

aus  
politik  
und  
zeit  
geschichte

beilage  
zur  
wochen  
zeitung  
das parlament

Richard Schwarz

Die Frage nach dem Sinn  
der Geschichte

Hugo Staudinger

Das individuelle  
Selbstverständnis  
des modernen Menschen  
als politisches Problem

B 51-52/66

21. Dezember 1966

Richard Schwarz, Dr. phil., geb. 29. Mai 1910 in Hagenau/Elsaß, deutsche und österreichische Staatsangehörigkeit. Akademische Daten: Privatdozent der Philosophie an der Universität Würzburg (1949), ordentl. Professor der Psychologie und Pädagogik an der Staatl. Phil.-Theol. Hochschule Bamberg (1951), ordentl. Professor der Pädagogik und Kulturphilosophie und Vorstand des Instituts für Pädagogik an der Universität Wien (1958), ordentl. Professor der Pädagogik und Vorstand des Pädagogischen Seminars an der Universität München (1963), Vorsitzender des Schulausschusses der Österreichischen Rektorenkonferenz (1961) und der Bayerischen Schulkommission (1964), Mitglied der Österreichischen UNESCO-Kommission, Gastvorlesungen an Universitäten in Fribourg, Tokio, Uppsala. Träger des Dr.-Ludwig-Gebhard-Wissenschaftspreises (Bayreuth 1957).

Hugo Staudinger, Dr. phil., o. Professor für politische Bildung und Didaktik der Geschichte an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abt. Paderborn, Hauptgeschäftsführer des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, Frankfurt, geboren am 5. Juli 1921 in Dresden.

Herausgeber:

Bundeszentrale für politische Bildung,  
53 Bonn/Rhein, Berliner Freiheit 7.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung  
DAS PARLAMENT, 2 Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, Tel. 34 12 51, nimmt gern entgegen:

Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;

Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung  
DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum  
Preise von DM 2,— monatlich bei Postzustellung;

Bestellungen von Sammelmappen für die  
Beilage zum Preise von DM 5,50 zuzüglich  
Verpackungs- und Portokosten.

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

# Die Frage nach dem Sinn der Geschichte

## I. Geschichte und menschliche Existenz

Es gibt Zeiten, in denen der sinnende Mensch eher vom Unsinn der Geschichte sprechen möchte. Es scheint dann, als sammelten alle Geschehnisse nur noch das Beweismaterial zu dieser verzweifelten Verlegenheit. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte scheint wahrhaft der fragwürdigsten aller philosophischen Disziplinen anzugehören<sup>1)</sup>.

Geschichtliche Katastrophen und umwälzende Ereignisse haben von jeher den Menschen zum Nachsinnen über die Frage nach dem historischen Geschehen gestimmt, zum Bemühen, den geschichtlichen Prozeß zu begreifen und theologisch oder philosophisch zu rechtfertigen. Von solchen Nahtstellen im Geschichtsverlauf zeugen die Begebenheiten, wie sie das Buch *Daniel* widerspiegelt, die Erschütterung durch die Perserkriege, das Innwerden jener „Fülle der Zeit“, wie sie die Geburt des Christentums anzeigt. Allein — was uns hier näher steht — nach der Französischen Revolution waren es die beiden großen Kriege, die das menschliche Fragen im gesteigerten und bedrängenden Maße der Frage nach dem Sinn der Geschichte zuwenden ließen. Bedrängend deshalb, weil das Bewußtsein einer möglichen krisenhaften Katastrophe der Menschheit heute uns alle den inneren Zusammenhang der geschichtlichen mit der menschlichen Problematik notvoll empfinden läßt — eben weil der Mensch in der Geschichte weithin sich selbst zur Fragwürdigkeit geworden ist. In einer Zeit des Umbruchs und des fundamentalen Wandels in allen Lebensbereichen, dann also, wenn viele überkommene Tafeln nicht mehr tragen, neue Sinn- und Werttafeln aber noch keine Gültigkeit anzeigen, wenn also der Mensch in der „Krise“ steht — in solcher Zeit wird die Frage nach der Existenz eines Fluchtpunktes, der Bestand

hat, der bleibt, die Frage nach einer ziel- und sinnbestimmten und -bestimmenden Ordnung, besonders brennend. Wenn sich dieser Mensch als ein in die Unendlichkeit des Seins erbarungslos „geworfenes“ und daher verlorenes Wesen erfährt, so bedeutet das Fragen nach dem menschlich-geschichtlichen Daseinssinn eine Unruhe, die uns wahrhaft „auf den Leib“ rückt. *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte steht in unabdingbarer Korrespondenz mit der Frage nach dem Sinn des Menschseins überhaupt.* Der Mensch ringt um die Sinnhaftigkeit der geschichtlichen Welt letzthin deshalb, weil es um seine eigene Existenz geht.

### INHALT

- I. Geschichte und menschliche Existenz
- II. Typen der Geschichtsdeutung
- III. Geschichte als Fortschritt der Menschheit
- IV. Historismus und Relativität
- V. Die Abschaffung Gottes
- VI. Die Krise des christlichen Existenzbewußtseins
- VII. Technische Weltzivilisation als Erfüllung der Geschichte
- VIII. Gibt es eine Antwort?

So werden sich Geschichtsanschauung und Weltanschauung jeweils entsprechen, sofern unter Weltanschauung der Sinnbezug der menschlichen Existenz, das Ingesamt aller Stellungnahmen, Erkenntnis- und Fühlweisen eines Menschen, seines Lebenszieles, seines Lebensstiles und seiner bewußten und unbewußten Grundhaltungen zur Welt und zu sich selbst als *integrierender Lebensform* verstanden wird. Gewiß gibt es eine Objektivität der Geschichtswissenschaft als notwendige Selbstkritik und Selbstkontrolle. Allein es war ein verhängnisvoller Irrtum, von einer absoluten erkenntnistheoretischen Objektivität im Sinne der Voraussetzungslosigkeit der Geisteswis-

<sup>1)</sup> Dem vorliegenden Beitrag liegen Gedanken zugrunde, die in teilweise veränderter Fassung über den Südwestfunk, den Hessischen Rundfunk, den Bayerischen Rundfunk, den Sender Freies Berlin, den Saarländischen Rundfunk und den Österreichischen Rundfunk vorgetragen wurden.

senschaften zu sprechen. Denn es gibt kein Geschichtsbild ohne vorgegebene Wertgesichtspunkte, und es gibt keine Wertordnung ohne eine dies begründende Sinnordnung, die als „letzte Stellungnahme“ in der jeweiligen Weltanschauung — unreflektierter oder wissenschaftlicher Art — verhalten liegt.

Wissenschaftlichem Ethos entspricht dies zutiefst, die Dinge und Verhalte so sehen zu wollen, wie sie an sich selber sind. Doch hier hat ebenso eine neuere Perspektive weit tiefer gesehen, daß es kein „Sehen“ ohne „Werten“ gibt, daß keine wissenschaftliche Erkenntnis ohne Voraussetzungen besteht, daß Erkenntnis letztlich ein existentieller Akt ist. Und es begegnet hier die Einsicht, daß man nur aus dem, woraus man lebt, auch erkennen kann, jener alten Weisheit eines Augustinus: *Tantum Deus cognoscitur in quantum diligitur*. Nur insoweit wird Gott erkannt, als er geliebt wird. Eine Geschichtswissenschaft aber, die sich nicht zugleich dieser persönlichen und letztlich in der wert- und sinnhaften Maßstabsgebundenheit unüberschreitbaren Bedingtheit bewußt bleibt, wird sich in quellenkundlichen Erhebungen, Vergleichen und Abhängigkeitsnachweisen historischer Fakten erschöpfen müssen. Gewiß sind dies hohe Ziele der Forschung — aber doch nur Wege zum Ziel, die sich ihrer eigenen Befangenheit oft kaum noch bewußt werden. Wo aber gar nicht gefragt wird nach den unterschwelligsten Motivationsantrieben der geschichtlichen Persönlichkeit, nach den existentiellen Grundlagen eines Zeitalters und seinem *Ordo* in einem übergreifenden Gesamt als Sinnzusammenhang, wo nicht zur Entscheidung gefragt wird nach dem Bezug eines geschichtlichen Faktums zur Gegenwart, ja zur persönlichen Existenz, kann nicht von einer gültigen Wissenschaftshaltung gesprochen werden. Erst jene Forschung wird im Geiste einer wesenhaft abendländischen Wissenschaftstradition stehen, die letztlich immer nach den Prinzipien, den Gründen und Begründungen, den Wert- und Sinnaspekten des Seienden zu fragen sich bemühte.

Wenn überhaupt, so zeigt eine verbreitete Auffassung von Geschichtswissenschaft heute an, wie ratlos der Mensch vor seiner Existenz steht, wenn er hier wie auch in einer bestimmten modernen Psychologie oder Soziologie versucht, diese seine fundamentale Ratlosigkeit eines übergreifenden Existenzsinnes hinter dem Befund nur vermeintlich exakter Bestandsaufnahmen zu verbergen. Wenn überhaupt, so zeigt aber ebenso der Umgang mit

dem Phänomen des Geschichtlichen an, daß ein solcher Positivismus nicht einmal den „Vorhof“ einer gültigen kritischen Wissenschaftlichkeit zu erreichen vermag, die sich der Grenzen ihres „rein“ objektiven Bemühens als Voraussetzung einer Wissenschaft als einer wahren menschlichen Aufgabe bewußt wurde. In jedem geschichtswissenschaftlichen Standort — und wer wollte behaupten, daß er ohne einen Standort als wert- und sinn-neutral zu existieren, zu denken und zu forschen vermöchte? — ist immer auch eine jeweilige normative Fixierung eines Aspektes, eines Maßstabes der fundamentalen Gesamtbeurteilung notwendig und im letzten Grunde unüberschreitbar schon mitgegeben. Einer empirisch-analytischen Methode in der Soziologie, Kulturosoziologie und anderswo, die von einer wert- und sinn-neutralen Forschung spricht, ermangelt im Grunde ein wesentliches Merkmal der Wissenschaftlichkeit: die existentielle Selbstkritik des Forschers, die sich der eigenen Maßstabsgebundenheit nicht einmal bewußt wird<sup>2)</sup>.

Man braucht dabei nicht in gewisse historistische oder existentialphilosophische Konsequenzen zu verfallen, wenn diese neue Erfahrung ebenso unkorrigierbar besteht: daß der Mensch nicht nur das Wesen ist, das Geschichte erlebt, um die Geschichte weiß, vielleicht auch Geschichte gestaltet, sondern auch selbst ein geschichtliches Wesen ist. Geschichtlichkeit ist eine Struktur des geschichtstragenden Subjekts, wie Martin Heidegger<sup>3)</sup> es erfährt, wenn auch gewiß nicht nur dies! Und Karl Jaspers<sup>4)</sup> unterscheidet ebenso ein historisches Bewußtsein als das Wissen von der eigenen Geschichte und der Abhängigkeit von ihr von dem geschichtlichen Bewußtsein als dem Wissen um die eigene Geschichtlichkeit. Ortsbestimmung und kritische Begründung des jeweiligen Standortes des Menschen vor sich selbst, in der Welt und vor den überweltlichen

<sup>2)</sup> Vgl. Verf., Das Problem einer christlichen Philosophie (Philos. Jb. 60, 1960, S. 228 ff.); ders., Wissenschaft und Bildung, 1957, S. 177 ff.; ders., Idee und Verantwortung der Universität, in: Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium (Bildung — Kultur — Existenz I, hrsg. von Richard Schwarz, 1962); ders., Situation und Krise der heutigen Universität. Antrittsvorlesung an der Universität München, in: Dt. Univ.-Ztg. 1/1965.

<sup>3)</sup> Sein und Zeit, 1953<sup>7</sup>, S. 382: „Das Dasein hat faktisch je seine Geschichte und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert ist.“

<sup>4)</sup> Philosophie II, 1932, S. 118.

Bezirken und Mächten erscheint dann als die *letztgültige* Aufgabe aller Wissenschaft. Denn *Wissenschaft heißt doch letztlich auch, sich des eigenen Standorts in der Welt kritisch zu versichern, soweit dies eben auf solchem Wege möglich ist.*

Es steht hier nicht jenes logische Problem der Prinzipien des historischen Erkennens als der Erforschung und Darstellung geschichtlicher Verhalte in Frage, nicht eine „Kritik der historischen Vernunft“ im Sinne *Diltheys*, sondern die philosophische Frage nach Prinzipien und Ursachen, nach Wesen und Endziel der Dinge und des Geschehens. Wenn aber Geschichte jenes Geschehen ist, das sich durch die Zeit *an* uns und *durch* uns vollzieht, so fragt die philosophische Problematik nach dem Sinn der Geschichte, nach ihren Faktoren, Ursachen und Gesetzen. Geschichte ist nicht nur Entwicklung und Entfaltung. Geschichte ist der Weg der Menschheit und der Weg des besonderen Menschen in der Begegnung mit dem Schicksalhaften bzw. dem Geschickten.

Allein hier erst beginnen die eigentlichen Fragen. Ist Geschichte aus Bedürfnissen und Handlungen und Leidenschaften der einzelnen und der Massen zu erklären? Ist Geschichte also aus den psychischen Determinanten zu erheben und zu verstehen? Oder ist Geschichte aus einer übergeschichtlichen Idee, einer göttlichen Idee, einem „Heilsplan“ zu begreifen? Wird Geschichte von einzelnen, von Gruppen oder von Massen „gemacht“? Machen Männer die Geschichte? Oder aber sind sie nur Werkzeuge, „Vollstrecker“ eines gesellschaftlichen, „unterschwellig“ Willens, zeit- und situationsbedingter Strebungen, die zu *ihrer* Zeit, dem *Kairos*, wirkmächtig werden? Gibt es eine Ge-

setzlichkeit im Geschichtsverlauf, wie sie etwa mit dem Dreistadiengesetz von *Auguste Comte*, also mit der Abfolge vom mythischen über das metaphysische zum positiven Zeitalter bestimmt wurde? Gesetzlichkeit als Spannungsausgleich von Reaktion und Revolution, von dialektischen Prozessen usw.?

Hat die Geschichte im Ganzen einen Sinn? Hat nicht jene These Recht, die schon eine solche Fragestellung in das Museum der Irrtümer des menschlichen Geistes verweist? Ist Geschichte nur innerweltlich zu verstehen? Oder gibt es noch eine übergeschichtliche Wirklichkeit? Hat sie einen Anfang und ein Ende? Gibt der Geschichtsverlauf für eine optimistische oder eine pessimistische Beurteilung hinreichenden Anhalt? Hat also Geschichte einen Sinn als ein sich erfüllendes Ziel? Oder ist Geschichte mit *Theodor Lessing*<sup>5)</sup> als „Sinnggebung des Sinnlosen“ zu betrachten? „Keineswegs aber wird durch Geschichte ein verborgener Sinn, ein Kausalzusammenhang, eine Entwicklung in der Zeit *per se* offenbar; sondern Geschichte ist Geschichtsschreibung, das heißt die Stiftung dieses Sinnes, die Setzung dieses Kausalzusammenhangs; die Erfindung dieser Entwicklung. Sie vorfindet nicht den Sinn der Welt, sie gibt ihn.“ Der Gedanke der Konstitution in der gegenwärtigen „kritischen“ Geschichtsphilosophie, wonach objektiv-geschichtliche Erkenntnis erst aus dem Subjekt selbst heraus möglich, „konstituiert“ wird<sup>6)</sup>, wird hier ins Extrem überspannt. Daß freilich Geschichte immer auch eine Bemühung im schöpferischen Sinne des Historikers ist, dessen eigene Struktur, seine Kategorien, seine gesamte kulturelle Bildung das jeweilige Geschichtsbild mitgestalten, wurde bereits angemerkt.

## II. Typen der Geschichtsdeutung

Schon *Homer* weiß von dem Grundproblem alles geschichtlichen Seins: der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit. Von *Hesiod* wurde die ganze Menschheitsentwicklung unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gestellt mit der Überzeugung eines fortschreitenden Niedergangs als des *Abfalls* von einem Goldenen Zeitalter. Und die Klage über seine eigene *eherne* Gegenwart als die Zeit äußerster Verwilderung sollte schließlich zum stetig wiederholten Thema der zeitgeschichtlichen Klagelieder werden — bis zu *Walther von der Vogelweide* und dem Zeitalter der „vollende-

ten Sündhaftigkeit“, in dem *Fichte* zu leben wähnte, bis zu *Burkhardt* und *Nietzsches* äußerster Kulturkritik.

Ebenso aber fehlen in der Antike auch nicht die Stimmen, die von einem stetigen *Fortschritt*, einer geistigen und kulturellen Höherentwicklung der Menschheit wissen. Von

<sup>5)</sup> Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen, 1921<sup>3</sup>.

<sup>6)</sup> Vgl. dazu W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1961, S. 115 ff. — Zum Ganzen vgl. auch J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 1960<sup>3</sup>.

*Xenophanes* stammt das kennzeichnende Wort:

„Nicht gleich anfangs zeigen die Götter den Sterblichen alles, sondern wir finden das Bessere suchend im Laufe der Zeiten.“

Und gegen das Vertrauen in eine in der Geschichte sich auswirkende sittliche Weltordnung, wie sie von *Herodot* empfunden wurde, berührt *Thukydides* den religiösen Bezirk nur insoweit, als er psychologisch oder staats-erzieherisch in Betracht kommt. Hier schon findet sich die These vom Wesen der Politik als eines Strebens nach Macht, wonach sich sogar die Gerechtigkeit jeweils relativ bestimmt. Hier schon wird aus der Gesetzmäßigkeit, den Ursachen und Wirkungen der Geschichtsablauf natürlich erklärt und — wie es heißt — „mit Sicherheit“ vorausbestimmt.

So scheinen schon in der Antike grundlegende Modelle für die spätere Geschichtsbetrachtung vorgezeichnet: Die Abstiegs- und die Aufwärtstheorie, die Stillstands-Hypothese wie jene wesentlich östlich-griechische Idee des Kreislaufs als einer ewigen periodischen Wiederkehr des gleichen — ein Gedanke, der noch bei *Nietzsche* Anklang fand. Ebenso wußte man aber schon hier von göttlichen und menschlichen Faktoren wie von der *Soteria* als dem Vertrauen in eine Rettung des von Klippe zu Klippe stürzenden Weltprozesses, als heilende Rettung vor dem auslöschenden Tod.

Die eigentliche Frage nach dem Sinn der Geschichte vermochte jedoch erst im geistigen Raum der jüdisch-christlichen Weltdeutung zu erwachsen. Erst hier hatte die Geschichte der Menschheit einen Anfang und ein Ende. Erschaffen waren die Welt und die Menschen von einem persönlichen Gott, der sich in der Zeit offenbarte, um die ganze Menschheit einem bestimmten Ziele zuzuführen. Der Kreislauf, letzthin für uns Abendländer ein Symbol der Sinnlosigkeit, wich dem einmaligen historischen Prozeß mit einem Endziel von absolutem Wert und von absoluter Dauer. Die schon von der *Stoa* religiös-metaphysisch begründete Einheit des Menschengeschlechts, jene im Grunde un-griechische Idee, wurde nun überhöht durch die Verkündigung der Einzigartigkeit der Menschenseele und — was selbst oft im christlichen Bezirk noch übersehen wird — auch des Menschenleibes. Nun bedeutet individuelle Personalität und Vereinzelung nicht mehr einen Fluch, wie mit *Buddha* analog noch *Hebbel* lehrte, auch keine Strafe

für eine vorweltliche Verschuldung, wie alle *Gnosis* die menschliche Leiblichkeit deutete. Begründet aber war diese hohe Wertigkeit des Einzelmenschen und seiner persönlichen — nicht nur griechisch-kollektiven — Freiheit in jener zutiefst religiösen, nicht etwa philosophischen oder naturwissenschaftlichen Kategorie der Schöpfungs-tatsache, in dem Mysterium der Inkarnation, in dem Gott selbst in diese menschlich-geschichtliche Weltzeit eintrat und die menschliche Natur wie den Kosmos heimholte in seine göttliche Würde. Mit der christlichen Erlösungswirklichkeit war die antike Tragik einer innerweltlichen Kausalität von Schuld und Strafe und Schicksal durchbrochen, war jeder einzelne bei seinem Namen gerufen in seine freie und geschichtliche Verantwortung. Christliches Geschichtsdenken lebt innerhalb umrissener, objektiv gesicherter Grenzen, ist befestigt zwischen Schöpfung — Sündenfall — Erlösung — Endgericht. Die Parusie des wiederkommenden Herrn erscheint als das Ende der Zeit, als der absolute Grundbezug jedes geschichtlichen Maßstabes.

Christliches Geschichtsdenken sieht Geschichte als Stätte der Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, als Ort seiner Selbstfindung zwischen den Mächten des Himmels und des Satans. Für *Nicolai Berdjajew*<sup>7)</sup> liegt der Sinn der Geschichte geradezu in der Enthüllung dieser Prinzipien. „Das Menschengeschick, das der Geschichte zugrunde liegt“, so heißt es hier weiter, „setzt ein übergeschichtliches Ziel voraus, einen übergeschichtlichen Prozeß, eine übergeschichtliche Lösung des Geschichtsgeschickes in einer anderen, ewigen Zeit.“ Niemand freilich vermag auch hier einem Einzelgeschehen oder Zeitgeschehen einen fixierten Sinn zuzuweisen. Das Übel als Folge jenes *mysterium iniquitatis*, das in dem geschichtlichen Lauf als Terror, Gewalt, Kriege, Grausamkeiten erscheint, ist auch in einer Theodizee nie auflösbar. Selbst eine *theologia crucis* wird eine noch so positive Sinndeutung des Leids und des Leidens nur als stete Anfechtung bestehen können. Mit dem Buddhismus teilt das Christentum die Überzeugung, daß es keinen letzten Sinn der Geschichte innerhalb der Geschichte selbst gibt. Aber es lehrt andererseits nicht die Sinnlosigkeit einer endlosen Bewegung um der Bewegung willen, sondern einen Sinn jenseits der Geschichte. Wenn nun auch die menschliche Geschichte im christlichen Bewußtsein als Vorbereitung des Neuen Him-

<sup>7)</sup> Der Sinn der Geschichte, o. J., S. 300 ff.

mels und der Neuen Erde verstanden wird, so hat man dennoch von einer „Vorwegnahme des Neuen Himmels und der Neuen Erde“ gesprochen<sup>8)</sup>. Danach hat die Geschichte auch immanent einen Sinn. Sinn kommt der Geschichte also nicht erst am Ende zu, „er ist vielmehr in ihr selbst gegenwärtig, aber er ist nicht an ihr selbst erkennbar. Die menschliche Geschichte kann sich selbst nicht verstehen.“

Fast bestürzend müssen dagegen ernsthafte Versuche (etwa von Th. Haecker, K. Thieme, A. Schütz u. a.) erscheinen, eine gültige christliche Theologie der Geschichte aufzuweisen und an dem konkreten Geschichtsverlauf zu erhärten. Zumeist wird hierbei das Römische Reich als ein für immer zentrales Fundament betrachtet. Man hat mit Recht dagegen geltend gemacht, daß es sich hier um ein Mißverständnis handelt, um einen „christlichen Integralismus“, der das Christentum mit einem bestimmten Moment seiner Entwicklung gleichsetzt. Doch nirgends haben die Lebensformen des Christentums etwas Endgültiges erreicht. Weder das Mittelalter kann als prinzipielles Richtbild noch der Thomismus als eine nicht mehr überschreitbare Philosophie noch der Latinismus als eine möglicherweise nicht zu erweiternde „Gestalt“ betrachtet werden, was uns heute im Zeichen eines neuen planetarischen Zeitalters fast selbstverständlich erscheint. Auf der anderen Seite will man in dem Heilsgeschehen gar kein welthaftes Geschehen erblicken, eher ein Gegenteiliges. Mit Karl Barth stellt Karl Löwith<sup>9)</sup> die These auf, daß der christliche Glaube unvereinbar sei mit dem Glauben an die Weltgeschichte und ihre philosophisch faßbare Erfüllung.

Wenn Augustinus, auf dessen kaum zu überschätzende Bedeutung für jede folgende Geschichtsphilosophie in diesem Rahmen nur hingewiesen werden kann, als das Thema der Weltgeschichte den Kampf zwischen Glauben und Unglauben charakterisiert, wenn der Sinn des Zeitgeschehens in der Rückkehr der gefallenen Menschheit zu Gott, in der Sicherung der Ewigkeitsbestimmung des einzelnen gesehen wird, die in der menschlichen Natur gott-ebenbildlich angelegt ist, so hat diese Geschichtstheologie im christlichen Lebensraum und darüber hinaus weithin Gültigkeit

behalten — trotz mancher tiefen Problematik, die sich mit dem Augustinischen Gottesstaat, einer *civitas Dei* und einer *civitas terrena*, verbindet.

Hiermit sind aber auch schon die typischen Möglichkeiten für das Verständnis des Geschichtsverlaufs gekennzeichnet. Im Bilde des *Kreislaufs* wird ein vorgegebenes allgemeingültiges Prinzip angenommen, das die Geschichte bestimmt. Im Geschehen manifestiert sich dieses determinierende Prinzip immer in gleicher Weise. Geschichte im eigentlichen Sinne, wie wir sie heute verstehen, gibt es in dieser Vorstellung noch nicht, die die griechische Welt bestimmte und auch orientalischen Vorstellungen entspricht. Denn die notwendig zum Wesen der Geschichte gehörenden Momente der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit fehlen hier. Man hat dabei für die Kreislauftheorie als von einer Analogie zur Natur sprechen wollen. Doch wird dem heute bereits auch von der Naturwissenschaft widersprochen, da es ebenso in der Natur echte geschichtliche Vorgänge gäbe<sup>10)</sup>. Unter dem Bilde der *Spirale* werden zwar einmalige geschichtliche Entwicklungen und Vorgänge als unwiederholbar bestimmt, doch herrschen auch hierin noch die allgemeinen Prinzipien und Gesetzlichkeiten, die vorgegeben sind. Alles Sein, auch das geschichtliche Werden, wird von einer universalen Gesetzlichkeit beherrscht. Auch diese Theorie besteht nicht ohne Determinismus und Mechanismus. Die mathematisch-statistische Behandlung der geschichtlichen Ereignisse erlaubt eine Vorhersagbarkeit. Auch hier bleibt das Individuell-Einmalige noch dem Allgemeinen wesentlich untergeordnet, wenn auch ein spezifischer Spielraum belassen werden soll. Hier aber erscheint auch das zentrale Problem aller Geschichtsphilosophie ganz scharf als das letztlich unlösbare Problem eines Ineinander vom Individuellen, was doch das Historische charakterisiert, und dem Allgemeinen, das die übergreifende Gesetzlichkeit vertritt. So wird die *Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit*, geschichtsphilosophisch gewendet, von Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des einzelnen bzw. der historischen Entwicklung und einer allgemeinen Gesetzlichkeit, die als Naturgesetz, als Schicksal in seinen verschiedenen Bedeutungsstufen oder auch als Lenkung der Geschichte und des einzelnen durch einen per-

<sup>8)</sup> M. Schmaus, Elemente einer christlichen Geschichtstheologie (Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser, 1960, S. 784 f.)

<sup>9)</sup> Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1956<sup>3</sup>.

<sup>10)</sup> C. Fr. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur, 1956. — Vgl. zu dieser Typologie W. Brüning, a. a. O., S. 9 ff.

sönlichen göttlichen Willen gelten könnte, zum Grundproblem der Geschichtsphilosophie.

In der christlichen Theologie erscheint diese Problematik unter dem Gegensatzpaar von *Gnade und Freiheit*, wozu insbesondere vier Lösungsansätze bereitgehalten werden, die freilich nie ganz zu beruhigen vermögen. Der *Thomismus* des Spaniers Bañez wendet das Prinzip der Allwirksamkeit auch auf das Gebiet des Übernatürlichen an. Keine sekundäre Ursache kann in Tätigkeit übergehen, ohne daß sie von der ersten wirksam bestimmt ist. Doch bewegt Gott jede Kreatur nach ihrer Natur, die unfreie, daß sie notwendig, die freie, daß sie frei handle. Gottes Einwirkung ist unwiderstehlich. Der *Augustinismus* des 18. Jahrhunderts ersetzt die physische Vorherbestimmung durch eine siegreiche Lust (*delectatio victrix*), die Gott dem Willen vorher einflößt. Die physische wird durch eine moralische Einflußnahme bestimmt. Der *Molinismus* des 16. Jahrhunderts sucht das Freiheitsmoment mehr zu betonen, der *Kongruismus* legt den Akzent auch auf die individuellen Umstände, unter denen die Gnade den Menschen trifft. Sind diese der Gnade günstig, kongruent, so wird sich gewiß der freie Wille dafür entscheiden. Im Grunde aber wird jeweils das eigentliche Problem nur einen Schritt zurückverlagert. Die jeweilige Antwort über das Verhältnis des Reiches der Gnade zum geschichtlichen Geschehen gründet jedoch schon in der jeweiligen Stellungnahme zum Ursprung des

geschichtlichen Daseins. Eine breite Richtung der protestantischen Theologie erblickt den Ursprung der Geschichte wie der geschichtlichen Ordnungen im Sündenfall, im sündhaften Selbstsein des Menschen. Wenn dieses Wesen durch die Erbsünde in seinem Mark wurzelhaft verdorben ist, muß auch sein gesamtes kulturelles Schaffen und sein geschichtliches Handeln unter das „Gericht“ gestellt sein. Anders im katholischen Bewußtsein, wonach auch für den geschichtlichen und kulturellen Bezirk jenes Grundaxiom des *Thomas von Aquin* gilt, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vollendet zu ihrer möglichen Wirksamkeit. Diese Fragestellung wurde näher berührt, weil sie jener geschichtsphilosophischen Antinomie analog, ja integrierend ist.

Auch die dritte Theorie, den geschichtlichen Verlauf unter dem Zeichen der *Linie* zu sehen, entbehrt nicht großer Fragezeichen. Zwar sucht man die Allgemeingültigkeit in ihrer Macht über die Geschichte einzuschränken, die Abläufe sind nicht mehr gesetzlich geordnet bzw. „verordnet“, sie werden vielmehr nur zu Maßstäben, Zielen, Idealen einer vorgegebenen Wertordnung „degradiert“, doch gewinnt hierbei wiederum diese vorgegebene objektive Wertordnung in ihrem Zusammenhang mit einer übergreifenden Maßstabsgesetzlichkeit ihre tiefe Problematik. Dieser Weg führt schließlich zum Primat des Individuellen im Historismus, wovon noch die Rede sein soll.

### III. Geschichte als Fortschritt der Menschheit

Mit der fortschreitenden Herauslösung des Menschen aus der abendländischen Daseinsordnung ging auch fortschreitend das Herzstück eines Geschichtsbildes verloren, nach dem der Mensch erst von Gott her weiß, was Menschsein heißt. An Stelle einer im Mysterium verankerten Heilsordnung und Eschatologie trat eine „aufgeklärte“ welthafte Heilsgewißheit: *das neue Evangelium vom Fortschritt der Menschheit*. Die Fortschrittsidee in der Geschichte setzt immer ein Wissen um ein Ziel der Geschichte voraus, das angesteuert und zum Ende gebracht werden soll: In der Linie eines religiösen bzw. metaphysischen „Geschichtsoptimismus“ hat *Herder* in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ noch eine organische Geschichts-

auffassung vertreten, die noch im christlichen Bezug steht: „Die Geschichte ist Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, wengleich wir nicht die letzte Absicht sehen sollen, Schauplatz der Gottheit, wengleich nur durch Öffnungen und Trümmer einzelner Szenen.“ *Kant*<sup>11)</sup> hingegen bestimmt das Ziel der Geschichte der Menschengattung als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur. Worin aber besteht dieses Ziel? In der Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, in einem allgemeinen weltbürgerlichen Zustand, der auch der

<sup>11)</sup> Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung des Reiches Gottes auf Erden, 1792, I, Abschn. VIII.



göttlichen Vorsehung entspricht. Dies ist nach dem Königsberger der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung des Reiches Gottes auf Erden: die Ersetzung des Kirchenglaubens durch Moralität. Für *Fichte*<sup>12)</sup> steht am Anfang das Zeitalter der „natürlichen Unschuld“, es wird abgelöst durch das Zeitalter der „vollendeten Sündhaftigkeit“. Im dritten Zeitalter erfolgt die Umkehr: daß die Menschheit ihre Zustände „mit Freiheit und der Vernunft gemäß“ ordne. Fast naiv muß seine Überzeugung erscheinen: „Dieses Erdenleben samt seinen Nebengliedern läßt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriff des ewigen Lebens ableiten.“ Christliche, nationale und dialektische Gedanken laufen hier zusammen. In *Schelling* verbindet sich der dialektische Dreiklang mit dem Gedanken einer Entfaltung der christlichen Idee vom Petrinischen über das Paulinische zum Johanneischen Christentum<sup>13)</sup>. Und stehen nicht noch heute viele nichtchristliche Ideologien einer Erziehung des Menschengeschlechts unter dem vernunfttheologischen Aspekt *Lessings*?

Für *Hegel* ist die Dialektik Angelpunkt der Systematik: Die Wirklichkeit ist die Selbstentfaltung des absoluten Geistes, der in Gegensätzen und ihrer Aufhebung fortschreitet. Eine Idee wird gesetzt, ihr setzt sich die Gegenidee entgegen, beide werden vereinigt, „aufgehoben“ in dem dreifachen Sinn des Negiertwerdens, des Aufbewahrtwerdens und des Hinausgehobenwerdens zu einer höheren Einheit. Geschichte ist Entfaltung des absoluten Geistes bis zur Bewußtheit seines Wesens, und das ist Freiheit. *Hegel* sieht mit *Fichte* das vollendete Zeitalter mit seiner Zeit heraufziehen: *Der preußische Staat ist die Vollendung der Staatsidee, das protestantische Christentum die Vollendung der religiösen Idee, die Hegelsche Philosophie die Vollendung der Philosophie überhaupt*. Wenn die These besteht, wonach alle philosophischen und in Sonderheit geschichtsphilosophischen „Systeme“ über dem Hintergrunde einer je bestimmten Weltanschauung möglich sind, wonach jede Philosophie im Kontrapunkt zu einer bestimmten „Theologie“

<sup>12)</sup> Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, hrsg. von Fr. Medicus, o. J., S. 13. — Vgl. bes. E. von Sydow, Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel, 1914.

<sup>13)</sup> Vgl. hierzu A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 1929.

steht<sup>14)</sup>, von der sie zugleich gleichsam lebt als von einem fundamentalen „Existential“, so wären die Philosophien des Deutschen Idealismus, zumal seine Geschichtsmetaphysik, wie auch die Humanitätsidee der Goethezeit ein eindeutiger Beweis dafür, die nur aus ganz bestimmten religiös-synkretistischen Ursprüngen her verständlich werden können. Eine solche Einsicht verbietet dann von selbst jene verbreitete These, daß anderswo abhängige Philosophien, hier aber „reine“ Denkweisen den Anspruch auf voraussetzungslose Allgemeingültigkeit erheben könnten.

Geschichte ist die Selbstverwirklichung und Selbstvollendung der Weltvernunft, ist der Weg des Menschen zu sich selbst, ist demnach der „Fortschritt des Geistes im Bewußtsein der Freiheit“ — dieses panlogische System *Hegels*, mit dessen Zusammenbruch auch zugleich die tiefe Ratlosigkeit jeder neuzeitlichen sinnerhellenden Geschichtsphilosophie offenbar wurde, lebt indes noch fort, gewissermaßen „umgestülpt“ im *historischen Materialismus*. Eine Zauberformel als „Weltformel“ bezieht sich auf den „Prozeß“ — Prozeß als determinatorischer, das heißt nach notwendigen, unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten sich vollziehender Ablauf alles inneren und äußeren Geschehens, in der Natur, in der Gesellschaft, in der Geschichte, ja auch im Menschen selbst. In diesem ideologischen System sind Natur und Geist nur verschiedene Formen der sich bewegenden Materie. Natur und Geschichte stellen ein einheitliches Ganzes dar, von dem her auch der Mensch gedeutet werden muß. Eine alles umgreifende Gesetzmäßigkeit durchzieht die Geschichte, die Gesellschaft, die Natur. Daher ist auch der Mensch den Grundsätzen der Gesellschaft unterworfen. Denn Materie, Natur und Gesellschaft zeigen einen unüberschreitbaren gesetzmäßigen prozeßhaften Charakter, wobei die Materie mit ihren Produktionskräften die treibende Kraft bleibt. Dieser geschichtliche Prozeß hat seinen Anfang „in einer ihrer noch nicht selbst bewußten Menschheit“ und findet Abschluß und Ziel „in einer sich selbst bewußten Gesellschaft“. Erst in der Zukunft liegt das Paradies — jener christliche Himmel ewiger Seligkeit — nur in das Diesseits übertragen. Der Mensch muß sich seiner personalen Möglichkeiten freiwillig begeben — dies allein heißt hier Freiheit — und sich den wissenschaftlich erkennbaren Gesetzmäßigkeiten unterordnen, ihnen zu ihrer Verwirklichung verhelfen. *Der Mensch wird zum*

<sup>14)</sup> J. Pieper, Was heißt philosophieren?, 1948.

*Funktionär eines gesellschaftlich-geschichtlichen Weltprozesses.* Erkennen ist für den Menschen dann nur ein „Abilden“ der gesetzmäßig bestimmten Wirklichkeit und ihrer Entwicklung. Wissenschaft erhält in einem solchen System einen höchsten Rang: Wissenschaft wird zum Heilsgeschehen schlechthin. Hier bedeuten nur noch wirtschaftliche Tendenzen wirksame geschichtliche Triebkräfte; auch alle geistigen Strebungen, wie Religion, Wissenschaft, Kunst, sind nur als abhängige Funktionen ökonomischer Gesellschaftsstrukturen und Arbeitsprozesse zu betrachten. Endziel des dialektischen Prozesses bildet die klassenlose Gesellschaft — ein wirtschaftssoziologisches Paradies<sup>15)</sup>. Wissenschaft, auch und besonders die Wissenschaft von der Geschichte, bedeutet dann nur den Weg zur Erkenntnis der soziologisch-ökonomisch-technologischen Gesetzmäßigkeit als Schlüssel zur mitvollziehenden Erfüllung des determinatorischen Geschichtsprozesses.

Diese Lehre von der Lebens- und Weltgesetzmäßigkeit ist somit nicht nur ein politisch-ökonomisches Phänomen, wie dies noch häufig genug mißverstanden wird. Jene Lehre will innerweltliche Heilslehre, Botschaft eines neuen Erlösungsweges des Menschen und der Menschheit sein, trägt also numinosen, das heißt doch dann religiösen, zumindest aber quasi-religiösen Bedeutungscharakter. Die neue Verkündigung dieses östlichen Heils, das ja letztlich aus westlichen Wurzeln stammt, will Heilsmission im eigentlichen Sinne sein. Die Sehnsucht nach dem „Ewigen Reich“, dem Idealreich, dem Reich der Vollendung zeichnet den Hintergrund ab „für alle Vorstellungen und Hoffnungen, die mit jener Idee von den Tagen des Christentums bis zum modernen philosophischen Idealreich und bis zum chiliastischen Eschatologismus in der abendländischen Geschichte zu verfolgen sind“<sup>16)</sup>.

In der Idee des Fortschritts liegt also für das moderne Denken noch der einzige Ansatz zur

Lösung des Geschichtsproblems<sup>17)</sup>. Seit der Aufklärung ist man sich bewußt, daß die Zeit der Freiheit in der Vernunft, der wahren Menschlichkeit angebrochen ist, daß es eine Erziehung des Menschengeschlechts zur wahren Menschlichkeit gibt. Neben diese Fortschrittsidee trat der Gedanke der Entwicklung, womit die bis dahin negativ beurteilte geschichtliche Vergangenheit unter der Perspektive der anthropologischen Entwicklung und Reifung ihre relative Wertigkeit fand, wovon noch die Rede sein soll. Daß dieser Aspekt den Ansatz für die Eigenwertigkeit jeder Zeitepoche und jedes Volkes bedeutete, ja schließlich für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, sei nur angemerkt. *Fortschritt, Entwicklung, Gesetzmäßigkeit* und *Natur* bilden seitdem die fundamentalen Kategorien, unter denen sich neuzeitliches Geschichtsdenken zu begreifen sucht. Doch reichen eben alle rationalen Begründungen zur Befestigung eines irdisch-schönen Endzustandes nicht aus. Leben nicht alle diese wissenschaftlichen, weltanschaulichen und politischen Ideologien auch von einer geheimen, im Grunde religiösen Hoffnung, daß die „Tragödie der Weltgeschichte“ einmal zu Ende gehen werde? Von hier aus ergibt sich auch die psychologische Beweiskraft jener These, die für die Staatslehre C. Schmitt<sup>18)</sup>, für die geschichtlichen Perspektiven Karl Löwith<sup>19)</sup> u. a. vertreten haben, daß alle Fortschrittslehren wie auch Staatsbegriffe der Neuzeit säkularisierte, das heißt aus der zentralen Gottbezogenheit losgelöste Begriffe sind. Aber wenn — wie der Positivismus es meint — die Abfolge vom religiösen über das metaphysische zum „positiven“ Stadium in der menschlichen Geistesentwicklung gerade keinen Abfall, kein Symptom des Endes, sondern Fortschritt darstellt? — *Fortschritt?* Man fragt: Zu welchem Ziel? Zur reinen Vernunft, zum allgemeinen geistigen oder wirtschaftlichen Glück? Fortschritt um des Fortschritts willen — also das strebende Bemühen als der Weisheit letzter Schluß? Und wenn als Endziel die Humanität in Frage steht: Welchen Inhalt soll dieser Wert haben? Die Harmonie der Gesamtpersönlichkeit oder der ganzen Menschheit? Die Menschlichkeit — als Gott-zugehörig

<sup>15)</sup> Vgl. u. a. H. Köhler, *Das Menschenbild des dialektischen Materialismus*, 1963<sup>2</sup>; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 1952; M. Reding, *Der politische Atheismus*, 1957; H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung V*, 1949, S. 77 ff.; H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, 1957, S. 9 ff.

<sup>16)</sup> W. Nigg, *Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung*, o. J.<sup>2</sup>.

<sup>17)</sup> In diesem Sinne auch G. Krüger, *Geschichte im Denken der Gegenwart*, 1947, S. 23; jetzt auch in: *Freiheit und Weltverantwortung*, 1958. — Vgl. auch den Sammelband, *Die Idee des Fortschritts*, hrsg. von E. Burck, 1963.

<sup>18)</sup> *Politische Theologie*, 1922.

<sup>19)</sup> A. a. O.; N. Berdjajew, a. a. O., S. 275 ff.

oder nur dem Menschen zu eigen? Oder vielleicht gar nur als ein verschwommenes Idealbild<sup>20)</sup>? Dies sind keine formalen, dies sind unüberschreitbare Entscheidungen in der Bestimmung der persönlichen wie geschichtlichen Sinngrenze. Begnügt man sich aber im Sinne

von Auguste Comte mit der Erfahrung des Bedingten, des Relativen, löst man die Geschichtsphilosophie auf in eine Gesellschaftslehre, dann sollte man sich ebenso nicht darin täuschen, daß eine solche Lehre ohne letztgültigen Sinnbezug bleiben muß.

#### IV. Historismus und Relativität

Indes wird der eigentliche Antrieb der neuzeitlichen Problematik zur Sinnfrage der Geschichte, deutlicher: des Geschichtlichen, in der Entdeckung des *geschichtlichen Bewußtseins* erblickt. *Platonismus* und *Rationalismus* glauben an eine einzige und gleichbleibende Idee vom Menschen. Der wesentliche Kern des Menschen ist immer und zu allen Zeiten derselbe. Seine Substanz ist im Ewigen verhaftet — unabhängig von den Wandelbarkeiten der Geschichte, die den Kern nicht berühren, nur äußerlich bleiben. Hier gibt es eigentlich keinen spezifisch geschichtlichen Bezirk des Menschen als jene „Dimension der menschlichen Selbstentfaltung“<sup>21)</sup>. Da im überzeitlichen Urbild, in der reinen Idee das Wesen des Menschen schlechthin gründet, bleibt sein Wesen konstant, soweit es seinen innersten Kern betrifft. Der Kern des *Historismus* dagegen besteht in der Ersetzung einer generalisierenden, das heißt typischen Betrachtungsweise geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende<sup>22)</sup>. Mit diesem neuen Sinn für das Individuelle in seiner *geschichtlichen Einmaligkeit*, mit dieser wesenhaft geschichtsphilosophischen Denkweise, nach der an Stelle der *einen* Menschheitskultur eine Fülle von Kulturen trat und der Mensch — zu allen Zeiten ein anderer — in immer andere Gestalten zerfloß, ging trotz allen Bemühens das Übergreifende der Wahrheit, des Wertes, des Geschichtsbewußtseins im Grunde verloren. *Hier gibt es keinen gemeinsamen Kern des Menschen*. Er ist ganz in den geschichtlichen Wandel selbst einbezogen. „Der Typus Mensch zerbricht in dem Prozeß der Geschichte.“<sup>23)</sup> An

Stelle des festen Typus Mensch tritt die Variabilität des Menschseins. Man kann von einem „ontologischen Verflochtensein“ des Menschseins mit dem Geschichtlichen sprechen. Die Geschichte ist danach der Inbegriff dessen, was aus menschlicher Freiheit hervorgeht. „Weil er frei ist, deshalb ist er geschichtlich so wechselvoll.“<sup>24)</sup>

Noch Herder<sup>25)</sup> vermochte welt- und zugleich volksgeschichtlich zu denken. Aber gerade schon sein Geistesweg ist wesentlich gekennzeichnet durch jenes bedrängende Spannungsfeld zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen transzendent-göttlicher Lenkung und weltimmanent-naturgesetzlichen Faktoren, zwischen dem Machtbereich Gottes und dem Wirkbereich des Menschen in der Geschichte. Seine organische Betrachtung jedoch, wonach Geschichte unter dem Bilde der Entwicklung, der Eigenbedeutung der Lebensalter, unter der Symbolik des Baumes als naturhafter Wachstumsprozeß begriffen wird — wonach jede Nation den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selber trägt, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt —, dies ließ neue Perspektiven geschichtlicher Wertbeurteilung, eben die Eigenbewertung eines jeden Zeitalters und Volkes, wirksam werden. Und während auch noch Rankes Überzeugung, daß jede Zeit unmittelbar zu Gott sei, daß ihr Wert gar nicht in dem beruhe, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, den Anspruch eines personalen Gottesglaubens und das universal-christliche Geschichtsziel einer Bildung, Erhaltung, Ausbreitung der Kulturwelt anerkannte, bleibt mit dem Schwinden eben dieses Glaubens an einen göttlich-absoluten Bezugspol nur noch der relativistische Zerfall in je

<sup>20)</sup> Vgl. Verf., *Humanismus und Humanität in der modernen Welt*, 1965.

<sup>21)</sup> M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, 1961, S. 79.

<sup>22)</sup> Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* 1946<sup>2</sup>, S. 2.

<sup>23)</sup> W. Dilthey, *Ges. W. VIII*, S. 6.

<sup>24)</sup> M. Landmann, a. a. O.

<sup>25)</sup> Vgl. bes. B. von Wiese, Herder, 1939; Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, 1930.

besondere Standpunkte und Blickpunkte. Sinn kann die Geschichte danach nur als zentrierender Teilaspekt erhalten, als isolierter Sinngehalt einer jeweiligen Zeitepoche, Gesellschaftsform, Religionsform, ja eines jeweiligen Menschseins. Was mit der Preisgabe einer im Sein der Dinge wie in der Konstanz der menschlichen Natur verhafteten objektiven

allgemeingültigen Wahrheit verloren ging, suchte man schließlich in der unmittelbaren existentiellen „Begegnung“, der reinen „Gleichzeitigkeit“ und „Wiederholung“, als die *je meinige Wahrheit* und *Geschichtlichkeit* zu retten, die nur noch im Bezug zur „reinen Existenz“, das heißt zur „reinen Innerlichkeit“ steht<sup>26)</sup>.

## V. Die Abschaffung Gottes

Mit dem Schwund des Gottesglaubens im christlichen Verständnis wuchs die wesenhaft neuzeitliche Erfahrung des Menschen: daß diese Menschen ohne Hilfe eines Gottes so recht eigentlich Mensch sein wollen, daß also das Heil des Menschen vom Menschen und in seiner Welt allein erwartet wird — nicht aber mehr von einem Gott her als Befreiung von Sünde und Schuld erfahren wird. Die Selbstgenügsamkeit des Menschen, sein Rückbezug auf eine nur menschliche und in sich verschlossene, diesseitige Weltansicht können geradezu als Charakteristikum der Moderne gelten.

Der Überzeugung, daß der Mensch erst von Gott her weiß, was Menschsein heißt, steht eine große neuzeitliche Gegenbewegung, ja Gegenkirche gegenüber. Ihre Dogmatik reicht von den unspezifischen, unpersönlichen Gottesvorstellungen bis zu der Forderung, daß es keinen Gott geben könne, wenn der Mensch ganzer Mensch sein soll, das heißt, daß die absolute Freiheit des Menschen ihn als solchen bestimmt. Für diesen postulatorischen Atheismus stehen die Namen *Friedrich Nietzsche*, *Max Scheler*, *Nikolai Hartmann* bis zu *Camus* und *Sartre*. In einer einzigartigen Weise hat sich die These von *Max Scheler*<sup>27)</sup> in zunehmender Weise erhärtet: „In keinem Zeitalter sind die Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter, mannigfaltiger gewesen, als in dem unsrigen . . . Wir sind in der ungefahr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig restlos ‚problematisch‘ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß.“ Der Weg zum Menschen aber führt, so heißt es hier weiter, über den Bruch mit allen Traditionen

über Gott und den Menschen. In dem neuen postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung tritt für *Scheler* die Person in allen ihren Attributen und Ansprüchen an die Stelle Gottes. „Der Mensch ist Person“ bedeutet, daß „die Fülle der Verehrung, der Liebe, der Anbetung, die einst die Menschen auf Gott und ihre Götter ausgeschüttet haben, dann dieser Art von Personen gebührt.“ In Abwandlung solcher Thesen wird Gott als Schöpfer seiner selbst, als *homo creator*, erfahren, Gott aber mit der Kultur in eins gesetzt. Religion wird dann zum nur zweckbedingten Mittelwert. Sie hat nur noch Gültigkeit, um mit Hilfe ihrer Leitbilder den Menschen über sich selbst hinauszuführen. Wenn vordem die Auffassung galt, daß Religion wesenhaft nur Maß und Mitte aller Bezüge sein kann, so tritt an die Stelle der Religion die Gesellschaft. Aus der Gesellschaft gewinnt der Mensch die Maßstäbe seines Handelns.

Solche Grundhaltungen sind nicht eine atheistische Kampfansage an Gott und die Religion. Sie sind nicht einmal das. Sie werden bestimmt von einer Gleichgültigkeit der Gottesfrage gegenüber. Als latenter und praktischer Atheismus zeichnet ein solches Selbstverständnis eine

<sup>27)</sup> Mensch und Geschichte, 1929, S. 8 f. u. a. O. — Vgl. auch R. Wisser, Des Menschen Menschlichkeit, in: Die neue Sammlung Jg. 4, 4/1964, S. 341 ff.

<sup>26)</sup> M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1964<sup>2</sup>, S. 34, hat die Frage gestellt, „ob es *im Sein selbst* nicht eine Synthese zwischen Absolutheit und Relativität, zwischen Gültigkeit und Werden, Beständigkeit und Entwicklung, Ewigkeit und Geschichtlichkeit geben könne. Ob nicht z. B. Normen unbedingt und absolut und ohne Willkürsetzung gelten können, auch wenn sie nur für eine Epoche oder einen Kulturkreis derartig unbedingte Gültigkeit haben; ob nicht eine Ordnung die gesollte Norm eines Zeitalters oder Kulturkreises sein kann, obwohl nicht *alle* Zeitalter oder Kulturkreise sich zu ihr bekennen müssen.“ Hiermit ist die eigentliche Problematik der „Geschichtlichkeit“ angesprochen, die in diesem Zusammenhang jedoch nur benannt werden kann.

Existenzmöglichkeit ab, jenseits von Gott und Transzendenz sein zu können<sup>28)</sup>. Es bedarf eines Gottes nicht mehr, um sich als Mensch begreifen zu können. Religion wird zum Relikt vergangener Zeiten, nötigenfalls noch zum tolerierten Hilfsmittel für „höhere Gesichtspunkte“, die oft genug nur den Verlust eines echten Gesichtspunktes überhaupt anzuzeigen vermögen. Gott wird — wenn überhaupt — in Augenhöhe mit dem Menschen erfahren und somit im Grunde verloren. Dieser *homo creator*, der als „Macher“ dieser gemachten Welt sich selbst und nur sich selbst als Schöpfer versteht — hier erscheint die genaue Umkehrung der Erfahrung jenes *Veni creator Spiritus* einer jahrtausendealten christlichen Existenz Erfahrung im Abendland. Das letzte Wort des Heils bezeichnet dann die existentielle Entschlossenheit, trotz aller offenbaren Sinnlosigkeiten einfachhin fraglos zu existieren und das zu tun, was eben gerade „anfällt“. Ethos besteht dann nur noch in dem stoisch-gezeichneten Ertragen dessen, was auf uns zukommt — uns trifft. Das Scheitern gehört zur Merkmaligkeit jedes menschlichen Beginns — im Denken und im Handeln. Dabei jedoch bliebe eine solche Erfahrung des Scheiterns fundamental anders zu fixieren als jene Kontingenzerfahrung von der Vorläufigkeit und Ohnmacht des Menschen und seiner Hilfsbedürftigkeit durch die Gnade Gottes, wie es einem wesenhaft christlichen Existenzbewußtsein eignet. In jener Desillusionierung alles denkenden und handelnden Bemühens im Ringen um eine Sinnfindung für den Menschen und seine Welt bleibt ein so verstandener atheistischer Humanismus in seinen heute so vielschichtigen Bedeutungen und Begründungen das letzte Wort. Ernüchterung, Lebensekel und Angst mit ihren offenkundigen neurotischen und sonstigen psychopathologischen Folgeerscheinungen markieren die Grundbefindlichkeiten eines solchen „heroischen“ Daseinsverständnisses. „Ohne absoluten Grund zu fassen, halten wir uns gegenseitig in der Schwebe über dem Abgrund“ — so hat *Eberhard Grisebach* diese Unheimlichkeit einer solchen menschlichen Situation letzter Ausweglosigkeit charakterisiert. Es ist schon bezeichnend, daß heute das In-der-Welt-sein von vielen als die eigentliche Tragik empfunden wird. Heute fehlt diesen Menschen der „Grund“ zur Übernahme jener bedrängenden inneren Spannung zwischen Selbstverhaftung

und Weltverstrickung, zwischen dem Anspruch des Lebens und einer sinnlosen, zumindest aber unbefragten oder unbeantwortbaren Daseinsbestimmung. Über solchen Erfahrungen gewinnt unsere Frage nur noch den Horizont des Nihilismus, der einst von *Nietzsche* als die „Umwertung aller Werte“, als die neue Botschaft, daß Gott tot sei, für den Menschen nichts bedeutet<sup>29)</sup>, verkündet wurde. Seine Proklamation des „Übermenschen“ mit der Bejahung der Tragik im „Willen zur Macht“ mündete in die Bejahung im Willen zur Sinnlosigkeit. Was blieb, ist die Einsicht, daß das Leben nur immanent erfahren werden kann, daß die Vergänglichkeit keine Lösung oder Erlösung von den „Übeln“ zuläßt, daß der Mensch nur selbst zum Erlöser des Daseins werden muß.

Eine Flut von Veröffentlichungen befaßt sich mit den Gründen, den Formen, den Wirkungen des Atheismus in der Gegenwart. Das Leben als Lebensmöglichkeit ohne Gott hat eine breite Bewußtseinslage eingenommen, die von dem postulatorischen, systemgebundenen kollektivistischen Atheismus bis zu dem existentiellen, konstruktiven, neurotischen, praktischen Atheismus reicht. Ja, darüber hinaus wird die Erfahrung aktuell, daß auch im christlichen Raum Gott keine Wirklichkeit zugesprochen werden kann, weil nach der existentialtheologischen These Gott nicht als Objektivierung einer Idee oder einer Macht verstanden werden kann<sup>30)</sup>. Jene andere Meinung, daß im Grunde ein gottloser Mensch gar nicht denkbar wäre, daß es sich heute nur um eine Umschichtung des Gottes- und Glaubensbewußtseins handele, sollte als These ernsthaft erwogen werden, obwohl wir hierfür wenig Anhalt zu gewinnen vermögen.

In solchem Zusammenhang wird der Gedanke interessant, inwieweit die großen philosophischen Systeme als „Entwürfe“ von Menschen-, Welt- und Geschichtsbildern in der heilsmäßigen Ebene datiert werden müßten. Dies gilt ebenso für die Platonische Heilslehre, für die Erlöserlehre Plotins wie für die großen Systembildungen des Deutschen Idealismus eines *Kant*, *Fichte*, *Hegel*. Der „Philosophische Glaube“ von *Karl Jaspers* könnte heute neben den Existentialisten und den Soziologen als sehr beweiskräftiger Be-

<sup>28)</sup> Vgl. auch H. Köhler, Humanismus und Atheismus, in: Schule und Leben, 1/1965, S. 7 f.; Fr.-J. von Rintelen, Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart, 1951.

<sup>29)</sup> Vgl. M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, 1957<sup>3</sup>, S. 193 ff.

<sup>30)</sup> Vgl. W. Knevels, Die Wirklichkeit Gottes, 1966, S. 165 ff.

leg dienen. Indem *Jaspers* alle Mythen und Religionen nur als „Chiffren“ betrachtet wissen möchte, zerstört er alle bestimmten Inhalte und sucht die Flucht gewissermaßen „nach oben“, über die Aufklärung hinaus in die „freischwebende Bodenlosigkeit des Denkens“. Er hält sich selbst, ohne einen Halt zu haben — eine Bemühung, die trotz mancher Beschwörung der Transzendenz letztlich ohne wesentliche Transzendenz bleibt. In die Ebene einer Selbst- und Weltdeutung ohne das Göttliche gehört dann *Martin Heideggers* These, der Gott oder die Götter einem Sein unterordnen will, dessen Hirte der Mensch sei<sup>31)</sup>. Dies nur als Beispiele, daß auch philosophische „Systeme“ — denn solche sind es, auch wenn sie es nicht sein wollen — *Verkündigungen* sind, die Sinn und Sein der menschlichen Existenz deuten und erhellen wollen und daher mit einem oft ideologischen Absolutheitsanspruch durchaus heilsmäßigen Charakter tragen.

Die Umkehrung der menschlichen Bewußtseinslage an der Schwelle zur Neuzeit bewirkte jene „kopernikanische Wende“, die von dem objektiven Sinngehalt der seienden Dinge, den man erkennen konnte, das Gewicht in das menschliche subjektive Bewußtsein verlagerte, welches den Dingen erst Sinn verbürgte. Die-

ser neuzeitliche souveräne Mensch erfuhr sich fortschreitend als allein auf sich selbst gestellt, der dem Sein und der Geschichte erst einen Sinn zu leihen vermochte. Jetzt also erst wurde der Mensch im eigentlichen Sinne das geschichtliche Wesen, das sich seine Weltanschauung selbst erst schöpferisch ermöglichen kann. Dann also ist es in der Tat so, daß wir nun „immer vor dem Nichts stehen, wenn wir uns nicht für eine bestimmte Weltanschauung entscheiden“<sup>32)</sup>. Die Eroberung der „absoluten“ Freiheit wurde damit aber ebenso zum tiefsten Problem, das sich in der Verlegenheit um einen selbstgesetzten Sinn für die menschliche Existenz und die Geschichte anzeigt<sup>33)</sup>. Zum Signum unserer Epoche wurde weithin der „absurde Mensch“<sup>34)</sup>, der Mensch also, der um seinen Sinn nicht weiß, in dem Streben, an sich selber Genüge zu finden. Damit aber erscheinen alle jene bedrängenden Denkungsarten und Lebenshaltungen, die mit dem Namen *Nihilismus* verbunden sind. Bedrängend deshalb, weil für den Menschen von sich aus und allein aus sich heraus keine Möglichkeit besteht, zu einem tragenden Sinnbezug zu gelangen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte mußte dann notwendig als absolut unlösbares Fragezeichen stehenbleiben.

## VI. Die Krise des christlichen Existenzbewußtseins

Doch ist unser Geschichtsverständnis nicht weithin noch aufgehoben im christlichen Glaubens- und Lebensverständnis? Verbürgt nicht dieser Raum noch einen solchen dominanten Akzent auch in der Gegenwart?

Für das abendländische Bewußtsein war das Christentum in seiner verschiedenen Gestaltwerdung der Konfessionen, der Gemeinschaften, der Begegnung Verbindung und Auseinandersetzung mit den vielschichtigen Strömungen der abendländischen Geistesgeschichte, der Antike, dem Humanismus, dem Idealismus und so fort *strukturell* bestimmend gewesen. Ohne diese Perspektiven gäbe es nicht das, was wir „Abendland“ nennen. Dies zu bestreiten, hieße verfälschende Geschichtsklitterung

betreiben. Allein um so berechtigter erscheint dann die Frage: Hat diese christliche Religion heute noch einen den einzelnen und die Geschichte strukturell, das heißt doch einen wesentlich bestimmenden Stellenwert und Bedeutungscharakter? Haben jene Recht, die behaupten, die Christianisierung des Abendlandes, sofern man darunter die Christianisierung der Einzelseele versteht, sei mißlungen? Und welches Christentum ist denn gemeint: das katholische oder das lutherische, das idealistisch-ethische oder das liberale? Oder nur das aus Tradition überkommene nominelle, das nicht mehr fragt oder zu fragen wagt nach seinem eigentlichen Sinn und Grund?

<sup>31)</sup> Vgl. hierzu jetzt auch den Versuch von M. Hochgesang, *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert*, 1965, S. 102 ff.

<sup>32)</sup> G. Krüger, *Geschichte im Denken der Gegenwart*, S. 17.

<sup>33)</sup> Vgl. u. a. Horkheimer, Rahner, v. Weizsäcker, *Über die Freiheit*, 1965.

<sup>34)</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1942.

Das Christentum war im Mittelalter und auch noch im 19. Jahrhundert die herrschende Religion. Heute ist dies nicht mehr zutreffend. Es ist zwar noch offiziell die Religion der Mehrheit der Bürger als Religionszugehörigkeit — Zugehörigkeit, nicht etwa Bekenntnis oder gar existentieller Lebensvollzug. Was heute unsere Situation bezeichnet, ist die noch fortschreitende Herauslösung des Menschen aus einer noch christlich signierten Daseinsordnung, mehr noch aus dem christlichen Existenzbewußtsein, was eben mehr besagen soll als die korrekte Zugehörigkeit oder die konventionelle Inanspruchnahme der Kirchen bei einigen Stationen des Lebenslaufes wie bei der Geburt, der Eheschließung, dem Tod. Ja, man hat von einer Abwanderung des nervösen Menschen vom Seelsorger zum Nervenarzt gesprochen<sup>35)</sup>. Eine nur noch traditionell übernommene und in statistischer und machtpolitischer Gültigkeit stehende Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession mußte notwendig zur Unechtheit, ja für viele zu einer unaufhebbaren seelischen Konfliktsituation, zur geheimen Lebenslüge führen. Nimmt man aber das Christentum als eine den Menschen in seiner Tiefe erfassende Heilsbotschaft, so bleibt wohl nur eine „kleine Herde“ gegenüber jenen Massen, die außerhalb dieses *Lebensbekenntnisses* stehen und im Grunde eine vielschichtige, schwer bestimmbare „dritte Konfession“ bilden. Christliche Existenz Erfahrung wurde und wird doch oft genug verwechselt mit quantitativen Bestätigungen oder gar mit politischen Gruppenstärken, mit gesellschaftlichen und staatlichen Befestigungen. Vor allem wird die beschwichtigende Rede und Ausrede von dem noch erhaltenen Restbestand christlicher Existenzformen, Moralismen und gesellschaftlicher und humaner Werttafeln, die sich als säkularisierte Relikte kristallisiert haben, ständig an Wirklichkeitsdichte und Überzeugungskraft verlieren müssen. Dies schon deshalb, weil etwa ein kapitalistisches System als *Lebensform* mit dem genuin Christlichen nicht aufgeht, ja geradezu als eine Verkehrung des Christlichen erfahren werden könnte. *Dies um so mehr, als die traditionelle Verbindung des kirchlichen Christentums mit Besitz und Kapital und Macht den Weg zur Verwirklichung dieses Evangeliums mit dem Kennzeichen der Hilfe und der Armut und der Selbstverleugnung oft genug verstellte.* Der

<sup>35)</sup> V. E. von Gebattel, Not und Hilfe, in: Christentum und Humanismus, 1947, S. 87; ferner: J. Hasenfuß, Soziologismus und Existenzialismus als Religionsersatz, 1965, S. 121 f.

Sozialismus klagt mit Roger Garaudy<sup>36)</sup> an, daß die konstantinische Tradition der Kirche alle Klassenherrschaften sanktioniert hat: Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit. Aber war nicht der Sozialismus einstmals die auflösende Kraft zur Rückbesinnung auch der Kirche auf die Sorge um die Rechte des unterdrückten und vergessenen Menschen, für den sonst oft genug nur der Trost der Hoffnung auf den himmlischen Lohn bereit stand?

Man hat von einer verhängnisvollen Zweigleisigkeit im modernen Bewußtsein gesprochen, jenem Dilemma, das den Menschen heute *zwischen* die religiös-kulturelle Tradition und ein neues naturwissenschaftliches Weltbild stellt — in seine persönliche Fragwürdigkeit. Tatsächlich ist nun aber der Einbruch neuer naturwissenschaftlicher, tiefenpsychologischer, soziologischer, moralischer Dimensionen so gewaltig, daß diese Aspekte bisher noch nicht organisch hineingenommen werden konnten in den religiösen, theologischen, philosophischen, kultursoziologischen Bereich jener christlichen Tradition. Heute ist jeder Mensch irgendwie auch in seiner „Weltanschauung“ von jenen neuen Denkformen mitbestimmt. In der Frage aber, welchen Platz dieses neue Weltverständnis jeweils einnimmt — ob es sich einer traditionellen Weltanschauung einfügt, oder ob es einseitig dominierend keinen Platz für andere angestammte Denkformen und Verhaltensweisen beläßt, ob es als gefahrvoll verbannt wurde, also einen unbewältigten Fremdkörper bildet —, liegt jene persönliche Grundentscheidung, die zugleich auch die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit und der Lebenskraft der christlichen Botschaft einschließt. Dies betrifft ebenso bestimmte neue anthropologisch-biologische Erkenntnisse wie auch jene umstürzenden neuen Erkenntnisse über die Materie, die Substanz und die tiefenseelischen und geschichtlich-personalen Grunderfahrungen.

Hier aber tritt die eigentliche Problematik zutage: Beides ist wirklich, die christliche Tradition mit ihren Sinn- und Wertbezügen und die neuzeitliche Aufklärung mit ihren neuen geistes- und naturwissenschaftlichen Perspektiven. Damit erscheint eine im tiefsten bedrängende Fragestellung, die eine klare Stellungnahme zu einer Problematik abfordert, welche die Möglichkeiten und Grenzen einer „Aufklärung“ und „Modernisierung“ des Christli-

<sup>36)</sup> Garaudy, Metz, Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, 1976, S. 53.

chen und des Christentums betrifft. In den großen christlichen Konfessionen stehen sich heute die Traditionalisten und die Progressisten wie feindliche Brüder gegenüber. Hier geht es um fundamentale Entscheidungen über das Verständnis des Christlichen, um Entmythologisierung, Preisgabe zentraler Glaubenssätze, etwa der Erbsünde, der Erlösung, der Gottessohnschaft Christi. Andererseits wird eine scholastische Tradition mit ihrer Verbindung von griechischer Seinsmetaphysik und Evangelium in Frage gestellt, um das Eigentlich-Christliche in seinem personalen Bezug freizustellen<sup>37)</sup>. Dabei soll man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die nicht mehr aufhebbare Kategorie der Geschichtlichkeit immer und notwendig auch zugleich in die Konsequenz der Relativierung geraten kann, ja vielleicht geraten muß. Hier leuchtet ein Problem auf, das heute in der leidenschaftlichen Diskussion über *Christentum, absolute Wahrheit und geschichtliche, zeit- und situationsbedingte Existenz* das traditionelle kirchliche Glaubensbewußtsein beider Konfessionen in seine wohl eigentlichste Zerreißprobe stellt<sup>38)</sup>.

*Die neue Welt ist versachlichte Welt.* Ein neuer Menschentyp scheint sich anzumelden. Wir meinen den kühlen, rechnenden, praktischen, kritischen Kontroll- und Erfolgsmenschen. Die ganze Skala des Stimmungsbogens, die Gefühls- und Wertgerichtetheit, die seelische Innenlenkung, die Besinnung und Gesinnung, steht jenem Bild geradezu entgegen. Ein neuer Wandel zur versachlichten Welt, zur Sache, mußte notwendig eine Wandlung des Menschen selbst und des Menschlichen bewirken. Die tiefste Frage lautet dann: Wie weit und wie tief und wie radikal diese Umstrukturierung des neuen Menschen greift. *Bedeutet dies auch eine prinzipielle Änderung der Bewußtseinsstruktur?* Wäre dann womöglich gar kein „Organ“ für die Erfahrung einer bisher geltenden Wertwelt, des Rechts, der Liebe, der Schuld, ja auch des Heiligen mehr vorhanden? Woran sollte aber dann die christliche Botschaft noch einen Wirkungsansatz finden, wenn diese Kategorien, auch also die Person als der Inbegriff der geistig-seelischen

„Mitte“, gar nicht mehr erreichbar wären? Aber weisen nicht die Banalitäten unserer modernen Bühnen-, Film- und Fernsehproduktion wie auch die zahllosen Druckerzeugnisse oft genug nur noch in den Grenzraum zur schizophrenen Psychopathologie, zur sexuellen Reizschwelle oder zur Kriminalisation hin?

Im Gedränge solcher Massenwirkungen findet sich heute die christliche Botschaft fast wie jene Dome, die inmitten der modernen Städte noch wie Museumsstücke ihr Leben fristen, wie metaphysische Zeugen in einer nur noch physikalischen Umwelt.

Die Strebungen zur *Vereinheitlichung in einer globalen Welt* müssen notwendig eine Auflösung der individuellen Differenzierungen zur Folge bzw. schon zur Voraussetzung haben. Auch die Welt der Religionen drängt immer enger zusammen. Die christliche Botschaft gerät in die Vergleichsebene zu anderen Weltreligionen. Zwischen dem Anspruch auf absolute Wahrheit und brüderliche Toleranz wird sie künftig nur schwerlich noch ihren Weg finden können. Die Relativierung aller Glaubensformen in der Welt steht am Horizont einer übergreifenden Einheitstendenz der „Vereinten Religionen“, welche die „Wahrheit an sich“ nicht mehr kennt. Das neue Bewußtsein um die geschichtliche Existentialität muß letzthin auch in diesem Bezug in den Grenzraum relativistischer Bedeutungen geraten. Der neue Gott einer neuen Welt, das *Kollektiv*, das wie ein nicht aufzuhaltender *Weltprozeß* sich zu erfüllen scheint, steht aber teilweise der Religionswelt einer asiatischen Renaissance weit näher als der personalen christlichen Botschaft.

Das Christentum wird nicht mehr nur eine abendländische Signatur zum Maßstab haben können. Ein neuer Maßstab wird notwendig sein, um jene Denkungsart, wonach die Weltgeschichte mit dem abendländischen Menschentum und den christlichen Bewegungen gleichzusetzen wäre, abzulösen. Die Erkenntnis, daß es daneben hohe Formen eines asiatischen Menschentums und seiner Religionen gibt, beginnt sich zu behaupten. Die wesenhaft mit der geschichtlichen Perspektive verbundene christliche Religion muß im asiatischen Raum problematisch werden. Das „statische“ Lebensgefühl des Asiaten ist, wie auch sein religiöses Existenzverständnis, weithin ungeschichtlich. Geschichte als ein fortschreitender und zielbestimmter Prozeß mit einem Anfang

<sup>37)</sup> Vgl. Verf., Das Problem einer christlichen Philosophie, a. a. O.; ders., Humanismus und Humanität in der modernen Welt, 1965, S. 87 ff.

<sup>38)</sup> Vgl. u. a. K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser, 1966, S. 75 ff.



und einem Ende, wie sie von der christlichen Offenbarungsreligion erfahren wird, kann dort nicht genuin nachvollzogen werden, eben weil dies für die asiatische Seelenhaltung atypisch ist. Denn die Asiaten, hier näherhin die Ostasiaten, sehen die Geschichte *nicht* als kontinuierliche Entwicklung, sondern als ein Panorama<sup>39)</sup>. Zwar messen sie der Vergangenheit hohe Bedeutung zu, doch eben nur in ihrem stets gegenwärtigen Bedeutungscharakter. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte als eines chronologischen Ablaufs kann daher gar nicht gestellt werden. In diesem Verständnis sind die Asiaten „geschichtslos“.

Die christliche Religion in ihren kirchlichen „Gestalten“ stand im geschichtlichen Raum von jeher in einer offenbar *unüberschreitbaren Zuordnung* zu den jeweiligen geschichtlichen zeitgenössischen gesellschaftlichen, staats- und verfassungsrechtlichen Gegebenheiten und Entwicklungen. Der Rede, daß die Kirche mit keinem Gesellschaftssystem zu identifizieren, daß sie vielmehr immer eschatologisch bezogen sei, daß es keine „Verquickung von Verheißungsgeschichte und Gesellschaftsprozeß“ geben dürfe, daß schließlich Kirche nicht eine Funktion eines gesellschaftlichen „Status quo“ sein solle, stehen die harten geschichtlichen Tatsachen entgegen. Unterliegt „Kirche“ als gesellschaftliche Größe nicht notwendig auch dem Gesetz der Geschichtlichkeit? Immer fanden sich die Kirchen beider Konfessionen in Korrespondenz, ja im „Abbildcharakter“ mit den jeweiligen Herrschaftssystemen und ihren sozialen und wirtschaftlichen Prägungen, eben mit den Kultursystemen überhaupt. Dies gilt ebenso für die mittelalterliche Feudalgesellschaftsordnung wie für das „Landesherrliche Kirchenregiment“ wie ebenso auch für die fürsterzbischöfliche Barockgesellschaft, deren Verabschiedung heute noch so schwer fällt. Die Verbindung von Thron und Altar und privilegierten Oberschichten, die Kanonisierung bestimmter Gesellschaftssysteme ist doch von der Sicht des Evangeliums aus ebenso fragwürdig wie die Verbindung von Münze und Altar. Erst heute aber, mit der wachsenden Herrschaft der breiten Masse, der Arbeiterschaft als soziologisch und zunehmend auch als kulturell und lebensstilistisch bestimmender Kategorie, wird jene benannte Korrelation problematisch. Der hierarchische *Ordo* im herkömmlichen Verständnis entspricht nicht dem Prinzip einer Lebensform als „Gottesvolk“.

Wohl zum erstenmal in der Geschichte — von der besonderen inneren und äußeren Situation der Urkirche abgesehen — finden die Kirchen in der Industriegesellschaft nur schwerlich noch eine spezifische Entsprechung, was ihre „Weltansicht“, aber auch nicht nur diese, angeht. *Doch könnte nicht die These gültig sein, daß Kirche als Sozialgestalt nun geradezu ihre Sternstunde erfahren könnte, indem sie sich ihrer iraniskanischen Botschaft erinnerte, für alle Menschen als Menschen, zumal aber für die Armen und Notleidenden, das Antlitz ihrer Knechtsgestalt aufleuchten zu lassen?*

Dem bürgerlichen Christentum war und ist die Religiosität meßbar. Die Praktizierung von Religionsübungen ist der Gradmesser und Garant der Frömmigkeit, besser — was nicht dasselbe sein muß —: der Kirchlichkeit. Man dachte und denkt in staatsrechtlich abgesicherten Institutionen, weniger in Personen. Sollte dies nicht endlich fragwürdig werden? Ist immer noch ein Mensch, der sich korrekt äußerlich mit einer „Lebensversicherung“ gegen den Himmel dokumentiert, in solchen Kreisen genehmer als ein Mensch, der — wie man hier sagen würde — in den Herden der verlorenen Schafe um die Wahrheit und um seinen Gott ringt? „Eine äußerlich homogene christliche Gesellschaft in Sitte, Recht und öffentlich verlautbarter Überzeugung“ bedeutet doch noch keineswegs, daß — wie hierzu *Karl Rahner*<sup>40)</sup> bemerkt — „dieses Christliche auch wirklich in freiem Glauben, Hoffen und Lieben getan wird und so wirklich Ewigkeit zeitigt. Es kann auch sein, daß solches Christliche nur wirkt wie eine Art Dressur, fast als eine Weise subtiler Gehirnwäsche, als soziologischer Zwang und Routine, die bürgerliches Christentum, aber keine Freiheitstat erwirken und letztlich vor Gott belanglos bleiben.“

Hier wird deutlich, daß es heute keine neutrale Sphäre der Entscheidungslosigkeit mehr geben kann. Lebensüberzeugung kann es nur noch als Bekenntnis, das heißt als freie, verantwortlich übernommene Stellungnahme zu einer ganz persönlich gewonnenen und erlittenen Sinngebung des Daseins geben. Die Freiheit der Religion im öffentlichen Raum sollte dabei ebensowenig einer besonderen Begründung bedürfen wie die nun endlich auch im II. Vatikanischen Konzil proklamierte Unverletzlichkeit und Respektierung des persönlichen Ge-

<sup>39)</sup> L. Abegg, *Ostasien denkt anders*, 1949, S. 389 ff.

<sup>40)</sup> *Ursprünge der Freiheit* (Deutsche Tagespost v. 6.—7. August 1965, Nr. 93).

wissensentscheids des einzelnen. Der Nachvollzug der Reformation als die Mündigkeitserklärung des abendländischen Menschen, nämlich die Übertragung eigener Entscheidung und Verantwortung, bedeutet im katholischen System- und Gehorsamsdenken eine Revolution<sup>41)</sup>. Doch die These von der Mündigkeit kann auch hier nicht länger nur Hypothese bleiben. Aber sind denn hier wie auch im protestantischen Raum bei allen die geistigen und menschlichen Voraussetzungen dazu überhaupt gegeben? Erscheint hier nicht jenes große Fragezeichen, das auch die demokratische Lebensform oft genug in Frage stellt? Freiheit des einzelnen ist immer unbequem, ja gefährlich. Dies gilt ebenso für den religiösen wie für den geschichtlich-politischen Raum. Doch ohne das „Wagnis in der Freiheit“ gibt es auch keine Verantwortung und keine gereifte Persönlichkeit. Aber gilt diese Freiheit tatsächlich auch im innerkirchlichen Raum und im Leben des Staatsbürgers? Ein offenes oder geheimes Staatschristentum ist in jeder Form eine mögliche Unterdrückung des Gewissens. *Das sogenannte „Christliche Abendland“ kann heute nicht mehr mit diktatorischer, parlamentarischer oder konventioneller Gewalt erzwungen werden.* Dies gilt auch für Schul- und Kulturfragen. Christentum wird in dieser geschichtlichen Stunde nur insoweit noch wirklich sein, inwieweit es eben Christen gibt, die „an ihren Früchten“ erkennbar sein müßten. Christentum muß in dieser Stunde von jedem Menschen jeden Tag neu errungen werden, weil es ihm — um mit *Max Picard* zu sprechen — „in jedem Augenblick von der Zeit, in der wir leben, weggesogen wird“<sup>42)</sup>.

Die christliche Botschaft von der Erlösung und vom Frieden, die allen jenen verheißten werden, die guten Willens sind, steht heute gegenüber den neuen Evangelien der gesellschaftlichen und technokratischen Revolution in der Entscheidung. Richtig ist, daß das Christentum seine geschichtliche Stunde annehmen muß. Unrichtig wäre, wenn man das Heil nur von Fortschritts- und Anpassungskomplexen erwarten wollte. Die christliche Botschaft kann nicht nur an den Strukturen und Meinungen einer totalen Gesellschaft gemessen werden, der Gott keine Wirklichkeit mehr ist. Wir meinen hier nicht etwa nur den Osten. Nicht nur die Gesellschaft hat die Fragen zu diktieren,

das Evangelium hat ebenso und unpopulär und undiplomatisch auch eine solche Gesellschaft in Frage zu stellen — selbst um den Preis einer quantitativen Dezimierung. Der Bazillus der „Flucht nach vorn“ bewirkte, daß viele im christlichen Raum, die gestern noch von vorgestern waren, heute schon von übermorgen sind. *Die Welt dieser Wahrheiten und Werte aber ist höher, als daß sie sich nur dem Tagesanspruch oder existentiellen Geschichtlichkeiten anzupassen hätte.* Die christliche Botschaft erfordert nun einmal eine Achsendrehung unseres gesamten Existenzbewußtseins. Wovon so wenig gesprochen wird: die „Bergpredigt“ als ein Herzstück dieser Botschaft geht nun einmal in dieser Welt nicht auf, ja schlägt vielen angestammten Wert-, Rechts- und Lebens- tafeln geradezu ins Gesicht. Erst wenn Du Deinem Bruder vergeben hast, hat Deine Gabe vor dem Opferaltar einen gültigen Sinn. „Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen“. Den Feind zu lieben — das alles hat mit Anpassungszeremonien gar nichts zu tun. Die Formen mögen sich ändern — die Vergebungstat, die Hilfe und die Liebe unter Verleugnung des eigenen Selbst haben sich auch im Maschinen- und Mondzeitalter nicht geändert, oder aber jene Botschaft wurde in ihrem Kern schon preisgegeben.

Unbezweifelbar erscheint, daß Bewahrung und Herstellung des *Friedens* in der Welt zum wesentlichen Bestand einer christlichen Geschichtsauffassung gehören<sup>43)</sup>. Der Friede des Christen ist kein Waffenstillstand, ist auch kein „bewaffneter Friede“. Im Grunde ist er der *Anruf der Liebe an alle Menschen, die guten Willens sind, die also bereit sind, womöglich auch unter Verzicht auf welthaithe Rechtstitel dem Menschen als Menschen die Hand zu reichen.* Allein eine solche Botschaft ist ebenso davon überzeugt, daß es keinen Frieden in der Welt geben kann, der nur von Gnaden dieser Welt ist. Bleibt nicht eine Friedenssicherung ohne eine wie auch immer gedachte höhere Rückverpflichtung in der Verantwortlichkeit der Verantwortlichen letztlich unverbindlich, wenn das „höhere Gebot der Stunde“ regiert? Ebenso freilich ist anzumerken, daß die sichtbare Wirksamkeit der christlichen Friedensidee in der Geschichte nicht

<sup>41)</sup> Vgl. hierzu die Beiträge in: *Concilium*. Internat. Zeitschr. für Theologie, Jg. 2, 8/1966.

<sup>42)</sup> Zit. nach P. Schütz, *Das Wagnis des Menschen*, 1966, S. 15.

<sup>43)</sup> Vgl. Verf., *Die christliche Friedensidee als Erbe und Aufgabe*, in: *Wissenschaft und Weltbild*, 4/1959; Fr. Heiler, *Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits- und Friedensgedankens*, in: *Ökumen. Einheit*, Jg. 2, 1/1951.

ohne Pessimismus zu beurteilen ist. Neben der *Treuga Dei*, jener mittelalterlichen Friedensmission, stehen auch ganz andere Kapitel, wenn im Namen des Christlichen selbst Kriege geführt wurden, wenn schließlich das institutionelle Christentum keineswegs immer jene Botschaft vom Frieden, der höher ist denn alle Vernunft, zum Anlaß seines Handelns nahm. Und sind es wirklich immer nur Freiheiten und Menschenfreundlichkeiten, für die christlich signierte Staatsmänner Krieg führen?

Nicht die äußere, auch nicht die innere Herrschaft über den Menschen, sondern der Dienst am Menschen erscheint uns als das letztgültige Kriterium des christlichen Evangeliums — als Quelle folgenreicher Mißverständnisse über die Jahrhunderte. Nur insoweit wird diese Botschaft vom Menschen als eines geschöpflichen und der Erlösung und des Heils bedürftigen Wesens heute noch Überzeugungskraft gewinnen, als diese *neue Lebenswirklichkeit* unter Abweisung aller welthaften Machtzeichen und in der Echtheit und Freiheit einer unbedingten Wahrhaftigkeit des Gewissensanrufes den Dienst „am geringsten meiner Brüder“ zum zentralen Richtbild zu nehmen bereit ist. Dies ist persönlich gemeint. Dies hat mit Wohlfahrtsamt, Tombola und Massenfürsorge zunächst gar nichts zu tun. Das Versagen der Christenheit ist in diesem Bezug eine tragische Bilanz in einer Welt, wo Not und Armut weithin gar nicht bemerkt werden.

So zeichnet die christliche Existentialität weithin das Antlitz dieser Menschen und dieser Zeit — trotz mancher sinnfälliger Transparente und publizistischer Kenntnismomente, für

die das Christliche oder besser gesagt: das Kirchlich-Institutionelle eher nur ein Gewicht im Bedeutungsspiel von weltpolitischen oder auch von provinziellen Ereignissen und Machtpositionen interessant und eben als tagessgerecht gewichtig erscheint. Es ist jedoch der Versuch, die religiöse Sphäre als „Privatsache“ aus dem Zusammenhang mit den übrigen Lebensbereichen auszuklammern, heute eine typische Erscheinung. Wie eine Wegmarkierung könne es gelten, wenn *Sigmund Freud*<sup>44)</sup> schreibt: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank.“ Eine solche Feststellung müßte dann ebenso für die Sinnfragen überhaupt, auch des Geschichtlichen und der Geschichte, Gültigkeit haben. Wenn nun aber hingegen das Religiöse überhaupt noch einen Stellenwert haben soll, dann heute wie immer nur als *Richtbild aller sonstigen Bezüge, Sinn- und Werthaltungen, ja auch der geschichtlichen Entscheidungen und Handlungen*.

Doch ist dem wirklich so? Gibt es tatsächlich Zeichen dafür, daß etwa im öffentlichen Raum die Grundhaltung des Christen sich generell und grundsätzlich von anderen Haltungen unterscheidet? Ist hier etwas von dem zu spüren, was eine wesenhaft christliche Beurteilung der Geschichte der Menschheit anzuzeigen vermöchte? Gibt es überzeugende Anhalte dafür, daß jene wesenhaft christliche Botschaft als *eschatologische Verkündigung* hier wirklich wirksam wäre? Es bedarf keiner Begründung, daß ein christliches Geschichtsbewußtsein zumeist in der Realität des Tages ohne wesenhaften Wirklichkeitscharakter bleibt.

## VII. Technische Weltzivilisation als Erfüllung der Geschichte

Wissenschaft ist heute zur Grundlage unseres Lebens, ja unseres Lebensverständnisses überhaupt geworden. Unsere Lebensform selbst hat sich der wissenschaftlichen Denkform angepaßt, sie wurde von ihr geprägt. So wurde die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft und ihre technologische Anwendung zum Schicksal unserer Existenz. Dies ist in einem zweifachen Sinne zu verstehen: Im äußeren Sinne als ökonomische Nutznießung, als Daseinsbewältigung und als militärische Zerstörungstechnik, vor allem aber auch in einem inneren Sinne als strukturelle Verwand-

lung unseres Lebens- und Denkstils, unseres gesellschaftlichen Gefüges, ja unseres Existenz- und Daseinsverständnisses überhaupt. Hier also wird nicht nur nach der Bedeutung der modernen Technik zwischen Hoffnung und Verzweiflung gefragt. Hier wird gefragt nach dem Bedeutungscharakter, dem Sinn moderner Wissenschaft überhaupt. *Wissenschaft hat heute weithin die Rolle der Religion übernommen*. Nur was wissenschaftlich ausgewiesen

<sup>44)</sup> Briefe von 1873—1939, 1960, S. 429.

ist, hat Aussicht auf Anerkennung. Dies gilt für die Fragen nach der menschlichen Natur ebenso wie für die Fragen nach den gesellschaftlichen, historischen, ökonomischen, psychologischen, biologischen Lebensgesetzen. Dies gilt im besonderen Maße aber heute auch für den von Soziologen, Statistikern, Politologen und Funktionären verwalteten Bildungsbereich, nicht zuletzt aber für die letzten Fragen unserer menschlichen Existenz selbst, unsere Weltanschauung. Und genau hier ist jene Stelle, wo die moderne Wissenschaft den Stellenwert der Religion als Heilstatsache in zunehmendem Maße zu übernehmen scheint.

Mit der Übertragung naturwissenschaftlicher Denkformen und Methoden auf die Geisteswissenschaften und Sozialwissenschaften, auch auf die Pädagogik, wird eine Wissenschaftsidee zu erweisen gesucht, die in der reinen Objektivität der Richtigkeiten sich über alle subjektiven Voraussetzungen „restlos“ zu erheben vermeint. Wissenschaft und menschliche Existenz liegen dann auf verschiedenen Ebenen — eine These, die genau so falsch wie vordergründig ist. *Ernst Bloch* hat nicht zu unrecht gemeint: „Die reine Tatsache ist das Dummste, was es gibt.“ Denn alle Tatsachen sind immer schon je gedeutete Tatsachen. Jede Wirklichkeit muß qualifiziert gedeutet werden, nach Kriterien, die niemals allein aus der vorgefundenen Wirklichkeit erhebbar sind. Einen Menschen, der sich über *alle* Voraussetzungen erheben könnte, sich ihrer bewußt werden könnte, gibt es nicht, wovon eingangs schon die Rede war. Nicht unbedingt, aber weithin steht ein *solcher*, heute das Feld beherrschender Positivismus im Zeichen eines „Mythos atheos“, von dem her die Aufschließung der Daseinsrätsel erwartet wird. Jene Auffassung der Wissenschaftsbildung als religiöser Vorgang reicht zurück in Idealismus und Neuhumanismus, die man sonst ja heute so gern abtun möchte. Hier ein Beispiel: Auch die „Zahmen Xenien“ *Goethes*

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,  
Hat auch Religion.  
Wer jene beiden nicht besitzt,  
Der habe Religion.“

bedeuten eine fundamentale Glaubensentscheidung, wonach dem Volke die „Volksreligion“, das heißt hier doch der Glaube an festgelegte Wahrheiten, dem „Eingeweihten“ aber die „höhere Religion“ der Wissenschaft und Kunst entspricht. Das ist auch eine Glaubenshaltung, nur eine andere, was oft genug übersehen

wird. Von solchen Maximen datieren dann die neuen Glaubenssätze einer aufgeklärten Vernunftreligion, einer globalen Humanitätsidee, die sich über die als „provinziell“ zurückgelassenen Glaubenssätze der Religionen erhebt, sich von diesen distanziert. Das Menschenbild dieser so gewonnenen Humanität, die nicht mehr Erlösung durch reine Menschlichkeit, vielmehr Erlösung durch Wissen verkündet, ist dann der mobile, nur zweckrationale, mündige Mensch, der sich aus allen vorgegebenen transzendentalen und traditionellen Bindungen befreit hat<sup>45)</sup>. Allein auch diese weltbürgerliche „wissenschaftliche“ Humanität trägt nicht nur formalen Charakter. Es liegen hier ebenso inhaltlich sehr *bestimmte* Glaubensvorstellungen als logische, ethische und historische Vorentscheidungen zugrunde, die nicht mehr aus der Wissenschaft erhebbar sind<sup>46)</sup>. Mit einem ideologischen Absolutheitsanspruch wird Geschichte als *Gang der Menschheit vom Glauben zum Wissen* betrachtet. Die Vollendung der Fortschrittsidee als Ziel und Methode wird aber dann in der *technischen Weltzivilisation* erblickt, jenem Prozeß, der den Weg zur Erfüllung der Geschichte anzeigt.

Ein verbreitetes Phänomen einer neuen Form der Heilserwartung, die als Fortschrittsideologie Ost und West verbindet, ist heute der Glaube an die Mission der Technik als *technische Perfektion*. Diese Technisierung durchgreift alle Lebensbereiche. Der Glaube an die Vollendbarkeit gilt ebenso für die Konstruktion des gesellschaftlichen Zusammenlebens wie für die physikalisch-chemischen Fortschritte in der Eroberung der Raumwelt und der humangenetischen Steuerbarkeit aller menschlichen biologischen und seelischen Vorgänge und Reaktionen. Die Manipulierbarkeit des Menschen und der Gesellschaft, der Glaube an die automatischen Prozesse und damit an die Automatisierung und Generalisierung des Menschen überhaupt ist eine beherrschende

<sup>45)</sup> R. F. Behrendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, 1962, S. 58 f.

<sup>46)</sup> Vgl. Verf., *Humanismus und Humanität in der modernen Welt*, a. a. O. — Es darf hier schon hingewiesen werden auf das vom Verfasser herausgegebene und mitverfaßte zweibändige Gemeinschaftswerk „Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen“, worin etwa 75 namhafte Autoren aus Wissenschaft, Kunst und Politik aus aller Welt das Wort nehmen. (Bildung — Kultur — Existenz, hrsg. von Richard Schwarz, Bd. II und III, Berlin 1967.)

Form der geschichtlichen Heilserwartung geworden.

Mit einer *futureologischen Anthropologie* wird ein Ultra-Mensch konzipiert, als Zukunftserwartung eschatologisch verkündet. Die vollendete Möglichkeit zur Steuerung des Menschen in einem „System von absoluten Kontrollvorgängen“ wird als Erlösung von der Last der Freiheit erfahren, die in der „Verplanung“ aufgehoben erscheint. Geist als nur noch technische Intelligenz, Handeln nur noch als plangerechte Erfüllung von vorgefertigten und gesteuerten Ablaufmechanismen werden als die neuen Strukturen der Technisierung, Automatisierung, Rationalisierung, Zivilisierung erkannt und als Heilswege zur Lösung des „Welt-Rätsels“, zum glückhaften Leben empfunden. Die Ambivalenz des technischen, insbesondere des kybernetischen Phänomens stellt für das tiefere Denken zwar die Frage des Humanen, des Menschlichen, vor ganz neue schockierende Perspektiven: Ist dieses menschliche Dasein dann wirklich noch ein menschliches in unserem Verständnis? Allein der rauschhafte Siegeszug der technischen Perfektion übertönt weithin alle zögernden Bedenken. Die Heilsmission der Technik wird als das geschichtliche Heilsgeschehen am Menschen selbst erfahren. *In dieser fortschreitenden Technokratie wurde die industrielle Revolution als Ersatzziel der Welterlösung und damit als Lebens- und Geschichtsprinzip begriffen.* Allein dies geschieht um den Preis eines ebenso fragwürdigen Prozesses, der in der alles beherrschenden Anpassungstendenz der *Konformität* und der *Nivellierung* notwendig zur Entpersönlichung und Entmenschlichung des Menschen führen muß<sup>47)</sup>.

Als neues Leitbild für die technischen Lebensprozesse gilt dann der „vollkommene Mensch“. Die Automation verlangt den gefühlsfreien Kontrollmenschen, den Menschen, der gesteuert werden kann, der automatisch, nicht mehr menschlich reagiert. Man hat hierbei von einer „Verformung“ des Menschen und des Menschlichen gesprochen, während andere Stimmen hierin gerade den Fortschritt zur Vollendung des Menschentums erblicken wollen. Eine weitgespannte neue Pädagogik als jene Auffassung von Bildung und Erziehung, die allein

mit Kenntnissen und Fertigkeiten „plangerecht“ zu solcher Menschenformung hin bilden und erziehen will, wird dann zum Heilsweg für diesen neuen Menschen. Daß hiermit der Gebrauchs- und Verbrauchsstandpunkt als Maßstab mitgesetzt wird, daß der Mensch soviel wert ist, wie er gesellschaftlich „gilt“, wie er einsatzmäßig „rentiert“, bedarf keiner Begründung.

Das Heil des Menschen wird damit in seiner Bereitschaft gesehen, sich der Anonymität des von den persönlichen Sorgen, Leiden und Ängsten befreienden *Kollektivs* anheimzugeben. Der Mitsorge, Fürsorge, Vorsorge wird er selbst enthoben. Die plangerechte Erfüllung seiner Lebensbefriedigung wird von der funktionierenden Gesellschaft gesteuert und garantiert. Der Sinn der menschlichen Existenz und damit der Geschichte wird in Analogie zu einer christlichen Eschatologie in dem fortschreitenden „futureologischen“ Weg zu einem Endzustand gesehen, dessen Merkmaligkeit jener „neue Mensch“ in der technischen Perfektion ist. Technische Perfektion ist dann auch „geschichtliche Perfektion“ als Erfüllungsprozeß der Geschichte.

So also wird die technische wissenschaftliche Weltzivilisation mit ihren Zeichen jener benannten neuen Humanität zu einem neuen Mythos der Selbst- und Welterlösung, die sich als Endziel der Geschichte versteht und damit dem menschlichen Leben einen Sinn verbürgt. Wissenschaftsgläubigkeit und Weltzivilisation des Technizismus, Fortschrittsglaube und Pragmatismus dieser oder jener Fundierung — hier zeichnen sich die Konturen eines neuen Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnisses ab, das in diesem Bezug kein „Eiserner Vorhang“ mehr trennt.

Die Entstehung der neuen totalen oder totalitären Ideologien zeichnet sich ab als eine Ablösung vom Christlichen, als Umformung, als Übertragung ursprünglich sakraler Inhalte in säkularisierte welthaft oder quasi-religiöse Bedeutungen. Wie man auch immer in der derzeitigen regen Diskussion den Prozeß der Säkularisierung beurteilen mag<sup>48)</sup>, so hat doch Paul

<sup>48)</sup> Vgl. u. a. H. Blumenberg, Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von H. Kuhn und Fr. Wiedmann, 1964, S. 221 ff.; ders., Legitimität der Neuzeit, 1966; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1956<sup>3</sup>; H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 1965; C. H. Ratschow, Art. Säkularismus, RGG V<sup>3</sup>, Sp. 1288 ff.

<sup>47)</sup> Vgl. u. a. K. Sontheimer, Soziologie als Instrument des Konformismus, in: Frankfurter Hefte 8/1956, S. 531 ff.; O. Oberndörfer, Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft, 1961<sup>2</sup>.

Hazard<sup>49)</sup> recht mit der Bemerkung, daß der Prozeß gegen das Christentum ein Wesensmoment der Neuzeit ausmacht. Denn genau in dem Augenblick, als dem europäischen Menschen die Wirklichkeit Gottes fragwürdig wurde, begann jener Prozeß zur Begründung neuer Lebensmaßstäbe, neuer Heilslehren und Geschichtsdeutungen. Hierher zählen die atheistischen Humanismen ebenso wie der technische Chiliasmus mit seinem Programm einer konformen Weltzivilisation, einer neuen „globalen Humanität“. Hierher aber gehören auch

jene Heilslehren als jene neue Formen und Mythen der Selbst- und Welterlösung, wie sie durch den determinatorischen Weltprozeß im Dialektischen Materialismus, durch die Ideologisierung von Blut und Rasse und Nation zu kennzeichnen sind. Den Charakter von Ersatzreligionen tragen auch noch jene Versuche, die durch Auflösung der sexuellen Tabus wie durch die Massensuggestion des Sports als Ersatzreligionen die „Entfremdung“ des Menschen zu bewältigen suchen.

## VIII. Gibt es eine Antwort?

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist wesentlich eine Frage nach dem Geltungsbereich der Faktoren, die dem geschichtlichen Prozeß eingeräumt werden. Wo es *nur* um „Geschichtlichkeit“ als der eigentümlichen Struktur des geschichtlichen Subjekts geht, nicht mehr um einen objektiven Geschehenszusammenhang, wo es nur ein Sein als In-der-Welt-sein gibt, woraus der personale Gott verbannt oder zumindest neutralisiert wird — hier müssen Ursprung und Ziel der Geschichte dunkel bleiben. Für *Karl Jaspers*<sup>49a)</sup> bedeutet die Konzentration der Geschichte in Christus eine „erstarrte“ und „gefrorene“ Geschichtlichkeit. Daß dann die „Achsenzeit“ — bisher die Geburt Christi — neu gesucht und nur im Menschen als Maß und Kriterium der geschichtlichen Entwicklung gefunden werden kann, ist nur konsequent.

Trotz aller umfassenden Deutungen und Konstruktionen der Verlaufsgesetze der Geschichte bleibt jedoch die Sinnfrage völlig ratlos; höchstens noch vermag man sich seiner eigenen bedingten Sicht bewußt zu werden. Dies gilt ebenso für jene Wissenschaftszweige, die als Kultursoziologie, Kulturmorphologie und Kulturanthropologie die Lebensgesetze der Kulturen aufzuhellen suchen. Wenn *Oswald Spengler*<sup>50)</sup> die schon *augustinische* Idee der Lebensalter der Organismen auf den allgemei-

nen Kulturprozeß überträgt, wonach der Tod jeder Kultur ebenso gesetzmäßig erscheint wie ihre Jugend und ihre Reife, wenn in diesem kulturorganischen Lebensprozeß die Individuen nur im notwendigen Ablauf des Ganzen dienende Funktionäre sind, so bleibt zu fragen: Worin besteht der Träger dieser „Kulturseelen“? Kultur als ein großes Lebewesen besagt hier wie immer eine sehr bestimmte metaphysische Voraussetzung eines Kulturmaßstabes, eines Wertbewußtseins, das die Normatividee der Kultur, die sogenannte Kulturentelechie, nur im historischen Prozeß selbst zum inhaltlichen Bewußtsein zu bringen sucht. Und wenn nach *Spengler* dann noch eine individuelle Freiheit bestehen soll: *Wie ist dies möglich und welchen Sinn hat sie?* Wenn für *Erich Rothacker*<sup>51)</sup> Kulturen Lebensstile sind, das heißt Weisen der Lebensführung menschlicher Gemeinschaften, wenn die Kernbilder dieser Lebensstile „Haltungen“ sind, deren Äußerungen die verschiedenen Weltanschauungen, Weltbilder, Mythen darstellen, kann die — wie es heißt — polare Spannung universaler und partikularer Ideen eine letzte *Sinnhaftigkeit* garantieren? — Danach aber wird in der modernen Geschichtsphilosophie als einer immanenten Wissenschaft, die sich nur um die Formalkategorien des Kulturverständnisses bemüht, auch nicht mehr gefragt. Dies gilt letzthin auch noch für *Arnold Toynbees*<sup>52)</sup> Geschichtsdenken.

„Historische Ideen“ sind verstanden worden als Gedanken Gottes, als Volksgeister, als un-

<sup>49)</sup> Die Herrschaft der Vernunft, 1949, S. 24.

<sup>49 a)</sup> Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949.

<sup>50)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 1920. — Zur Kritik der neuzeitlichen Theorien: P. A. Sorokin, Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie, 1953, S. 233 ff.

<sup>51)</sup> Kulturanthropologie, 1948.

<sup>52)</sup> O. Anderle, Das universalhistorische System A. J. Toynbees, 1955.

ableitbare große Gestalten geschichtlichen Lebens, die wie Pflanzen blühen und vergehen, als biologische Kategorien und Wachstums-gesetze, als Tendenzen eines Zeitalters, als charakterologische Triebkraft menschlicher Leidenschaften, als Verwirklichung von Werten, als Ruf und Antwort. A. Wenzl<sup>53)</sup> verzeichnet vier Grundklassen für das politische Geschehen: Den individuellen und kollektiven Machttrieb, die wirklichen oder vermeintlich wirtschaftlichen Interessen, die geschichts- und herkunftsbedingten Zusammengehörigkeits- und Gegensatzgefühle und die Ideen und Ideologien. Bisherige Geschichtstheorien seien zu- meist einseitig, indem sie sich der absoluten Dominanz eines dieser Grundmotive verschrieben.

Doch es bleibt die Frage: Ist ein ganzheitlicher Sinn der Geschichte überhaupt zu begründen? Wäre etwa mit *Hegel* die Weltgeschichte als das Weltgericht zu er härten angesichts der Tragödie des offenbar Sinnlosen, des Triumphs des Unrechts, des Terrors, des Leids, angesichts der — wie *Burkhardt* mit *Lassaulx* meinte — an sich schon bösen, wenn auch notwendigen Macht?

Wie aber, wenn alles versinkt, wenn ein religiöses Glaubensbewußtsein keinen tragenden Anhalt mehr findet? Da die Sinnfrage des menschlichen Daseins und seiner welthaften Ordnungen heute weithin aus dem religiösen Bereich in die politische und wirtschaftliche, in die soziologische und naturwissenschaftliche Ebene verlagert ward, darf man von einer Krise auch des gegenwärtigen Geschichtsbe- wußtseins sprechen.

Was der Mensch sei, sagt uns nicht allein die Geschichte. Kann sie uns heute noch Trost und Hoffnung leihen? — Der geheime Begleiter unseres Lebens wurde die Angst. Nicht weil die Geschichte sinnlos geworden, kam dieses über uns: diese Ausweglosigkeit und Rat- losigkeit, die oft in der *Politik* nicht mehr über den Machtkomplex, in der *Philosophie* nicht mehr über den existentiellen Selbstbezug, in der *Religion* nicht mehr über die kasuistische Versittlichung der Lebenstribe hinauszugrei- fen vermag. *Weil dieser Mensch sich selber fragwürdig wurde, darum mußte ihm auch seine Geschichte fragwürdig werden.*

<sup>53)</sup> Die sechs Typen von Sinndeutung der Ge- schichte (Geistige Welt I—II, 1946): — E. von Kahler, Der Sinn der Geschichte, 1964, S. 18, unter- scheidet zwischen „Ereignisgeschichte“ und „Be- wußtsein-Geschichte“.

„Es gibt Schicksale, die man tragen kann, weil sie ihren Sinn haben, sei es, daß man ihn ein- sieht, sei es, daß man ihn glauben darf. Wenn aber eine ganze Welt und Zeit vergeht, dann ist in allem anderen Elend dies das größte Unheil, daß alle Schicksale sinnlos werden. Von diesem tieferen Schicksal werden — wenn die Tradition abreißt — auch die größten Gei- ster entmächtigt, an denen man sich bisher orientiert hat, und daher kommt es wohl, daß sich auch umgekehrt die meisten großen Men- schen, die die Geschichte anscheinend machen, meist nur von einem dunklen Schicksal ge- trieben oder sich in einem blinden Gehorsam von höheren Mächten beauftragt fühlen“<sup>54)</sup>.

Dabei ist die *Angst zum Signum der Zeit* geworden.

Angst auch und vor allem um die Beantwor- tung der existentiellen Sinnfrage in der Ge- schichte und — was in eins steht — des per- sönlichen Lebens. Was eine moderne Psycho- therapie als „existentielle Frustration“<sup>55)</sup> be- zeichnete, die Entleerung des Lebens mit dem Verlust des Daseinsinnes — hier greifen wir an die Wurzel aus der bedrängenden ge- schichtsphilosophischen Fragestellung in der heutigen Zeit, deren bezeichnendstes Phäno- men darin erscheint, daß man aus Angst vor der Ausweglosigkeit diese Frage grundsätzlich ausklammert, ohne zu erfahren, daß dann nicht nur unsere gesamte kulturelle, auch ebenso unsere wissenschaftliche Bemühung ohne eigentlichen Sinn besteht, sondern auch — was an die Wurzel greift — unser gesamtes per- sönliches Leben. Tatsachenerhebungen und tä- tige Betriebsamkeit, ja selbst Weltraumerobe- rungen verbleiben aber im *sinnlosen* Raum, wenn jene Maßstabsfrage des Ganzen und für das Ganze nicht einmal mehr gesehen oder gar als *die* Frage des Lebens, der Kultur und der Wissenschaft zentral gestellt und in steter Bemühung als Leitproblem angegangen wird.

<sup>54)</sup> G. Krüger, Die Geschichte im Denken der Ge- genwart (Freiheit und Weltverantwortung, 1958, S. 97 ff.).

<sup>55)</sup> V. E. Frankl, Das Menschenbild der Seelenheil- kunde, 1959, S. 43. — Zum Phänomen der Angst vgl. u. a. V. E. von Gebattel, Anthropologie der Angst, in: Hochland 43, 1951; P. Tillich, Der Mut zum Sein, 1943, S. 28 ff.; Aspekte der Angst, hrsg. von H. von Dittfurth, 1965. — Zum Problem des Nihilismus: H. Thielicke, Der Nihilismus, 1955; A. Rauschnig, Masken und Metamorphosen des Nihilismus, 1954; E. Mayer, Kritik des Nihilismus, 1958.

*Angst und Tod* — Angst vor dem Leid, der Not, der Einsamkeit, der Sinnlosigkeit des Daseins, Angst vor dem Tod als dem unbeantworteten Fragezeichen, Angst vor dem Schuldigwerden und der Verantwortlichkeit für sein Tun — hier erreichen wir die eigentlichen Triebkräfte und seelischen Antriebskomponenten für die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz, dem Sinn der Geschichte, dem Erlösungsstreben und Heilsverlangen. Quelle der Angst aber wurde für den gegenwärtigen Menschen ebenso die Erkenntnis seiner *totalen Geschichtlichkeit*. Denn dadurch fühlt er sich der Grundlagen beraubt, die den Glauben an eine allgemeingültige übergeschichtliche Wahrheit und die Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz verbürgen könnten<sup>56)</sup>. Wenn es nun *kein Dasein ohne Glauben* gibt, so wird der Glaube in dieser menschlichen Tiefenschicht menschlicher Bedürfnisse geboren. Nicht nur die Religionen, auch die Ersatzreligionen, die Philosophien haben ihren „Grund“ in dem bewußten oder noch unbewußten sehrenden Bemühen: dem persönlichen Leben einen Sinn abzugewinnen, der die Angst und den Tod besiegt oder beherrscht oder aber auch nur „ausschaltet“. Hier treffen sich alle Wegmarkierungen der mythischen und religiösen, ja letztlich auch der philosophischen Glaubensüberzeugungen, wie ebenso der gesellschaftlichen, politischen und anderen Ideologien. Angst und Tod werden zu aufschließenden und heilsmäßigen Fakten.

In dem *atheistischen Existentialismus* sollen Angst und Tod durch das trotzige unbefragte „Dennoch“ bezwungen werden. In dem modernen *technischen Zivilisationsprozeß* sollen Angst und Tod im Prozeß des Perfektionismus aufgesogen und eingeklammert werden. In einem modernen *Wissenschaftsglauben* soll im Vertrauen auf die rationale Erhebbarkeit aller Lebensrätsel, ja aller unserer triebhaften und unbewußten Anfechtungen die Angst gewissermaßen in die Retorte gebannt und ihrer Wirkmächtigkeit beraubt werden. Im *Kollektiv* als „Wahrheit der Allgesetzlichkeit“ soll die Angst durch Einschmelzung des einzelnen in den geschichtlichen Weltprozeß überwunden werden. In einer bestimmten *Psychoanalyse* sollen die Lebensängste erkannt, durchschaut und damit behoben werden. In einer „*christlichen Erlösungsbotschaft*“ sollen Angst und Tod ihres „Stachels“ entmächtigt werden.

<sup>56)</sup> Vgl. auch H. Freyer, Die Geschichte, das Ungeschichtliche und das Übergeschichtliche, in: *Integratas*, a. a. O., S. 62.

Mit diesen Schemata sind auch bereits die Hintergründe für die jeweiligen Antworten auf die Frage nach dem Sinn der geschichtlichen Existenz und damit der Geschichte umschrieben worden. Die jeweiligen *weltanschaulichen Vorentscheidungen* entscheiden also über unsere geschichtsphilosophischen oder geschichtstheologischen Antworten.

Echte Sinnhaltungen aber werden geboren in der persönlichen Belastung, in der Not, in der Bedrängnis und — was so ganz abhanden kam — in der Stille einsamer Begegnungen mit dem Ich, der Natur, dem Innenraum seelischer Versenkung. Was uns heute an „neuer Geborgenheit“, an neuen ethischen Tafeln und an neuen Tragflächen für die Existenz angeboten wird, leidet doch zumeist an seelischer Kurzatmigkeit und trägt das Signum verdrängter Verzweiflung und Ausweglosigkeit gar zu deutlich zutage. Sollte seelische Vertiefung, menschliche Reife, humane Gesinnung wirklich auch heute wieder nur *aus notvoller äußerer und innerer Bedrängnis* erwachsen können, welche die betroffene Erfahrung zu leihen vermögen, daß der Mensch doch mehr ist als Lebensstandard, Tourismus und Glücks- und Triebbefriedigung in Wohlstandsgesellschaften?

Wenn Philosophie der Geschichte auch immer zugleich *Philosophie der Tradition* einschließt, so gewinnt dieses Phänomen im Selbstverständnis des heutigen Menschen eine für unsere Thematik aufschließende Bedeutung. Auf der Tradition beruht die Identität des Seienden trotz seines Wandels in jenem Prozeß, den wir Geschichte nennen.

*Die bewußte Traditionslosigkeit gehört zum Erscheinungsbild der heutigen jüngeren Generation*. Ihre Vergangenheit projiziert sich nicht auf die Zukunft, weil diese keine Konsonanz mit ihr hat. Was die Geschichte offenbart, kann in diesem Verständnis für eine so seltsam profilierte Zukunft kaum noch als Muster oder Vorbildlichkeit gelten<sup>57)</sup>. So unbedingt wird der absolute Neubeginn als Zeichen einer neuen Existenzbedingung betrachtet, daß allein in dem radikalen Traditionsbruch die Folgerichtigkeit gegenwärtigen Selbstverständnisses erblickt werden soll, wie dies unter einem bedrückenden zweigesichtigen Aspekt G. Krüger<sup>58)</sup> formulierte: „Wir leben

<sup>57)</sup> J. Ortega y Gasset, *Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen*, 1955, S. 36 f.; A. Rüstow, *Kulturtradition und Kulturkritik* (Stud. gen. IV, 6/1951).

<sup>58)</sup> *Geschichte und Tradition*, 1947, S. 71 ff.



nur noch von unserer Inkonsequenz, davon, daß wir nicht wirklich alle Tradition zum Schweigen gebracht haben... Wir gehen der radikalen Unmöglichkeit der sinnvollen und gemeinsamen Existenz entgegen, obwohl sich dieses Ende niemand vorstellen kann." Dieser Traditionsbruch meint nun nicht nur Kulturtradition, Ethos, Gesellschaftsform, Gesittung, sondern ebenso jene Überlieferung, die als „göttliche Verbürgung der Welt und des menschlichen Heils“<sup>59)</sup> die menschliche Existenz getragen hat. Mit der radikalen Absage an die Tradition als an die Autorität, das Vertrauen und die Ehrfurcht wird aber die Grundlage der menschlichen Kultur und eines genuin geschichtsphilosophischen Denkens aufgehoben. Doch es erhebt sich hier wiederum jene oben schon benannte Frage, ob eine solche Identität als Konstanz des menschlichen Seins als Bewußtseinsgegebenheit noch heute überhaupt Gültigkeit besitzen kann, oder aber, ob mit dem Wandel der geschichtlichen Gegebenheiten auch der Mensch in seinem Kern, in seiner Bewußtseinsstruktur so verändert ist, daß auch eine *Umschichtung in der Gesamtperson*, in ihren unbewußten Lebens- und Erlebnisvorgängen, in der „Triebökonomie“, also in der Ordnung jener Einheit seelischgeistigen und damit auch untrennbar physischen Verhaltens sich anzeigt, die uns als Grundverfassung des Charakters, der Lebensgrundstimmung, der Offenheit oder Verslossenheit, des Vermögens zur Wertempfänglichkeit für je bestimmte Werte oder auch für eine überzeitliche Wertordnung erscheint. Diese Perspektiven sind nicht neu, auch nicht überzeugend, zumal auch ebensolche Erfahrungen als Gegenargumente dem entgegenstehen, die eine Konstanz der menschlichen Natur, der menschlichen „Grundperson“ zu belegen vermögen<sup>60)</sup>. Es ist nur eine entsprechende Folge, daß das geschichtsphilosophische Denken unter solchen Zeichen sich selber aufhebt, mit der Leugnung jeder kontinuierlichen Konstanz im Geschichtsprozeß sich in die *punktuellen Momentaneität* von möglichen subjektiven Sinnschöpfungen verlieren muß.

---

<sup>59)</sup> J. Pieper, Bemerkungen über den Begriff der Tradition (Hochland 49, 1957, S. 409 ff.).

<sup>60)</sup> Vgl. Verf., Wissenschaft und Bildung, S. 362 f.; A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, 1957; ders., Urmensch und Spätkultur, 1956.

Was hier nicht ausgelassen werden darf, betrifft die aktuelle, uns heute unmittelbar angehende Problematik, die mit den Begriffen der *Planung*, *Verplanung*, *Manipulierung* des Menschen und *Selbstmanipulierung* des Menschen umschrieben werden kann, was schon im Zusammenhang mit der technischen Perfektion angedeutet wurde. Die um eine Verbindung von Entwicklungslehre, Kosmologie und christliche Mysterien bemühten geschichtlichen Zukunftsvisionen des *Teilhard de Chardin* gehören ebenso in diesen Umkreis. Grundsätzlich darf gelten, daß heute die Planung jene Rolle übernommen hat, die bis dahin die Utopie und die Geschichtsphilosophie einnahmen. Keine Zeit zuvor war wie diese auf die Zukunft gerichtet. *Erst dieser moderne Mensch lebt grundsätzlich aus der Zukunft*. Keine Zeit zuvor versuchte aber auch wie diese, die Zukunft des Menschen und seiner Welt durch Planung und Manipulierung in den „Vorgriff“ zu bekommen. Geschichtliches Denken ist heute zukunftsoffenes Denken. Es wurde schon bedeutet, welche ernstesten Fragen nach Sinn, Möglichkeit und vor allem nach den *humanen und ethischen Grenzen* solchen Beginnens in der gesellschaftlichen, technischen, genetischen, medizinischen und physikalischen Ebene sich hier erheben. *Planung und Manipulierbarkeit des Menschen und seiner Welt sind nicht zu überschreitende existentielle Probleme*. Ist also die plangerechte Züchtung des „Übermenschen“ ein mögliches Ziel für das, was wir Erfüllung der Geschichte nannten? Und wo sind die Richtbilder dafür zu suchen, was hier möglich sein darf? Fast möchte man bemerken, daß eine manische Besessenheit diesen Prozeß vorwärts treibt — ins Übermorgen. Und auch die Bemühungen um die Einordnung solcher Perspektiven in eine christliche Theologie der Geschichte stehen erst am Anfang, wenn etwa das Christentum als die „Religion der absoluten Zukunft“ bestimmt wird<sup>61)</sup>. Wie aber, wenn beides konstitutiv dazugehört, die geschichtliche Existenz des Menschen zu erhellen? Wir meinen die Vergangenheit und die Zukunft, um „Gegenwart“ gültig und sinnvoll bestimmen zu können.

---

<sup>61)</sup> K. Rahner, Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift M. Müller, 1966, S. 62.

Der Mensch bestätigt sich nur so lange als geistiges Wesen, als er ein Fragender ist. Soweit reicht der philosophische Weg. Allein erst vom „Überschritt“ her wird das Geheimnis seiner Persönlichkeit ganz offenbar, insofern der Mensch sich selbst mit seinen Gütern nicht nur als den Fragenden, sondern als den Gefragten erfährt. Dies gilt auch für seine Frage an die Geschichte, die ihm zugleich sein „Schicksal“ auferlegt als jene Lebensfrage an ihn selbst, wie er seine Existenz versteht, wie er mit dem, was ihm widerfährt, „fertig“ wird, es sinnvoll einzuordnen vermag in sein Lebensverständnis und seine persönliche Lebenslinie. Jeder Mensch, der nicht nur betriebsam vegetiert, wird einmal dieser fordernden Rechenschaft begegnen, zumindest aber immer dann, wenn der *Tod* in sein beteiligtes Lebensfeld tritt, sofern nicht auch dieser nur noch als Störungsfaktor im *Funktionszusammenhang* der Organisation und einer manipulierten Zukunft gesehen wird. Die fatalistische Verlegenheit, es kommt doch alles, wie es bestimmt ist, glaubt ja fast heute niemals mehr an einen Urheber dieser Bestimmung, an einen Gott, der das Schicksal *schickt*. So kann die Frage nach dem Sinn, nach dem, was uns „begegnet“, leidvoll widerfährt, geschieht, oft zum quälenden Anlaß letzter Verzweiflung werden. Was aber für den persönlichen Bezirk ebenso gilt wie für den geschichtlichen Raum, in dem und durch den wir ja erst zu existieren vermögen, ist die Einsicht, daß nur eine göttliche, weil überpersönliche und übergeschichtliche Wirklichkeit einen letztgültig tragenden, das heißt „ausreichenden“ Sinn zu verbürgen imstande wäre. Hier aber mündet die Geschichtsphilosophie, sofern sie nach den Prinzipien und letzten Zielen des Geschichtsprozesses fragt, in das Glaubensproblem. Problem deshalb, weil jene Frage *Fedor Dostojewskis* in seinen *Dämonen*, ob dieser moderne, technisierte Mensch überhaupt noch glauben kann, heute das eigentlichste und zugleich notvollste Problem geworden ist. Dieses Problem um Glauben und Wissen ist so alt wie das Ringen der Menschheit um ihre Lebensrätsel. Und es wird gewiß auch nicht dadurch aus der Welt verbannt, wenn jene neuzeitliche These verneint, man könnte die Wissenschaft anstelle des Glaubensgrundes — wie immer dieser auch bestimmt werden möge — *stellvertretend* deklarieren. Fast drängt sich hier die verzweifelte Klage auf, die *J. H. Newman* in seiner

„Philosophie des Glaubens“ anhebt: „Warum schreibt unser Schöpfer und Herr nicht seine sittliche Natur mit großen Buchstaben auf die Stirn der Geschichte und bringt den blinden tumultuarischen Lauf nicht in eine himmlische hierarchische Ordnung? Warum bewilligt er uns in der Struktur der Gesellschaft nicht wenigstens so viel von Offenbarung seiner selbst, wie die Religionen der Heiden darzulegen versuchen?“ Diese Frage liegt auch und besonders unserem Geschlecht mit der Version *Und Gott schweigt dazu?* als resignierende Abgabe an jede Theodizee auf den Lippen. Und die Antwort *Newmans*: „Es ist ein verborgener Gott, und mit allen unseren Anstrengungen können wir an der Oberfläche der Welt nur wenige blasse und fragmentarische Ansichten von ihm zusammenlesen“, vermag häufig genug nicht mehr darüber zu beruhigen, daß der geoffenbarte Gott der Güte und der Erbarmung, der Gerechtigkeit und des Friedens, wie ihn das christliche Glaubensbewußtsein vorstellt, das Mysterium eines auch nur andeutungsweise in der Geschichte zu erkennenden göttlichen Weltplanes als eines Heilsplanes für die Menschheit, auch für viele Christen, zur tiefsten Fragwürdigkeit wurde.

In einer solchen Situation bleiben heute die Bemühungen um reine Formalkategorien des Geschichtsverständnisses ohne Belang. Wenn *A. Weber* <sup>62)</sup>, der die Geschichtsphilosophie durch Kulturphilosophie ersetzen will, als Ergebnis der bisherigen Geschichte bucht, daß die Menschheit zu der Welt- und Daseinsangst der Primitiven zurückkehre, wenn *W. Solowjew* <sup>63)</sup> der Ansicht ist, daß der Fortschritt als der bemerkbare beschleunigte Fortschritt immer ein Symptom des Endes sei, so findet die abendländisch-christliche Geschichtsphilosophie heute im Widerstreit von schrankenlosem Fortschrittsoptimismus und quälender Untergangsstimmung nur schwerlich zu ihren eigentlichen Wesenszügen. Sie alle, *Herder*, *Kant*, *Fichte*, *Fr. Engels* und andere, verbindet die gemeinsame Linie, wonach der historische Prozeß allein aus diesen oder jenen innergeschichtlich-notwendigen Kräften zu einem Endzustand der Vollkommenheit führt.

<sup>62)</sup> Der dritte oder der vierte Mensch, 1953, S. 283; ders., Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, 1951.

<sup>63)</sup> Drei Gespräche, 1947, S. 130.

Auch noch die *Atlantic Charta* lebt von diesem Geiste, wenn sie von einem Frieden spricht, „der Gewähr dafür geben wird, daß alle Menschen in allen Ländern ihr ganzes Leben lang frei von Furcht und ohne Not leben können“. Dem entgegen steht jedoch jenes christliche Geschichtsdenken, das mit einem *katastrophalen Endzustand* der Geschichte rechnet<sup>64)</sup>, rechnen muß, mit dem *Scheitern aller menschlichen Bemühungen in den Macht- und Kulturbereichen*, mit dem *Scheitern des „Kulturwillens“*, worauf sich doch aller Fortschritt gründet, wenn er nicht nur biologisch-ökonomisch-technisch verstanden werden soll. *Nicolai Berdjajew*<sup>65)</sup> scheute hier nicht vor der Konsequenz zurück, daß auch die Geschichte des Christentums „gleichsam ein vollständiger, großer Mißerfolg“ war, weil selbst das Christentum auf Erden seinem gültigen Wesen nach nie gelang und auch nie gelingen könne. *Nach der christlichen Verkündigung gehört jenes Scheitern zum Wesensbestand des Menschen und seiner Welt, so daß eine innergeschichtliche Rettung schlechthin unmöglich erscheint*. Will man hier diesen Maßstab ansetzen, so müßte man von einer *radikalen Auflösung* des genuin christlichen Geschichtsbildes in Neuzeit und Gegenwart sprechen — und dies im weltpolitischen Erscheinungsbild ebenso wie in verbreiteten christlichen Eigenräumen als Folge eines mangelnden Selbstverständnisses und einer „weltläufigen“ Inkonsequenz, wovon schon die Rede war. Damit soll nicht einem bedrückenden christlichen „Kulturpessimismus“ das Wort geredet werden, wohl aber einer „Unterscheidung des Christlichen“, das man im geschichtlichen, politischen und auch personalen Raum, ja im persönlichen Lebensgefühl oft genug kaum noch von jenen doch *ganz anders* verwurzelten Ideen, Ideologien und Verhaltensweisen zu unterscheiden vermag.

Wer wollte heute angesichts dieser unserer Erfahrungen in der gegenwärtigen Zeit nicht überdrüssig, ja verzweifelt manchmal sein Fragen nach einem Sinn des Ganzen im Weltgeschehen begraben, angesichts des Terrors, der Not, der abgründigen Unwahrhaftigkeit und der Versklavung von ganzen Erdteilen?

<sup>64)</sup> J. Pieper, *Über das Ende der Zeit*, 1950, S. 96.

<sup>65)</sup> A. a. O., S. 294.

Es bedarf heute wahrhaftig eines fast heroischen Glaubens an eine göttliche Seins- und Heilsordnung, an eine göttliche Lenkung der Geschichte, angesichts dieser Perspektiven der Zukunft, die eine Welt zu vernichten drohen. Doch dieses Bewußtsein vermag uns ebenso wieder zu erheben, daß wir heute mehr denn je spüren: Es geht in diesem Weltenkampf nicht nur um Macht und Rohstoffe und Territorien, es geht spürbar *um die fundamentalen Mächte, um die Werte des Menschseins, um unsere Freiheit und Menschenwürde — um den Menschen als Menschen überhaupt, ja um das Haltmachen des Staates vor dem persönlichen Gewissen*.

Was uns aber von einem Historiker des 12. Jahrhunderts, *Otto von Freising*, verkündet wird über das Bild des Antichrists in der Geschichte, erscheint uns erschütternd und zudringlich zugleich. Der widergöttliche Herrscher wird alle Lehren der christlichen Kirche zerstören, weil sie der selbtherrlichen Vernunft und der Sinnenlust zuwider sind. Er wird nicht nur das Bewußtsein der Sünde ausrotten, sondern auch die *Macht des gottlosen Weltreiches* aufzurichten versuchen, und zwar — wie es hier wörtlich heißt — *„unter dem Zeichen der Lüge und unter dem Scheine der Religion und unter dem Bilde der Vernunft“*. Sein glorioles Bild wird einem römischen Imperator gleichen. Fast noch erschreckender aber vernehmen wir die prophetische Stimme des großen moselländischen Kardinals *Nikolaus von Cues*, *der im Jahre 1450 eine Zeit kommen sieht, da der Gottesglaube ganz aufgesogen sein wird vom Glauben an den Menschen — da aber wird ein großes Volk aus dem Osten das Geschick Europas in seine Hand nehmen*<sup>66)</sup>. Sollte doch *Nicolai Berdjajew*<sup>67)</sup> recht behalten für eine Zukunft specie Antichristi venturi?: „Die Welt hat eine Barbarisierung zu gewärtigen. Der Mensch ist Schöpfer nicht nur im Namen Gottes, sondern auch des Teufels.“

Wie auch unsere Antwort auf jene Frage, die die Geschichte an uns stellt, lauten mag —

<sup>66)</sup> Vgl. E. Benz, *Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung*, in: *Die Welt als Geschichte I*, 1935, S. 488 ff. — Auch Verf., *Ost und West in der religiösen und politischen Prophetie*, in: *Universitas*, Jg. 13, 9/1958.

<sup>67)</sup> N. Berdjajew, a. a. O.

nicht aufgehoben wird jene polare Spannung zwischen einem Schicksalhaften, dem wir Menschen im Gang des Geschehens offenbar doch weithin ausgeliefert sind, und wiederum jene andere Erfahrung, daß dennoch Geschichte auch in der menschlichen Freiheit, zumindest nicht ohne unser Zutun geschieht. Die notvolle Frage, ob der moderne Kulturprozeß noch lenkbar sei<sup>68)</sup>, ja ob der Kultur- und Geschichtsprozeß überhaupt lenkbar sei, zeigt an, wie tief man der überindividuellen Prozeßgesetzlichkeit als einem unabweislichen Geschehensablauf verfallen ist — und dies in Ost und West! Und trat nicht eine *anonyme Geschichtsmächtigkeit* als ein sich erfüllender Gesellschaftsprozeß an die Stelle Gottes, zusammen mit jener säkularisierten Fortschrittsidee, die als selbstgenügsamer Humanismus zur neuen Ersatzreligion wurde? Dieses Sich-ausgeliefert-Fühlen an den Geschichts-, Kultur- und Zivilisationsprozeß als an jenen Raum, der mit der unheimlichen Mächtigkeit eines kollektiven Ablaufs auch das einzelne Leben zu tragen scheint, wirkt als lähmende Erfahrung für eine Sinnfindung in der Geschichte, der der heutige Mensch eher in die „Intimsphäre“ seiner Privatexistenz zu entfliehen sucht. War schon bei Hegel jener „Prozeß“ nur noch im „Anonym“ eines absoluten Geistes befestigt — Gott als logischer Begriff, als allgemeine Wesenheit der Dinge im Grunde pantheistisch verstanden —, so datiert von da an, mit der Preisgabe jenes genuin christlichen Bewußtseins, daß Gott der personale Herr der Geschichte, nicht nur „logischer Begriff“ oder „absolute Kausalität“ ist, die fortschreitende Auslieferung der menschlichen gewissenlich-freien Person, von der im Christlichen der *ganze Weltgedanke* ausgeht, an eine allgemeine Gesetzlichkeit, die wahlweise in der Natur, in der Gesellschaft oder sonstwie begründet wurde. Im Grunde wurde schließlich die *Hegelsche* Konzeption zum *Nährboden der Staatsomnipotenz und bestimmter Totalitarismen der modernen Zeit*<sup>69)</sup>.

<sup>68)</sup> Vgl. E. Spranger, Ist der moderne Kulturprozeß noch lenkbar? (Kulturfragen der Gegenwart, 1953, S. 42 ff.); ders., Leben wir in einer Kulturkrise? (Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr, 1960, S. 17 ff.).

<sup>69)</sup> „Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins; denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies

Auch wer die Geschichte als eine Reihe von Sinnkatastrophen begreift, kommt nicht umhin, nach der Möglichkeit seines eigenen sinnvollen Menschseins und damit auch nach dem Sinn der Geschichte als Vollzugsstätte dieses Menschseins zu fragen. Denn wir alle suchen doch heute jene Kraft weltanschaulicher Überzeugung, die befähigt, *unser Leben in Freiheit und Verantwortung sinnvoll zu tragen*. Wurzelt aber nicht gerade hierin die tiefste Verlegenheit unserer ebenso fortschrittlichen wie verzweifelten Zeit? Führt die These<sup>70)</sup>, wonach der Sinn der Geschichte in der Gegenwart liege, wonach der Mensch den Sinn der Geschichte in der Verantwortung erfaßt, in die er je gestellt ist, wirklich zu einer Beruhigung? Allein die Bemühung, unser eigenes Schicksal als *Aufgabe* zu betrachten, zu übernehmen, zu einem Sinn zu überhöhen im persönlich-gewissentlichen Bezug zu *unserem* Lebensweg — wäre dies nicht auch schon ein erster Anfang zu einer wahren, ebenso menschlichen wie geschichtlichen Besinnung?

Im Grunde gibt es nur zwei *Verhaltensweisen* zur Geschichte, die heute zur Entscheidung stehen. Geschichte wird als absolute Notwendigkeit erfahren, als ökonomisch-gesellschaftliche Bewegungsgesetzlichkeit, die vorgezeichnet und wissenschaftlich feststellbar ist. Der einzelne hat Gültigkeit nur als *Vollzugsorgan dieses Weltprozesses*, dem er sich einzuschmelzen hat. Die andere Ansicht sieht die *Freiheit zur Verantwortung des einzelnen* im Schicksalsgeschehen der Geschichte — trotz aller Zudringlichkeiten. Geschichte ist hier um der freiheitlichen Würde der Person willen, die ihre Bestimmung und Tathandlung allein

Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind. Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ (Hegel, Grundlinien der Phil. des Rechts, 1821, § 257 f., S. 331.) — „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“, „die Gestalt, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist“. (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1822/31, S. 44, 63, 71.) — Vgl. auch A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, III., Herrschaft oder Freiheit?, 1957, S. 150 ff.

<sup>70)</sup> R. Bultmann, Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und Christentum, in: Der Sinn der Geschichte, hrsg. von L. Reinisch, 1961, S. 65.

aus dem Gewissensbezug der „Innerlichkeit“ oder eines frei übernommenen göttlichen Anrufes herleitet. Beide Grundhaltungen können jedoch nicht etwa mit der Grenzlinie von „Ost“ und „West“ markiert werden. Das eigentliche bedrängende Problem einer Rettung der freien Personwürde liegt heute viel tiefer, da jener östliche *Prozeß-Fatalismus* in einer verbreiteten westlichen *determinatorischen Soziologie*

und *psychologischen Anthropologie* mit ihren neuen Evangelien unbedingter „Anpassung“ und „funktionaler“ Substanzlosigkeit seine Entsprechung findet. Ob man wohl diese Konsequenzen überall bemerkt, wenn man für „Freiheiten“ kämpft, deren Wurzelboden bereits die Keime zur Zerstörung der Persönlichkeitswürde wissenschaftlich und politisch und gesellschaftlich zur Reifung bringt?

## Das individuelle Selbstverständnis des modernen Menschen als politisches Problem

### Selbstverständnis und Selbstrealisierung des Menschen

Es ist durchaus nichts Selbstverständliches, daß der Mensch nach seinem Selbstverständnis fragt. Er unterscheidet sich hierdurch von allen anderen uns bekannten Wesen. Eine Frage nach dem eigenen Selbstverständnis setzt voraus, daß der Mensch sich seiner selbst bewußt ist, und sie wird ständig wach gehalten dadurch, daß dem Menschen als einem „sich selbst thematischen Wesen“<sup>1)</sup> „nicht von Natur schon mitgegeben“ ist, „was er sein wird“<sup>2)</sup>.

Aus diesen wenigen Sätzen ergibt sich bereits, daß die Frage nach seinem Selbstverständnis für den Menschen keine rein theoretische Frage ist, sondern daß die Frage nach der Selbstinterpretation in unlösbarem Zusammenhang steht mit der Frage der Selbstrealisierung. Das aber bedeutet, daß die Antwort auf die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen sich auch auf das Handeln des Menschen unmittelbar auswirkt.

Der Zusammenhang zwischen Selbstinterpretation und Selbstrealisierung ist freilich nicht einseitig, sondern beide stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung: Einerseits ist der Mensch im allgemeinen bestrebt, so zu handeln, wie er nach seinem Selbstverständnis handeln müßte. So wird z. B. jemand, der im Menschen ein Kind Gottes sieht, anders handeln als jemand, der glaubt, daß er ein

Kämpfer um Lebensraum und Lebensrecht sei, und dieser wiederum anders als jemand, der sich selbst als einen ins Nichts Geworfenen versteht, der sich eine Existenz gewinnen muß. Doch das alles ist nur die eine Seite. Denn andererseits ist der Mensch bestrebt, sein tatsächliches Verhalten vor sich und anderen zu rechtfertigen, indem er es durch eine entsprechende Selbstinterpretation erklärt. So wird also umgekehrt das Selbstverständnis des Menschen beeinflußt durch sein tatsächliches Verhalten. Diese Seite des Verhältnisses von Selbstinterpretation und Selbstrealisierung zeigt sich u. a. in Redewendungen wie: „Wir sind eben alle nur schwache Geschöpfe!“ „Es muß jeder sehen, wie er sich durchschlägt!“ oder „Jeder ist sich selbst der Nächste!“

Die gegenseitige Abhängigkeit von Selbstinterpretation und Selbstrealisierung legt dem Menschen einen Trugschluß nahe: Er nimmt das eigene Verhalten als Bestätigung für die Richtigkeit seiner Selbstinterpretation, obgleich dieses Verhalten mit dem gleichen Recht als Folge seiner Selbstinterpretation betrachtet werden kann.

Die politische Bedeutung des menschlichen Selbstverständnisses, um die es ja bei diesen Überlegungen geht, ist um so größer, da das menschliche Selbstverständnis stets mit einem entsprechenden Weltverständnis parallel geht.

<sup>1)</sup> Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, S. 394.

<sup>2)</sup> Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?* Göttingen 1962, S. 97. Vergl. zu diesem gesamten Fragenkomplex auch: Hugo Staudinger, *Geschichte als Wissenschaft vom Menschen*, in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: *Mensch und Zukunft*, Frankfurt 1964, S. 72 ff.

---

Es handelt sich um den Vorabdruck einer Untersuchung, die in einem wissenschaftlichen Arbeitskreis des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen zur Diskussion gestellt wurde und im Januar 1967 in der Schriftenreihe dieses Instituts erscheint.

Eine materialistische, eine biologische, eine idealistische oder auch christliche Weltanschauung steht notwendigerweise im Zusammenhang mit einem entsprechenden Selbstverständnis des Menschen. Auch hier liegen die Dinge freilich nicht so einfach, wie es zuweilen scheint, aber auch hier gilt vom Zusammenhang ein ähnliches wie für den eben genannten zwischen Selbstinterpretation und Selbstrealisierung:

Daß ein Zusammenhang zwischen Selbst- und Weltverständnis besteht, ist unstrittig, und auch dieser Zusammenhang ist wechselseitig. Zusammenfassend kann also diese Vorüberlegung mit der Feststellung abgeschlossen werden, daß das Selbstverständnis, das Weltverständnis und die im Handeln vollzogene Selbstrealisierung des Menschen in der Welt in einem wechselseitigen inneren Zusammenhang stehen.

## Identität von Selbstverständnis der Staatsbürger und geistiger Struktur des Staates in der Geschichte

Damit kommen die Überlegungen zum eigentlichen Thema. Ein bestimmtes, nicht von vornherein eindeutig festgelegtes Selbstverständnis zu haben, ist nicht nur Eigenart des einzelnen Menschen, sondern auch die politischen Ordnungen setzen jeweils ein bestimmtes menschliches Selbstverständnis voraus und können geradezu als gemeinsame Realisierungen dieses Selbstverständnisses aufgefaßt werden. So entspricht z. B. dem alten Reich in Ägypten ein bestimmtes religiöses Selbstverständnis, dem Frankreich der Großen Revolution ein aufgeklärt-philosophisches Selbstverständnis, dem Dritten Reich ein biologisches Selbstverständnis, den kommunistischen Staaten ein historisch-materialistisches Selbstverständnis des Menschen. Die Stabilität der jeweiligen politischen Ordnung beruht nicht zuletzt darauf, daß die Träger dieser politischen Ordnung in möglichst großer Geschlossenheit ein Selbstverständnis haben und realisieren, das mit dem des Staates identisch ist.

Daher sind, wie ein Blick in die Geschichte zeigt, Menschen und Gruppen mit einer vom offiziellen Selbst- und Weltverständnis des Staates abweichenden Auffassung grundsätzlich politisch minderberechtigt. Vom Angehörigen der politisch vollberechtigten Elite erwartet man und erzwingt man notfalls, daß er in seinem Selbstverständnis mit der offiziellen Auffassung des Staates übereinstimmt. Dabei gibt es Staaten, in denen es kaum abweichende Gruppen gibt, etwa das Alte Ägypten oder das mohammedanische Arabien oder das klassische katholische Spanien. Es gibt jedoch auch zahlreiche andere Staaten, in denen nur eine staatstragende Elite in ihrem

Welt- und Selbstverständnis mit den geistigen Grundlagen der Struktur des Staates konform geht, während die übrigen politisch nicht vollberechtigten Gruppen abweichende Auffassungen haben dürfen. Dabei ist das Verhältnis der staatstragenden Elite zu den übrigen Gruppen durchaus nicht überall gleichartig. Man denke etwa nur an Sparta mit der kleinen Minderheit der staatstragenden Spartiaten, die allein das Staatswesen prägten, oder an die islamischen Staaten Nordafrikas, in denen nicht-mohammedanische Gruppen wie etwa die Christen zwar geduldet, aber wirtschaftlich und gesellschaftlich als Menschen zweiter Klasse behandelt wurden, oder an das klassische Preußen, in dem der protestantische Adel nahezu allein die höhere Beamtschaft und das Offizierskorps stellte, oder an das heutige Rußland, in dem der politische Einfluß auf Mitglieder der kommunistischen Organisationen beschränkt ist. Man denke aber auch an jenes, oft als Vorbild für Toleranz und Demokratie genannte England, in dem Nonkonformisten bis in die neueste Zeit hinein von der aktiven Mitwirkung an der Politik weitgehend ausgeschlossen waren.

In allen bisher als Beispiele genannten Staaten besteht also eine gewisse Identität zwischen dem Welt- und Selbstverständnis aller Staatsbürger oder wenigstens dem der staatstragenden und politisch allein vollberechtigten Elite und den geistigen Grundlagen der Rechts- und Verfassungsordnung des Staates, und durch diese Identität wird der Bestand der politischen Ordnung gesichert.

Betrachten wir jetzt jedoch die Staaten unserer modernen freien Welt, wie etwa die Bundesrepublik Deutschland, so müssen wir feststellen, daß all die bisher gemachten Aussagen für sie nicht zutreffen: Die geistigen Grundlagen unserer Rechts- und Verfassungsordnung sind weder identisch mit dem Selbst- und Weltverständnis aller Bürger noch wenigstens identisch mit dem Selbst- und Weltverständnis einer bestimmten staatstragenden Elite von allein vollberechtigten Bürgern.

Zur weiteren Behandlung des Themas ist es notwendig, diese neue Situation näher zu kennzeichnen: Dabei liegt es nahe, zunächst vom einzelnen Menschen auszugehen. Der einzelne lebt in einer sogenannten pluralistischen Gesellschaft. Das bedeutet im Rahmen des Themas: Er lebt in einer Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen von Menschen mit je einem anderen, ihnen eigenen Selbst- und Weltverständnis zusammen und durcheinander leben.

Damit ist jedoch gerade im Hinblick auf den einzelnen Menschen noch nicht alles gesagt. Es kommt vielmehr hinzu, daß die allgemeine Mobilität der Gesellschaft auch auf dem Gebiete des Selbst- und Weltverständnisses gilt. Es kann also jeder einzelne jederzeit sein Selbst- und Weltverständnis ändern, ohne dadurch seine politischen Rechte zu gefährden und in eine mindere gesellschaftliche Stellung

zu geraten. Dabei kann sich die Neuorientierung entweder formal perfekt und offiziell vollziehen, indem jemand z. B. aus einer Religionsgemeinschaft austritt, um sich dann unter Umständen — aber nicht etwa notwendigerweise — einer anderen anzuschließen. Die Neuorientierung kann jedoch auch formlos und gewissermaßen inoffiziell erfolgen, indem jemand z. B. von einem sogenannten praktizierenden Katholiken zu einem nicht mehr praktizierenden wird und die Lehren seiner Kirche als fragwürdig und überholt betrachtet.

Nun sollte man sich — auch wenn man diese moderne Ordnung als eine Ordnung mündiger Menschen durchaus bejaht — nicht darüber hinwegtäuschen, daß für den einzelnen die ständige Konfrontierung mit anderen, den eigenen Auffassungen widersprechenden Selbst- und Weltdeutungen eine harte Belastung darstellt. Für einen Menschen, der in einer geschlossenen Gesellschaft lebt, sind bestimmte Auffassungen, Normen und Verhaltensweisen so selbstverständlich, daß er nicht auf den Gedanken kommt, daß sie überhaupt ernstlich in Frage gestellt werden könnten. Denn diese Auffassungen, Normen und Verhaltensweisen werden im privaten wie im öffentlichen Leben gleichermaßen von allen respektiert oder doch wenigstens als grundsätzlich verbindlich anerkannt. Der einzelne gewinnt dadurch eine gewisse Lebenssicherheit.

### Skeptische Gleichgültigkeit und geistige Vereinsamung

Im Gegensatz zu einer in diesem Sinne abgerundeten und heilen Welt findet sich der moderne Mensch von Kindheit an in einer Welt, in der die Auffassungen, die er zunächst von Eltern oder nächsten Angehörigen übernommen hat, von anderen keineswegs geteilt werden. Eine kritische Haltung ist die notwendige Folge. Diese Haltung kann durchaus ein Gewinn und ein Positivum sein; denn sie kann bzw. sollte zu einem so bewußteren, gefestigterem und geläuterterem Selbst- und Weltverständnis führen oder doch wenigstens zu einem ständigen ernstem und bewußten Suchen und Ringen.

Eine nüchterne Betrachtung der Gegenwart zeigt jedoch, daß allzuoft weder geläuterte Auffassungen noch ein ernstes Ringen um Wahrheit die Folgen des Pluralismus und der Mobilität sind, sondern eine selbstzufriedene und zugleich skeptische Gleichgültigkeit oder eine Vereinsamung in einer geradezu absoluten Fragwürdigkeit.

Es gibt also in dieser modernen pluralistischen und mobilen Gesellschaft nicht nur profilierte Menschen verschiedener Auffassungen vom Sinn des Menschen und der Welt sowie Menschen, die gewissermaßen zwischen diesen pro-



filierten Gruppen hart um Wahrheit ringen, sondern es gibt auch in einer nicht geringen Zahl Menschen, die in skeptischer Gleichgültigkeit gegenüber allen sogenannten letzten Fragen dahinleben, und schließlich solche, die in geistiger Vereinsamung resignieren.

Brechen wir die vom einzelnen ausgehende Betrachtung hier zunächst ab; denn es erhebt sich nunmehr in aller Dringlichkeit eine für unser Thema besonders wichtige Frage: Wie wirkt sich diese eben gekennzeichnete Situation für den Staat, für seine Grundlagen und Ordnungen aus?

## Aufgabe des Staates ist das reibungslose Funktionieren

Heute gilt es, diese bereits mehrfach herausgestellte Eigenart unseres modernen Staates unter einem weiteren Gesichtspunkt zu betrachten: Ein moderner pluralistischer Staat muß bestrebt sein, seine Rechts- und Verfassungsordnung so zu gestalten, daß sie für die verschiedenen Menschen und Gruppen annehmbar ist. Das bedeutet unter anderem, daß sie nicht in unaufhebbarer Widerspruch zu Gewissensentscheidungen bestimmter Gruppen und Menschen stehen soll. In dieser Lage neigt der Staat weithin dazu, sich zumindest faktisch in erster Linie nicht als Träger bestimmter sittlicher Ideen zu verstehen und sich als Staat nicht auf ein bestimmtes Selbst- und Weltverständnis des Menschen festzulegen<sup>4)</sup>. Statt dessen beschränkt er sich in seinen weltanschaulichen Konzeptionen auf ein Minimum und sucht vor allem und zunächst, einfach funktionsfähig zu bleiben. Denn in unserer, in allen Bereichen vom Staat durchdrungenen Welt droht bei einer Funktionsunfähigkeit des Staates eine allgemeine Katastrophe. Der Staat muß funktionieren, damit das Leben der Gesellschaft und des einzelnen einigermaßen reibungslos ablaufen kann.

Im Bewußtsein der meisten funktioniert der moderne Staat dann gut, wenn er für das sorgt, was man unter dem Stichwort „Sicherheit und Wohlstand für alle“ zusammenfassen kann. Dabei sind Sicherheit und Wohlstand rational voll faßbare, kalkulierbare und

Selbstverständlich muß auch unser Staat eine bestimmte Rechts- und Verfassungsordnung haben, der zwangsläufig bestimmte anthropologische Vorstellungen zugrunde liegen. Aber diese Grundüberzeugungen werden nicht von allen Bürgern geteilt, ja, es gibt überhaupt kaum eine Gruppe, die für alle Grundüberzeugungen unserer staatlichen Ordnung voll eintritt. Statt dessen gibt es eine Pluralität von Gruppen, die in ihrer Gesamtheit die Funktion einer staatstragenden Gruppe erfüllen. Über diese besondere Struktur unseres pluralistischen Staates ist bei anderer Gelegenheit bereits ausführlich gesprochen worden<sup>3)</sup>.

manipulierbare Größen. Es handelt sich nach außen um einen Status sogenannter friedlicher Koexistenz der Staaten aller weltanschaulichen Systeme. Rational nicht kalkulierbare Bewegungen, wie der Nationalismus der farbigen Völker oder auch ideologischer Fanatismus — man denke dabei nur an das Problem Rotchinas —, werden von den führenden Mächten der beiden großen Weltblöcke notfalls gemeinsam eingedämmt und unter Kontrolle gehalten. Hierauf kann im Rahmen des Themas nicht näher eingegangen werden.

Für unser Thema wichtiger ist die Bedeutung der Maxime „Sicherheit und Wohlstand für alle“ im Inneren: Hier ist die Parole Sicherheit und Wohlstand gleichbedeutend mit der Forderung nach gesichertem Wohlstand, wobei dieser wiederum in den Berichten der statistischen Ämter in präzise Zahlen gefaßt werden kann. Der gesicherte Wohlstand ist vielleicht das einzige Ziel, in dem sich alle Gruppen unserer Gesellschaft einig sind.

<sup>3)</sup> Deutsches Institut für Bildung und Wissen; Schule und pluralistische Gesellschaft, Frankfurt 1961, ders., Gesamtplan zur Neuordnung des deutschen Bildungswesens, Frankfurt 1964, S. 9 ff. Ferner: Hugo Staudinger, Politische Bildung in einem pluralistischen Staat, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 47/63 vom 20. November 1963, S. 3 ff.

<sup>4)</sup> Daß trotzdem gewisse Festlegungen einfach notwendig sind, sei auch hier nochmals ausdrücklich gesagt. Vgl. dazu die in Anm. 3) angegebene Literatur.

Daher ist auch der große und harte Streik, etwa in Form eines unbefristeten Generalstreiks, heute — ähnlich der Atombombe im internationalen Bereich — kein Mittel des Arbeitskampfes mehr, sondern er steht allenfalls als letzte Abschreckungswaffe drohend im Hintergrund. Denn jeder noch so zornige Interessenvertreter weiß, daß ein wirklicher Einsatz dieses Kampfmittels das gemeinsame Ziel des gesicherten Wohlstandes tödlich treffen würde. Auch bei Differenzen und selbst bei relativ harten Auseinandersetzungen darf das Funktionieren des politisch-wirtschaftli-

chen Gesamtapparates letztlich nicht gefährdet werden.

So kann das reibungslose Funktionieren geradezu als das anerkannteste und umfassendste Ideal unserer Gesellschaft bezeichnet werden. Es ist in fast allen Bereichen unseres Lebens geradezu das absolute Kriterium für Güte geworden. Notwendigerweise kommt dabei der einzelne als Person immer weniger mit ins Spiel. Daraus entspringt trotz aller Anerkennung des Fortschritts bei vielen ein schwer definierbares Unbehagen.

## Funktionsfähigkeit des einzelnen in der Arbeitswelt

Man sollte aber über aller Kritik, die sich so leicht einfindet, zunächst nicht übersehen, daß diese Funktionalisierung und Entpersönlichung gerade angesichts der Pluralität des Selbst- und Weltverständnisses des modernen Menschen auch ihre sehr positive Bedeutung hat. Stellen wir also die Frage: Wie steht der einzelne in dieser funktionalisierten Weltgesellschaft?

Vor einer direkten Beantwortung ist es gut, sich an die Stellung des einzelnen zu erinnern, wie sie einst in der mittelalterlichen, aber weit hin auch noch in der neuzeitlichen Welt gegeben war: Selbstverständlich müssen auch hierbei beispielhafte Andeutungen genügen. Der Handwerker etwa gehörte zu einer Zunft. Ohne diese Zugehörigkeit konnte er überhaupt nicht Handwerker sein. Er hatte seine Arbeiten den Vorschriften der Zunft gemäß durchzuführen, er hatte sich an den gesellschaftlichen Veranstaltungen seiner Zunft zu beteiligen, er wurde auch politisch in der Zunft aktiv, er mußte an den Gottesdiensten der Zunft teilnehmen und auch sonst ein frommes Leben führen. Die Zunft gewährte ihm und seiner Familie eine gewisse soziale Sicherung. Selbst wenn Feinde über den Staat bzw. über die Stadt hereinbrachen, stand er innerhalb der Wehrverfassung nicht irgendwo, sondern neben seinen Zunftgenossen zur Verteidigung der Stadt bereit. Er stand also in einer geschlossenen Ordnung, die sein ganzes Leben, seine ganze Person trug und beanspruchte. Vergleichbares gilt von dem Bauern im Rahmen der Gutsherrschaft; ähnliches vom

Knecht und der Magd im Rahmen von Gesindeordnungen usw. Nur in diesen festgefühten Ordnungen begegneten dem einzelnen der Staat und die Gesellschaft und nur in diesen Ordnungen hatte der einzelne sein Leben. Selbst scheinbar so persönliche Dinge wie Eheschließung wurden in diesem Rahmen beschlossen und waren nicht in das Belieben des einzelnen gestellt. Wer an irgendeiner Stelle mit den Prinzipien dieser Ordnungen nicht konform ging, war gesellschaftlich unmöglich und persönlich ruiniert.

Unsere heutige Welt aber kennt — wenn wir von wenigen Ausnahmen wie den klösterlichen Gemeinschaften absehen — keine solchen geschlossenen, den ganzen Menschen fordernden Gemeinschaften. Der Mensch wird vielmehr an der jeweiligen „Einsatzstelle“ jeweils nur in einer bestimmten Funktion gefragt und gefordert. Dem Chef kann es gleichgültig sein, ob sich seine Angestellten in ihrer arbeitsfreien Zeit bei einer Party vergnügen oder zur Kirche gehen, eine Nachbar aufsuchen oder in ihrer Familie zusammensitzen, im Dienste der Inneren Mission stehen oder den Abend mit Kegeln verbringen, wenn nur die Qualität der Arbeit nicht unter der betreffenden Freizeitgestaltung leidet. Oder mit anderen Worten, es kommt nur darauf an, daß die Funktionsfähigkeit des Menschen voll erhalten bleibt. Wollte der Chef den sonntäglichen Gottesdienstbesuch, die Teilnahme an Kegel- und Skatabenden sowie die Mitgliedschaft bei Verbänden zur Pflicht für seine Ar-

beitnehmer machen, so würde er eine allgemeine Empörung auslösen. Wie somit bestätigt wird, ist tatsächlich eine Beschränkung auf die Forderung nach Funktionsfähigkeiten in unserer pluralistischen Gesellschaft geradezu eine Notwendigkeit. Denn nur so ist es möglich, daß Menschen verschiedenen Selbst-

verständnisses in den gleichen Betrieben arbeiten und in den gleichen Gemeinden wohnen. Ohne diese Möglichkeit der Kooperation von Menschen mit völlig verschiedenen Lebensauffassungen aber könnte unsere Wirtschaft und unsere Gesellschaft kaum bestehen.

## Funktionalisierung der Freizeit

Eine ähnliche Tendenz zu einer Art Funktionalisierung wie in der Arbeitswelt zeigt sich auch bei der Freizeitgestaltung. Ebenso wie der einzelne sich Wohnung und Arbeitsplatz frei wählen kann, aber dann auf diesem Arbeitsplatz funktionsfähig sein muß, kann er sich auch den Ort seiner Freizeitgestaltung frei wählen. Aber auch hier wird dann von ihm erwartet, daß er kein Spielverderber ist, sondern sich entsprechend funktionstüchtig verhält und mitmacht. Das gilt für das Mitglied eines Künstlerklubs wie für den Besucher eines Schützenfestes, von dem Freunde klassischer Musik ebenso wie für den Teilnehmer an einer intimen Tanzvergnügung. Wer A gesagt hat, muß auch B sagen, wenn er nicht der Verächtlichmachung oder gar handfesten Tätlichkeiten ausgesetzt sein will. Bezeichnend ist jedoch, daß man sich auch hier im allgemeinen in seinen Forderungen auf Funktionieren innerhalb der entsprechenden Veranstaltung beschränkt. Was der Teilnehmer sonst noch macht, interessiert kaum oder allenfalls am Rande. Und außerdem wird in der Regel niemand gegen seinen Willen gezwungen, überhaupt mitzumachen. Nur wer einmal mitmacht, ist an die übernommene Rolle auch bis ans Ende gebunden.

Wie stark die allgemeine Tendenz ist, vom einzelnen nur jeweils das Funktionieren innerhalb eines bestimmten Funktionskreises zu fordern und zu erwarten und sich um das, was er sonst tut, gar nicht oder doch nur wenig zu kümmern, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß sie in einem erstaunlichen Ausmaße auch bereits auf die Familie übergreifen hat. Wie soziologische Untersuchungen zeigen, erschöpft sich die Gemeinsamkeit mancher Familien im

wesentlichen darin, Wohn- und Schlafräum für ihre Mitglieder bereitzustellen, sofern diese von dem damit gekennzeichneten Angebot Gebrauch machen wollen. Solche Extremfälle verdienen gerade angesichts der allgemeinen Entwicklung besondere Beachtung. Die Trennung der Wirtschafts- und Arbeitswelt von der Familie und die damit verbundene Trennung der berufstätigen Frau vom berufstätigen Mann, die Entlastung von den Kindern durch Kindergärten, Schulen und andere Bildungseinrichtungen sowie die Errichtung von Kantinen und Werkküchen an der Arbeitsstelle und schließlich auch das nicht alle Familienmitglieder in gleicher Weise ansprechende Angebot der Freizeitindustrie begünstigen ganz allgemein die Beschränkung auch der Familie auf wenige bestimmte Funktionen. Und wenn man nüchtern ist, kann man die Augen davor nicht verschließen, daß für manche Familien eine solche Beschränkung die einzige Möglichkeit darstellt, um überhaupt weiterzubestehen. So darf man also auch diese Entwicklung nicht nur negativ betrachten.

Versucht man eine neue Zusammenfassung der bisherigen Überlegungen, so ergeben sich vor allem folgende beiden Feststellungen:

1. Dem pluralistischen Staat der westlichen Welt kommt es vornehmlich darauf an, im Sinne gesicherten Wohlstandes reibungslos und gut zu funktionieren.
2. Die verschiedenen Einrichtungen der Wirtschaft und Gesellschaft fordern vom einzelnen allgemein nichts anderes als ein Funktionieren an seiner Stelle.

Angesichts dieser Tatsachen erhebt sich die Frage: Würde bzw. müßte diese moderne Gesellschaft nicht dann zu einer letzten Selbstvollendung kommen, wenn das Selbstverständnis des einzelnen sich diesem allgemeinen System voll angleiche, d. h., wenn auch der einzelne sich nur noch als Funktionsträger im jeweiligen Funktionskreis verstünde? Müßte dann nicht das gesellschaftliche Leben noch besser funktionieren und obendrein noch jeder einzelne glücklich und zufrieden sein?

Sollte also der moderne Mensch nicht ganz bewußt danach streben, sich selbst nur noch als Funktionsträger zu verstehen und zu verhalten?

Dieser Gedanke ist für den ersten Augenblick höchst verlockend. Er wird mächtig gefördert durch das wissenschaftlich-technische Denken. Bezeichnenderweise haben Ost und West für das menschliche Zusammenleben ihre eigenen soziologischen Denkmodelle gefunden, die beide technisch-wissenschaftliche Modelle sind: Der Osten das Modell des Steuerungssystem, der Westen das Modell des Regelkreises. Auf das östliche Modell braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Für das westliche Modell ist im Rahmen unseres Themas wichtig, daß es sich um ein System handelt, das selbstregulierende Eigenschaften hat und sich sogar auch gegenüber Störungen funktionsfähig zu halten sucht <sup>6)</sup>.

Wendet man das Modell des Regelkreises auf die Gesellschaft an, so sollte man freilich auch die folgenden Überlegungen mitbedenken: In der Natur, etwa im Organismus, stehen die Regelkreise als Ganzes wieder in einem bestimmten Dienste, indem sie das Leben des Organismus gewährleisten. In wessen Dienst aber steht die in Art eines Regelkreises funktionierende Gesellschaft? Diese Frage stellt sich zwingend. Denn soweit sich aus dem bisherigen Verhalten der Menschen ergibt, vermögen sie sich im allgemeinen nur dann auf reines Funktionieren auszurichten, damit zuzufriedenzugeben und damit glücklich zu leben, wenn dieses Funktionieren einen Sinn hat, der jenseits des Funktionierens selbst liegt.

Wie sich aus den Überlegungen am Anfang ergab, ist jedoch die pluralistische Gesellschaft als Ganzes nicht in der Lage, einen für den einzelnen verpflichtenden Sinn des gesamten Funktionierens anzugeben, da sie kein für alle gemeinsames Selbst- und Weltverständnis besitzt. Die moderne Gesellschaft kann also dem einzelnen — zumindest im Idealfall — zwar ein Leben in gesichertem Wohlstand gewährleisten, sofern der einzelne seinerseits dazu beiträgt, die Gesellschaft funktionsfähig zu halten; sie kann dem einzelnen jedoch nicht angeben, welchen Sinn dieses ganze Funktionieren und Leben hat.

Diese Feststellungen kennzeichnen ein Dilemma. Denn wie Hollenbach in seinem Buch *Der Mensch der Zukunft* zutreffend feststellt, ist für den Menschen nur „sinnvoll leben“ identisch mit „glücklich sein“ <sup>6)</sup>. Das aber bedeutet, daß die moderne Gesellschaft dem Menschen trotz beachtlicher Höhe des Lebensstandards grundsätzlich kein glückliches Leben zu verschaffen vermag. Es gibt sogar Beobachter, die der freilich schwer überprüfbaren Überzeugung sind, daß es nirgendwo so viele unglückliche Menschen gäbe wie in der modernen Gesellschaft. Ob diese Auffassung schlechthin richtig ist, läßt sich schwer ermitteln. Jedenfalls aber zeigen die Selbstmordziffern und andere nachweisbare Symptome, daß es bei uns mehr Unglückliche gibt, als man angesichts des relativ guten Funktionierens der Gesellschaft und angesichts des relativ großen Wohlstandes vermuten sollte <sup>7)</sup>.

Wenn aber glücklich leben mit sinnvoll leben zu tun hat und wenn glücklich leben davon abhängt, daß man sinnvoll lebt, dann kommt dafür dem jeweiligen Selbstverständnis des Menschen eine entscheidende Bedeutung zu. Ohne ein Selbstverständnis, das dem Menschen sein Leben als ein sinnvolles Leben begreifen läßt, kann er letztlich nicht glücklich sein.

<sup>6)</sup> J. M. Hollenbach, *Der Mensch der Zukunft*, Frankfurt 1959, S. 150.

<sup>7)</sup> Man wird m. E. sagen dürfen, daß ein schlechtes Funktionieren des Staates Menschen in ihrem Glück beeinträchtigt. Aber man wird nicht in gleicher Weise sagen können, daß ein gutes Funktionieren zum Glück führt.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu: Eberhard Lang, *Staat und Kybernetik, Prolegomena zu einer Lehre vom Staat als Regelkreis*, Salzburg 1966.

## Förderung der weltanschaulich profilierten Gruppen

Wie sich jedoch bereits zeigte, ist in einer pluralistischen Gesellschaft der Staat nicht in der Lage, ein für alle gemeinsames derartiges Selbstverständnis aufzuweisen. Wenn er nicht nur den Lebensstandard, sondern auch das Glück seiner Bürger sichern will, ist er daher angewiesen auf die Lebens- und Überzeugungskraft der einzelnen, untereinander verschiedenen Gruppen der Gesellschaft<sup>8)</sup>. Es liegt im tiefsten Grund in seinem eigenen Interesse, diese verschiedenen Gruppen zu fördern. Denn das Minimum, was er in seiner Verfassungs- und Rechtsordnung selbst an Grundüberzeugungen hat, reicht zwar aus, um eine gemeinsame funktionierende gesellschaftliche Ordnung zu sichern, es reicht jedoch nicht aus, um den einzelnen davon zu überzeugen, daß sein persönliches Leben und das politische Leben in dieser Ordnung sinnvoll sei.

Somit ist der Staat gegenüber früheren Zeiten in eine merkwürdige Lage geraten: Er selbst muß sich mehr oder weniger darauf beschränken, die gesellschaftliche Ordnung funktionsfähig zu halten. Diese Beschränkung ist für ihn eine Notwendigkeit, wenn er nicht zu einem dirigistischen Zwangsstaat werden will, der den Angehörigen der einzelnen religiös-

weltanschaulich verschiedenen denkenden Gruppen Gewalt antut. Dieser primär auf bloßes Funktionieren ausgerichtete Staat muß jedoch zugleich, um des Glückes seiner Bürger willen, alle Gruppen ermuntern und fördern, die dem Menschen aufweisen, daß der Sinn seines Lebens sich nicht im bloßen Funktionieren erschöpft.

Diese Situation ist um so paradoxer, weil es für den ersten oberflächlichen Blick so scheinen muß, als seien profilierte Menschen mit einem festen Selbst- und Weltverständnis die weniger wünschenswerten Staatsbürger, weil sie öfter als die Masse der religiös-weltanschaulich Gleichgültigen durch ihre Forderungen und ihr Verhalten unbequem werden und den reibungslosen Gang des auf Funktionieren ausgerichteten Staates gefährden. Und doch hat uns die geschichtliche Erfahrung gelehrt, daß eine freiheitliche moderne Ordnung gerade dieser geistig Profilierten bedarf. Denn sie sind es, die in normalen Zeiten dafür sorgen, daß das Funktionieren nicht zu einem zwar imponierend reibungslosen, aber auch völlig sinnlosen Leerlauf wird, und sie sind zugleich diejenigen, die sich nicht jedem beliebigen politischen System anpassungswillig und gefügig zur Verfügung stellen.

## Chancen und Gefahren der Freiheit

Fragt man zum Schluß, welches besondere Interesse der einzelne am pluralistischen Staat haben kann, obgleich er doch nur ein funktionierender Staat ist, so kommt man zu folgenden Überlegungen: Wie bereits dargelegt wurde, muß zwar auch im freien Teil der modernen Welt der einzelne je an seiner Stelle funktionieren, wenn er nicht unter die Räder kommen will, aber — hierin liegt ein wesentlicher Unterschied gegenüber totalitären Systemen — der einzelne wählt die Stellen selbst, an denen er stehen will. Das gilt für alle Bereiche des Lebens. Man denke nur an die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland garantierten Rechte wie etwa freie Wahl des

Berufs- und des Arbeitsplatzes, freie Wahl des Aufenthaltsortes, freie Wahl der Religionsgemeinschaft, freie Zugehörigkeit zu Gewerkschaften, Vereinen und Gesellschaften und anderes mehr. Nun ist es kein Zufall, daß man diese Freiheiten, wie es auch eben geschehen ist, in Art einer Addition aufzählen muß. Zur Verdeutlichung der damit garantierten Gesellschaftsordnung erinnere man sich noch einmal kurz an den im ersten Teil genannten Handwerker des Mittelalters. Bei ihm waren durch eine einzige — zudem an die Schranken der ständischen Ordnung gebundene — Entscheidung mit einem Schläge Beruf, Wohnort und Straße, kirchliche Verpflichtung, Zunftzugehörigkeit, Art der sozialen Versorgungen und Verpflichtungen, städtische Wehrorganisation, gesellschaftliche Verpflichtungen usw. festgelegt.

<sup>8)</sup> Vgl. dazu auch: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Gesamtplan zur Neuordnung des deutschen Bildungswesens, Frankfurt 1964, S. 9 ff.

Heute liegen die Dinge nicht nur darin anders, daß die Gebundenheit an die Struktur einer traditionsbestimmten und ständischen Ordnung weggefallen ist, sondern für die Stellung des modernen Menschen in der Gesellschaft ist ebenso wichtig die Möglichkeit des einzelnen, völlig oder doch wenigstens weitgehend unabhängig voneinander über Beruf, Wohnort, Berufsverband, Religionszugehörigkeit, Vereinszugehörigkeit, Art des Wehrdienstes, Beteiligung bei gesellschaftlichen Veranstaltungen, Freizeitgestaltung usw. entscheiden zu können. Dafür nur ein konkretes Beispiel: Auch wenn jemand in einer katholischen Schule in A-Dorf tätig ist, kann er weder gezwungen werden, in A-Dorf zu wohnen, noch die katholische Kirche in A-Dorf zu besuchen, noch dem katholischen Lehrerverein beizutreten, noch am A-Dorfer Schützenfest teilzunehmen, noch die Kasse des 1. FC A-Dorf zu verwalten usw. Selbstverständlich kann es sein, daß manche oder auch viele dieses oder jenes von ihm erwarten<sup>9)</sup>, aber ob der Betreffende es tut oder nicht tut, kann er selbst entscheiden, und dieses Recht seiner Entscheidung ist ausdrücklich in der Rechts- und Verfassungsordnung sichergestellt. Hierin zeigt sich wiederum die große Freiheit, die die moderne Gesellschaft dem einzelnen gibt.

Zugleich wird allerdings auch spürbar, daß diese Freiheit nicht nur Chance, sondern auch Gefährdung sein kann. Es besteht die Gefahr, daß der einzelne die verschiedenen Bereiche bzw. Funktionskreise, in denen er steht, nicht

mehr durch die Kraft seiner Person zu einer Einheit seines eigenen Lebens integrieren kann. Eine solche für die Intaktheit der Person notwendige Integration kann nur dann gelingen, wenn der einzelne bei seinen jeweiligen Entscheidungen von vornherein darauf bedacht ist, keine miteinander unvereinbaren und keine seine Fähigkeiten übersteigenden Funktionen zu übernehmen. Die Verlockung dazu kann freilich groß sein, besonders, wenn dem einzelnen ein umfassendes menschliches Selbstverständnis fehlt.

Je mehr sich der einzelne in seinem Selbstverständnis nur als Träger von Funktionen versteht, desto unfähiger wird er, diese verschiedenen Funktionen in ein inneres Verhältnis zueinander zu setzen. So wie ein Tier unvermittelt von einem Reaktionskreis in den anderen überspringt, so ist auch dieser Mensch in den verschiedenen Funktionskreisen ein völlig anderer. Allgemein bekannt dafür sind die erschütternden Zeugnisse aus dem Dritten Reich, aus denen eindeutig hervorgeht, daß die gleichen SS-Offiziere, die mit Kälte und Brutalität ohnegleichen die Vernichtungsaktionen des Dritten Reiches leiteten, zugleich liebende, zärtliche und treusorgende Familienväter waren<sup>10)</sup>. Aber man braucht gar nicht nur an diese Extremfälle zu denken. Wahrscheinlich kennt jeder heutige Mensch jenen Typ, der im wahrsten Sinne jeweils ein völlig anderer ist, wenn er in einem anderen Lebens- bzw. Funktionskreis steht.

## Auf dem Wege zur unerreichbaren idealen Ordnung

Wahrscheinlich genügt freilich die gekennzeichnete Integration noch nicht, um den Menschen von heute als Menschen bestehen zu lassen, sondern ebenso wichtig ist eine jenseits der funktionalen Welt liegende personale Begegnung mit anderen Menschen, in der Regel mit anderen Menschen mit einem ähnlichen Welt- und Selbstverständnis, unter Umständen aber auch eine Begegnung zwischen Menschen, die von verschiedenen Ausgangspunkten her um ein tieferes Verständnis von Mensch und Welt ringen. Dabei können diese personalen Bindungen sich decken

mit Institutionen der Gesellschaft, die dadurch einen alles Funktionale transzendierenden Charakter bekommen<sup>11)</sup>. Sie können aber auch unabhängig von institutionellen Vorgegebenheiten bestehen. Im einzelnen braucht hierüber nicht gesprochen zu werden. Dagegen ist es wahrscheinlich wichtig, im Zusammenhang und in Ergänzung mit dem bereits Dargelegten noch auf folgendes Wechselverhältnis hinzuweisen:

<sup>9)</sup> Vgl. dazu: Ralf Dahrendorf, *Homö soziologicus*, Köln 1964<sup>4</sup>.

<sup>10)</sup> Aus zahlreichen Prozeßaussagen geht hervor, daß diese Männer zum Teil subjektiv das Gefühl hatten, „nur ihre Pflicht“ getan zu haben, da sie das einwandfreie Funktionieren unkritisch mit Pflichterfüllung gleichsetzten.

<sup>11)</sup> Unter diesem Gesichtspunkt kann die Familie in der Gesellschaft der Zukunft erneut eine kaum überschätzbare Bedeutung gewinnen.

Im Gegensatz zum reinen Funktionsmenschen, der sich überall einsetzen läßt, bedarf der profilierte Mensch mit einem ausgeprägten Selbst- und Weltverständnis eines Staates, in dem er die Möglichkeit hat, nur solche Funktionen zu übernehmen, die mit seinem Selbstverständnis vereinbar sind und in dem er ungehindert Begegnungen mit den Menschen suchen kann, die er als personale Partner nötig hat. In einer Welt, in der Menschen verschiedenen Selbstverständnisses zusammen leben müssen, können diese Bedingungen nur von einem freiheitlichen Staat erfüllt werden, der sich auf den ersten Blick darauf zu beschränken scheint, für die bloße Funktionsfähigkeit der Gesellschaft zu bürgen. Da dieser Staat in seiner Selbstbeschränkung jedoch zugleich den Raum für eine dem jeweiligen Selbstverständnis gemäße Selbstrealisierung der einzelnen Menschen und Gruppen sichert, ist er, sofern er entsprechend gestaltet und begriffen wird, von hohem Wert.

Gewiß ist ein solcher Staat niemals das letzte politische Ziel und Ideal. Denn das letzte politische Ziel muß ein Staat sein, der sich in freier Übereinstimmung mit allen Bürgern die dem „richtigen“ Menschen- und Weltverständnis entsprechende politische Ordnung gegeben hat. Diesen Staat kann es jedoch in der Realität der irdischen Welt niemals geben. Aber der gekennzeichnete freiheitliche Staat kann aufgefaßt werden als eine politische Ordnung, die sich ständig auf dem Wege zu jener nie erreichbaren idealen Ordnung

befindet. Denn indem er den Menschen der verschiedenen Gruppen die Möglichkeit zu einer ihnen gemäßen Selbstrealisierung gibt, schafft er zugleich den Raum, in dem in Wort und Handeln um tiefere Wahrheitserkenntnis gerungen werden kann. In diesem Sinne kann dieser Staat betrachtet werden als eine politische Gemeinschaft, die den Weg zur Wahrheit der Erkenntnis und zur Wahrheit des Handelns offenhält und freigibt. Wenn diese Feststellung aber zu Recht besteht, dann müßten gerade diejenigen, die um ein der Wahrheit entsprechendes Selbst- und Weltverständnis ringen, diesen in solchen Fragen so zurückhaltenden und geradezu minimalistischen Staat um dieser seiner Zurückhaltung willen bejahen und fördern. Und umgekehrt muß diesem selbst so minimalistischen freiheitlichen Staat daran liegen, daß möglichst viele seiner Bürger zu einem klaren und verantwortbaren Selbst- und Weltverständnis und zu einem rückhaltlosen Streben nach Wahrheit kommen. Denn nur solche Menschen werden nicht in dem Funktionalismus der modernen Welt untergehen und sie werden sich nicht beliebig in jedem System verwenden lassen, sondern sie werden ganze Menschen bleiben und im Ernstfall jenen entgegentreten, die unsere freie politische Ordnung bedrohen, jene Ordnung, die zwar nicht dem Selbstverständnis einer bestimmten Gruppe entspricht, die jedoch allen Gruppen die Möglichkeit gibt, im Wort und im Handeln sich selbst zu bezeugen und sich selbst zu verwirklichen.