachen drängt es den modernen Historiker und darüber hinaus den modernen Menschen überhaupt, den Sinn des eigenen Daseins im Horizont der Weltgeschichte zu suchen. „Wir wollen die Geschichte als ein Ganzes verstehen, um uns selbst zu verstehen.“<sup>62)</sup> „Nur die gesamte Menschheitsgeschichte vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben.“<sup>63)</sup> Lösungsformeln früherer Zeiten wie „*homines mortales, res publica aeterna*“ versagen schon angesichts der heute ins volle Bewußtsein getretenen Erfahrungstatsache, daß ständig auch Staaten untergehen. Aber auch die heldische Konzeption des Lebens im Sinne des „Ewig währt der Toten Tatenruhm“ entbehrt angesichts des sicheren Endes der Geschichte für jeden realistisch Urteilenden aller Kraft. Es bedrängt den denkenden Menschen stärker als je die Frage, ob es in dieser so beschaffenen geschichtlichen Welt ein sinnvolles Leben überhaupt geben kann. Denn wir alle „wollen sinnvoll leben“, weil letztlich weder

60) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 88.

61) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 235.

62) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 222; vgl. auch Huizinga: Im Bann der Geschichte. Zürich 1942, S. 90.

63) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 11.

die Stillung von Bedürfnissen noch die Bedürfnislosigkeit, sondern nur „sinnvoll leben... für uns identisch“ ist „mit Glückseligkeit“<sup>64)</sup>, und weil kein Mensch in seinem Willen so frei ist, daß er im Ernste darauf verzichten könnte, glücklich sein zu wollen. So ist die Frage nach der Weltgeschichte für viele heute geradezu die existenzielle Frage geworden.

Aber auch bei der Erforschung der Vergangenheit kommt der heutige Historiker ohne den weltgeschichtlichen Horizont nicht aus: letztlich ist er der einzige Horizont, in dem die historische Differenz zwischen dem Forscher und der jeweils betrachteten Vergangenheit aufgehoben ist<sup>65)</sup>. Der gleiche Reinhard Wittram, der — wie vorhin erwähnt wurde — die unbedingte Notwendigkeit der Detailforschung betont, erklärt im unmittelbaren Anschluß daran: „Freilich — die Detailforschung ist kurzsichtig und schwachsichtig, wenn sie nicht im universellen Horizont geschieht“<sup>66)</sup>.

Den gleichen Gedanken führt Theodor Litt noch weiter: „Jedes historische Erkennen, auch das durch die Abgrenzung seines Gegenstandes sich scheinbar aufs Äußerste spezialisierende, ist implicite dem Universum der Geschichte zugewandt. Dieses Universum hat nicht als geschlossenes Ganzes seinen Bestand, sondern ist in einem unaufhörlichen Fortgang begriffen, durch den es sich in Richtung auf die Zukunft vorwärtsschiebt.“<sup>67)</sup> Gegenüber dem Einwand, daß ja nur die Vergangenheit das Gebiet des Historikers sei, bemerkt Litt vorsorglich: „Das geschichtliche Denken macht sich nicht einer Kompetenzüberschreitung schuldig, wenn es seinen Blick auch über die Zukunft hingehen läßt; es erfüllt mit dieser Wendung nur eine Forderung, die aus seinem ureigensten Anliegen hervorgeht.“<sup>68)</sup> Allerdings sprengen solche Fragestellungen die alten Grenzen der historischen Disziplin. Aber

64) J. M. Hollenbach: Der Mensch der Zukunft. Frankfurt 1959, S. 150.

65) Vgl. auch Wolfhart Pannenberg: Die Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften (Evangelische Theologie). In: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften. Frankfurt 1963, S. 184 ff.

66) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Göttingen 1963, S. 157.

67) Theodor Litt: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Heidelberg 1956, S. 58.

68) ebenda.

der heutige Historiker läßt sich dadurch nicht beirren, da er weiß, daß die Grenzen der Disziplinen und Fakultäten künstliche Grenzen sind, die das lebendige Denken nicht kennt<sup>69)</sup>. Und eine „denkende Verarbeitung des geschichtlichen Rohstoffes ist“, wie Walther Hofer schreibt, „nicht möglich ohne das, was wir eine Geschichtskonzeption nennen. Im Begriff der Geschichtskonzeption wiederum liegt es beschlossen, daß sie auf philosophischen (oder religiösen) Fundamenten ruht und auch politische und ethische Zielsetzungen hat“<sup>70)</sup>.

Hat aber der Historiker, der Logik seines eigenen Denkens folgend, die Frage nach der Weltgeschichte, ihrem Sinn und ihrer Zukunft gestellt, so wird er jäh zurückgeworfen; er muß erkennen, daß diese Frage „eine sehr ungeduldige und maßlose Frage“<sup>71)</sup> ist, ja daß die Frage nach der Zukunft das Vergangene, den „eigentlichen“ Stoff seiner Wissenschaft, entwertet, so daß es „seine Substantialität und seinen Eigenwert verliert“<sup>72)</sup>. Ist denn — so fragt er sich — tatsächlich der Sinn der Vergangenheit gerettet, wenn er sie „als die Pappelallee zu begreifen“ sucht<sup>73)</sup>, die auf eine vorentworfene Zukunft hinläuft? Dazu kommt das weitere Dilemma, daß der Historiker die Frage nach der Zukunft zwar stellen kann und vielleicht stellen muß, daß er sie jedoch nicht zu beantworten vermag. Wie könnte er es dann unternehmen, von dieser Zukunft her die Vergangenheit und seine eigene Zeit zu begreifen und zu werten? — So hat die Frage nach der Weltgeschichte und ihrer Zukunft zunächst in eine Sackgasse geführt. Es muß ein neuer Ansatzpunkt gesucht werden.

Am Anfang der Überlegungen hatte die These gestanden, daß Mensch und Geschichte, Menschlichkeit und Geschichtlichkeit zusammengehören. Außerdem war davon gesprochen worden, daß heute der Mensch in Ge-

69) Vgl. Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften. Frankfurt 1963, S. 128 f. bes. Anm. 25.

70) Walther Hofer: Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Stuttgart 1956, S. 9.

71) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 207.

72) ebenda.

73) Kurt von Raumer: Ewiger Friede. Freiburg/München 1953, S. 72.

fahr sei, das typisch Menschliche zu verlieren. Wenn beides stimmt, dann müßte logischerweise mit dem typisch Menschlichen auch das typisch Geschichtliche verlorengelassen und eine Zukunft denkbar sein — vielleicht sogar drohend bevorstehen —, die weder das typisch Menschliche noch das typisch Geschichtliche kennt. Es müßte also — so phantastisch das zunächst klingen mag — zumindest in diesem Sinne eine Art von „Ende der Geschichte“ möglich, ja sogar ganz real vorstellbar sein. Es ist im Rahmen des letzten Teils dieser knappen Untersuchung nicht möglich auch nur annähernd vollständig alles typisch Menschliche zu nennen, um festzustellen, wieweit es verlorengelassen könnte und was dieser Verlust für die Geschichte und ihr Ende bedeuten würde. Statt dessen sei nur ein Erscheinungskomplex herausgegriffen, der für den geschichtlichen Menschen ganz besonders kennzeichnend ist oder zumindest in der historisch erforschbaren Vergangenheit besonders kennzeichnend war: Freiheit — Gerechtigkeit — Macht und Herrschaft — Verantwortung — Religion.

Zunächst ist wichtig zu sehen, daß es sich tatsächlich um einen Erscheinungskomplex handelt: Die im Gegensatz zur Umweltgebundenheit des Tieres stehende menschliche Freiheit ist die Voraussetzung für Gerechtigkeit wie für Macht. Der Mensch „kann sich von seinem eigenen Standpunkt lösen . . . Das wird am deutlichsten beim Streit. Nur der Mensch kann einen Streit auch vom Standpunkt des Gegners betrachten. Nur er kann sich schließlich von allen parteilichen Standpunkten zu distanzieren suchen und um eine objektive Beurteilung ringen, wobei er auch über sich selbst ein Urteil fällt . . . Die Möglichkeit, sich vom eigenen Standort zu lösen, befähigt den Menschen zugleich, alle ihn umgebende Dinge um ihrer selbst willen zu betrachten und nach ihrem Sinn in der Gesamtordnung zu fragen . . . Tiefere sachliche Kenntnis bedeutet für den Menschen auch Steigerung seiner Macht. Auch Macht ist ein typisches menschliches Merkmal, da sie auf Einsicht in die Wirklichkeit und nicht auf bloßer Kraft beruht“<sup>74)</sup>. Aber auch Freiheit, Verantwortung und Religion hängen un-

mittelbar miteinander zusammen. Es ist kein Zufall, daß in der Antike der Sklave, der wegen seiner Unfreiheit nicht als Person, sondern als Sache betrachtet wurde, für das, was er tat, nicht verantwortlich gemacht werden konnte. Verantwortung setzt Freiheit voraus. Das bedeutet auch umgekehrt, daß jeder, der sein Handeln selbst verantwortet, damit zugleich Freiheit gewinnt. Dieser Zusammenhang ist oft übersehen worden: Man hat zwar darauf hingewiesen, daß — abgesehen von Veränderungen in der Wirtschaftsstruktur — der christliche Gedanke der Gotteskindschaft und Nächstenliebe zum Verschwinden der Sklaverei beigetragen habe. Aber mindestens ebenso entscheidend ist, daß das Christentum jedem Menschen, auch dem Sklaven, vor Augen hielt, daß er persönlich vor Gott für sein Tun verantwortlich sei und daß ihm diese Verantwortung von keinem abgenommen werden könne. Mit der Ausbreitung dieser Überzeugung wurde die Sklaverei gewissermaßen von innen her letztlich unmöglich: ein Mensch, der für sich selbst in Anspruch nimmt, zu entscheiden, welche Befehle er ausführt und welche nicht, ist frei. So wie die Religion in Verbindung mit der Verantwortung die Freiheit garantiert, so trug sie auch wesentlich dazu bei, daß Macht über Menschen nicht zu willkürlicher Verfügungsgewalt, sondern zur Herrschaft wurde. Der Herrscher hat eine vorgegebene, gottgewollte Ordnung zu repräsentieren und ist dafür der Gottheit verantwortlich. In dieser Hinsicht gibt es eine Solidarität zwischen ihm und den Beherrschten<sup>75)</sup>. Eine Gerechtigkeit, die auch der Herrscher zu achten hat, wird möglich. Wie Christopher Dawson durch umfassende Untersuchungen erhärtet, bringt somit der Glaube „ein Element geistiger Freiheit in das Leben des Menschen, ein Element, das einen schöpferischen und verwandelnden Einfluß auf die Kultur der Gemeinschaft wie auf die innere persönliche Erfahrung des Menschen haben kann“<sup>76)</sup>. So gilt — ohne Rücksicht auf die Frage, wie sich der moderne Mensch entscheiden mag — für die Vergangenheit eindeutig die Feststellung Alfred

74) Hugo Staudinger: Geschichte, Weltanschauung, Politik. Päd. Prov. 1960, S. 515

75) Vgl. auch meine Untersuchung: Die existenzielle Frage als Prinzip des Geschichtsunterrichts. GWU 1959, S. 598 f.

76) Christopher Dawson: Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur. Düsseldorf 1953, S. 12 f.

Petzelt, daß das Religiöse nicht „nach Belieben zum ‚Leben‘ addiert oder von ihm subtrahiert werden kann.“<sup>77)</sup>

Es wäre die Aufgabe einer umfassenden historischen Anthropologie diese Zusammenhänge an Hand des reichen historischen Materials in allen Epochen der Geschichte sichtbar zu machen. Für die heutigen Überlegungen können diese skizzenhaften und unvollständigen Hinweise genügen. Denn schon sie reichen aus, um die Frage zu stellen, ob sich an diesem für den geschichtlichen Menschen bisher typischen Komplex von Erscheinungen heute entscheidende Veränderungen zeigen. Dabei gehen die Überlegungen von den Erfahrungen aus, die man in totalitären Regimen gemacht hat, da in diesen — wie eingangs angedeutet wurde — eine Krise besonders deutlich sichtbar geworden ist, in der wir heute alle und überall leben<sup>78)</sup>.

„Das Wesentliche totalitärer Regime liegt“, wie Hannah Arendt schreibt, „darin, daß sie Menschen . . . mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, daß der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet.“<sup>79)</sup> Der Mensch wird dazu gebracht, in der Art des Tieres in der jeweiligen Situation nach einem allgemeinen Schema zu reagieren. Dabei gibt es in weiten Bereichen bestimmte auslösende Signale, durch welche die Reaktion „Beifall“, „Pfeifruf“ usw. in Tätigkeit gesetzt wird. Dem Menschen wird so „die Möglichkeit einer freien und selbstverantwortlichen Lebensführung vom System abgenommen“<sup>80)</sup>. Mit der Freiheit und Verantwortlichkeit wird auch die Religion verbannt, da ihre Freiheit-schaffende Kraft verhaßt ist. An die Stelle der Gerechtigkeit tritt die „Linientreue“. An Stelle von Herrschaft gibt es nur noch Macht, die durch Terror das System abgekommen.“<sup>80)</sup> Mit der Freiheit und verständlich mit vollem Recht sagen, daß diese Kennzeichnung schrecklich vereinfacht, daß

z. B. die Erfolge der östlichen Naturwissenschaften als „Reaktionen auf bestimmte Signale“ undenkbar wären, daß es immer noch eine gewisse private Sphäre gibt u. vieles ä.

Trotz dieser in sich gewichtigen Einwände gibt es jedoch einen triftigen Grund für die Annahme, daß das obige Schema grundsätzlich das Richtige trifft: die totalitären Systeme werden nicht zufällig von Ideologien getragen. Aber „nicht alle geistigen Mächte, die in der Geschichte mitwirken, sind Ideologien“<sup>82)</sup>. Bereits bei der Tagung über „Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften“<sup>83)</sup> wurde dargelegt, daß es wesentlich zur Ideologie gehört, wissenschaftliche Weltanschauung zu sein. Wie Theodor Litt betont, unterliegt es keinem Zweifel, „daß die Denker, denen der Kommunismus seine theoretische Begründung zu verdanken hat, von der Überzeugung durchdrungen waren, im Namen echter Wissenschaft zu sprechen“<sup>84)</sup>. Und es ist ebenso sicher, daß wenigstens die Mehrzahl der führenden Kommunisten bis auf den heutigen Tag glaubt, „daß der Triumph ihrer Sache auf der wissenschaftlichen Unfehlbarkeit der ihr den Wegweisenden Heilslehre beruhe“<sup>85)</sup>. Der Nationalsozialismus hat keine Führungselite gleicher Qualität aufzuweisen. Aber es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß auch hier ein Teil der führenden Männer von der wissenschaftlichen Richtigkeit ihrer Ideologie überzeugt war. Sonst wären zahlreiche Dokumente, darunter auch Hitlers letzte Willensäußerungen, völlig unverständlich.

Beiden Ideologien ist gemeinsam, daß sie in Anknüpfung an die Wissenschaft und unter Assistenz zahlreicher Fachwissenschaftler wirkliche oder vermeintliche Gesetze der materiellen bzw. biologischen Entwicklung auf die Geschichte übertragen. Dabei macht der Nationalsozialismus den darwinistischen Kampf ums Dasein zum Prinzip der Weltgeschichte, und für den Osten ist der historische Materialismus

77) Alfred Petzelt: Kindheit, Jugend, Reifezeit. Freiburg 1958, S. 216.

78) Vgl. S. 21.

79) Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt 1955, S. 736.

80) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 109 f.

81) Vgl. ergänzend auch Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 103 f.

82) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 117.

83) Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften. Frankfurt 1963, S. 14 f.

84) Theodor Litt: Freiheit und Lebensordnung. Heidelberg 1962, S. 79.

85) ebenda.



die Anwendung des — für die außermenschliche Entwicklung maßgeblichen — dialektischen Materialismus auf die Geschichte. Damit hört die Geschichte auf, ein Raum freien menschlichen Handelns und Verantwortens zu sein. Sie wird ein durch bestimmte Gesetze vorbestimmter Prozeß. Sinnvoll — und damit glücklich — leben kann nur, wer sich ganz in diesen Prozeß stellt. In diesem Sinne hat Hannah Arendt in ihrer umfassenden Untersuchung über „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ zusammenfassend festgestellt:

„Das Wesen totalitärer Herrschaft in diesem Sinne ist der Terror, der aber nicht willkürlich und nicht nach den Regeln des Machthungers eines einzelnen (wie in der Tyrannis), sondern in Übereinstimmung mit Gesetzen vollzogen wird ... Die Prozesse von Natur oder Geschichte äußern sich politisch als Zwang und können nur durch Zwingen realisiert werden. Auf diesem Zwang beruht, diesen Zwang realisiert der totalitäre Terror, nicht indem er gerechte oder ungerechte positive Gesetze erläßt und anwendet, sondern indem er den Bewegungsprozeß dieser Kräfte vollstreckt im Sinne der Exekution. Der Terror ist nicht ein Mittel zu einem Zweck, sondern die ständig benötigte Exekution der Gesetze natürlicher oder geschichtlicher Prozesse.“<sup>86)</sup> „Praktisch heißt dies, daß Terror die Todesurteile, welche die Natur angeblich über ‚minderwertige Rassen‘ und ‚lebensunfähige Individuen‘ oder die Geschichte über ‚absterbende Klassen‘ und ‚dekadente Völker‘ gesprochen hat, auf der Stelle vollstreckt, ohne den langsamen und unsicheren Vernichtungsprozeß von Natur oder Geschichte selbst abzuwarten.“<sup>87)</sup> Von einem ganz anderen Ansatzpunkt her — ihm geht es primär um die Denkstruktur der östlichen Ideologie — kommt Joseph Meurers zu dem gleichen Ergebnis: „Nicht die Diktatur, nicht die

86) Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt 1955, S. 733.

87) Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Frankfurt 1955, S. 736. Wenn Arendt S. 743 f schreibt, daß die Originalität der totalitären Herrscher darin bestehe, ideologische Aussagen ernst zu nehmen und die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen, so wird daraus zu wenig deutlich, daß sich dieses Verhalten einfach daraus ergibt, daß Ideologien wissenschaftliche Weltanschauungen sind. Es entspricht der Struktur der Wissenschaften, ohne menschliche Hemmungen ihrer eigenen Logik zu folgen.

Primitivität, sondern das Verfallen an den reinen Prozeß ist jene Geschichtsmäßigkeit, durch die das östliche Kollektiv die ganze Welt in Atem hält und halten wird.“<sup>88)</sup>

Wenn mit dieser Kennzeichnung das Wesen totalitärer Regime richtig beschrieben ist, dann ist damit nicht nur klar, daß die oben nur so grob und schematisch gegebene Skizze von der Auflösung des alten Erscheinungskomplexes Freiheit-Gerechtigkeit-Macht und Herrschaft-Verantwortung-Religion in totalitären Systemen das im Rahmen des Themas Wesentliche trifft, sondern es ist zugleich offenkundig, wie eng tatsächlich Geschichtlichkeit und Menschlichkeit zusammengehören: Wo die Geschichte zum Entwicklungsprozeß wird, wird der Mensch notwendigerweise seiner menschlichen Züge entkleidet.

Es ist freilich jetzt noch die Frage offen, ob das, was in den totalitären Systemen so sichtbar zutage tritt, tatsächlich Ausdruck einer Krise der gesamten Menschheit ist, wie vorhin behauptet wurde. In diesem Zusammenhang müßte zunächst über die Funktionalisierung unseres gesamten gesellschaftlichen Lebens gesprochen und besonders die Gefahr gekennzeichnet werden, die darin liegt, daß der Mensch weithin nicht mehr die Welt sich anpaßt, sondern sich der Welt anpaßt. Hierüber hat jedoch Hans Freyer in seiner „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“<sup>89)</sup> so Überzeugendes gesagt, daß nur darauf hingewiesen zu werden braucht. Es kann nach allem kein Zweifel bestehen, daß unsere Gesellschaftsstruktur, die

88) Joseph Meurers: Wissenschaft im Kollektiv. München 1959, S. 227.

89) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961. Allerdings möchte ich einschränkend bemerken, daß ich Freyers Grundbegriff „sekundäres System“ für unglücklich halte. Denn der Mensch lebt immer und überall in einer Kulturwelt, die er selbst geschaffen hat. Das gilt auch für den Bauern, der mit „künstlich“ gezüchteten Tieren von „künstlich“ gezüchteten Pflanzen in einer „künstlich“ veränderten „Natur“ lebt. Ein primäres System Freyers ist, um es überspitzt zu formulieren, letztlich nur die Umwelt des Tieres. Die Welt des Menschen ist immer mehr oder weniger sekundär. Auch die sogenannten „gewachsenen“ Ordnungen Freyers sind vom Menschen geschaffen. Trotz dieser Einschränkungen behält aber Freyer darin recht, daß unsere Welt in einer anderen Weise eine gemachte Welt ist als die früherer Jahrhunderte. Seine Thesen bleiben trotz der m. E. etwas unglücklichen Terminologie sachlich im wesentlichen richtig.

Freyer als sekundäres System kennzeichnet, eine gewisse Affinität zu Strukturen totalitärer Systeme hat. Andererseits weiß aber gerade der Historiker, daß totalitäre Herrschaften bisher nicht etwa vornehmlich in solchen Staaten errichtet wurden, die im Sinne des sekundären Systems besonders fortgeschritten waren<sup>90)</sup>. Außerdem muß er die Feststellung Freyers bestätigen, „daß durch Wandlungen der Menschlichkeit auch weit fortgeschrittene Entfremdungen bewältigt worden sind, daß dergleichen also möglich ist.“<sup>91)</sup>

Die Gefahr liegt also nicht in unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur als solcher, sondern einzig darin, daß wir unserer Welt vorerst menschlich zu wenig gewachsen sind. Dabei ist es m. E. zuviel verlangt, wenn Helmut Schelsky fordert, daß dem technischen Fortschritt „ein gleicher moralischer folgt“<sup>92)</sup>. Es geht vielmehr darum, daß wir nicht vor Entwicklungen und Prozessen kapitulieren, sondern Subjekte der Geschichte bleiben<sup>93)</sup>. Das bedeutet, daß wir uns die letzte Freiheit des Handelns bewahren, daß wir also selbst entscheiden, wo wir uns in unserem Handeln „anpassen“, weil dort Anpassung angebracht *und verantwortbar* ist, und wo wir in aller Entschlossenheit darangehen, die Situation durch änderndes Handeln aktiv zu meistern, weil die bestehende oder uns angebotene nicht verantwortet werden kann. Diese Freiheit aber, das zentrale Kennzeichen des geschichtlichen Menschen, hat — das geht aus den bisherigen Überlegungen klar hervor — keinen festen Bestand, wenn sie sich nicht gebunden weiß in einer Religion. Mit Nachdruck betont

90) In ähnlicher Weise hat sich ja auch die Voraussage von Marx, daß die hochindustrialisierten Staaten als erste kommunistisch würden, nicht bewahrheitet.

91) Hans Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1961, S. 245.

92) Helmut Schelsky: *Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft*. In: *Offene Welt* Nr. 38. Juli—August 1955, S. 52 — Bekanntlich hat schon Ranke zu Maximilian von Bayern gesagt, daß sich ein Fortschritt im Moralischen in der Geschichte nicht feststellen lasse. Wenn jetzt ein dem technischen Fortschritt vergleichbarer moralischer die einzige Hoffnung wäre, so müßte der Realist resignieren.

93) Hier sei auch an das bekannte Wort von Denis de Rougemont erinnert: Die Dekadenz fängt an, wenn der Mensch nicht mehr fragt: „was werde ich tun?“ sondern: „was wird passieren?“

Karl Jaspers: „Es ist unmöglich, daß den Menschen die Transzendenz verlorengeliebt, ohne daß er aufhört, Mensch zu sein.“<sup>94)</sup>

An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß eine rein weltimmanente Humanität nicht ausreicht, den Menschen zu retten. „Das Humanum wird nur dann tragfähig sein, wenn es zugleich auch von Gott her beansprucht wird.“<sup>95)</sup> „Die ganze Geschichte der Kultur zeigt, daß der Mensch eine natürliche Anlage hat, für seine soziale Lebensform eine religiöse Begründung zu suchen, und daß die Kultur zu wanken beginnt, wenn sie ihre geistige Grundlage verliert . . . Sogar Denker, die ihren religiösen Glauben verloren haben, wie Comte und Renan und Matthew Arnold, blieben dabei, die soziologische Notwendigkeit dieser Bezeichnung zu bejahen.“<sup>96)</sup>

Zweifelsohne befindet sich der Mensch heute im Verhältnis zur Transzendenz in einer gewissen Krise<sup>97)</sup>. Zugleich neigt er dazu, alles Heil von der Wissenschaft zu erwarten. *Hierin* liegt die entscheidende Parallele zu totalitären Systemen: Es könnte geschehen, daß der Mensch des „Westens“ die Religion, die im totalitären System mit Gewalt ausgeschaltet wird, freiwillig aufgibt und einer „Wissenschaftsgläubigkeit“ anheimfällt, die einer ideologischen Weltanschauung verwandt ist. Damit würde er — vielleicht ohne es selbst zu wissen — Freiheit und geschichtliche Verantwortung so weit entleeren, daß der Zusammenbruch abgesehen werden kann. Über die Notwendigkeit einer neuen Konzeption der Wissenschaften ist bereits in anderem Zusammenhang ausführlich gesprochen worden<sup>98)</sup>. So soll heute nur noch einiges zur Religion gesagt werden: Ihre Krise ist schwer auszuloten. Denn Religion „ist keine Kraft, die mit den Methoden der Statistik leicht ge-

94) Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 212.

95) Richard Schwarz: *Wissenschaft und Bildung*. Freiburg/München 1957, S. 163.

96) Christopher Dawson: *Religion und Kultur*. Düsseldorf 1951, S. 290.

97) Vgl. z.B. auch Walther Hofer: *Geschichte zwischen Philosophie und Politik*. Stuttgart 1956, S. 170.

98) Deutsches Institut für Bildung und Wissen: *Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften*. Frankfurt 1963, S. 4 ff.

messen werden kann" <sup>99)</sup>). Im übrigen weiß der Historiker, daß es religiöse Erneuerungen auch nach Höhepunkten skeptischer Aufklärung in der Geschichte wiederholt gegeben hat. Für die Gegenwart läßt sich schon jetzt erkennen, daß es offenbar schwieriger ist, als allgemein angenommen wurde, „konsequent als Atheist zu leben und zu denken“ <sup>100)</sup>. Alfred Weber hofft, daß es dem modernen Menschen gelingt, zu einem Daseinsverständnis zu gelangen, „das ihm aus eigener transzendenter Grunderfahrung ein leidenschaftliches Wollen um Freiheit und Menschlichkeit unantastbar gruppierteter Integrität zurückgibt“ <sup>101)</sup>.

Für uns Europäer ist Religion geradezu identisch mit Christentum, und es ist kaum anzunehmen, daß sich daran etwas ändern wird <sup>102)</sup>. So muß man nach allen bisherigen Überlegungen mit Karl Jaspers feststellen, daß „im Bezug unseres Glaubens auf die biblische Religion zuletzt die Entscheidung über die Zukunft unseres abendländischen Menschseins liegt.“ <sup>103)</sup> Aber es geht ja nicht nur um Europa, sondern um den Menschen auf der ganzen Erde. Daher ist nach Auffassung Walther Hofers „das Christentum als Basis in der Tat zu schmal“ <sup>104)</sup>.

Tatsächlich ist heute die Pluralität der Religionen, die dank der umfassenden Informationsmöglichkeit ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen ist, eines der wichtigsten Argumente gegen die Wahrheit jeglicher Religion <sup>105)</sup>. Trotzdem wird jeder überzeugte Gläubige Kompromißformeln ablehnen und mit Kant der Auffassung sein, daß „im Grunde

eines jeden Synkretismus der Mangel an Aufrichtigkeit“ <sup>106)</sup> steht. Und doch wäre es vom Christentum aus möglich, das *Destruktive* in der Pluralität der Religionen zu überwinden. Denn es leben ja, wie Emil Brunner es formuliert, alle Menschen, „ob sie es wollen oder nicht, in den Schöpfungsordnungen Gottes und haben darum, ob sie Christen sind oder nicht, eine gewisse Erkenntnis von ihnen.“ <sup>107)</sup> Daher kommt es, daß „die Elemente der religiösen Wahrheit dem ganzen menschlichen Geschlechte gemeinsam angehören“ <sup>108)</sup>.

Durch ein solches Denken würde durchaus nichts relativiert und der absolute Wahrheitsanspruch der Offenbarung nicht aufgeben und doch die Gemeinsamkeit aller Religionen aktualisiert. Dabei müßte sich der Christ stärker als heute dessen bewußt sein, daß er zwar die Wesensfülle der Wahrheit kennt, daß er jedoch trotzdem durch den Nichtchristen ständig bereichert werden kann. Es ist ja kein Zufall, daß sich das Christentum von seinen Anfängen an gerade durch die geistige Begegnung mit der nichtchristlichen Welt entfaltet hat. Und andererseits ist die ganze Welt in einen Sog geraten, der von christlich geprägten Ländern ausging: „Es gibt, jedenfalls bisher, keine Weltgeschichte außer der Weltgeschichte Europas; erst von jetzt an und in Zukunft wird es eine Weltgeschichte der ganzen Erde geben.“ <sup>109)</sup> Inzwischen aber ist das Christentum mit seiner selbst in der äußersten Säkularisation noch unverkennbaren Zügen bereits in das Denken der gesamten Welt eingedrungen. Dabei kann unerörtert bleiben, wieweit es der Welt „rein Christliches“ vermittelte und wieweit es „nur“ allgemein Menschliches aktualisierte und erhellte. Jedenfalls sind alle weltumfassenden Übereinkünfte und Deklarationen, wie die Charta der Vereinten Nationen oder die Genfer Konvention und das Rote Kreuz, unverkennbar direkt oder indirekt aus christlichen Quellen gespeist. Die Welt leidet jedoch darunter, daß es sich dabei — weil die nur aus dem Glauben fließende Fülle und Ein-

99) Christopher Dawson: Religion und Kultur. Düsseldorf 1951, S. 288. Nicht uninteressant ist in diesem Zusammenhang, daß heute in den Vereinigten Staaten 11 % der Bevölkerung mehr einer Kirche angehören als vor 10 Jahren.

100) Walther Hofer: Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Stuttgart 1956, S. 171. Diese Feststellung wiegt um so schwerer, da Hofer dem Christentum keine große Chance gibt.

101) Alfred Weber: Kulturgeschichte als Kultursoziologie. München 1951, S. 489.

102) Vgl. dazu auch T. S. Eliot: Beiträge zum Begriff der Kultur. Berlin/Frankfurt 1949.

103) Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 218.

104) Walther Hofer: Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Stuttgart 1956, S. 172.

105) Typisch für eine solche Argumentation z. B. Bertrand Russell: Dennoch siegt die Vernunft. Bonn 1956, S. 129.

106) Brief an Jacobi (1789)

107) Emil Brunner: Zeitliche Ordnung und Ewigkeitshoffnung. Stuttgart 1948, S. 19 f.

108) Christopher Dawson: Religion und Kultur. Düsseldorf 1951, S. 282.

109) Hans Freyer: Weltgeschichte Europas. Stuttgart 1954, S. 8.

deutigkeit fehlt — vielfach um wirkungslose Deklamationen handelt. Es kann in einer solchen Lage dem geschichtlich verantwortlich Handelnden nicht darum gehen, diesen Bau zum Einsturz zu bringen, um triumphierend seine Hohlheit zu „entlarven“, sondern es gilt zumindest für die Brüder dessen, der das geknickte Rohr nicht brechen wollte, das Schwache zu stützen, auszubauen und zu festigen. Hier liegt eine weltgeschichtliche Chance des Christentums und diese Chance ist zugleich die Chance des Menschen.

Die Chance liegt darin, daß der Mensch unserer Tage an die Stelle des lähmenden weltimmanenten Sicherheitsbedürfnisses wieder das Wagnis eines freien Lebens setzt<sup>110)</sup>, daß er sich nicht dem Prozeß anheimgibt, sondern sich handelnd als Subjekt in die Geschichte stellt. Die Rückgewinnung einer solchen Haltung ist sicher nicht nur dem Christen möglich, aber ohne einen starken christlichen Impuls kaum denkbar. Wenn schon für die Christen diesseitige Sicherheit der höchste Wert geworden ist, dann ist wahrscheinlich die Zukunft der Freiheit besiegelt. Denn das Christentum gewährt an sich eine unvergleichlich kraftvolle Freiheit, die sich z. B. in den Martyrerakten dokumentiert. Diese Freiheit aber — und damit rundet sich das Thema — hängt eng zusammen mit der einmaligen christlichen Konzeption der Weltgeschichte.

Für den Christen sind die drei großen Ereignisse — Schöpfung, Erlösung und Parusie — geschichtliche und transzendente Ereignisse zugleich. Sie stehen an bestimmten Punkten der Weltgeschichte; und trotzdem hat jeder einzelne Mensch zu ihnen einen unmittelbaren realen Bezug. Der Sinn der Geschichte liegt nicht in einem Ziel, „das . . . vielleicht erst nach Äonen zur Verwirklichung reif sein wird, sondern sich an jedem Punkte des geschichtlichen Universums als die Erfüllung hervorbringt“<sup>111)</sup>. „Der kommende Christus ist der gegenwärtige Christus. Die Vorstellung ist in unser Zeitschema überhaupt nicht einzuordnen.“<sup>112)</sup> Und „da die Eschatologie, christlich verstanden,

110) Vgl. dazu auch Hans Eduard Hengstenberg: Von der göttlichen Vorsehung. Münster 1947, bes. S. 28 f.

111) Theodor Litt: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Heidelberg 1956, S. 90.

112) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Fischer-Bücher N. 91, S. 93.

mit unseren Zeitbegriffen nicht gedacht werden kann, bleibt alle weltgeschichtliche Komposition unvollendet, offen . . .“<sup>113)</sup> Der Christ kennt somit zwar den *transzendenten Sinn der Geschichte* und seines eigenen geschichtlichen Daseins; er hat aber nicht die Verheißung irgendeines fixierten *geschichtlichen Endzustandes*, auf den er hinarbeiten müßte. Er hat immer nur für „das tägliche Brot“, „für eine absehbare Zukunft zu sorgen.“<sup>114)</sup>

Erst von diesem Wissen um den transzendenten Sinn und dem Nichtwissen um einen immanenten Endzustand wird auch verständlich, warum im ersten Teil dieser Untersuchung die Frage nach dem „Sinn und Ende“ der Geschichte nicht gelöst werden konnte<sup>115)</sup>. Jede Fixierung eines bestimmten geschichtlichen Endzustandes — auch wenn er noch so ideal und gut gedacht ist<sup>116)</sup> — nimmt dem handelnden Menschen seine Freiheit und Verantwortung und damit seine eigentliche Geschichtlichkeit.

Es kann jetzt scheinen, als könne die Geschichtswissenschaft zwar allerhand zur Erhellung der gegenwärtigen Situation beitragen, als müsse jedoch die eigentliche Aufgabe der Zeit — die Rückgewinnung eines Bezuges zur Transzendenz — von der Religion und der Philosophie gelöst werden. Doch eine solche Vorstellung wäre ein Rückfall in die Schubkastenkonzeption der Wissenschaften. Wenn

113) Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte. Fischer-Bücher Nr. 91, S. 135 f. Vgl. dazu Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 216 f.

114) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 219.

115) Vgl. S. 21 f.

116) Daher müssen nicht nur gegen so gut gemeinte popularwissenschaftliche Bücher wie etwa I. G. de Beus: „Die Zukunft des Abendlandes“ (Frankfurt 1956) Bedenken angemeldet werden, sondern das grundsätzliche Unbehagen richtet sich auch gegen Formulierungen Teilhard de Chardins u. a. Autoren, deren geistige Tiefe außer jeder Frage steht. Die Ablehnung einer Fixierung der Zukunft bedeutet dagegen nicht die Ablehnung jedweden Planens und Vorentwerfens. Aber im Gegensatz zum Bauplan eines Hauses, der das Haus endgültig festlegt, muß ein geschichtlicher Vorentwurf immer den Charakter des Vorläufigen haben. Denn hier geht es letztlich stets um den Menschen, der allenfalls mit Gewalt in starre Pläne eingefügt werden kann. Wer die Zukunft fixiert, muß den kommenden Menschen die Freiheit nehmen! Dieser Zusammenhang ist unlösbar!

die Geschichte sich als Anthropologie versteht und die historische Selbstbesinnung des modernen Menschen vollzieht, dann kann sie zumindest überzeugend nachweisen, daß es in der Geschichte zwar durchaus auch Prozeßhaftes gibt, daß es aber stets der Mensch gewesen ist, der in freier Verantwortung Geschichte gemacht hat und daß er keinen Grund hat, seinen Platz zu räumen, ja daß er eine „natürliche Souveränität besitzt“<sup>117)</sup>, die letztlich unveräußerlich ist und selbst im Würgegriff totalitärer Systeme immer wieder aktualisiert werden kann<sup>118)</sup>. Außerdem kann sie in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit sichtbar machen, welche Grundüberzeugungen gepflegt und welche Werte anerkannt werden müssen, wenn unser Leben menschenwürdig sein soll. Dabei weiß der Historiker vielleicht noch klarer als der Theologe und der Philosoph, daß die Grundüberzeugungen und Werte nicht einfach tradiert werden können, sondern daß sie inmitten

---

117) Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1961, S. 133. Vgl. auch J. P. Steffes: Christliche Existenz inmitten der Welt. Düsseldorf 1947, S. 256.

118) Vgl. dazu auch meine Untersuchung: Die existenzielle Frage des Prinzips des Geschichtsunterrichts. GWU 1959, S. 599 f.

119) Vgl. auch Karl Jaspers: Von der Wahrheit. München 1947, S. 2. Der eigentliche Mensch erfährt als ihm wesensfremd das gedankenlose Sein und Tun und Fühlen. Denn er hat seine Gewißheit und sein Selbstbewußtsein nie ohne Denken. Aber als ebenso wesensfremd erfährt er das zeitlose und wirklichkeitsferne Denken. Denn sein Denken ist ihm nur wahr dadurch, daß es in die Zeit tritt,

der geschichtlichen Veränderungen immer neu gewonnen werden müssen<sup>119)</sup>.

Eine Historie, die sich in der gekennzeichneten Weise als Anthropologie versteht und um die Gefährdung und um die Chancen des Menschen weiß, muß ihrem eigenen Wesen nach zugleich „engagierte Pädagogik sein“<sup>120)</sup>. Daher wird sich auch die Historie nie damit begnügen, sich an die Fachwelt zu wenden, sondern „die Erzeugung allgemeinverständlicher Bücher“ ist für sie, wie Huizinga unterstreicht, „ein wesentlicher Teil ihrer Tätigkeit!“<sup>121)</sup>. Indem sie jeden anzusprechen sucht und zu kritischer historischer Selbstbesinnung führt, gibt sie insbesondere auch dem jungen Menschen, der als handelndes Subjekt in die Welt eintreten soll, „die geschichtliche Tiefe und rettet so seine Menschlichkeit“<sup>122)</sup>. In diesem Sinne ist Historie auf die Zukunft gerichtet, allerdings nicht auf eine utopisch vorentworfene Endzeit, sondern auf die absehbare Zukunft des Morgen, die es durch unser Handeln in Freiheit und Verantwortung zu gestalten gilt.

---

daß es Leben und als solches an geschichtliche Wirklichkeit gebunden ist.

120) Waldemar Besson: Engagierte Wissenschaft. In: Offene Welt, Nr. 75, März 1962, S. 36.

121) J. Huizinga: Im Bann der Geschichte. Zürich 1942, S. 73. In Erfüllung dieser Forderung erschien im Bayerischen Schulbuchverlag das dreibändige Werk „Unsere Geschichte — unsere Welt“, das dem heutigen Menschen bei einer geschichtlichen Besinnung helfen soll.

122) Hermann Heimpel: Der Mensch in seiner Gegenwart. Göttingen 1954, S. 194.