Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 15 (1947-1948)

Artikel: Toleranz aus Leidenschaft für die Wahrheit
Autor: Sternberger, Dolf
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758449

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

TOLERANZ AUS LEIDENSCHAFT FÜR DIE WAHRHEIT

VON DOLF STERNBERGER

Wie alle unsere Gedanken von sinnlichen Elementen, von Bildern begleitet und durchsetzt sind, ob wir dies selber bemerken oder nicht —, so hat sich in meinem Kopfe mit dem Begriff der *Intoleranz*, der Unduldsamkeit, ein bestimmtes Phantasiebild so eng verschwistert, daß es jedesmal mit im Spiele ist, sobald dieser Begriff mir in den Sinn kommt: es ist das Bild jenes *Ravaillac*, der den französischen König Heinrich IV. auf der Straße ermordet hat. Ich erinnere mich, daß er in dem französischen Lesebuch, worin mir sein Name zum erstenmal begegnet ist, als «un moine frénétique» bezeichnet war, und daher rührt es wohl, daß ihn meine Phantasie zu einem Modell oder Klischee katholisch-kirchlichen Glaubenseifers ausgebildet hat, daß sie seine Gestalt mit Kutte und Hanfstrick bekleidet, sein Gesicht mit den Zeichen verzehrender Glut: tiefliegenden Augen, schwarzem Haar und hageren, scharfen Zügen versehen hat. Un moine frénétique nommé Ravaillac: da es nicht so leicht zu vertreiben ist, kehrte sein Bild auch jetzt wieder, in dem Augenblick, als ich daran ging, meine Gedanken über die Toleranz zu sammeln — über die Toleranz und also notwendigerweise auch über die Intoleranz. Diesmal aber galt es, dem hartnäckigen schattenhaften Begleiter ins Gesicht zu sehen und die Vorstellung zu prüfen. Es ergab sich aus den Zeugnissen der Zeit, daß Ravaillac zwar in der Tat tiefliegende Augen, auch schwarzes Haupthaar hatte — merkwürdigerweise übrigens dazu einen roten Bart —, und daß jene halbbewußte *Physiognomik der Intoleranz* also insoweit nicht ganz fehlgegangen war, daß er aber im übrigen von den Zeitgenossen als ein großer, kräftiger, eher korpulenter Mann beschrieben wird und als «extrèmement mal emminé», von äußerst häßlichem Gesichtsausdruck. Wichtiger ist und sehr überraschend, daß er in Wahrheit gar kein Mönch gewesen ist, sondern sich den Titel eines «praticien» beigelegt hatte, eines Advokaten oder besser Rechtsberaters — ohne Studium —, und daß er seine Jugend als Zuhörer bei den Pariser Gerichtsverhandlungen zugebracht hatte, offenbar also eine Art von «Kriminalstudent», ein halbschlächtiger und unordentlicher Einzelgänger ohne irgendeinen festen Beruf und Stand, ein

Außenseiter und Irrläufer, der in keinem System der Stände oder Klassen recht untergebracht werden kann, weder tatsächlich noch in Begriffen. Später hatte er sich in seiner Vaterstadt Angoulême niedergelassen, wo er, wie es heißt, Kinder lehrte, auf die römisch-katholische Weise zu Gott zu beten. Er hatte zu der Zeit, als er das Attentat unternahm, etwa achtzig Schüler, die den Unterricht in Naturalien, Fleisch, Käse, Korn und Wein bezahlten, und er unterstützte seine Mutter, die von ihrem Gatten getrennt lebte, auch von ihren Schwestern verlassen war und im übrigen — ebenso wie der Vater — auf bloße Almosen angewiesen war. Das alles spricht nicht eben stark zu den Gunsten dieses Intoleranten, der den König des Toleranzedikts von 1598, den Helden und das Musterbild aller nachmaligen liberal-fortschrittlichen Geschichtsschreibung, am Morgen des 14. Mai 1610, eines Freitags, mit zwei Dolchstößen aus der Welt geschafft hat. Wir gewinnen das Bild eines Mannes, der augenscheinlich jenem unheimlichen sozialen *Zwischenreich* angehört, dessen Sprößlinge uns auch in unseren Tagen so viel Qualen bereitet und Probleme aufgegeben haben. Zerrüttete Familie, materielle Armut, unklare Berufstätigkeit, wohl auch Halbbildung — er gestand selbst, seit seinem zwölften Lebensjahr keinerlei Unterricht genossen zu haben — sind die ersten Elemente, die wir fanden; dazu wahrscheinlich ein gewisser phosphoreszierender Ehrgeiz zu höherer Berufung, der ihn zum Beispiel trieb, von Zeit zu Zeit à conto seiner Ersparnisse nach Paris zu reisen. Bei einem dieser Aufenthalte trat er wirklich in ein Kloster ein — möglicherweise ist dies der Ursprung jenes Lesebuchbeinamens «ein frenetischer Mönch» —, aber er blieb nur für sechs Wochen bei den Feuillantiner-Mönchen; es scheint, daß er ausgeschlossen worden ist wegen gewisser Visionen, die ihn bei den Uebungen befielen und die den Mönchen anstößig waren — man muß annehmen, daß er darüber gebeichtet hat. Der unordentliche und unstete Charakter dieses Lebenslaufs — Ravaillac mag zu dieser Zeit doch immerhin dreißig Jahre alt gewesen sein — wird durch diese Episode noch peinlicher illustriert. Das Motiv der Visionen, das mit diesem Kloster-aufenthalt zuerst auftritt, wird in der Folge immer deutlicher und wichtiger. Weihnachten 1609 befand er sich in Haft im Schuldturm zu Angoulême — leider weiß ich nicht, was für eine Art von Ausgaben ihn in Schulden gebracht hat! —, und dort kehrten die Visionen wieder; er behauptet, auch dort seine geistlichen Meditationsübungen im Bett fortgesetzt zu haben mit der Erlaubnis seines ehemaligen Feuillantiner-Prinzipals. Er hat diese Erscheinungen selbst beschrieben — sie sind reichlich unklar, auch nicht eben appetitlich: das erste war ein Gestank von Schwefel und Feuer, der von seinem eigenen Körper ausging, und den er sogleich dahin deutete, das sei das Fegefeuer,

dem die Ketzer unterworfen würden; später kam anderes hinzu, so die Erscheinung zweier Hostien, und diese vor allem nahmen Besitz von seinem Verstand, und von ihr leitete er seine *Mission* ab. Es war die Mission, die Berufung, die Ketzerei zu vernichten und die reine Herrschaft der katholischen Religion wieder herzustellen. Es liegt sehr nahe, zu schließen, daß ein Mann ohne Beruf, angeregt durch eine Probe im Klosterleben, schließlich in seinem dunklen tastenden Streben auf die höhere Berufung verfallen sei, um sich die begehrte Geltung zu verschaffen, und daß er diese Berufung durch übernatürliche Eingebungen, nächtliche Gesichte, legitimiert habe. So etwa würde eine einfache moderne psychologische Beschreibung oder Erklärung zu lauten haben, aber sie verschlösse fast ebensoviel den Vorgang wie sie erschlösse. Ich ziehe es vor, die authentische Motivation der Tat Ravaillacs, und also auch seine Vision, etwas ernster zu nehmen und etwas substantieller aufzufassen. Auch die Blasen, die in einem dumpfen Hirne nächtlich aufsteigen — in dem Hirne eines Schuldgefangenen und ehemaligen Kriminalstudenten, übrigens eines unverheirateten Mannes von nun zweiunddreißig Jahren —, verdienen alle Aufmerksamkeit. Die Tat dieses irrlichterierenden Mannes, der den König von Frankreich tötete, hat der Geschichte eine Wendung gegeben, nicht nur der dynastischen und politischen, sondern auch der geistigen Geschichte. Infolgedessen gehört dieser Mann selbst in die Geschichte — mit seinem Dolche und mit seinen Visionen —, und da diese Visionen, mindestens in einem formellen und freilich zweideutigen Sinne, *geistige* Erscheinungen sind, so gehörten sie auch in die Geistesgeschichte. Auch darüber sollten wir Heutigen, wie ich meine, belehrt sein, daß es vergeblich ist, solche Gründe und Abgründe, sozusagen diese Kellergelasse und Hintertreppen des Geistes und der Geschichte in der Selbstgewißheit der Vernunft zu übersehen und zu verachten, wie man «Schund und Schmutz» (nicht weniger irrigerweise) übersieht und verachtet. Eine *Aufklärung*, die ihren Beruf versteht und sich ihrem Gegenstande nicht verschließt, muß ja gerade trachten, ihr Licht dahinzubringen, wo es am dunkelsten ist. Zum Beispiel in jenes Wiener Obdachlosen-Asyl, dessen Spur in dem Buche «Mein Kampf» zu erkennen ist, oder auch in diesem Schuldturm von Angoulême. Der Umstand, daß François Ravaillac ein häßlicher Mensch, eine halbdunkle Existenz war, ein Kerl, der nichts gelernt und bald dies, bald jenes probiert hatte, immer am Rande der geordneten Gesellschaft sich herumtrieb, immer übrigens bis dahin auf «legalen» Wegen, also im Sinne gesellschaftlich gültiger Tätigkeiten — des Advokaten, des Religionslehrers, des Mönchs —, der Umstand also, daß er unbefriedigt blieb und den dumpfen Ehrgeiz empfinden mochte, gleichsam mit einem großen Schlag durch höhere

Berufung wettzumachen, was alles bis dahin in seinem Dasein und in seinen Berufen verfehlt und schal und ergebnislos gewesen war —, dieser Umstand darf uns nicht davon abhalten, den Motiven und der, wenngleich eingebildeten, Legitimation nachzuforschen, die er vorgebracht hat. Zumal dann nicht, wenn wir eine Beziehung zwischen Toleranz und Wahrheit und so auch, notwendigerweise, zwischen Intoleranz und Wahrheit herzustellen oder aufzufinden suchen. Ravaillac fand seine *Wahrheit* in nächtlichen Visionen. Und ich möchte sogar, als advocatus diaboli, hinzufügen, daß uns diese Erkenntnisart, gerade insofern sie mit der Meditation zusammenhängt, in Wahrheit nicht ganz so fern liegt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Eine Art von übernatürlicher Erleuchtung bleibt auch bei höchster Entwicklung des diskursiven, methodischen Denkens unvermeidlich. Auch bei Descartes gibt es *evidente,* unbeweisbare und des Beweises nicht bedürftige Einsichten, und auch bei Kant gibt es *Ideen.* Von den Philosophen der «Intuition» gar nicht zu reden. Und die Rolle der Meditation hat noch zu keiner Zeit etwa durch Diskussion verdrängt werden können. Darin allein kann das Gefährliche und Verderbliche nicht gefunden werden. Von den Visionen Ravaillacs muß nun allerdings gesagt werden, einmal, daß sie durch ihn selbst, wie entschieden und nachdrücklich er auch an ihnen festhielt, nur recht unklar überliefert worden sind, und vor allem, daß er später und anscheinend nicht einmal erst unter dem Druck der Verhöre, einräumte, es seien eben doch «böse und teuflische Versuchungen» gewesen. Diese tiefe Zweideutigkeit aller Eingebung, aller übernatürlichen Einflüsterung und persönlichen Offenbarung, die ja ziemlich stereotyp in allen geistig-politischen Prozessen der sogenannten finsteren Zeiten wiederkehrt — man denke nur an denjenigen der Jeanne d'Arc! —, der Zweifel nämlich, ob das Gesicht und die «Stimme» von Gott oder vom Satan sei, drückt aber im Grunde, in mystisch-theologischer Gestalt, nichts anderes aus als die ewige Zweideutigkeit menschlicher Einsicht, ob es nun die Einsicht der Offenbarung oder der Vernunft sein mag: die Unsicherheit zwischen Gott und Teufel kehrt im vernünftigen Denken wieder als die Unsicherheit zwischen Wahrheit und Irrtum, und unser Denken gerät ja gerade darum und dadurch in Bewegung, daß wir das Evidente, das Einleuchtende, zu sichern suchen — heute nicht sowohl durch Autoritäten als vielmehr durch Kritik und Argumente —, daß wir «Gewißheit» erstreben, das heißt der erblickten oder ergriffenen Wahrheit auch *gewiß* zu werden suchen. Ravaillac hatte, um Sicherheit, Gewißheit über die Bedeutung seiner Visionen zu erlangen, nur dasjenige Mittel, welches der Gestalt und der Stufe seiner Erkenntnis entsprach: er befragte einen Geistlichen. Er hat selbst erzählt, daß dieser Jesuiten-

pater in der Kirche Saint-Antoine anfangs des Jahres 1610, als er sich ihm nach der Messe eröffnete, die derbe und verständige, vielleicht auch etwas ungehaltene Auskunft gegeben habe: er solle sich das alles aus dem Kopfe schlagen, nach Hause gehen, gute Suppen essen und seinen Rosenkranz beten. Das war die Stimme der Vernunft und der Kirche zugleich. Zu dem Zeitpunkt dieses Gesprächs hatte Ravaillac allerdings die ersten Versuche, seinen vermeinten Auftrag auszuführen, bereits hinter sich: er hatte nämlich damals noch die Idee, er müsse den König dazu überreden, als Werkzeug Gottes den Triumph der Kirche selbst herbeizuführen und die Ketzer zu vernichten: er wurde aber zur Audienz nie vorgelassen, und bei seinem letzten Versuch dieser Art, die königliche Karosse auf offener Straße durch Geschrei anzuhalten und sich so Gehör zu verschaffen, wurde er mit einem Stecken durch die Diener hinweggetrieben. Erst dieses — man darf wohl sagen — traumatische Erlebnis trieb ihn wieder nach Hause zurück, nicht der weise Rat des Paters. Jetzt erst verkehrte sich ihm die Bedeutung seines Auftrages ins Gegenteil: der König wollte nicht hören, also war *er* das Hindernis und mußte von seiner Hand fallen. Ueber diese Auslegung suchte er keine autoritative Sicherheit mehr zu erlangen, er kam nur durch irgendwelche Unterhaltungen zu der Ueberzeugung, daß ein solches gefährliches Beichtgeheimnis vom Beichtvater pflichtgemäß verraten werden müsse, und darum verschloß er seinen Vorsatz von nun an in seinem eigenen brütenden Innern. Es ist wichtig, zu wissen, daß Ravaillac den Mord an Henri mit Absicht an derselben Stelle der Rue de la Ferronnerie ausgeführt hat, an der er einige Wochen oder Monate zuvor mit dem Stecken vertrieben worden war. Dies ist die unverkennbare Topographie der Rache, einer unbewußten Rache sicherlich.

Noch einmal treffen wir in der unmittelbaren Vorgeschichte des Attentats auf jene ungewisse, gleichsam sumpfige Geistessphäre, aus der die Figur Ravaillacs hervorgetreten ist: schon drei Wochen vorher hatte er denselben Vorsatz ausführen wollen, auch im Gasthaus einen Dolch zu diesem Ende gestohlen; er war aber schon wieder umgekehrt in der Richtung seiner Heimat, da war ihm auf der Landstraße ein Satz eingefallen, den er von irgendwelchem Soldaten zu Paris gehört hatte, daß Heinrich nämlich einen Krieg gegen den Papst vorbereite. Das schleichende und ungeprüfte *Gerücht* war es, das den Ausschlag zu seiner Mordtat gab. Unkontrollierte Visionen und unkontrollierte Gerüchte — das waren die trüben Quellen dieser Tat des Intoleranten. Fügen wir noch hinzu, daß die ganze lange und gründliche Untersuchung des Verbrechens keinen einzigen Komplizen und nichts, aber auch nichts von irgendwelchen mächtigen Anstiftern zutage gefördert hat, so zeigt sich vollends, daß in diesem Falle, in diesem allerdings

sehr bedeutsamen Falle, der Stoß gegen die Toleranz keineswegs von der Kirche oder — sagen wir es allgemeiner: aus dem Schoße überhaupt irgendeiner Lehrmeinung geführt worden ist —, daß ein Dogma an keinem Punkte der ganzen Sache, nicht einmal in der Verhandlung, zur Rede gestanden hat, daß das schlüpfrige Gewebe der Motive dieser Tat vielmehr vollkommen einer Unterwelt angehört, die weit, sehr weit entfernt ist von der Sphäre des Hofes wie auch der kirchlichen Macht. Lehrmeinungen mitverantwortlich zu machen, war freilich ein Ziel des Parlaments, das das Urteil aussprach. Ohne Zweifel ging der Verdacht des Gerichtshofs in die falsche Richtung, als er Lehrmeinungen und Bücher zu beschuldigen und zu verurteilen suchte, die dieser unbelesene, dumpfsinnige Visionär gewiß nie gesehen hat. Man verurteilte das lateinische Buch eines spanischen Jesuiten Mariana, worin ein seltsam umständliches Widerstandsrecht, ja freilich auch Attentatsrecht ausgesprochen war für den Fall, daß ein König Religion und Gesetze umstoße. Das Buch wurde ohne Aufsehen vor der Notre-Dame verbrannt: ein unscheinbarer Akt der staatlichen Gegenwehr gegen staatsgefährliche Lehrmeinungen, ein Akt der politischen Selbstverteidigung der Toleranz auch und vor allem gegen geistliche Ansprüche: man glaubt fast eine Enttäuschung in dem Bericht zu spüren darüber, daß der Prozeß selbst keine faßbaren «Hintergründe» dieser Art zutage gebracht hatte. Der *un*faßbare Hintergrund dieser sozialen und geistigen Unterwelt, der Hintergrund — wenn ich so sagen darf — der theologischen Kolportage und der schwärenden sozialen Kränkung — dieser Sumpf mit seinen Irrlichtern von Visionen und Gerüchten entging der Aufmerksamkeit des Richters, wie er ja auch in unserem so viel helleren Jahrhundert, wie die Geschichte Hitlers und Streichers beweist, keineswegs trockengelegt ist.

Eindrucksvoller als die Verbrennung des Buches von Mariana ist ein Gutachten, das die *theologische* Fakultät der Sorbonne auf die Aufforderung des Parlaments erstattete: darin hieß es, daß die Fakultät die fremden und verderblichen Lehren verabscheue, wonach ein Herrscher mit Recht und Verdienst durch einen seiner Untertanen getötet werden dürfe. Sie verabscheue dergleichen — heißt es — «als gottlos, ketzerisch, als der menschlichen Gesellschaft feindlich — ennemie de la société humaine, de la paix publique et de la religion catholique». Das sind drei von Haus aus sehr differente Ziele, die hier vereint erscheinen: die menschliche Gesellschaft, die öffentliche Ruhe und Ordnung und die katholische Religion. Aber gerade *daß* sie derart vereint erscheinen und bemüht werden, ist bedeutsam: der weiteste Bereich und höchste Aspekt weltlichen Denkens und Handelns überhaupt — die menschliche Gesellschaft — vereint mit dem

engeren Staatszweck der öffentlichen Ruhe und mit der Religion selbst. Wenn diese drei Ziele, Instanzen, Mächte sich nicht allein wider den Tyrannenmord (was ja kein so großes Kunststück war), sondern auch für die Duldung hätten zusammenfügen lassen oder überhaupt zusammenfügen ließen, so bedürfte dieses Thema längst keiner Erörterung mehr, weder in der Praxis der geschichtlichen Kämpfe noch im Bereich der Begriffe.

II

Immerhin mag uns dieses Gutachten von 1610 einen Leitfaden für unsere weitere Untersuchung und endliche Entscheidung hergeben. Und immerhin hat die Prüfung des Falles Ravaillac für unser Thema gezeigt, aus welcher Gegend die kriminellen Handlungen der Unduldsamkeit zu erwarten sind; sie hat, mit anderen Worten, die Physiognomik der Unduldsamkeit, im individuellen, sozialen und geistigen Sinne bereichert und korrigiert, das wirkliche Gesicht des Intoleranten, wie mir scheint, zu erkennen gelehrt; sie hat erwiesen, daß, mindestens in diesem exemplarischen Falle, die Unduldsamkeit ihrerseits zwar aus Leidenschaft, aber nicht aus Leidenschaft für die Wahrheit entsprang, auch nicht für die offenbarte Wahrheit, und sie hat insoweit den Boden vorbereitet für die positive Seite unserer Aufgabe, die Untersuchung der Toleranz selbst. Endlich mag diese Geschichte uns auch eine Vorahnung davon vermittelt haben, daß geistliche und weltliche Wahrheit, mit anderen Worten *Dogma* und *Vernunft,* als Wahrheitsquellen und Denkungsarten hinsichtlich der Toleranz vielleicht nicht so notwendig miteinander im Streite liegen müssen, wie uns eine lange philosophische und politische Ueberlieferung anzunehmen gelehrt hat —, als ob die Vernunft wesentlich tolerant, das Dogma wesentlich intolerant sein müßte. Dieser unduldsame Verbrecher, dieser mit dem Dolch bewehrte eingebildete Missionar der Ecclesia triumphans, den wir kennengelernt haben, war genau ebensoweit vom Dogma wie von der Vernunft entfernt, vermied es genau ebenso sorglich und heimlich, seine ungewissen Eingebungen geistlich wie die Soldatengerüchte weltlich zu prüfen. — Zuletzt mag man von dieser Erzählung festhalten jene Aehnlichkeit zwischen François Ravaillac und Adolf Hitler — eine Aehnlichkeit des biographischen und psychologischen Schemas sozusagen, wenn auch nicht der Inhalte; wenn solche Aehnlichkeiten vorhanden sind, und wenn ich mich darin nicht täusche, so bezeugen sie eine schematische Vergleichbarkeit zwischen dem religiösen und dem politischen Intoleranten, oder sie bezeugen einen *Typus* der Unduldsamkeit,

einen menschlichen (oder unmenschlichen) Typus, der in ganz unterschiedlichem geschichtlichem Umkreis wiederkehren oder sich neu konstituieren kann.

Wenn nun der Dolchstoß der Unduldsamkeit, wie der Prozeß Ravaillacs erwiesen hat, nicht im Auftrag der Kirche und nicht im Namen des Dogmas und Bekenntnisses — sondern gleichsam von der Hintertreppe der Geschichte her — geführt wurde, so liegt die Vermutung nahe, daß es auch umgekehrt nicht einfach die Vernunft selber gewesen ist, die den Dogmen die Macht entzog und die Toleranz, die Duldung ausbreitete in jenem Umwälzungsprozeß des 17. und 18. Jahrhunderts. Es war auch in der Tat nicht die Vernunft, die hier kämpfte und siegte, sondern es war der *Staat*. Der Siegeszug der Toleranz in Europa ist identisch mit der Emanzipation der Politik — und zwar der Staatspolitik, der Staatsräson. Die Idee und Gesinnung der Toleranz war eine mächtige Waffe in der Hand des Staates, mit deren Hilfe er sich freikämpfte und schließlich als Nationalstaat selbständig einrichtete. Die Toleranzedikte Heinrichs IV. von Frankreich (1598), Wilhelms III. von England (1689), auch später Friedrichs II. von Preußen und Kaiser Josefs II. sind ebenso viele entscheidende Punkte in diesem Prozeß, Fußpunkte gleichsam der selbständigen, emanzipierten Staatsmacht. Jener Henri IV., der von der Hand Ravaillacs gefallen ist, bietet ja eben deswegen für die Nachwelt ein so zweideutiges Bild. Ich weiß nicht, ob man schon einmal die Aspekte verglichen und zusammengefügt hat, die seine Figur in der Geschichtsschreibung und in der politischen Wissenschaft nochmals geboten hat — es wäre gewiß sehr lohnend. Ich habe nur ein paar Stichproben gemacht, die hier angeführt seien. Heinrich IV. wechselte zweimal die Religion, «und er nahm keinen Anstand, sie zum dritten Mal zu wechseln, als er fand, daß er dadurch seinem Vaterlande die Ruhe sichern könne. Da er so viel Gleichgültigkeit gegen seinen eigenen Glauben gezeigt hatte, so konnte er anständigerweise nicht viel Fanatismus gegen den Glauben seiner Untertanen entwickeln. Und so finden wir, daß er der Urheber der ersten öffentlichen Toleranzakte war, die irgendeine Regierung in Frankreich, seit das Christentum die Landesreligion gewesen, bekannt gemacht». So stellt sich die Sache für *Henry Thomas Buckle* dar, den Historiker der Zivilisation in England, vielleicht den entschiedensten liberalen Geschichtsschreiber, den das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, und in gewisser Weise einen Begründer der Geistesgeschichte im Sinne der wachsenden Aufklärung, Wissenschaft und Skepsis. Er nennt ihn einen «großen König» und das Edikt von Nantes «das wichtigste Ereignis, das bisher in der Geschichte der französischen Civilisation eingetreten ist». Er unterdrückt keineswegs die peinliche

«Gleichgültigkeit» gegen den Glauben, im Gegenteil: er spricht mit Sympathie von ihr und rechtfertigt sie aus dem Ziel, «seinem *Vaterlande* die Ruhe zu sichern»: selbst Buckle argumentiert nicht mit der Humanität, mit dem Prinzip der Duldung als solchem, sondern mit dem *Patriotismus,* also im Grunde mit der selbständigen Staatspolitik. An anderer Stelle wird Buckle hierin noch deutlicher und sagt: Henri habe «den großen *Vorteil*» eingesehen, «der ihm aus der Schwächung der geistlichen Gewalt entspringen mußte, wenn er die beiden Sekten» (so despektierlich werden hier die großen christlichen Bekenntnisse bezeichnet!) «gegeneinander im Gleichgewicht hielt, und obgleich er Katholik war, neigte sich seine Politik eher zugunsten der Protestanten, weil sie die schwächere Partei waren». Gerade die Paarung politisch begründeter Toleranz mit religiöser Gleichgültigkeit ist es, die Heinrich IV. anderen Schriftstellern so fatal macht, und selbst *Rousseau,* der so wenig auf religiöses Bekenntnis gab, empfand Heinrichs dritte Bekehrung als anstößig — sie ist es, die mit dem berühmten Wort einherging, daß Paris eine Messe wert sei! — und er urteilte, daß dieser Grund eines Bekenntniswechsels «jeden denkenden Menschen und Fürsten abhalten» müsse, ihm nachzufolgen. Zwischen diesen gegensätzlichen Aspekten trifft der französische Historiker *Capefigue* jedenfalls den politischen Sachverhalt, wenn er berichtet, Henri IV. «l'expression de l'indifférentisme religieux», habe sich «wie ein Vergleich» — comme une transaction — «zwischen die beiden Glaubenssysteme gesetzt».

Heinrich wechselte noch die Bekenntnisse, es gab für ihn noch keinen neutralen Standort außerhalb dieser Alternative — aber er wechselte sie so oft und so leicht, daß alle Welt ahnte, wie locker ihm das Hemd des Glaubens saß, daß alle Welt gleichsam seine Nacktheit ahnte — und das war die Nacktheit der Staatsmacht, der glaubenslosen, emanzipierten Machtpolitik. Im gleichen historischen Augenblick also, in dem wir den Religions- und Kirchenkampf für diesen Teil Europas beendet sehen, in dem die sogenannte dogmatische Enge sich zu erweitern, ein heller Horizont freier und umfassender Menschlichkeit sich zu eröffnen scheint, im genau gleichen Augenblick verschließt und verdunkelt sich dieser Horizont und verengt sich dieser freie Raum auch schon wieder von einer anderen Seite — im gleichen Augenblick erhebt der Leviathan des Nationalstaates und der nackten Machtpolitik sein Haupt, der im Zeichen der religiösen Duldung selber eine so schreckliche und zwar eingeborene *politische* Unduldsamkeit entwickelt hat. Soviel wir sehen können, war die Toleranz Heinrichs IV. durchaus ohne Leidenschaft, weil sie aus Gleichgültigkeit entsprang, und sie war auch aus keiner neuen Wahrheit hergeleitet, sondern aus dem politischen Vorteil. Der Staat, der sich

derart, die Waffe der Toleranz in Händen, zugleich aus den Widersprüchen des Glaubens und aus dem Glauben selber herausschlug, gewann in den beiden folgenden Jahrhunderten in ganz Europa immer mehr an Boden und an Macht, und es bedürfte einer eigenen Untersuchung, um darzutun, was ich hier nur behaupten kann, daß nämlich die Theorie der staatlichen *Souveränität* in der Form, wie sie Rousseau im «Contrat social» entwickelt hat (also in der Mitte des 18. Jahrhunderts), auch bereits die kräftigste Anlage zur *Totalität* zeigt, dieser gierigen, alles verschlingenden Ungeheuerlichkeit und perfekten weltlichen Intoleranz, deren kriminelle Praxis wir in unseren Tagen in meinem Lande und am eigenen Leibe kennengelernt haben.

Der Papst hat in der sogenannten Allocutio von 1865 die Freimaurer als eine «verbrecherische Sekte» verdammt — übrigens ein nahes Beispiel kollektiver Verurteilung einer Organisation —: das war ein Akt kirchlicher Intervention, aus Gegenwehr, in weltliche Gesellschaften. Bismarck hat, durch die Maigesetze in den frühen siebziger Jahren, den Jesuitenorden aus Deutschland ausgeschlossen: das war ein Akt staatlich-souveräner Intervention in kirchliche Gesellschaften, ungleich wirksamer freilich als jener. Hitler hat im Laufe seines Regimes und im Namen eines weltlichen Glaubens-Surrogates, seiner sogenannten «Weltanschauung», nicht durch Gesetze zwar, sondern mit den wilden Mitteln der Aechtung, die seine «Bewegung» ausgebildet hat, sowohl die Freimaurer als auch die Jesuiten und andere Orden und die Kirchen selbst verfolgt mit dem Ziel ihrer Zerstörung. Das sind Stationen auf dem praktischen Wege von der Souveränität zur Totalität, der der Weg zur absoluten, nach *allen* Seiten um sich schlagenden, gottverlassenen und unmenschlichen Intoleranz ist.

Die Toleranz ist in der seltsamsten Weise dahinein verschlungen. Jener sogenannte «Kulturkampf» der siebziger Jahre — der «große Kulturkampf der Menschheit» (der Name stammt von dem liberalen Virchow) war eine aktive Intervention zur Stärkung der weltlichen Staatsmacht. Der Leviathan nährte sich von dem Blut, das er den geistlichen Mächten mehr und mehr abzapfte. Die eigentlichen Liberalen in Deutschland, die Fortschrittsleute, kamen in eine charakteristische Zwickmühle: der Kampf gegen die «Dunkelmänner» war ihnen recht, das Wachstum der Staatsmacht keineswegs. Man kann die Theorie solchen Kulturkampfes — diese «Kultur» war die deutsche Uebersetzung jener «Civilisation» des Westens, zum Beispiel des Engländers Buckle, nur eben nicht mehr auf Wissenschaft und Skepsis, sondern auf die nationalliberale Partei und auf die preußische Armee gegründet — man kann die Theorie dazu in *Treitschkes* «Politik»

nachlesen. Dieser bärbeißige, ja nicht selten rohe Herold der nackten Staatsmacht (die er freilich mit einem dünnen Mäntelchen von Sittlichkeit bekleidete) wies den religiösen Glauben überhaupt in die Schranken des Gemütes und erklärte ihn für eine Domäne der Kinder, Frauen und Greise, während der Mann es mit der harten Macht und dem kalten rechnenden Verstande zu tun habe. Mit unbemerkter Heuchelei machte er sich die Lehre von der menschlichen Freiheit zunutze und erklärte, daß der Staat, da er doch *allen* Bürgern Freiheit gewähre, strenggenommen auch die freiwillige Sklaverei des katholischen Ordensgelübdes verbieten müsse. Sonst dachte er aber nicht so hoch von der bürgerlichen Freiheit, da er den Einzelnen doch vor allem als ein «Glied des Staates», mit einem Wort: als Untertan ansah und die politische Freiheit ausdrücklich als «politisch *beschränkte* Freiheit» definierte. Hier sehen wir den neuen Leviathan schon recht gut genährt, und die Interventionslust, die Zuckungen weltlich-staatlicher Intoleranz nicht bloß nach außen von Nation zu Nation, sondern auch nach innen, muten schon recht beängstigend an. Wir wissen, daß das alles nur Vorspiele, Vorübungen des Untiers waren. «Ein Volk, ein Reich, ein Führer» — unter dieser Devise kehrte die eingefleischte Unduldsamkeit, kehrte Ravaillac wieder, diesmal nicht als gewesener Rechtspraktikant, Religionslehrer und Beinahe-Mönch, sondern als Beinahe-Baumeister, Beinahe-Maler und entschlossener «Politiker», diesmal nicht mit unklaren Visionen, sondern mit einer unklaren Weltanschauung, und diesmal nicht als Supplikant vor der königlichen Karosse, sondern als ihr Insasse.

III

Was ist der Ertrag dieses zweiten Anlaufs, dieser freilich notdürftigen und flüchtigen Betrachtung der politischen Funktion, Nutzung und Wirkung des Toleranz-Ideals in dieser bösen Welt und in der europäischen Geschichte? — Ich glaube, man kann sich der Konsequenz nicht entziehen, daß wir — wenn ich so sagen darf: wir Europäer — gerade im Zeichen des Toleranz-Ideals wahrhaftig vom Regen in die Traufe gekommen sind — nämlich vom Regen der religiösen Unduldsamkeit in die Traufe der staatlichen und nationalen, und nicht einmal nur dieser, sondern der Unduldsamkeit der sogenannten Rasse und der sogenannten Weltanschauung. Man braucht sich nur einen Augenblick lang der Insassen von Hitlers Konzentrationslagern und ihrer Abteilungen zu erinnern, und man hat die widerliche Vielseitigkeit dieser jüngsten und vollkommensten Abart der Intoleranz vor Augen: Parteipolitiker, Geistliche, Juden, Zigeu-

ner, Polen, Franzosen, Homosexuelle waren gleichermaßen ihre Opfer, die Opfer einer zugleich sektiererischen, staatlichen, nationalen, rassischen, politischen, sozialen und einfach physischen Intoleranz, die Versammlung derer, die zu Untermenschen erklärt waren, eine Versammlung von Menschen, die der regierende Unmensch zu verderben strebte.

Wollen wir das Wesen der Toleranz, der Duldung selbst begreifen, so müssen wir sie aus dieser Umklammerung des Leviathans befreien, dem sie so dienlich gewesen ist, so müssen wir sie den Krallen des Staates und des politischen Macht-Kalküls entreißen und zwar von Anfang an, und das heißt, wir müssen sie auch aus der Verschwisterung mit der religiösen Gleichgültigkeit lösen, in der sie historisch zuerst aufgetreten ist, mit jenem «indifférentisme religieux» zum Beispiel Heinrichs IV. von Frankreich. Denn in dieser Umklammerung und Verschwisterung ist die Toleranz gewißlich keine Leidenschaft gewesen und schon gar keine Leidenschaft für die Wahrheit, sondern allenfalls eine für den politischen Vorteil. Allerdings hat sie Leidenschaften entbinden helfen, verderbliche, verbrecherische, zerstörende Leidenschaften, die denen sehr nahe verwandt sind, von welchen der intolerante Ravaillac in all seiner Dumpfheit angetrieben war. Aber es will mir scheinen, als ob gerade die grundsätzliche Leidenschaftslosigkeit der Vernunft, die mit der Kälte des politischen Machtverstandes so merkwürdig übereinkommt, als ob gerade die Absperrung und Ausschließung der Passion vom Denken in der Skepsis und Bekenntnisindifferenz mit dazu beigetragen habe und noch beitrüge, solche Ausbrüche der versetzten und ins Kriminelle verzerrten Leidenschaften zu ermöglichen als eine Art von Rache der Unterdrückten. Und so habe ich die Hoffnung, daß das Wesen der *Duldung*, wenn wir es an sich selber begreifen können, in der Tat auch die Leidenschaft zuläßt und nicht mehr ausschließt, daß wir — mit einfachen Worten — unsere Leidenschaften *bilden*, indem wir einander dulden.

Nun wird man längst einzuwenden geneigt sein, daß das Ideal der Toleranz ja geschichtlich nicht nur und nicht immer in dieser zweideutigen Verklammerung mit der Politik des Machtstaats und vielleicht nicht einmal immer in der Verschwisterung mit der religiösen Gleichgültigkeit aufgetreten sei, und daß es also keiner so großen Anstrengung bedürfe, es aus dieser Verbindung zu lösen. Man mag literarische Beispiele anführen — Beispiele aus unserer teuren deutschen Ueberlieferung: man mag *Lessings «Nathan»* anführen, worin sich die Idee der Toleranz doch rein und ohne politische Nebenabsichten oder Triebfedern darstelle — auf klassische Weise.

Sehen wir zu, wie es damit steht, prüfen wir vor allem die be-

rühmte Parabel von den drei Ringen, die Lessing ja aus dem «Decameron» übernommen und bedeutsam abgewandelt hat, auf ihren Sinn, vor allem auf ihre Beziehung zur Wahrheit! Man erinnert sich des liebreich-schwachen und pfiffigen Vaters, der allen drei Söhnen den Wunderring zu vererben versprochen hatte und seinen gemütvollen Betrug dadurch ins Werk setzte, daß er von dem Original zwei getreue Kopien anfertigen ließ und derart alle drei zuerst befriedigte, dann aber heftig entzweite, indem ja jeder von ihnen den Anspruch der Echtheit und das Vertrauen auf die Wahrheit, die Wahrhaftigkeit des Vaters geltend machte. Da ist also die Wahrheit im Spiel, und wir, Zuhörer der Erzählung, wissen, daß einer und nur einer von den Ringen der echte ist und sein kann —, daß, ohne Gleichnis gesprochen, nur eine von den drei Religionen die geoffenbarte, von Gott gemeinte sein kann. Nun kommen die drei vor den Richter, der ihren Streit entscheiden soll. Diese Figur des *Richters* ist sehr wichtig: wer ist dieser Richter, wer kann eine Entscheidung unter den Religionen, den echten oder vermeinten Offenbarungen treffen? Wer wäre dazu imstande? Sein erster, einigermaßen schroffer Bescheid

«. . . O so seid ihr alle drei
betrogene Betrüger! Eure Ringe
sind alle drei nicht echt» —

dieser erste Bescheid könnte wohl den Verdacht erwecken, daß dieser Richter nicht ohne eignes Interesse richte und den Glaubenssystemen samt und sonders die Echtheit und Rechtmäßigkeit, die Legitimation abzusprechen, die Re-ligio abzuschneiden begierig sei — den Verdacht also, daß hier eine kräftige weltliche Instanz, eine Art Staatsmacht entscheiden solle. Dieser Spruch ist schrecklich, wenn man's genau bedenkt: er mag Toleranz bewirken, aber auf Kosten der Wahrheit, jeglicher Wahrheit. Und auch der gute Rat, der nun nachfolgt und der in der Erzählung wie für jede mögliche Anwendung bedeutsamer ist, als der Spruch selbst, mildert diesen Schrecken doch nur wenig:

«Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten.»

Mit diesem Rat wird der Glaube wiederhergestellt, restauriert, aber der restaurierte Glaube stellt die Wahrheitsfrage nicht mehr, kann sie nicht mehr stellen. Er wird im selben Augenblick zum bloßen Für-

wahrhalten, beinahe zu einer Fiktion, einer absichtsvollen Einbildung, jedenfalls aber — und das ist die Pointe der Parabel — zu einer *Arbeitshypothese* im genauen Sinn des Wortes:

> *«— — — Wohlan! (So fährt der Richter fort)*
> *Es eifre jeder seiner unbestochnen*
> *Von Vorurteilen freien Liebe nach!*
> *Es strebe von Euch jeder um die Wette,*
> *Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag*
> *Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,*
> *Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,*
> *Mit innigster Ergebenheit in Gott,*
> *Zu Hülf'! . . .»*

Dann wird man über tausend, tausend Jahre sehen — so ist der Schluß —, wohin ihr es gebracht habt, und dann wird man an den Früchten vielleicht erkennen — so ist die verschwiegene Meinung —, wer den echten Ring hatte oder welches die wahre Religion war. Der Richter unterwirft die dreie also einer Bewährungsprobe, die Wahrheitsfrage einem pragmatischen Verfahren, einer Bewährung im freien Wettbewerb durch diesseitige Leistungen der Sitte und der Caritas. (Auch Treitschke wollte den Orden der Barmherzigen Schwestern gewähren lassen, weil diese bei ihrem Liebesdienst an Herrschaft nicht denken könnten!) Es bleibt an dieser Figur des Richters in der Parabel etwas Zweideutiges, wenn wir sie vor der Folie unserer vorigen Erörterung über die politische Funktion des Toleranzideals betrachten. Die Macht des Wahrheitsbesitzes hat er den drei Brüdern genommen, mit der Macht zugleich die Hoffnung auf Erleuchtung, die Hoffnung auf die Wahrheit selbst und ihr Geschenk durch Gnade: er hat sie ihrer eignen freien Liebestätigkeit, sozusagen ihrer praktischen Vernunft überantwortet, liberal und skeptisch wie er ist, und hat ihnen den Glauben — in Gottes Namen — gelassen, eben als eine Arbeitshypothese, weil dies ja unentbehrlich ist. Das Schema der Trennung von Staat und Kirche scheint hier durch, die freie Konkurrenz der öffentlich-rechtlich zugelassenen Religionsgesellschaften, und vor allem jene Unterordnung der «theoretischen Interessen unter die praktischen», die nach Buckles Urteil die Errungenschaft der Toleranz für die Nationalpolitik darstellt — Buckle macht diese Bemerkung bei Gelegenheit Richelieus und seiner entschieden französischen, nämlich keineswegs katholischen Politik, und er macht sie selbstverständlich in der Absicht, einen Fortschritt festzustellen. Unterordnung der theoretischen Interessen der Menschen unter die praktischen — das bedeutet aber nichts anderes als Verzicht auf

Wahrheit und Verzicht auf Legitimation oder Sanktion des Handelns durch Wahrheit.

Ganz so schlimm steht es freilich in der Ringparabel nicht. Vor allem deswegen, weil *wir* ja wissen, was der Richter nicht weiß: daß unter den drei Ringen eben doch einer der echte ist. Und weil infolgedessen Wahrheit unter uns sein muß, nur daß wir ihrer nie gewiß sein können, weil der Gott, von dem sie herrührt, ein verborgener Gott ist, und weil wir also auch ohne den Richter und seinen bedenklichen Spruch aus dieser Einsicht für die Praxis des Betragens den Schluß ziehen müssen, jedermann mit Achtung und Duldung zu begegnen, da es immer möglich ist, daß sein Ring der echte oder daß er ein Gerechter sei (um es in der Sprache der jüdischen Legende auszudrücken). Deuten wir uns das Gleichnis auf diese Weise, so beginnt sich in der Tat endlich etwas von dem reinen und eigenen Wesen der Duldung herauszuheben. Aber man muß bemerken, daß wir soeben, gerade an diesem klassischen und literarischen Muster, nichts anderes getan haben, als was ich vorhin als Aufgabe bezeichnete: wir haben die Duldung aus der Verschwisterung mit der religiösen Gleichgültigkeit gelöst — und statt dessen, auf Grund der Parabel, so etwas wie eine theologische Begründung, eine möglichst religiöse Begründung der Toleranz entdeckt; und wir haben sie aus der Umklammerung der Staatsmacht befreit, die — mit Buckles harmlosem Ausdruck — «die theoretischen Interessen den praktischen unterordnet»: wir haben nämlich die Figur des Richters ausgeschieden. Der Richter — Nathan nennt ihn den «bescheidenen Richter», offenbar weil er sich nicht vermaß, in Gottes Karten zu sehen oder dem verstorbenen Vater auf die Spur zu kommen; mir kommt er andrerseits auch recht anmaßend vor, indem er den drei Brüdern gleichsam ihre Wahrheitsgrille austreibt und sie fortschickt, damit sie um die Wette streben sollen, indem er ihnen also derart herablassend gute Ratschläge gibt, als ginge die Sache ihn selbst rein gar nichts an, und sie doch auch in eine nicht eben würdige Lage bringt. (Von ihrer Reaktion erfährt man ja nichts mehr.) Wie anders wäre es gewesen, wenn er selber mit Sanftmut und innigster Ergebenheit vorangegangen, wenn er von seinem Stuhl herabgestiegen wäre und sich demütig vor den dreien verneigt hätte, deren jeder ja der Träger des echten Ringes sein konnte! Das wäre ein praktisch tolerantes Betragen gewesen, eine Praxis freilich aus guten theoretischen Gründen, ein Betragen aus der Wahrheit. So aber deklamierte er über das Ideal der Toleranz, unter Verzicht auf Wahrheit und übte sie gerade nicht selber aus. Daraus ergibt sich für unseren Zweck, daß wir noch einen Schritt weitergehen müssen, wenn wir das reine Wesen der Toleranz greifen und befreien wollen: wir müssen sie aus der Sphäre der Ideale herunter-

holen und sie zur lebendigen *Gebärde* werden lassen. Gebärden und Sitten sind mehr als Ideale. Ideale sind brauchbar zu mancherlei Zwecken, meistens gelten sie für die anderen! — ich habe von der politischen Nutzung und schließlichen Verkehrung des Toleranz-Ideals im besonderen gesprochen —, in der Gebärde aber und im Gebaren wird die Wahrheit leiblich und menschlich, wird das Wort Fleisch. Es genügt nicht, dem Dolchstoß Ravaillacs ein Ideal entgegenzusetzen.

Nun endigt Lessings Schauspiel freilich nicht mit dieser Deklamation. Das Stück geht weiter, die Handlung schreitet fort. Und sie endigt, wie Sie sich erinnern werden, mit einer großen und wunderbaren Enthüllung: mit der Enthüllung der Blutsverwandtschaft der Hauptfiguren — mit einziger Ausnahme des Nathan freilich —, indem der christliche Tempelherr und die jüdisch erzogene Recha einander als Geschwister und den mohammedanischen Sultan Saladin als ihren leiblichen Oheim erkennen. Auch dies ist eine Parabel, gleichsam eine Bekräftigung des Motivs der drei Brüder im Vordergrund der Handlung: eine Parabel der Humanität, die als Blutsverwandtschaft, als Brüderlichkeit begriffen und begründet wird. Und die sichtbare, lebendige Gebärde dieser Brüderlichkeit ist: die Umarmung. Von Saladin heißt es in der szenischen Bemerkung geradezu: «Er rennt in ihre Umarmungen», und wir wollen dieses rauschhaft-überschwengliche, dieses ekstatische Element des Vorgangs nicht übersehen. Da ist keine Fremdheit mehr zwischen ihnen, die Glaubensbekenntnisse und die Nationalitäten fallen ab wie Kostüme, wie Hüllen eben, der Deutsche entpuppt sich als gebürtiger Perser, die Jüdin als geborene Christin

«Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt:
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.»

Das ist Schillers Rausch- und Freudenlied, selbst unverkennbar ein ekstatischer Sang — «diesen *Kuß* der ganzen Welt!» —, und wo derart die Mode, das ist die Entfremdung, sei es die religiöse, die nationale oder, wie hier bei Schiller, die soziale Entfremdung im Rausch abfällt, ein paradiesisches Ur- und Naturverhältnis sich herstellt und in einer Flut von Umarmungen sich kundgibt, da ist Toleranz, Duldung offenbar überhaupt überflüssig geworden. Unter den enthüllten Menschenbrüdern bedarf es keiner Duldung mehr. Ich würde mich scheuen, Wasser in diesen Freudenwein zu gießen, wenn nicht auch dieses Ideal der Brüderlichkeit, der Fraternité, sich längst so gräßlich desavouiert hätte, und wenn es dabei überhaupt auf

unsere Ansicht ankäme, wenn wir nicht ein hoch-ehrwürdiges Zeugnis davon besäßen, wie es mit diesen Menschenbrüdern und dieser Brüderlichkeit wirklich steht: ich meine die biblische Erzählung von den *Brüdern* Kain und Abel. Nein, solche Enthüllung des Menschen scheint mir Schwärmerei zu sein — Schwärmerei im theologischen Sinne —, solche allgemeine Umarmung keine wahrhaft menschliche Gebärde, da denn die eigentliche und vollkommene Umarmung gerade nicht den Brüdern und Geschwistern ziemt, sondern den liebenden Gatten vorbehalten ist, durchaus getrennten Wesen also, die sich *frei* vereinen und vermählen. Der Mensch ist gerade nicht hüllenlos geschaffen, sondern als individuelle, begrenzte, endliche Person in je bestimmten Verhältnissen und Gestalten. Wir können, wie das Sprichwort sagt, nicht aus unserer Haut heraus, wir können die Diskretheit der Person auf keine Weise aus eigener Macht überwinden, nicht durch «Sympathie» — um Schillers Freudengottheit bei ihrem authentischen Namen zu nennen — noch auch durch «Gemeinschaft» — um ein modernes Stichwort der Grenzverwischung und Allvermischung hinzuzufügen. «Il n'y a que Dieu seul qui peut en faire disparaître la trace»: Nur Gott selbst kann die Spur davon verschwinden machen, sagt Tocqueville in seinem berühmten Buche über die Demokratie in Amerika im Zusammenhang mit seiner Schilderung des Negerproblems. (Er meint übrigens nicht sowohl die Spuren der Rasse, als die Spuren der sozialen Knechtschaft.) Der Mohammedanismus, das Judentum, das Christentum und wiederum der Katholizismus wie der Protestantismus: das sind alles nicht bloß übergeworfene Hüllen, Kostüme, Entfremdungen der Mode, sondern selber tiefeingeprägte, eingefleischte Spuren oder Kennzeichen des Menschen in seiner bestimmten geschichtlich-natürlichen Wirklichkeit. Wie sehr auch Differenzen des Glaubens, der Nationalität, der sozialen Herkunft durch Freiheit eigner Entscheidung, durch Uebertritt, Auswanderung, Assimilation, Aufstieg sich wandeln mögen und sich in der Tat fortwährend wandeln: niemals vermögen wir Merkmale überhaupt abzulegen, niemals aus der Geschichte überhaupt herauszutreten, niemals pure Menschen an sich zu sein. Es ist der gefährliche Fehler aller nationalistischen Theorien innerhalb und außerhalb der Wissenschaft, hier konstante, ja unwandelbare, apriorische Faktoren oder Kräfte anzunehmen: sie unterschätzen die menschliche Freiheit — und sie untergraben die menschliche Freiheit, indem sie sie unterschätzen. Aber es ist beinahe ebenso bedenklich anzunehmen, wir könnten in unserer Freiheit je der Endlichkeit und Begrenztheit unseres Wesens entfliehen und uns in Sympathie oder Gemeinschaft auflösen. Wir «entpuppen» uns nicht wie die Figuren des «Nathan», wir bleiben immer verpuppt, wenngleich im Wechsel

und in Wandlung durch Freiheit. Und weil wir Menschen so diskret beschaffen und als Personen geschaffen sind, weil wir so deutlich voneinander unterschieden, einander Nachbarn und Fremdlinge zugleich sind, einander verstehen und mißverstehen in einem, weil wir in Sympathie und Antipathie, in Neigung und Abneigung und beides auf leidenschaftliche Weise, uns zueinander und widereinander verhalten, *darum* bedarf es der Duldung und der Duldsamkeit, darum ist uns Toleranz ebenso angemessen wie verordnet, ebenso nötig wie möglich. Toleranz nicht allein des Nutzens wegen, den die Verträglichkeit und das Geltenlassen mit sich bringen kann, sondern der Wahrheit wegen: denn die Wahrheit ist wirklich in der Welt verteilt und verstreut und freilich mit dem Irrtum vermischt, und ich habe immer gefunden, daß die banale Redensart, «an allem sei etwas Wahres», einen tiefen Sinn, einen Tiefsinn enthält. Ohne die Bereitschaft zur Duldung, ohne die praktische, lebendige Gebärde der Duldung vermögen wir die Wahrheit aus ihrer Zerstreuung nicht aufzusammeln. Toleranz ist in der Tat selber so etwas wie ein Dogma der Humanität. Ein Dogma oder — mit einem glücklicheren Ausdruck Rousseaus — «un sentiment de sociabilité», ein Gefühl der Geselligkeit. Eben nicht der ekstatischen Sympathie noch der verschmelzenden Gemeinschaft, auch nicht der Masse oder Kolonne, sondern genau: der Geselligkeit. Geselligkeit ist das rechte Verhältnis freier Individuen, diskret geschaffener Personen, das rechte Verhältnis wirklicher Menschen. Es ist vermutlich mit Hinblick zwar nicht auf Schiller, aber wohl auf die Schwärmerei des Zerfließens, daß der große Goethe das hübsche Distichon hingeworfen hat, das in diesen Zusammenhang gehört:

«Auf das empfindsame Volk hab' ich nie was gehalten; es werden,
Kommt die Gelegenheit, nur schlechte Gesellen daraus.»

Es kann, ganz allgemein und gewiß abstrakt gesprochen, für die Ordnung der Gesellschaft kein andres und vor allem kein höheres Ziel geben als das, welches in dem Worte schon begriffen, mit ihm schon gesetzt ist: eine *Gesellschaft* der guten Gesellen. Dies verbürgt zwar nicht umfassende «Freundschaft» und auch nicht durchgängige «Solidarität», aber es verbürgt: Frieden, und der Friede ist das Ziel und Wesen der Politik. Ein guter Geselle aber wird man durch Duldung. Wenn die Duldung, die tolerante, auch ein weltliches, ein ziviles Dogma und eine bürgerliche Tugend sein mag, so scheint sie mir doch innerlich sehr nahe mit einer christlichen und geistlichen Tugend zusammenzuhängen, nämlich mit der Geduld, der patientia. Auch aus diesem Grunde darf und muß man sagen, daß Toleranz,

in ihrem reinen Wesen begriffen, dem christlichen Glauben keineswegs widerstreitet, daß die überlieferte christliche Tugendlehre hierin mit der menschlichen Vernunft durchaus übereinkommt. Und so mag sich am Ende jene seltsame Dreieinigkeit wenigstens im Begriff erfüllen, die wir in dem Gutachten der Pariser theologischen Fakultät von 1610 über den Tyrannenmord fanden: die Einigkeit der menschlichen Gesellschaft, des öffentlichen Friedens und der katholischen — sagen wir: der christlichen Religion. Die ausgebreitete Sitte, die lebendige Gebärde der Duldung aber, die mehr ist als ein bloß brauchbares Ideal, die vielmehr in politischen Einrichtungen entschlossen verwirklicht, befestigt und gesichert werden muß —, sie kann es mit den Ravaillacs und Hitlers aufnehmen. Die Leidenschaft, mit der wir diese Sitte üben, wird uns auch wachsam machen gegen die Intoleranz, die wir nicht dulden können. Auf Rousseaus Dogmentafel der «bürgerlichen Religion», auf die ich vorhin schon einmal anspielte, gibt es neben den positiven Wahrheiten und Geboten ein einziges Verbot: das der intolérance. Hier ist es an der politischen Gesellschaft, tolerante Sitte durch bestimmte Methoden der Kontrolle und der Intervention selber zu sichern. Auch darin wird sich ihre Leidenschaft zu zeigen haben. Ihre Leidenschaft für die Wahrheit.