

Über Toleranz : eine leider schwierige Rede über eine Präambel anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille, Frankfurt, Pauluskirche, 6. März 1977

Autor(en): **Dürrenmatt, Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **57 (1977-1978)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163310>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FRIEDRICH DÜRRENMATT

Über Toleranz

Eine leider schwierige Rede über eine Prämisse anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille, Frankfurt, Paulskirche, 6. März 1977

Nachträgliche Vorbemerkung

*Ich gab 1946 das Studium der Philosophie auf mit der offiziellen Ausrede, Maler und mit der geheimen Absicht, Schriftsteller zu werden. Mit der Philosophie beschäftige ich mich seitdem vor allem, weil mich als Produzenten von Literatur die Literatur langweilt, aber auch immer wieder von dem etwas schlechten Gewissen getrieben, vor der Philosophie einmal getürmt zu sein, wenn ich auch meine Studien nicht überschätzt sehen möchte: Ich war ein ziemlich verbummelter Student. Schopenhauer und Nietzsche las ich in der Gymnasialzeit, mehr wie Romane. Als Student hatten wir uns mit Platon und Aristoteles zu beschäftigen. Dazu büffelte man den *Windelband* und im Notfall den *kleinen Schwegler*. In meinem letzten Studienjahr tauchte ein Privatdozent auf, der uns mit dem Existentialismus Heideggers zu befreunden suchte. Meine Animosität Heidegger gegenüber, die an mir haften blieb, muss aus dieser Zeit stammen. Als Dissertation war *Kierkegaard und das Tragische* vorgesehen. Es kam nicht dazu. Doch beunruhigte mich Kierkegaard weiter. Schon mein Vater gab sich mit ihm ab. Seit längerer Zeit beschäftigt mich die UNWISSENSCHAFTLICHE NACHSCHRIFT, die ich für Kierkegaards wichtigstes Werk halte. Mit Hegel kam ich nie zu Rande. Auch mit dem allergrössten Optimismus konnte ich seine Ansicht, in der Weltgeschichte verwirkliche sich der Geist, nie teilen, es sei denn, dieser Geist sei besonders blutrünstig. Was Hegel schrieb, ist eine Dramaturgie, die er der Geschichte unterstellte. Sie ist als Dramaturgie auf die geschichtliche Wirklichkeit bezogen belanglos, aber wie jede Dramaturgie eine Angelegenheit der Ästhetik. Darum die Wirkung Hegels auf jene, welche die Ästhetik mit der Wirklichkeit gleichsetzen. (Weitgehend scheint mir an sich der Streit der Historiker über die Methoden ein Streit unter Dramaturgen zu sein. Romanciers sind sie alle, unter ihnen scheint mir Ranke der grösste, gesetzt, man vermag bei der Lektüre zu vergessen, dass auch er Geschichtsschreiber sein wollte.) Doch nahm ich immer wieder einen Anlauf, in Hegel einen Sinn zu finden. Zuletzt 1970/71, durch eine Regiearbeit zu einem siebenwöchigen Aufenthalt in einem Hotel verdonnert, schwor ich mir, die PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES durchzulesen. Es wurde ein Meineid daraus. Ich gelangte nur zur Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst, da wurde mir das Unternehmen zu unvernünftig. Noch das Kapitel *Die Lust und die Notwendigkeit* in Angriff zu nehmen, fehlte mir die Lust und die Notwendigkeit. Ich gab auf. Nun, das liegt an mir und nicht an Hegel. Auch bei seiner Logik ging es mir schon während meiner Studienzeit nicht besser. Seine sich selber bewegenden Begriffe, dieses formidable Sich-verwandeln des Seins ins Nichts und des Nichts ins Werden usw. schienen mir nichts Weiteres zu sein als ein verzweifeltes Jonglieren mit Begriffen, ein Herumrasen im Gefängnis der Sprache. Fichtes Dialektik (von der Hegel die Methode übernahm), vom Ich und nicht vom Begriff auszugehen, kommt mir noch jetzt als die wichtigere vor: Ist doch in ihr etwas vom existen-*

tiellen und ethischen Problem enthalten, wie der Einzelne zum Nächsten und über den zur Gesellschaft kommt, wobei freilich Fichte umzudeuten ist, denn sein *«Ich»* meint nicht den Einzelnen, sondern das *«objektive Ich»*, jenen *«mathematischen Punkt, der gar nicht da ist»*, wie ihn Kierkegaard nennt und gegen den er sich wendet. Doch beschäftigte mich der deutsche Idealismus nur insofern, als ich in ihm stets den verzweifeltsten Versuch sah, nach Kant doch noch irgendwie Metaphysik treiben zu können. Darum rätselte man am *«Ding an sich»* herum, auch Schopenhauer. Was mich in meiner Studienzeit am meisten beschäftigte und seitdem nie losliess, war die KRITIK DER REINEN VERNUNFT. In der Folge wurden für mich wichtig: Vaihingers PHILOSOPHIE DES ALS OB, Eddingtons genialische PHILOSOPHIE DER NATURWISSENSCHAFTEN, Alexander Wittenbergs DENKEN IN BEGRIFFEN und zuletzt natürlich Karl Popper. Doch sollte er nun auf seine DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE mit einer DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FOLGEN ergänzen. Das ist nun alles nicht berichtet, um mich als einen Denker auszugeben, ebensowenig, wie ich etwa dem folgenden Vortrag einen philosophischen Wert beimessen möchte, den er nicht hat, nicht haben kann: Ging es mir doch nur darum, von meinem Denken aus auch politisch Akzente zu setzen. Aber es ist notwendig, die geistige Landschaft anzugeben, der man entstammt, mag noch so viel in ihr unbewältigt oder falsch verstanden sein. Und, um meine Position noch zu präzisieren: Mein Verhältnis zur Theologie ist dadurch belastet, dass ich als Pfarrerssohn von einer natürlichen Abneigung gegen alles Theologische geprägt bin. Der beste Grund, sich mit ihm abzugeben. Ich verdanke der Theologie vieles, von ihren gegensätzlichen Impulsen freilich. Karl Barths RÖMERBRIEF war für mich ein revolutionäres Buch, seine DOGMATIK, in der ich oft lese, ein mathematisches Meisterwerk. Die Stellen über das Judentum sind ihr entnommen, den Bänden I, 2 und III, 3. Die Stelle über Hegel steht in seiner THEOLOGIE IM 19. JAHRHUNDERT. Zitate von Kierkegaard entnahm ich der UNWISSENSCHAFTLICHEN NACHSCHRIFT, erschienen bei Jakob Hegner, 1959, Seite 337/38. Am Schluss zitiere ich mehrfach Popper, OBJEKTIVE ERKENNTNIS, Hoffmann und Campe, 1973. Der Satz Hegels über die wahre Gestalt der Wahrheit ist in seiner PHÄNOMENOLOGIE zu finden. Ausserdem wurden drei Sätze Maos verwendet, der, wie er selbst behauptete, einmal ein Kantianer war. Eigentlich schade, dass er nicht einer geblieben ist.

F. D.

Meine Damen und Herren,

dass die im Deutschen Koordinierungsrat zusammengefassten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit mir die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen hat, überraschte mich doppelt: Weder wusste ich etwas von der Existenz der Medaille, noch etwas von jener des Koordinierungsrates. Dieser schickte mir letzthin – als ob er mein Nichtwissen geahnt hätte – die Präambel seiner Satzung zu, worin unter anderem steht, dass die Arbeit der Gesellschaften bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiedlichkeiten besonders dem Verhältnis zwischen Christen und Juden gelte, welches für viele Mitglieder durch den gemeinsamen Glauben an den Gott der Offenbarung gekennzeichnet sei, dass sie, die Gesellschaften, offen für Menschen auch anderer Weltanschauungen, für die aktive Kooperation zwischen Christen und Juden, sowie für die Pflege freundschaftlicher Beziehung zum Staate

Israel eintreten, endlich, dass weltanschaulicher Fanatismus, religiöse Intoleranz, Rassendiskriminierung, soziale Unterdrückung, politische Unduldsamkeit die moralische und physische Existenz der Einzelnen wie auch ganzer Gruppen und Völker gefährde. Meine Damen und Herren, ich weiss weder, wann diese Präambel verfasst wurde, noch wer sie verfasste. Ich denke, sie entstand spätestens im Jahre 1952, als letzter Abglanz einer Zeit, in der man noch an einen religiösen, moralischen und politischen Neubeginn glaubte, an einen inneren und an einen äusseren, und die doch schon gezeichnet war von der Furcht, der Neubeginn könnte unterbleiben. Die Furcht war nicht unbegründet. Auf der einen Seite wurde zwar die Demokratie wieder eingeführt, aber die Verstrickung der Schuldigen mit den Unschuldigen, der Mitmacher mit den Opfern war zu gross, und das beginnende Wirtschaftswunder, dem man heute schon wieder nachtrauert und dabei vergisst, dass es vor allem durch die einmalige politische Situation ermöglicht worden war, in die man nach der Niederlage geriet, dieser rasante Start in einen vorher und nachher nie gekannten Wohlstand hinein, drohte alles mit sich zu reissen: den Staat, die Parteien, die kulturellen Institutionen und auch die Kirchen; während auf der anderen Seite Preussen wiedergeboren wurde, freilich nicht seinem Geiste, sondern seiner Zucht nach. Die Furcht behielt recht. Der Neubeginn blieb aus. Bei den Besiegten und bei den Siegern, die in ihrem Sieg den Beweis erblickten, ihre politischen Systeme seien die einzig wahren, so dass plötzlich Wahrheit gegen Wahrheit, System gegen System stand; und auch die Neutralen in der Meinung, die Prüfung bestanden zu haben, unterliessen es, sich selber zu prüfen. Ja, was den Juden drohte, nachdem sie durch den deutschen Antisemitismus zu einem Volk geprägt wurden: der Untergang, droht nun dem, was sich dieses Volk naturrechtlich schuf: seinem Staat. Fragen wir uns bedrückt, welche Einsichten der Welt denn eigentlich der Zweite Weltkrieg brachte, so kann die bange Antwort nur lauten: Zwei andere Akteure spielten seitdem die Hauptrollen, und ein weiterer hat die dritte Hauptrolle bereits übernommen; jene, die früher auch Hauptrollen spielten, agieren nun in Nebenrollen, gleichgültig, ob sie zu den Besiegern oder zu den Besiegten zählten. Ja, viele, die einst Opfer waren, sind Opfer geblieben, aus der Beute des einen wurden sie zur Beute des anderen. Gewiss, die Statisterie ist ins Unermessliche gewachsen, die Kulisse gewaltiger, die Requisiten furchterregender, die Bühne mit technischen Raffinessen ausgerüstet wie noch nie, die Beleuchtung besser denn je, und ein Theaterdonner steht zur Verfügung, der mit einem Schlag Bühne und Akteure zu vernichten vermag. Aber das Stück ist dasselbe, und die Vorwürfe und Repliken sind dieselben geblieben. Dieselbe Handlung rollt sich vor uns ab, immer neu ansetzend und sich doch immer gleich abspielend. Nur die Zahl der Opfer nimmt ständig zu. Die Dramaturgie der Weltgeschichte scheint sich nicht

verändert zu haben, nicht einmal die Spekulationen darüber, wie diese Dramaturgie beschaffen sei. Einige behaupten immer noch, sie gehe streng folgerichtig vor: Wer abtrete, sei im Unrecht, wer auftrete, im Recht, solange er nicht abtreten müsse. Einige sind nach wie vor der Meinung, sie demonstriere den Fortschritt der Vernunft. Andere glauben, woran sie auch vorher glaubten, an den Klassenkampf, der die Dramaturgie des Stücks ausmache. Wieder andere sehen in ihr, was sie seit jeher in ihr gesehen haben: die Demonstration, dass irgendwann zu Olims Zeiten die Welt in Ordnung gewesen sei, und dass die Weltgeschichte, die sich seitdem ins immer Schlimmere entwickelt habe, endlich wieder zum Ursprung zurückfinden müsse. Einige wenige sehen in ihr das Gericht Gottes, einige wenige das Selbstgericht des Menschen. Aber die meisten resignieren; die Dramaturgie der Weltgeschichte besteht für sie aus zufälligen Einzelfällen, verrückten Patzern und Versprechern, herunterausenden Hängestücken, ausser Kontrolle geratenen Drehbühnen, absurden Motivationen und grotesken Handlungen. Träfe dieses zu, wäre die Präambel sinnlos, sie wollte nur die Kunstkniffe verbieten, mit der jene Handlung vorangetrieben werden muss, die wir Weltgeschichte nennen, und ohne die sie gar nicht stattfinden könnte. Aber auch, wenn wir uns statt einer absurden eine sinnvolle Dramaturgie der Weltgeschichte denken, etwa als Verwirklichung des Geistes, scheint die Präambel höchstens das Ziel abzugeben, auf das die Weltgeschichte in diesem günstigsten aller Fälle hinsteuert: Denn wie könnte der Klassenkampf etwa mit politischer Duldsamkeit vor sich gehen, ohne den weltanschaulichen Fanatismus, der nun einmal zur Überzeugung gehört, der Klassenkampf sei notwendig, ja, ohne die soziale Unterdrückung, die schliesslich seine natürliche Ursache zu sein scheint. Nun mag es jedoch auch sein, dass die Schwierigkeit, in die wir mit der Präambel geraten sind, in der Vorstellung liegt, die Weltgeschichte sei von irgendeiner Dramaturgie bestimmt. Vielleicht sind wir auch nur durch den dramatischen Verlauf der Weltgeschichte verführt worden, hinter ihr eine Dramaturgie zu vermuten. Vielleicht ist das Gleichnis vom Sämann, der ausging, um zu säen, ein glücklicheres Bild: Etliches Gesäte trug Frucht, etliches hundertfältig, etliches sechzigfältig, etliches dreissigfältig, etliches erstickte in den Dornen, etliches fand zu wenig Erde, etliches wurde von den Vögeln gefressen, je nach dem Boden, auf den es vom Zufall verweht wurde. Wenden wir dieses Gleichnis vom Reiche Gottes auf die Weltgeschichte an, so meinen wir mit dem Sämann den Menschen, mit dem Boden, auf den die Samenkörner fallen, die Beschaffenheit, die leider den Menschen anhaftet in all ihrer Widerborstigkeit, Wildheit, Trägheit, Bequemlichkeit, in all ihrer Habgier und Machtgier, aber auch in all ihrem Unbewussten. Was aber bedeuten die Samenkörner? Wir müssen uns zuerst fragen, ob die Forderung der Präambel meine, der Sämann säe verschiedene Körner, solche, die den welt-

anschaulichen Fanatismus dämpfen, solche, welche die religiöse Toleranz zum Spriessen bringen, andere, welche die soziale Unterdrückung verhindern usw., so dass die Präambel nichts als eines edlen Vereines edle Wunschliste edler Früchte wäre, oder aber, ob nicht der Sämann die gleiche Art von Samenkörnern säe, so dass wir, wenn wir etwa von der Toleranz reden, auch zu der sozialen Gerechtigkeit gelangen. Den Versuch einmal gewagt, von der Toleranz einmal ausgegangen, stellen wir fest, dass sich die religiöse Toleranz weitgehend durchzusetzen scheint. Sogar in Nordirland oder im Libanon verbergen sich hinter den religiösen Motiven offenbar politische. Im ersten Fall ist es eine politisch unterdrückte Minderheit, und im zweiten geht es um die Vernichtung eines Volkes, des palästinensischen, durch eine nichtchristliche Macht, die syrische, die hinter einer christlichen steht, oder – handkehrum – stellt sich die syrische wieder hinter die palästinensische – falls es eine solche Macht im Libanon überhaupt noch gibt – werden die christlichen Araber vernichtet. So ist es die politische Toleranz, die überall mehr oder weniger in Frage gestellt ist, auch in den Demokratien, durch Spitzelwesen, durch Gesinnungsschnüffelei, durch den Radikalenerlass, durch wirtschaftliche Machenschaften. Ja, es sollte doch eigentlich undenkbar sein, dass in einem demokratischen Lande eine Partei – die sich für christlich und sozial ausgibt – einen Wahlkampf unter der Devise «Freiheit oder Sozialismus» führt, als ob Freiheit und Sozialismus Antinomien wären statt notwendige Richtlinien der Politik, die beide zu berücksichtigen sind, als ob jeder vernünftige Mensch im heutigen Sprachgebrauch unter Sozialismus etwas Dogmatisches erblicke statt die nicht mehr aufzuschiebende Notwendigkeit, wenigstens im Ökonomischen die Gerechtigkeit durchzuführen als die einzige Voraussetzung einer noch möglichen Freiheit. Über die religiöse Toleranz dagegen wundert sich niemand mehr, ja, sogar der Osten, antisemitisch seit je bis auf die Knochen, wehrt sich, als antisemitisch zu gelten, und flüchtet sich in die Behauptung, er sei nur antizionistisch, während im Verhältnis der Araber zu den Juden und der Juden zu den Arabern, wo Recht gegen Recht und Heiligtum gegen Heiligtum steht, die politische Intoleranz stets Gefahr läuft, die religiöse Toleranz – und die religiöse Intoleranz die politische Toleranz – zu vergiften. Angesichts dieser Tatsache wird es immer dringlicher, sich über das Wesen der Toleranz zu verständigen, ist doch dieser Begriff nicht eindeutig. Besonders misstrauisch macht er uns, weil die Religionen erst auf die Toleranz kamen, als sie ohnmächtig wurden, nicht, als sie mächtig waren, von der Intoleranz ihrer verschiedenen Richtungen ganz zu schweigen. Die «geoffenbarten Religionen» wandten die Toleranz – wenn sie die überhaupt anwandten – ihrem Wortsinn nach an. Sie duldeten, waren sie an der Macht, die anderen im besten Falle nur, und weil die Juden nie an der Macht waren,

bekam für sie die Toleranz eine bloss passive Bedeutung: Sie hatten demütig den Hochmut der anderen, der Christen oder der Mohammedaner, nicht zu dulden, sondern zu erdulden, wie und bis zu welchen Unmenschlichkeiten, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Erst Lessing – soweit ich es überblicke – entwirft eine neue Konzeption der Toleranz. Der Streit zwischen den verschiedenen Religionen wird sinnlos. Es gibt keine Instanz, ihn zu entscheiden. Der angerufene Richter erklärt sich für unfähig, den echten Ring, die echte Religion, zu erkennen, die Intoleranz der Gläubigen macht sie verdächtig, alle seien «betrogene Betrüger». Der Richter in der berühmten Ringparabel vermag nur den Rat zu erteilen, jeder möge nach seiner Religion leben, ihre Gebote einhalten, ihren Geist erfüllen. Die Toleranz ist ein Vorschlag zu einer religiösen Koexistenz. Wie die politische Koexistenz die ideologischen Gegensätze, hebt jene die Gegensätze des Glaubens nicht auf, sie stellt sie nur nicht mehr in Frage. Lessings Toleranz ist ein kluger Schritt in einer Zeit, welche die «geoffenbarte Religion» immer mehr in Zweifel zu ziehen beginnt, aber sie immer noch als Ideologie braucht; die Herrschenden regieren von Gottes Gnaden. 1781, als Lessing stirbt, gibt Kant die *Kritik der reinen Vernunft* heraus. Die Widerlegung der Gottesbeweise ist mehr als ein Akt der Logik. Gott weicht ins Unbeweisbare zurück. Er muss zwar notwendigerweise gedacht werden, doch ohne je Gegenstand der Erfahrung sein zu können, offenbar als eine Art notwendiger Fiktion. Die Theologie wird von der Philosophie getrennt, der Theologe hat in der Philosophie und der Philosoph hat in der Theologie nichts zu suchen. Erkennen wird zum Erkennen, der Glaube zum Glauben. Damit aber wird der Glaube – denkt man weiter – Privatsache, Sache des Einzelnen. Kierkegaard dachte weiter: Keine Unterdrückung, keine Verfolgung hat die christliche Kirche je so in Frage gestellt wie die Revolution Kierkegaards, dieser Angriff vom Einzelnen her. Die Verfolgungen hat sie stärker gemacht, die Reformation entzweit, aber erneuert, die Verbindung mit dem Staat korrumpiert. Durch den Angriff Kierkegaards wurde die Kirche als Institution zur Fiktion, das Christentum zur Innerlichkeit. Ein Wort, das ich nicht wähle, weil es Kierkegaard wählte, sondern weil es nicht nur politisch, nicht nur literarisch, sondern wohl auch theoretisch in Verruf gekommen ist. Die Innerlichkeit ist für die einen etwas Gemütliches, Sentimentales, für die anderen etwas bloss Pietistisches, Schwärmerisches, bestenfalls Mystisches, und die Politiker halten sie für gesellschaftlich irrelevant. Für Kierkegaard dagegen ist die Innerlichkeit die Bestimmung des Menschen, weil kein Mensch mehr als ein einzelnes Individuum zu sein vermag, weshalb es für das Innerliche, das Existentielle, das Wesentliche kein System geben kann. Für den Einzelnen ist die Subjektivität das Letzte – das ihm noch bleibt –, und das Objektive das Verschwindende, die Identität von Denken und Sein eine Chimäre der Abstraktion. Nur wenn

der Existierende wirklich ausserhalb seiner selbst sein könnte, würde die Wahrheit für ihn etwas Abgeschlossenes sein, aber das hält Kierkegaard für unmöglich. Nur momentweise könne das einzelne Individuum existierend über das Existieren hinausgehen: im Augenblick der Leidenschaft. So lässt sich sagen, dass nicht Platon, sondern Kierkegaard der eigentliche Schüler des Sokrates ist. Wie der Grieche ist er der Meinung, dass alles Erkennen, das nicht die Existenz betreffe, wesentlich zufälliges Erkennen, sein Grad und Umfang wesentlich gleichgültig sei. Das Werk Kierkegaards ist ein Selbstzeugnis, nicht, was er gedacht hat, ist wichtig, sondern wie er gedacht, geglaubt, gezweifelt, geliebt hat. Und weil es so ist, um die Leidenschaftlichkeit dieses Einzelnen willen, der nichts als ein Einzelner sein, der nicht verkünden, sondern nur bekennen wollte, ist sein wie so entscheidend geworden, dass wir von diesem <wie etwas erkannt wurde> zu einem neuen <was zu erkennen ist> gelangen. In der Welt der Einzelnen wird die Toleranz etwas Existentielles. Das scheint auf den ersten Blick paradox, denn das Denken Kierkegaards ist seinem Ansatz nach ein Angriff auf das Denken Hegels, der gerade das bejaht, was Kierkegaard so leidenschaftlich verneint: die Identität der Wahrheit von Denken und Sein, um mit Kierkegaard zu reden. Karl Barth hat das Festhalten an dieser Identität dahin interpretiert, dass sie sich auf die Identität von Gottvertrauen und Selbstvertrauen gründe, weshalb sich denn als Ergebnis eines solchen Denkens ein System, eine restlos aufgehende Abrechnung der Erkenntnis und Bilanz der Wahrheit herausstelle. Gegründet auf diese Identität könne und müsse Hegel sich geben als der Mann, der implizit alles wisse und alle vor seinen Richterstuhl zu ziehen bevollmächtigt sei. Und Karl Barth meint sogar, dass alles, was den besonderen Glanz und die besondere Würde der Theologie auszumachen scheine, in der Philosophie Hegels unverhältnismässig viel besser aufgehoben und zu Ehren gebracht worden sei als in den Händen der Theologen selber (mit Ausnahme eines Thomas von Aquino vielleicht), weil die Theologie hier, versorgt und aufgehoben im Akt der Philosophie, nicht übertroffen sei, sondern sich selber übertroffen habe. Diese Worte zitiere ich nicht, um zu zeigen, wie ein grosser Dialektiker einen anderen grossen Dialektiker einschätzt, es geht mir darum, Kierkegaards einsames denkerisches Unternehmen zu charakterisieren. Kierkegaard greift Hegel nicht in Einzelheiten an, versucht nicht, von ihm auszugehen oder ihn umzudeuten, wie etwa Schopenhauer Kant. Für Kierkegaard ist Hegels Philosophie als solche eine Unmöglichkeit. Die Identität von Denken und Sein ist für ihn, was er vom objektiven Ich sagt: eine Übereinkunft in der Wolke, eine unfruchtbare Umarmung, und das Verhältnis des einzelnen Ich zu dieser Lufterscheinung sei niemals angegeben. Hegels Philosophie des sich verwirklichenden Denkens ist für Kierkegaard eine sinnlose Spekulation des phantastischen Denkens, und nur insofern zu bekämpfen,

als sie behauptet, objektive Wahrheit zu sein. Ja, wir müssen uns fragen, ob nicht Kierkegaards Angriff auf Hegel einen Angriff auf die Philosophie überhaupt darstelle. Denn welche Philosophie will es nicht mit der objektiven Wahrheit zu tun haben und – müssen wir hinzufügen – welche Theologie nicht? Denn diese muss, ob sie will oder nicht, die Bibel, das Wort Gottes oder auch die Tradition in irgendeiner Weise – und wenn auch noch so entmythologisiert – für etwas objektiv Wahres nehmen. Dann aber ist Kierkegaard von der Philosophie und von der Theologie entgegenzuhalten, ob nicht gerade der, welcher sich auf die Innerlichkeit zurückziehe, indem er kurzerhand jedes philosophische und theologische objektive Erkennen für unmöglich erkläre, der eigentlich Intolerante sei? Was soll, ist weiter zu fragen, denn das ganze Gerede von einer angeblichen existentiellen Toleranz? Ist diese nicht ebenso zusammengefaselt wie die angeblich subjektive Wahrheit, die höchstens Wahrhaftigkeit zu sein vermag, eine Wahrhaftigkeit, die auch dem verrückten Gedankengang eines Geisteskranken nicht abzusprechen ist; denn wahrhaftig, der nimmt seine Gedanken ja auch für wahr. Nun muss ich aber gestehen, dass es mein denkerisches Vermögen übersteigt, hier in diesem Kampfe Kierkegaards mit Hegel den objektiven Schiedsrichter zu spielen. Ich vermute nur, dass schon Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises – der aus dem Begriff Gottes auf dessen Existenz folgert – Hegel widerlegt, da doch einem Begriff keine einzige seiner Eigenschaften abkommt, weil ihm das Dasein fehlt, so dass Hegel, indem er seinem Denken ein Sein zuschreibt, um aus der Logik eine Metaphysik zu machen, jenem Kaufmanne gleicht, der, wie Kant ausführt, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängt. Doch wenn es mir auch scheint, dass Kierkegaard Hegel gegenüber im Recht ist, so ist doch Hegel als Sieger hervorgegangen. Seine Philosophie erwies sich als wirksamer als deren Widerlegung. Dass die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiere, allein das wissenschaftliche System derselben sein könne, ist ein allzu verführerischer Satz Hegels für alle Systeme, die auf ihn folgten und den gleichen Anspruch erhoben, für die politischen, philosophischen und für die theologischen Systeme. Hegel ist mehr als ein deutsches Pech. Denn wenn etwas einem solchen System widerspricht, ist es notwendigerweise für dieses System falsch. Und da jedes solche System allumfassend verstanden sein will, steht es wieder vor dem Problem der Toleranz in ihrer ursprünglichen Bedeutung, gesetzt, es stellt sich ihm überhaupt. Die politischen Systeme solcher Art kommen darum herum, Karl Barth nicht. Für ihn, den Christen stellt die Tatsache, dass die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung in ihrer Menschlichkeit zugleich Zeugnis des jüdischen Geistes ist, die härteste Probe des christlichen Glaubens dar. Wenn Barth auch die Existenz des jüdischen Volkes als den einzig natürlichen Gottesbeweis betrachtet, den es gebe, muss er doch Israel

als das Gottesvolk bezeichnen, das Gott verworfen hat. Jeder spätere Antisemitismus ist für Barth neben dieser Anklage unwesentlich. Es spricht für Barths Wahrhaftigkeit und Unverblasenheit, dass er so zu reden wagt, wie er als Dogmatiker zu reden gezwungen ist, als Verkünder eines theologischen Systems, in welchem sich eben auch für ihn die wahre Gestalt manifestiert, in welcher die Wahrheit existiert. Folgerichtig kann denn für Barth der Christ nur durch die Gnade Gottes kein Antisemit sein. Diese Ansicht mag uns schockieren, aber das Ärgernis bleibt, dass nun einmal eine der Hauptwurzeln des Antisemitismus im Christentum liegt. Es ehrt Barth, dass er da deutlich geredet hat, und es ehrt jeden Juden, der von seinem Standpunkt ebenso deutlich redet. Aber wenn Barth der Meinung ist, die Schuld der Christenheit liege darin, dass es ihr bis auf den heutigen Tag nicht gelungen sei, Israel als Zeugen des erfüllten, alttestamentlichen Wortes Gottes zu imponieren, denn die Kirche habe als Ganzes dem Juden im ganzen keinen in diesem Sinne überzeugenden Eindruck gemacht, und wenn er überlegt, ob nicht die Judenfrage erst am Ende aller Dinge gelöst werde, als eschatologische Auflösung dieses grössten Rätsels, so ist Barths Toleranz wieder die Lessings: Wie in der Ringparabel wird erst in «tausend tausend Jahren» ein Richter entscheiden, welcher Ring der echte sei. Demgegenüber argumentiert die existentielle Toleranz anders: Der Christ denkt vom Juden, ihm hat sich Gott anders offenbart als mir, vom Atheisten, ihm hat sich Gott verhüllt; und ein Atheist denkt vom Juden oder vom Christen, ihm leuchtet etwas ein, was mir nicht einleuchtet. Doch gerade hier, argumentieren wir so, stellt sich die Frage nach der Toleranz noch in einem neuen Sinne: Gilt die Toleranz nun auch im Bereiche der Politik? Selbstverständlich kann ein überzeugter Antimarxist verstehen, dass einer ein überzeugter Marxist ist und umgekehrt. Aber gibt es auch eine existentielle Toleranz, wenn einer der beiden Macht besitzt? Gibt es eine Toleranz zwischen den Mächtigen und den Ohnmächtigen, und – wenn wir noch weiterfragen – zwischen den Besitzenden und den Nichtbesitzenden, oder welche gesellschaftlichen oder politischen Gegensätze wir auch annehmen, gibt es eine existentielle Toleranz zwischen diesen? Zwar gibt es den Einzelnen, der seine Ohnmacht und seine Armut auf sich nimmt. Ja, die ungeheure Mehrzahl der Menschen akzeptiert noch immer ihre Ohnmacht oder ihre Armut dumpf oder hat schon wieder resigniert. Aber die Toleranz nun umzukehren, zu verlangen, dass etwa die Mächtigen die Ohnmächtigen tolerieren, und die Besitzenden die Besitzlosen, hat etwas Anstössiges. Heisst das doch dann zu fordern, die Ohnmächtigen in ihrer Ohnmacht und die Besitzlosen in ihrer Armut zu belassen, es sei denn, die Mächtigen und die Besitzenden hätten die Einsicht, ihre Macht und ihren Besitz um der Ohnmächtigen oder der Besitzlosen willen aufzugeben. Doch gerade das dürfen diese von den Mächtigen und Besitzenden offenbar tole-

ranterweise nicht verlangen, wenn es den Mächtigen und Besitzenden nicht einleuchtet. Und wie sollte es ihnen einleuchten? An diesem Punkte heisst es kapitulieren oder weiterdenken. Kapitulierte der Einzelne, toleriert er die Welt wie sie ist, erträgt er sie; akzeptiert er sich als ihr Opfer, hin und her geschoben von den Verhältnissen, kommt er über die existentielle Toleranz nicht hinaus, sie wirft ihn auf sich selbst zurück. Er muss die politische Intoleranz tolerieren und all das, wogegen die Präambel ankämpft. Denkt er weiter, von sich aus zum Nächsten und von diesem zu dessem Nächsten und so fort, von seinem Gewissen getrieben, geht es ihm auf, dass der Einzelne – und damit jeder Einzelne – existentiell ohnmächtig und existentiell besitzlos ist, weil Macht und Besitz dem Einzelnen – fallen sie ihm zu, sei es durch den Zufall der Geburt oder aufgrund irgendwelcher Fähigkeiten – ihm nur dank eines politischen und wirtschaftlichen Systems zufallen. Und welches politische System wäre nicht politisch und wirtschaftlich zugleich? Der Einzelne ist dann gezwungen, jedes System in Frage zu stellen, das Einzelne privilegiert oder unterdrückt. Ja, er kommt erst dann zur Ruhe, wenn er ein gerechtes politisches System gefunden hat. Denn was der Einzelne zu erkennen vermag, ist das Ethische, die Gerechtigkeit, die sich auf das Verhältnis des Einzelnen zu den Einzelnen bezieht: Paradoxerweise muss er nun diese, wie Hegel den Geist, absolut setzen. Aber auch seine Innerlichkeit wird erst möglich, wenn er sich von der Sorge um die anderen Einzelnen in der Weise freizumachen vermag, dass ihm die Gesellschaftsordnung gleichgültig wird, weil sie gerecht geworden ist und damit etwas bloss Notwendiges, das nicht Existentielles bedroht. Da aber der Einzelne die Gewissheit, die Welt sei gerecht, nie haben kann, eliminiert er nicht die anderen aus seinem Gewissen, wird er zum Paradox. Er wird zum Rebell, dessen einzige Macht seine Ohnmacht ist. Denn im Augenblick, wo der Einzelne zur Macht greift, ist er nicht mehr ein Einzelner, sein Recht auf Rebellion ist aufgehoben, denn Macht ist nur innerhalb eines Systems möglich. Der Einzelne protestiert gegen die Welt, aber er kommt nicht über den Protest hinaus, er ist als Einzelner ein Protest. Will er mehr sein als ein Protest, will er statt Rebellion Revolution, muss er der Macht Macht, einem System ein anderes System entgegensetzen. Damit aber sind wir von Kierkegaard auf Marx gestossen und dessen Anliegen: dem Menschen, dem Einzelnen die Freiheit zu ermöglichen, ihn aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit zu führen. Zurückgestossen eigentlich. Zwar griff wie Kierkegaard auch Marx Hegel an, er stellte ihn auf den Kopf. Aber wenn er auch damit die wirkungsvollste politische Waffe schuf, die je erfunden wurde, so kam er doch nicht weiter, denn auch er musste, indem er Hegels Logik übernahm, in seinem System die wahre Gestalt erblicken, in welcher die Wahrheit existiert. Zwar ging er von der Idee aus, das freie Individuum zu verwirklichen, und schritt nicht wie Hegel vom Indivi-

duum zur Idee, zum absoluten Geist, aber der Nabel blieb an seinem Platz, weil Marx Hegel bloss auf den Kopf stellte. Der objektive Geist, der Staat bei Hegel, die Partei bei Marx, die Diktatur des Proletariats sind identisch. Ja, die Marxisten, die an der Macht sind, stellten längst Marx nun ihrerseits auf den Kopf. Und so steht der alte Hegelsche Polizeistaat wieder da, nur unvorstellbar mächtiger als in Hegels Preussen. Der Grund ist leicht einzusehen: Weil das ganze System mit dem Anspruch belastet ist, wahr zu sein, muss auch die Idee, von der es ausgeht, zur wahren Idee werden, zur Ideologie, zur einzig wahren Kirche, aus der sich – ob man es nun will oder nicht –, weil es kein Weiterschreiten mehr gibt, der einzig wahre Staat herauskristallisiert. Das Ziel, die Freiheit des Einzelnen, wird illusorisch. Nur damit ist die stupide Intoleranz dieser Gebilde zu erklären. Sie fassen die politische Toleranz wie Lessing die religiöse auf: als Koexistenz verschiedener politischer Richtungen nebeneinander, doch nicht wie Lessing auch ineinander. Wehe, wenn in ihren Reihen jemand die Bürgerrechte fordert, die sie in Helsinki bestätigt haben. Was sie bestätigten, ist ihrer Meinung nach, dass wir die Menschenrechte nach unserer Überzeugung, und sie die ihren gemäss ihrer Ideologie haben dürfen. Nicht die Menschenrechte, nur deren Auslegung gilt; somit werden sie relativ. Aber das Recht auf Opposition ist ein existentielles Recht des Einzelnen. Es ist absurd, ihn der Intoleranz einem intoleranten politischen System gegenüber zu bezichtigen und ihn gewaltsam in die Position des Einzelnen zu zwingen: in die des Ausgestossenen. Denn die Position des Einzelnen ist eine Position der Freiheit, nicht des Zwanges. Dass es auch eine Freiheit des Gefangenen gibt, darf nur ein Gefangener von sich sagen. Im Munde eines Gefangenenwärters ist dieser Satz eine Blasphemie. Aber das alles darf uns das Anliegen eines Karl Marx nicht vergessen lassen: Die Freiheit des Einzelnen kann nur die Freiheit aller sein. Auch unser politisches System sollte dieses Anliegen haben. Es hat es oft nur dem Scheine nach. Von einer wirtschaftlichen Demokratie wollen wir nichts wissen. Die Mitbestimmung wird a priori als unmöglich erklärt. Die Freiheit des Geistes, im Osten unterdrückt, weil man an die Wahrheit eines Systems glaubt, lassen wir nur zu, um die Wahrheit unseres Systems zu beweisen. Die Freiheit, für den Osten ein Ärgernis, ist für den Westen ein Alibi; das ist überspitzt, aber die Gegenwart spitzte es zu. Was ist zu tun? Welche Schlüsse haben wir als Einzelne politisch zu ziehen? Vor allem wohl, dass uns ein neues Zeitalter der Aufklärung not tut, dass wir aus unseren politischen Systemen den Anspruch auf Wahrheit, auf Gerechtigkeit und Freiheit fallenlassen und ihn durch das Suchen nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit und nach Freiheit zu ersetzen haben durch die Vernunft. Wir müssen unsere politischen Systeme danach prüfen, wie vernünftig sie sind. Ich bin nicht so sicher, dass wir dabei besser abschneiden als der Osten. Dessen Ver-

nunft besteht darin, dass er ein falsches Prinzip für die Wahrheit hält und es stur durchführt, unsere Unvernunft, dass wir die Vernunft stur unvernünftig anwenden. Was aber ist die Vernunft, nicht als Wahrheit begriffen, sondern als ein Suchen nach Wahrheit, nach Gerechtigkeit und nach Freiheit? Hegel ist nicht nur durch Kierkegaard widerlegt worden, sondern auch durch die moderne Wissenschaft, dadurch, dass sie zu etwas gelangte, das Hegel nicht erreichte, obgleich er glaubte, es erreicht zu haben: zu objektiven Erkenntnissen. Und zu diesen Erkenntnissen gelangte die Wissenschaft, weil ihre Logik nicht jene Hegels ist. Dieser schliesst die Philosophie ab. Er ist ihr formaler Höhepunkt, aber nicht ihr wesentlicher. Seine Logik ist für das wissenschaftliche Denken belanglos. Der Satz Maos, dass allen Dingen Widersprüche innewohnen und dass diese es seien, die Bewegung und Entwicklung dieser Dinge ausmachen, könnte auch von Marx oder Hegel sein. Wissenschaftlich ist er Unsinn. Die Widersprüchlichkeit in den Dingen liegt darin, wie sie ein Mensch begreift. Die ptolemäische und die kopernikanische Interpretation des Sonnensystems stellen nicht Widersprüchlichkeiten des Sonnensystems dar, sondern eine falsche und eine richtigere Auffassung desselben. Die Logik der Wissenschaft führt durch die Beseitigung von Fehlern zur objektiven Erkenntnis, zum Fortschritt. Bei Hegel entsteht die Wahrheit mechanisch, infolge einer Art Technik, mit der sich der Geist verwirklicht. Eine Wahrheit bringt eine andere hervor, die zu der vorhergehenden im Widerspruch steht. Aber der Widerspruch stört nicht, beide sind gleich wahr, weil jede Zeit ihren Zeitgeist besitzt, der seiner Zeit ihre Wahrheit produziert, bis der Prozess gekrönt wird vom System der widerspruchsfreien absoluten Wahrheit des absoluten Geistes: im Hegelschen System für Hegel, in der klassenlosen Gesellschaft für Marx. Diese Logik ist jene eines absoluten Geistes, inkarniert in den Ablauf der Geschichte. Dagegen ist die Logik der Wissenschaft jene des schöpferischen Menschen. Die Hegelsche Logik ist unbeweisbar, die wissenschaftliche Logik führt zu Beweisen, die sich bestätigen oder widerlegen lassen. Doch gerade deshalb ist es unvernünftig, nun auch das noch wegzuwerfen, was bei Marx dem Urteil der wissenschaftlichen Logik standhält: die Erkenntnis von Techniken, die den Menschen ausbeuten. Wie das gemacht wird, ist auch wichtig zu wissen. Man lasse sein System fahren und brauche seine wissenschaftlichen Erkenntnisse. Es gibt auch eine vernünftige Toleranz: Die Vernunft toleriert Vernünftiges. Nur hat es hier fast keinen Sinn mehr, von Toleranz zu sprechen. Sie wird zur Selbstverständlichkeit. Stellen wir aber unsere Politik unter die so verstandene Vernunft, unter eine Vernunft, die es wagt, die Fehler auszumerzen, die sie beging, die Fehler, die zu weltanschaulichem Fanatismus, religiöser Intoleranz, Rassendiskriminierung, sozialer Unterdrückung und politischer Unduldsamkeit führten, verwandeln auch unsere Staaten aus den mythischen Gebil-

den, die sie immer mehr werden, zu den Institutionen, die sie sein sollten, aber zu immer verbesserungsfähigeren, die sie nur sein können, wenn sie stets kritisierbar, überprüfbar und veränderbar sind, damit sie Gebilde werden, denen gegenüber wir tolerant sein dürfen – im aktiven Sinne freilich –, damit wir sie dulden können. Ich weiss, wir frösteln, wenn wir von Institutionen hören. Wenn die Wissenschaft ein grandioses Abenteuer des Geistes ist, das nicht auf die Entdeckung absolut sicherer Theorien ausgeht, sondern auf die Erfindung immer besserer Theorien, die immer strengeren Prüfungen unterworfen werden können, wie Karl Popper meint, so sollten wir dieses Abenteuer auch für unsere Institutionen entdecken und es auf sie anwenden, indem wir sie immer gerechter und vernünftiger machen, indem wir in ihnen nicht Zwangssysteme sehen, sondern Kunstwerke, die für den Menschen da sind, nicht der Mensch für sie. Unter solchen Umständen wäre nicht nur die Präambel des Deutschen Koordinierungsrates weitaus besser zu verwirklichen, sondern auch die Existenz des Staates Israel endlich zu garantieren. Ja, auch die Existenz eines palästinensischen Staates wäre möglich. Mit zwei Befürchtungen freilich. Die Geschichte der Menschheit ist nicht eine ununterbrochene Vorwärtsentwicklung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit, sondern sie schreitet ins Reich der immer grösseren Notwendigkeit. Die ständig anwachsende Menschheit gerät unter das Gesetz der grossen Zahl. Dieses Gesetz ist ehern: Es wird die Menschheit ärmer machen. Freiheiten und Privilegien, die wir heute noch für unantastbar halten, wird dieses Gesetz aufheben, besteht es doch darin, dass im politischen, wirtschaftlichen, ja technischen Bereich das Suchen nach der Gerechtigkeit vor dem Suchen nach Freiheit kommen muss. Eine Menschheit wird denkbar, für die es nur noch eine Freiheit gibt: die geistige. Der Einzelne Kierkegaards, der innerliche Mensch, wird dann identisch mit dem freien Menschen, wie ihn Marx versteht. Doch diese Welt muss ohne Toleranz zur Hölle werden. Ja, auch mit dieser Toleranz – hat sich die Politik einmal so abgespielt und ausgespielt – kann der Mensch nur überleben, wenn er den inneren Reichtum besitzt, sich selber und den Nächsten zu ertragen. Der Krieg ist leichter auszuhalten als der Friede. Der vom Gesetz der grossen Zahl erzwungene Friede wird am schwersten zu bestehen sein. Eigentlich hätte ich davon reden müssen, von der Weisheit, mit sich selber und dem Nächsten in Frieden zu leben, von dieser höchsten Toleranz. Aber davon kann ich nicht reden. Nicht nur, weil mir diese Weisheit in vielem abgeht, sondern weil sich nur über Selbstverständlichkeiten reden lässt. Das Selbstverständlichste aber ist die Vernunft, reden wir vom Menschen, und nur von ihm lässt sich reden. Doch gerade hier wird es wieder schwierig, wenn auch nicht unmöglich. Wird die Vernunft doch immer mit dem gesunden Menschenverstand verwechselt, von dem die Tiere so weitaus mehr besitzen und der es so trefflich versteht, beim

Menschen die Vernunft unverständig einzusetzen. So befürchte ich dann ein Letztes: Dass nämlich das Samenkorn der Vernunft längst Früchte getragen hat, aber verdorbene, da es auf schlechten Boden fiel; dass die Staaten zu gewaltigen Institutionen geworden, als solche erstarrt sind, die ihren Boden längst asphaltiert haben, damit kein neues Samenkorn in ihm gedeihe, und die nun – toten Kirchen gleich – mit einem unermesslichen Klerus versehen sind, der sich gleichzeitig als Regierung und Opposition tarnt, oder als allmächtige Partei, dass es bei allen Kämpfen nicht um eine Verbesserung dieser Gebilde geht, sondern um persönliche Machtkämpfe, dass die Praktikanten der Macht, um sich und ihre Kämpfe abzusichern, diese öden Kathedralen wieder unter Glockengetön mit dem Glauben zu berechtigen suchen, die Institutionen seien Vaterländer, aber nicht mit einem guten Glauben, sondern mit dem fürchterlichsten: mit der Furcht vor einem möglichen inneren und äusseren Feind. Wer aber Furcht sät, erntet Waffen. Nicht nur ein gutes, auch ein tödliches Geschäft. Und so starrt denn die Welt vor Waffen. Dieser Welt sind wir ausgeliefert, Gläubige und Ungläubige, alle Völker, der Staat Israel und alle Staaten. Denn das Schreckliche an der Furcht ist, dass sie eine Wirklichkeit erzeugt, die jene nachträglich berechtigt. Sich in dieser Welt nicht zu fürchten, ist vielleicht die Botschaft, die uns nicht die Vernunft, sondern nur jene geheimnisvolle Fähigkeit des Menschen geben kann, die wir – etwas verlegen – Glauben nennen. Meine Damen und Herren, ich danke den im Deutschen Koordinierungsrat zusammengefassten Gesellschaften für die Buber-Rosenzweig-Medaille. Sie zwang mich, über die Präambel des Koordinierungsrates nachzudenken. Dass die Rede so lang ausfiel, tut mir leid. Aber es ist wohl so, dass Sie nicht ganz ungestraft davonkommen, wenn Sie mir schon eine Medaille überreichen. Wagte ich doch diese Rede nur, weil ich so gar nicht ein Denker, sondern ein Drauflosdenker bin. Sie sind es, die mich auf sich losgelassen haben.