

ZUM BEGRIFF DER »HEILSGESCHICHTE« IM GLOBALEN KONTEXT

Erwägungen und Analysen

Michael von Brück

These 1:

Heils-Geschichte ist ein grundlegender Topos in unterschiedlichen Religionen. Die Differenz besteht darin, dass entweder die gesamte Geschichte als Progress oder nur ein Aspekt derselben als heilstragend gedeutet wird. Empirisch lassen sich unterschiedliche Mischformen dieser beiden Elemente finden.

These 2:

Strittig ist, was als »Heil« bzw., geschichtlich gedeutet, als »Fortschritt« gelten soll. Die jeweiligen Deutungen erweisen sich als eingebettet in die entsprechenden sozio-kulturellen Kontexte. Mythische Bilder und rationales Kalkül durchdringen dabei einander.

I VORBEMERKUNGEN

I.1 HEILSGESCHICHTE ALS MENTALITÄTSGESCHICHTE?

Als der Neutestamentler Oscar Cullmann 1965 sein Buch »Heil als Geschichte« veröffentlichte und bald danach die Systematische Theologie um Wolfhart Pannenberg und Trutz Rendtorff »Offenbarung als Geschichte« zu denken versuchte, wurde kein neues Paradigma in die Theologie eingeführt, wohl aber eine Verlagerung des Fokus realisiert. Cullmann selbst hatte 30 Jahre zuvor bereits sein Werk »Christus und die Zeit« vorgelegt, in dem er seine späteren Thesen schon in nuce diskutiert, in dem späteren Werk allerdings mit Einbeziehung der Eschatologie um eine teleologische Geschichtsstringenz bereichert. All dies geht natürlich auf das 18. und 19. Jahrhundert zurück, auf Herder etwa, der den Kulturen ihre je eigene (aber verallgemeinerbare) Geschichtsdynamik einschreibt, wenn er die anthropologischen Universalien von Jugend, Reife und Alter auf die Entwicklung von Kulturen anwendet. Aber auch die Geschichtstypologie der linken Franziskaner um Joachim von Fiore im 13. Jahrhundert deutet eine Heilsgeschichte an, wenn der geschichtsteleologische Prozess im Sinne der Selbstent-

faltung der Trinität interpretiert wird, und zwar mit deutlich normativem Einschlag: Das Spätere ist das Bessere, die Utopie in nuce wird allmählich Realität, die Zeitalter des Vaters und des Sohnes und des Geistes sind qualitativ progressiv. Ob Cullmann dies in Gänze bewusst gewesen ist, sei dahingestellt. Er erwähnt in seinem Buch *Joachim* nur einmal, und zwar als Kronzeugen dafür, »die Heilsgeschichte als das spezifisch Christliche gegenüber allen jenen Gefährdungen von philosophischer Seite sicherzustellen«.¹ Wie auch immer: Hegels Geschichtsphilosophie wurde als theologische Zentralmethode etabliert, und symbolische Anschauungsformen wurden radikal historisiert, d. h. religionsgeschichtlich im Sinne einer Heils-evolutionären Dynamik interpretiert. Nicht ewige Vernunftwahrheiten, die ein für allemal erkennbar geworden wären, sondern eine Entfaltung der Dynamik göttlichen Heilswillens war der Topos, der nun die Interpretation religionshistorischer wie profangeschichtlicher Prozesse bestimmen sollte. Es entstand jetzt allerdings die Schwierigkeit, dass ja das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus erfüllt sein sollte, was also war mit der Geschichte vor, nach und außerhalb dieses Ereignisses? Die Lösung, die nicht erst Cullmann präsentierte, bestand im Topos der »Mitte der Geschichte«. Die Heilsgeschichte würde von Anbeginn der Welt auf das Christusereignis zulaufen, dort kulminieren, und danach ginge es um eine Aneignung dieses Ereignisses durch Ausbreitung in Wissen, eine Entwicklung des bereits Gegebenen in die soziokulturellen Realitäten der Welt hinein. Heilsgeschichte ereignet sich danach in der Gliederung der Geschichte in Vorgeschichte, alles verwandelndes Ereignis und Nachgeschichte. Gewiss kann man Religion als Geschichte so deuten, zumal der Begriff Geschichte einen Doppelcharakter hat, was jedenfalls Hegel aufgefallen war: Geschichte als die in unterschiedlichen Kausalitäten miteinander verknüpfte Kette von Ereignissen, und Geschichte als die in mentale Zusammenhänge gebrachte Erinnerung an diese Kette. Allerdings lauert nun das Dilemma in der Verknüpfung beider: Ist das, was als »in unterschiedlichen Kausalitäten miteinander verknüpfte Kette von Ereignissen« erinnert wird, ein Gegebenes oder ein durch Erinnerung Konstruiertes? Gibt es überhaupt Geschichte als Ereigniskette außerhalb unserer Deutungen? Und wer wollte das feststellen, da jede Bejahung oder Verneinung der Frage nichts anderes als solche Deutung ist? Allgemein gefragt: Gibt es für uns überhaupt »Welt« außerhalb von Deutungen, also außerhalb mentaler Konstruktionen? Dann aber wäre Heilsgeschichte nichts anderes als Mentalitätsgeschichte, eine Einsicht, die christliche Theologien mit großer Mehrheit zurückweisen würden.

¹ Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen ²1966, 10

1.2 AUSSERCHRISTLICHE DEUTUNGSANSÄTZE

Deutung von Geschichte als Heilsgeschichte ist nicht originär christlich. Ich möchte nur einige Andeutungen machen:

Es war Octavian, der sich nach seinem Sieg Augustus nannte, der im Umfeld und noch vor der Entstehung des Christentums genau auf ein solches Deutungsmodell rekurrierte, um seine Herrschaft zu legitimieren. Er verstand sich als Mittelpunkt der Geschichte, der die römische Vergangenheit im guten Sinne erfülle und nun ein Reich des Friedens, die *pax Romana* begründe. Sein geschichtliches Wirken sei eine Entfaltung des Sieges über das Böse und die Korruption, die er in seinem Gegner Antonius verkörpert sieht, insofern dieser als staatsruinöser orientalischer Potentat gedeutet wird, der sein Recht auf Herrschaft durch Sittenlosigkeit verwirkt habe. Krönung des augusteischen Anspruchs ist seine Selbst-Vergottung, die er durchsetzte, indem er – gegen den Widerstand des Antonius – die Vergottung Caesars, seines Ziehvaters, betrieb. Caesar war ermordet worden. Wenige Wochen danach erschien ein Komet am Himmel, ein göttliches Zeichen. Octavian ließ Spiele veranstalten und verbreiten, dass der Komet die Seele Caesars sei. Divus Iulius war nun der himmlische Vater, und Octavian Augustus der Sohn eines Gottes. 12 v. Chr. ließ er sich zum Pontifex maximus ausrufen und betrieb eine bis dahin unerhörte Akkumulation priesterlicher Ämter, ließ alle Hügel Roms mit Tempeln schmücken, betonte seine engste Beziehung zu Apollon (bereits 28 v. Chr.) und propagierte seine (durch die Verwandtschaft mit Caesar legitimierte) Verbindung zur Venus Genetrix, der Ahnherrin des Geschlechts der Julier. In den *Res Gestae* reklamiert Augustus die Wiederherstellung des *mos maiorum*, der alten Sittengesetze, die Rom groß gemacht hätten und unter dem Einfluss orientalischer Kulte und des allgemeinen Sittenverfalls zugrunde gerichtet worden wären. Augustus tritt als genügsamer Herrscher auf, der die römischen Tugenden – wie etwa Sparsamkeit, Treue, Tapferkeit gegen die in den Bürgerkriegen sich zeigende Habsucht (*avaritia*) und Ehrgeiz (*ambitus*) ins Feld führt. Kurz, Augustus stellt mit göttlicher Autorität das wahre Alte wieder her, die Utopie für die Zukunft ist die Restitution der Herrlichkeit, wie sie vor dem Sündenfall der Selbsterstörung Roms geherrscht habe.

Die Vergottung von Menschen war vor Caesar keine römische Denkform, entsprach aber orientalischen Herrschaftsideologien, wie sie auch im oströmischen Reich Einzug gehalten hatten. Gehen wir noch weiter östlich in den indischen Kulturraum, so ist ganz offenkundig, dass hinduistische und buddhistische Könige ihre Herrschaft heilsgeschichtlich verstanden, nämlich als Realisierung eines göttlichen Willens. Selbstverständlich ist im indischen Religionssystem Geschichte eine Dynamik innerhalb der Weltzeitalter (*yuga*), es geht in diesem Rahmen historisch abwärts, eine Dekadenztheorie also. Innerhalb der Weltzeitalter bleibt dennoch Spielraum für Geschichtsprogressivität. Man denke nur an die Buddhas, die vor Shakyamuni auf der Erde weilten, und den kommenden

Buddha Maitreya, der erwartet wird. Die Aufgabe des *samgha* besteht darin, das Zentralereignis für dieses Zeitalter, das Erwachen Gautamas zum Buddha, zu dokumentieren, zu verbreiten und dafür zu sorgen, dass andere Menschen an diesem Ereignis partizipieren, um womöglich selbst zur Buddhaschaft zu gelangen. Das ist eine explizit heilsgeschichtliche Dynamik.

Auch in der wenig späteren Bhagavad Gita ist eine heilsgeschichtliche Dynamik nicht zu verkennen. Gott (Krishna) erscheint in einem historisch kritischen Moment, um Arjuna zu der ihm aufgetragenen Geschichtstat zu ermuntern. Er ermuntert ihn zum Kampf, damit der *dharma* wieder hergestellt werde. Eine teleologische Deutung des Kampfes ergibt sich aus dem gesamten Mahabharata, wengleich die Geschichte nicht gut ausgeht – dies kann in diesem Zeitalter auch nicht erwartet werden. Aber es gibt den Maßstab des *dharma*, der realisiert werden soll. Der Fortschritt bestünde in der politischen Durchsetzung dieses spirituellen Ziels. Dabei ist der Akteur nicht der Mensch, denn – so Krishnas Argument – in Wirklichkeit hat Gott schon längst gehandelt, der menschliche Akteur führt nur das aus, was schon längst geschehen ist. Das Argument gegen Arjunas Bedenken angesichts der Gewalt besteht darin, dass der Mensch gar keine oder eine nur sehr eingeschränkte Freiheit habe. Die Geschichte ist im göttlichen Ratschluss schon geschehen, es komme nur noch auf die Umsetzung unter historischen Bedingungen an. Das ist auch Heilsgeschichte, wenn auch mit deutlich anderem Akzent bezüglich der Freiheit des Menschen und auch der zeitlichen Dimensionen. Die Differenz zum Buddhismus, aber auch zum Judentum und Christentum ist offenkundig.

1.3 »HEILSGESCHICHTE« IN DER MODERNE

Wie aber stellt sich das Problem in der Moderne dar, in der ja Heilsgeschichtserwartungen säkularisiert und globalisiert wurden? Säkularisiert, weil der Begriff des »Fortschritts« eine technologisch gestützte Humandynamik in Gang gesetzt hat, globalisiert, weil die technisch-wissenschaftliche Welt den gesamten Globus als Motor aller gesellschaftlichen Dynamik erfasst und umgestaltet hat. Was also ist »Fortschritt« als fortgeschriebene Signatur des Topos der Heilsgeschichte unter den Bedingungen interkultureller Pluralisierungen?

1. Der Begriff des Fortschritts in Wissenschaft und Technik ist zwar gekoppelt, aber nicht identisch mit dem sozial und politisch wirksamen Fortschrittsbewusstsein und -pathos, das seit der Aufklärung und besonders im 19. Jahrhundert in Frankreich, den USA, England und, verzögert, in Deutschland wirksam war und jeweils nicht unangefochten, aber politisch bestimmend, die Expansion der europäisch-amerikanischen Zivilisation bis zum Ersten Weltkrieg ideologisch getragen hat.
2. Das Fortschrittsbewusstsein war von Anfang an sozial ausdifferenziert und blieb zunächst auf das Bürgertum beschränkt. Es ist also mit dem Aufstieg ei-

ner sozialen Schicht verbunden und besonders in Deutschland nicht charakteristisch für die gesamte Kultur: Der Adel, die Bauern und klerikale wie »erweckte« nach-pietistische Kreise wurden davon anders betroffen als die Schichten und Klassen, die die erste industrielle Revolution trugen. Literatur, Musik und die intellektuellen Kreise, die sich in den Geisteswissenschaften ausdrückten, standen dem Fortschrittspathos zwiespältig bis distanziert, zuweilen in offener Antithese gegenüber.

3. Als Kolonialmächte rechtfertigten Europäer und Amerikaner ihren Herrschaftsanspruch mit der zivilisatorischen Überlegenheit des Christentums bzw. der »westlichen Kultur« und zwangen durch den Aufbau von Schulsystemen und die Dominanz in Wertedebatten den Ober- und oberen Mittelschichten in den Kolonialländern diese Perspektive auf. In der Gegenreaktion maßen die Sprecher anderer Kulturen die westlichen Ansprüche an deren Realität und wirklichem politischen Verhalten, was besonders deutlich wird in der indischen Kongresspartei und noch mehr bei Gandhi, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts (vgl. seine Schrift »Hind Swaraj«) und unterstützt durch die Kulturkritik im Westen selbst (Tolstoi, die Transzendentalisten Neuenglands usw.) die westliche Rhetorik vom Fortschritt und der Überlegenheit an den tatsächlichen Rechts-, Herrschafts- und Wirtschaftsverhältnissen misst und dem Westen Heuchelei vorwirft.
4. Im Ersten Weltkrieg brach der Fortschrittsoptimismus zusammen (Stefan Zweig, Romain Rolland, Oswald Spengler, die Dialektische Theologie). Die Selbstzerstörung des Abendlands bzw. der als Rückfall in für überwunden geglaubtes Verhalten empfundene Krieg war mehr als eine politisch-militärische Katastrophe, es war die Demaskierung des Fortschrittsbewusstseins. Die beiden mächtigsten totalitären Bewegungen im 20. Jahrhundert (Faschismus/Nationalsozialismus, Kommunismus) sind der Versuch einer Antwort auf diesen Zusammenbruch, ebenso wie die Ankündigung vom »Untergang des Abendlands« (Spengler), die sich in Warnungen hinsichtlich der »Grenzen des Wachstums« (Club of Rome, 1960) und ökologischer Katastrophenszenarien bis heute fortsetzt. Ein Gegenentwurf ist Jean Gebsters Ruf nach einem »Bewusstseinswandel« (Ursprung und Gegenwart, 1949), der sich aus einem mythisch-mystischen Bewusstsein speisen soll und Vorläufer bei Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Hermann Hesse, Carl Gustav Jung und anderen hat sowie von Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer, Carl Friedrich von Weizsäcker u. a. weitergeführt wurde.

2 ZEITBEGRIFF, JÜDISCH-CHRISTLICHE APOKALYPTIK UND DAS UTOPISCHE BEWUSSTSEIN

Der Fortschrittsbegriff hängt an zwei kulturell varianten Parametern: am Begriff der Zeit und an der Bestimmung des menschlichen Handelns in der Geschichte.

2.1 ZUM KONZEPT DER ZEIT

Kulturelles Zeitempfinden ist abhängig von den geographisch-klimatischen Situationen (Jahreszeiten) und den geschichtlichen Erfahrungen einer Kultur und wird in den religiös-mythischen Grundlagen eines Traditionsstromes in den Wertehierarchien von Gesellschaften sozial differenziert überliefert. Die Frage nach der Zeit war aber seit Platon, Aristoteles und Augustinus ein Grundproblem der Metaphysik.² Dies ist hinsichtlich der Anfänge indischer (Buddhismus und die »orthodoxen« vedischen Systeme) und chinesischer (Taoismus) Philosophie nicht anders. Denn das Denken bedarf der zeitlichen Kategorien von Erinnerung und Antizipation in synthetischer Vergegenwärtigung. Die Identität des Selbstbewusstseins wird durch den kontinuierlichen Strom der Zeit verbürgt, der dann mehr als seine Erscheinung in jedem Moment des Zeitgeschehens sein muss. Das Bewusstsein aber erlebt den Mangel, weil die Synthese nie zu vollkommener Einheit gelangen kann, und so sucht es die raum-zeitliche Differenzierung in einer direkten Einheitsschau zu integrieren, die das Ganze der Zeit in einen »räumlichen« Rahmen stellt. Dieses Muster ist in allen Kulturen anzutreffen, die eine Zeit-Bewusstheit entwickelt haben. Bewusstheit ist die Selbstreflexivität des Bewusstseins, d. h. die Verschmelzung des beobachtenden Subjekts mit dem beobachteten Objekt. Dass das Zeitproblem aufs Engste mit der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit zusammenhängt, hat die Vorsokratiker ebenso wie Platon, den indischen Buddhisten Nagarjuna ebenso wie den chinesischen Taoisten Chuang-tse und, in der neueren europäischen Geschichte, vor allem Novalis beschäftigt. Raum und Zeit sind für Letzteren zwei Seiten einer Sache, sie verhalten sich wie Einheit und Vielheit, insofern die Bewegung (deren Maß seit Aristoteles die Zeit ist) im Raum zu erstarren scheint, während sie in der Zeit ablaufen oder fließen kann. Raum gerät in der Zeit ins Fließen, während Zeit zu Raum erstarrt.³ Das Selbstbewusstsein ist sich nun Grund und Resultat zugleich, d. h. es ist Ursache und Wirkung des Selbstvergewisserungsprozesses, der zeitlich differenziert erscheint.⁴ Erinnernte Ursprünge und aus der Gegenwart

² Vgl. *Gernot Böhme*, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt am Main 1974; *Enno Rudolph*, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart 1986.

³ *Manfred Frank*, *Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Paderborn 1990, 160.

extrapolierte Möglichkeiten werden als Gegenwärtigsein des Vergangenen und Gegenwärtigsein des Zukünftigen in einer dynamischen Gegenwart so gedacht, dass die Einheit des gegenwärtigen Augenblicks in der Differenzierung einzelner Momente erscheint. Vergangenheit wäre demnach das *Anhaften* an Erinnertem, Zukunft die *Projektion* des Gewünschten. Die Erfahrung reiner Gegenwart, die gleichzeitige Einheit ist, wäre Freiheit von beiden Intentionen, Freiheit von Anhaften und Projektion also. Dies ist eine zentrale buddhistische Denkfigur, sie findet sich aber auch in der christlichen Mystik und in gewisser Weise in der Naturphilosophie Schellings.

Während für Aristoteles und späteres europäisches Zeitempfinden die Zeit ein Maß ist, dem alles Erfahrbare unterliegt, ist die platonische Denkform eher mit allgemeinsten indischen und auch chinesisch-taoistischen Grundstrukturen verwandt. Danach ist das Zeitliche nur die Oberfläche, hinter der sich das unwandelbare Sein befindet, das es zu erkennen gilt. Das Sein ist das Wahre, das Wesen, während das Zeitliche den vergänglichen Abglanz darstellt. Zeit ist demnach relativ, abhängig vom Erfahrungsinhalt des Menschen, sie kann langsam oder schnell verlaufen. Gott, so der indische Mythos, erfährt in einem Augenblick, was Menschen als jahrtausendelange Entfaltung oder als den Fortgang einander abfolgender Ereignisse erleben. Diese »mystische« Denkform ist, wie gesagt, nicht auf Indien beschränkt, sie ist biblisch (Ps 90) und neuplatonisch über den Renaissance-Philosophen Nikolaus von Kues, aber auch über die dominikanische Mystik (Eckhart), Luther, Jakob Böhme, die Romantik usw. bis in die Gegenwart vermittelt.

Wie auch immer Zeit erfahren wird: Lebewesen sind zeitlich endlich. Menschen wissen es, und dieses Wissen erhebt das Denken in gewisser Hinsicht über Zeit und Endlichkeit. Denn die denkende Imagination ermöglicht Erwartung und Hoffnung über die jeweilige Gegenwart hinaus. Hoffnung ist Ausdruck des Kreativen im Menschen, der sich über seine als ungenügend erlebte Gegenwart erhebt. Hoffnung überbrückt den Graben von Wirklichkeit und Anspruch, von Sein und Sollen. Für Kant lag hier eine wesentliche Wurzel der Religion, und so ist es wohl auch. Hoffnung vertröstet also nicht auf die Zukunft, sondern sie erlaubt es, die Gegenwart in ihrer Veränderbarkeit wahrzunehmen und eventuell einen Fortschritt zu postulieren.

Man kann die Frage nach der Zeit philosophisch, psychologisch oder physikalisch stellen und beantworten. In jedem Fall wird die Frage immer schon in der Zeit gestellt, d. h. wir sind in einem Kreis gefangen. Alle Zeitskalen hängen an konstruierten Begriffen, die Daten logisch verknüpfen, am Denken also. Das Denken bedarf der zeitlichen Kategorien von Erinnerung und Erwartung, beide vereint in der augenblicklichen Vergegenwärtigung. Damit ergeben sich die drei

⁴ Frank, Das Problem »Zeit« (s. Anm. 3), 167.

Zeitmodi von Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft aus dem Denken selbst. Wenn wir aber in der Gegenwart das Erinnertere als gegenwärtigen Gedanken denken, erscheint der Bewusstseinsinhalt als gegenwärtige Vergangenheit. Wenn wir in der Zukunft Erwartetes denken, ist es gegenwärtig: eine gegenwärtige Zukunft. Nur in der Gegenwart also *haben* wir eine Zukunft. Wenn wir diesen Gedanken aussprechen, ist der Inhalt aber bereits Vergangenheit, denn die Gegenwart hat keine Ausdehnung. Die Sichtweise auf das Vergangene prägt das in der Zukunft Erwartete. Und das zukünftig Erwartete lässt uns die gegenwärtige Vergangenheit unterschiedlich erscheinen. Zeit als Fluss von Vergangenheit über Gegenwart zu Zukunft hin lässt sich nicht widerspruchsfrei denken, und genau dies war das Dilemma, das die Eleaten (Zenon, Parmenides) zu Beginn der griechischen Philosophiegeschichte entdeckten.

Wie also ist Zukunft denkbar? Was können Erwartungen, die zum Menschen gehören, im jeweiligen »Zeitraumen« (ein räumlicher Begriff!) bewirken?

2.2 DENKEN DES ZUKÜNFTIGEN

Die Motivation zum Handeln ist geprägt von Erwartungen, d. h. von dem vorweggenommenen Resultat. Insofern die Handlung wirkt, wird ein Fortschritt über das Gegenwärtige erwartet. Diese Einsicht ist trivial und kulturell invariant. Was Menschen zukünftig widerfahren wird, kann inhaltlich nicht beantwortet werden, insofern Zukunft offen ist. Wenn aber menschliches Handeln Resultate zeitigt, hängt allerdings, was sich ereignen wird, wesentlich von menschlichem Handeln ab, von Motivationen, die das Geschehen beeinflussen.

Das Problem des »Fortschrittsdenkens« hängt zusammen mit der Gewichtung, die den Möglichkeiten des menschlichen Handelns in der Geschichte gegeben wird, mit dem Problem der Freiheit also. Ist alles von Gott oder einem Weltgesetz determiniert, läuft die Weltuhr gesetzmäßig ab, und es gibt keinen Fortschritt im Sinne des modernen Pathos dieses Begriffs. Der Fortgang der Geschichte kann zwar alternativ zum Heil oder zur Katastrophe sein, aber der Mensch ist diesen Prozessen ausgesetzt. Erst, wo der Mensch zum Subjekt seiner eigenen Geschichte wird, ist der Übergang vom *Fortgang* zum *Fortschritt* vollzogen, hier wiederum zum Heil oder Unheil.

Angesichts scheinbarer Zäsuren in der Geschichte (Jahrhundert- und Jahrtausendwenden) hatten die Weltuntergangspropheten schon immer Konjunktur. Der prophezeite Untergang mit einem Nullendatum war aber auch meist die Ankündigung einer Neuen Zeit, eines Zeitalters des Geistes, des Tausendjährigen Reiches, des Wassermanns oder wie auch immer. Dies sind kulturbedingte Konstrukte, kulturpsychologisch aufschlussreich, aber nicht »objektiv«. Denn für Muslime, Hindus, Buddhisten oder Shintoisten, die den Kalender anders beginnen lassen, weil für sie die »Mitte der Zeit«, also das zentrale Ereignis ihrer Geschichte, anders definiert ist - für sie läuft die Zeit qualitativ anders ab als für Menschen, die nach christlicher Zeitrechnung rechnen.

Die heutige Problematisierung des europäisch-amerikanischen Fortschritts-pathos hängt mit zweierlei zusammen: Erstens mit den *Verunsicherungen* durch die von Europa und Amerika ausgehenden historischen Desaster des 20. Jahrhunderts (Erster und Zweiter Weltkrieg, Holocaust, Hiroshima, Vietnamkrieg), die geradezu in symbolhaften Kürzeln gefasst werden können, zweitens mit den *Erkenntnissen* bezüglich der begrenzten Ressourcen der Erde für die Grundlage des ökonomischen Wachstums (Ökologie, Symbole: Tschernobyl, Fukushima). Die Parameter der Bevölkerungsstatistik, der Arbeitslosenstatistik, der klimatologischen Messskalen, der Rohstoffbilanzen usw. zeigen ein Ende des Wachstums an, ein Ende der unaufhörlich fließenden Zeit, jedenfalls so, wie wir Zeit in den letzten 250 Jahren erlebt haben: als Fortschritt an Erfreulichem und Machbarem, bei allem Jammer und Entsetzen. Und dieses »Ende« lässt viele Menschen die Flucht nach vorn antreten in die raumzeitliche Utopia. Die Startlinie in die Zukunft wird damit anders markiert als zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wo der Fortschritt und der Mythos einer Aufwärtsspirale noch nicht ernsthaft in Frage gestellt wurden, jedenfalls nicht bis zum Schicksalsdatum 1914.

2.3 APOKALYPTIK UND UTOPIE

Die europäische Entwicklung ist geprägt von zwei mythischen Zugängen zur Zeit, die das aufnehmen, was oben gesagt wurde: vom *apokalyptischen Denken* und der *Utopie*. Die jüdische *Apokalyptik* war die Erwartung der Vollendung der Geschichte durch Gott am Ende der Zeit, im Zusammenhang mit dem iranischen Dualismus metaphysisch interpretiert: Nach einem Untergang des Bestehenden sollte ein messianisches Reich des Friedens und der Gerechtigkeit unter der Herrschaft Gottes kommen. Doch dies war kein »Fortschritt«, denn Subjekt dieser Geschichte war Gott allein. Der Mensch könne die Ereignisse allenfalls befördern oder verzögern durch sein gottgemäßes bzw. gesetzwidriges Verhalten. Gleichwohl war mit dieser Denkform ein Zeitpfeil in die Geschichte eingezogen. Das frühe Christentum lebt in diesen Erwartungen der nahenden Endzeit, fügt aber eine eigentümliche Spannung von Erfüllung (die Endzeit ist mit Christus schon gekommen) und ausstehender Erwartung (die Wiederkehr Christi, die das Neue endgültig bringen wird) hinzu. Seit dem 2. Jahrhundert wird diese Zukunftserwartung ontologisiert bzw. platonisiert, d. h. in ein Jenseits zur Gegenwart verlegt: Die Neue Qualität wird nicht in Zukunft kommen, sondern ist, kirchlich vermittelt, in den Sakramenten verfügbar bzw. in der geistigen Erfahrung des mystischen Aufschwungs jedem Einzelnen im Prinzip erlebbar. So bilden sich angesichts des Nicht-Eintritts der Wiederkunft Christi die zwei Lebensformen heraus, die das gesamte Mittelalter prägten: kirchliche Heilungsvermittlung einerseits und mystische Teilhabe an dem unwandelbaren Jenseitigen andererseits.

Utopien entstehen aus der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit. Sie

kommen zumindest strukturell in allen Kulturen vor, sind also – anders als die Apokalyptik – nicht kulturspezifisch. Ich unterscheide drei Typen von Utopien: räumliche, zeitliche, bewusstseinsmäßige. Räumliche Utopien erwarten die Vollendung der Hoffnung in räumlich fernen Gefilden (Atlantis, das Land wo Milch und Honig fließt, El Dorado, Shambhala, die Insel der Seligen usw.); sie wurden obsolet, als es keine weißen Flecken mehr auf der Landkarte gab und mussten darum im 20. Jahrhundert in extra-terrestrische Regionen des Universums ausgelagert werden (ET, Star Wars usw.). Zeitliche Utopien verlegen die Vollendung an den Anfang (Goldenes Zeitalter) oder das Ende (Tausendjähriges Reich, kommunistische Gesellschaft) der Geschichte; sie wurden obsolet, als die immer wieder angekündigte Erfüllung ausblieb. Bewusstseinsutopien verlegen die Verwandlung der Welt in das Bewusstsein des Menschen (die israelitischen Propheten, Buddha, Jesus, in gewisser Weise Konfuzius, moderne New-Age-Bewegungen); ihre Strahlkraft wird angesichts des Übels in der Welt in Frage gestellt. In der Geschichte verbinden sich diese Typen miteinander. Das westliche Fortschrittsdenken beruht auf einer besonderen Verbindung von apokalyptischen und utopischen Modellen.

3 HISTORISCHE ENTWICKLUNGEN: RENAISSANCE, AUFKLÄRUNG UND 19. JAHRHUNDERT

3.1 RENAISSANCE

In der Renaissance wird der Fortgang in der Geschichte zum Fortschritt, insofern der Mensch als Subjekt des Handelns immer mehr an die Stelle Gottes tritt. Es ist die Verbindung des Selbstbewusstseins des schöpferischen Individuums mit der quantitativ messbaren Zeit (Erfindung der modernen Uhren), die ein naturunabhängiges Maß für die Tätigkeit liefert. Die in der Gotik vorbereitete abstrakte Zeitmessung führt zu einem gleichmäßig gegliederten und gerichteten Zeitbewusstsein, das der Mensch nicht nur erkennen, sondern *gestalten* kann. Daraus entwickelt sich das neue Verhältnis zur Welt in Naturwissenschaft und Technik, die wiederum die Wirtschaft revolutionieren: Tätigkeit durch Nutzung der gegliederten Zeit führt zu sozialer Strukturierung und Wohlstand. Damit verbindet sich eine Ausdifferenzierung sozialer Schichten mit unterschiedlichen Werten und Zeitgebern: Kirche, Adel, Zünfte (beginnendes Bürgertum) haben nicht in gleicher Weise an diesem neuen Lebensgefühl Anteil. Außerdem macht die Differenz von Stadt und Land die Neuheit des Neuen bewusst. Dieses Lebensgefühl besteht in einem Bekenntnis zur Gegenwart. Man träumt sich nicht in die Vergangenheit der Antike, sondern erfährt ihre schöpferischen Impulse als Energie, die der Gegenwart im Jubel der Selbstgestaltung des Individuums durch Kreativität immer neu zugeführt wird. Für den Renaissance-Menschen hat das gegenwärtig Geformte eine höhere Legitimität als das in der Vergangenheit Akkumu-

lierte (Tradition) oder das von der Zukunft Erhoffte. Jeder Einzelne ist sich selbst die Mitte der Welt, wie an der Erfindung der Perspektive evident wird. Das individuell autorisierte Buch, nicht mehr der Kommentar, wird zur literarischen Form. In der Forschung zählt die eigene Evidenz. Der Mensch, so schreibt Pico della Mirandola, ist von Gott in die »Mitte der Welt« gestellt, so dass er nun »über sich selbst beschließen« kann. *Nicht mehr der Mythos entdeckt dem Menschen das Geheimnis der Welt, sondern der Welt-entdeckende Mensch gestaltet seinen eigenen Mythos!*

Dies führt auch zur räumlichen Entgrenzung: Der Renaissance-Mensch ist Kosmopolit (Dante: »Meine Heimat ist die Welt überhaupt.«). Man will die Welt als Ganze erkennen, ist überall zu Hause, wo Wissenschaft und freie Kunst blühen (Erasmus) und leitet aus der Anthropozentrik der Perspektive den Willen zum geschichtlichen Handeln ab. Der Fortgang der Geschichte ist nicht mehr eine Sache von Gottes Plan, sondern wird als Fortschritt dem menschlichen Subjekt in die Hände gelegt. Nicht die Einordnung in den ewigen Rahmen der Welt, sondern die Abweichung, die neue Meinung, die Unterscheidung wird zu einem hohen Wert, der im Mittelalter als Sünde gebrandmarkt worden wäre.

Wie konnte es zu dieser von den oberitalienischen Städten ausgehenden, dann aber fast zeitgleich in ganz Mitteleuropa sich formierenden neuen Lebenshaltung kommen? Viele Faktoren spielen zusammen, einige seien erwähnt, weil sie interkulturell markant Eigenes der europäischen Situation signalisieren:

1. Europa lebt in einer exzentrischen Identität (Rémi Brague). Das eigene Identitätszentrum (das antike Athen, das hellenistische Jerusalem) liegt außerhalb des geographischen und politischen Bereiches des mittelalterlichen Europa. Sprachlich muss dieses »Eigene« in einer besonderen Bildungsanstrengung als Fremdes wahrgenommen und angeeignet werden – die »klassischen« Sprachen und Schriftsteller sind das »Andere«, das zugleich das zu erstrebende Eigene ist.
2. Man muss also das Eigene außen suchen. Dies bewirkt eine Unruhe und Bewegung in der europäischen Entwicklung, die – zumindest in diesem Maße – in anderen Kulturen so nicht anzutreffen ist (mit Ausnahme vielleicht der chinesischen Pilger, die seit dem 6. Jahrhundert zu den »Ursprüngen« nach Indien pilgerten, worin ihnen später die Japaner folgten, die nach China gingen; aber dies blieb auf die Buddhisten beschränkt und hat nie das »Zentralbewusstsein« des »Reiches der Mitte« in Frage gestellt).
3. Von den Kreuzzügen über Kolumbus und die Renaissance bis zu späteren imperialen Weltkonstruktionen der Europäer steht hinter allem politischen Kalkül, wirtschaftlichem Interesse und religiösem Anspruch (bzw. Wahn) auch eine Sehnsucht nach den Ursprüngen der eigenen Identität, ein Aufbruch zu

- den Quellen, die als *zukünftige* Möglichkeit der gesellschaftlichen Gestaltung erahnt werden.
4. Dies wiederum ist die Grundlage für den impliziten und expliziten Kosmopolitismus der europäischen Identität. Er ist metaphysisch begründet in der allumfassenden Einheit der von einem Gott geschaffenen Welt bzw. der Makellosigkeit der reinen platonischen Form. Von Tertullians *anima naturaliter Christiana* (2./3. Jahrhundert) bis zu Dantes Weltbürgertum (13./14. Jahrhundert) und der Einheits-Metaphysik der Romantiker und Hegels (19. Jahrhundert) spannt sich dieses Leitmotiv durch die europäische Geschichte. Diese Vision politisch umzusetzen, war schon Platon nicht vergönnt; aber der Versuch ist ein europäischer Impuls geblieben. Der spanisch-portugiesische Imperialismus des 16. Jahrhunderts und der spätere französische Kolonialismus (weniger der britische) waren von dieser »Kulturmission« inspiriert, und die beachtlichen zeitweiligen Erfolge bei der Umsetzung dieser Idee im 19. Jahrhundert hat das geschichtliche Fortschrittsdenken wesentlich gestärkt.
 5. Bereits in der Renaissance setzt ein, was wir die »Freiheit vom Zwang des Zeitdrucks« nennen können, zunächst als Vision, dann als soziale Realität für immer breitere Schichten. Anfang des 16. Jahrhunderts träumt Thomas Morus in seiner »Utopia« vom Sechs-Stunden-Arbeitstag, und in Campanellas »Sonnenstaat« von 1602 wird dieser gar auf vier Stunden Arbeitszeit reduziert. Die restliche Zeit soll der *freien* Bildung von Geist und Körper dienen, nicht etwa dem Müßiggang. Die Freiheit von der reinen Erwerbsarbeit ist Voraussetzung für die Entfaltung des individuellen Genies.
 6. Individualität, Kraft, Ruhm, auch Außenseitertum (Leonardo da Vinci) werden zu höchsten Werten. Petrarca beklagt weniger die gleichmäßig ablaufende und vergehende Uhrzeit, sondern besingt die subjektive Zeit. Es geht nicht mehr um den vergänglichen Zeitraum, der durchlaufen wird, sondern um die Raum-Zeit, die mit unendlicher Bedeutung gefüllt werden kann.
 7. Damit verbunden ist eine Dynamisierung der Zeit. Trotz des Konservatismus der Reformation setzt sich dieselbe bei Luther und Calvin fort, weil das Individuum zwar nicht von der Religion, wohl aber religiös befreit wird. Die Reformation vermittelt das »Renaissancegefühl« an die Massen, vor allem durch die nun möglich werdende Bildung mit der Errichtung eines allgemeinen Schulwesens und der Betonung des *individuellen* Glaubens und Gewissens. Bei Calvin kommt die Idee hinzu, dass das Reich Gottes kontinuierlich in der Geschichte wachse. Seine Prädestinationslehre bewirkt, dass Erwählung »messbar« wird, und zwar am Erfolg der Leistung, die geschichtliches Handeln freisetzt. Folgerichtig verbietet Calvin in seinem Herrschaftsgebiet jegliche (apokalyptischen) Zukunftserwartungen, weil sich im geschichtlich-politisch-ökonomischen Fortschritt der göttliche Vorsehungswille realisiere. Diese Vorstellungen haben, wie Max Weber gesehen hat, auf den Pietismus und die

Leistungsbereitschaft der Generationen, die die erste industrielle Revolution trugen, eingewirkt.

3.2 AUFKLÄRUNG

Der Renaissance-Mensch ist noch in einen religiösen Kosmos eingebunden, er sucht – platonisch – die Macht Gottes in der Einheit und Schönheit der Natur (Johannes Kepler, Giordano Bruno) und bleibt weitgehend der dualistischen christlich-kirchlichen Metaphysik verpflichtet, die vom Weltgericht am Ende der Zeit spricht (Dante). Die Aufklärung aber entklerikalisiert das gewachsene Weltbild geistes- und politikgeschichtlich. Es ist die Vernunft, die das *Humanum* begründet, das keine politischen oder religiösen Grenzen kennt. Sie setzt auf den freien Vernunftgebrauch des Menschen, der jedem durch Bildung (Lessing, Kant) ermöglicht werden soll. Das Pathos der Französischen Revolution spricht von einem neuen Zeitalter, ja einer neuen Zeitrechnung. Fortschritt ist Freiheit im Ausgang aus der Unmündigkeit. Während in Frankreich bereits Ende des 18. Jahrhunderts dieser Satz das Lebensgefühl bestimmt, wird er in Deutschland erst um 1830 zum Weltgefühl. Trotz der jahrhundertelangen Prägung durch ein pessimistisches christliches Menschenbild (Erbsünde), das aber, wie gesagt, in der Mystik bewusstseinformend, im Calvinismus gesellschaftsformend bereits herausgefordert worden war, bildet sich ein Zukunftsoptimismus heraus, der sich durch die rasanten naturwissenschaftlichen, medizinischen und sozialen Entwicklungen bestätigen ließ. Es entstehen neue Geschichtstheorien und -konzeptionen, die die christliche Eschatologie ersetzen. Diese Veränderungen kulminieren in Hegels Geschichtsphilosophie. Hier werden Geist, Recht und Wirtschaft verschmolzen zu einer »innerweltlichen Heilsgeschichte«, die im Staat Preußen Erfüllung finden soll. Der Geschichtsablauf *ist* die göttliche Logik als Selbstentfaltung des Geistes, d. h. was bisher in Weltliches und Überweltliches (die platonische Diastase) getrennt war, wird als ein einziges Geschehen betrachtet. Bei Hegel allerdings scheint keine weitere Entwicklung möglich zu sein, d. h. er kann keinen offenen Fortschritt denken. So ist Hegel einerseits Voraussetzung für das Fortschrittsdenken (in Deutschland), andererseits dessen Widerpart.

3.3 19. JAHRHUNDERT

Zunächst im französischen »*progrès*«, dann im deutschen »Fortschritt« werden die Traditionen der Französischen Revolution ungebrochen fortgeführt. 1797 hatte Condorcet neun Stufen des »*progrès de l' esprit humain*« ausgemacht, im Unterschied zu Rousseaus »romantischer« Rückwärtsorientierung und Voltaires Skeptizismus, und diese Anschauung findet ihren Wiederhall bei Saint-Simon und Comte. Man fühlt sich als Speerspitze einer liberal-fortschrittlichen Gesinnung und Entwicklung, die in andere Länder zu exportieren ist – zunächst innerhalb Europas (Napoleon), dann auf die gesamte Welt bezogen. In Deutschland

bleibt diese Gesinnung allerdings auf das gebildete Bürgertum beschränkt. (Man denke an die Anekdote, wo Hegel den Einzug Napoleons durchs Fernrohr beobachten will, weil er in ihm den Vollstrecker des Weltgeistes sieht, aber gleichzeitig in Furcht vor der Aggression in Deckung bleibt.) Der hier prophezeite Fortschritt basiert auf der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung, die erkannt werden kann, und auf der Erziehbarkeit des Menschen (Lessing), die in der Vernunftbegabung begründet ist. Fortschritt ist nicht nur eine quantitative Größe, die etwa in der (kolonialen) Ausdehnung des Raumes messbar wäre, sondern die Qualität der Intensivierung der Bewirtschaftung. Die entsprechenden Erfahrungen bei der Produktion in der Landwirtschaft sowie von Konsumgütern, in der Medizin und auch in der Kunst (der »Fortschritt« vom barocken polyphonen Satz im Barock und dem strengen Sonaten-Hauptsatz in der Wiener Klassik zur Übereinander-Lagerung von harmonikalen und klangfarblichen Strukturen in der Intensität des romantischen Klanggebildes) verbinden sich mit dem klassischen utopischen Denken zu einer Gesellschaftslehre, die als »utopischer Sozialismus« (Proudhon, Fourier) bekannt geworden ist, von der auch Marx zehrt, wenn er ihn auch politisch kritisiert.

Die technische Entwicklung war im Bewusstsein der Zeitgenossen eher Folge als Ausgangspunkt des Fortschrittsdenkens: Interessanterweise kommt erst 1842 bei Etienne Cabet der Technik in Gestalt der Dampfmaschine eine politisch-revolutionäre Bedeutung zu, denn die Dampfkraft werde »die Aristokratie in die Luft sprengen«. (Diese Verknüpfung wurde später von Lenin in seiner Formulierung aufgenommen, wonach der Kommunismus in der Verbindung von »Sowjetmacht plus Elektrifizierung« bestünde.)

1859 veröffentlichte Darwin seine Evolutionstheorie, die auf der biologischen Entwicklung des zeitlichen Nacheinanders der Arten beruht. Fortschritt ist demnach zweckmäßige Anpassung. Zweck ist durch das definiert, was der Erhaltung und Vermehrung der Art dient. Der Darwinismus stellt sich dar als rational beweisbare Theorie, und das unterscheidet ihn von Hegels spekulativem Entwicklungssystem des Geistes. Außerdem kennt Darwin keine Teleologie, sondern nur kausale Kombinationen von Zufall und Auswahl. Der gesamte Prozess ist ohne Ziel, und Veränderungen sind nur einzelne Verbesserungen im Sinne des genannten Zwecks.

Besonders in Deutschland verlief die Entwicklung zum Evolutionsdenken in der Geschichte und der Idee des Fortschritts keineswegs geradlinig und un widersprochen. Die Romantik (bis hin zum Gesamttheater Wagners), die Naturphilosophie Schellings, das Erbe Schleiermachers und die Geschichtsphilosophie Leopold von Ranke in der Mitte des 19. Jahrhunderts zeigten an, dass weite Kreise von Intellektuellen und Künstlern anders dachten und empfanden. Ranke betrachtet die Einzelphänomene in der Geschichte und misst ihnen individuelle Bedeutung zu, sie seien »unmittelbar zu Gott« und gerade nicht in einem Evolutionsschema zu interpretieren.

Freilich hielt das den Trend nicht auf:⁵ Durch die industrielle Massenfertigung verbilligten sich die Produkte und »demokratisierten« den Konsum (in den USA sinkt der Preis für eine Taschenuhr um weniger als den Tagesverdienst eines Arbeiters – 1\$ Preis bei 1,50\$ Lohn, und dies geschieht auch in Europa). Die Zeit als quantifizierbare Arbeits- und Verdienstzeit wird ein allgemein bewusstes Gut. Durch die Beschleunigung der neuen Verkehrsmittel (Eisenbahn) und die damit notwendige Synchronisierung individueller Lebens- und Zeitstile (Pünktlichkeit) wird das Zeitbewusstsein verinnerlicht (Redewendungen »pünktlich wie die Eisenbahn«, »es ist höchste Eisenbahn« kommen auf). Die Massenpresse vergleichzeitig die räumlich entfernt liegenden Ereignisse in der Welt. Die täglichen Nachrichten schalten die Raumdistanz aus, d. h. man wird, die Zeitung lesend, bewusstseinsmäßig omnipräsent. Die universale Perspektive schafft sich als fiktive Konstruktion Raum im Lesesessel, und die Erfindung der Telegraphie verstärkt die Raum-Zeit-Komprimierung. Durch diese Beschleunigung des Lebensgefühls entsteht die Metapher vom »rasenden Zug der Zeit«, die nicht mehr nur ihren Fortgang nimmt, sondern einen vom Menschen geschaffenen Fortschritt anzeigt. Die rasende Zeit macht das unwiederbringliche Vergehen jedes Augenblicks tragisch bewusst, wovon die Poesie Baudelaires geprägt ist. Das Zeit- und Fortschrittsbewusstsein ist aber sozial bestimmt. Dies findet in der Literatur ein entsprechendes Echo: So steht Flauberts Zeitpessimismus der Erwartung Zolas gegenüber, der hofft, dass die Entwicklung den aufstrebenden sozialen Schichten neue Chancen biete. Marx und Engels agitieren, dass das wissenschaftliche Fortschrittsbewusstsein die proletarischen Massen ergreifen müsse.

Am Marxismus lässt sich ein Grundwiderspruch des Fortschrittsdenkens in der Geschichte besonders klar zeigen. Marx und Darwin stimmen darin überein, dass beide nach naturgesetzlicher Notwendigkeit in geschichtlichen Prozessen fragen. So formuliert Engels in der Grabrede für Marx, Darwin habe das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte entdeckt. Für Marx geht das »Reich der Notwendigkeit« in das »Reich der Freiheit« über, die Geschichte hat also ein Ziel – das ist sein jüdisch-christlich-apokalyptisches Erbe und besagt etwas anderes als die Darwin'sche Theorie. Ist dies aber ein notwendig sich vollziehender, objektiver (naturgesetzlicher) Ablauf, oder muss der Mensch *handeln*, damit sich Fortschritt ereignet? Marx sieht den Fortschritt der Produktionsmittel (Technik) in Kontinuität mit dem Fortschritt in der »natürlichen Technologie«, die die Evolution in der Anpassung der Arten unter Selektionsdruck hervorbringt, und er sieht wohl im Klassenkampf eine Parallele zum Selektionsdruck. Aber der Klas-

⁵ Hartmut Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

senkampf vollzieht sich nicht von allein, er muss gewollt, organisiert und pragmatisiert werden. Das Bewusstsein muss durch Agitation die Massen ergreifen. Die berühmte Feuerbach-These besagt, es komme nicht mehr allein darauf an die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Der Mensch also ist Subjekt seines Geschicks, gesellschaftlich wie individuell. Fortschritt ist demnach die Folge menschlichen Handelns, das sich allerdings an den Gesetzmäßigkeiten zu orientieren habe, wie sie der Dialektische und Historische Materialismus erkennen, wobei im Prinzip das Schema Hegels gültig bleibt.

Wie bereits angedeutet, steht eine breite Front von Intellektuellen und Künstlern besonders seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Widerspruch zu dem wissenschaftlich-technisch-gesellschaftlichen Fortschrittsdenken.

Als ein einziges Beispiel sei die poetische Fassung des Geschichts- bzw. Heilsgeschichtsproblems in der Dichtung Rainer Maria Rilkes (1875–1926) kurz erwähnt:

Rilke entwickelt die Zeitstruktur markant in der 8. Duineser Elegie (1922): Das Tier projiziert nicht in die Zukunft, der Mensch tut genau dies. Das ist fatal, weil er den Tod vor Augen hat; aber diese Eigenschaft ist andererseits auch Voraussetzung für seine Fähigkeit zur Sehnsucht. Sehnsucht ist die Folge der Phantasie, die sich Zustände vorstellen kann, die nicht real oder noch nicht real sind. Folglich ist Phantasie der Antrieb zur gestaltenden Veränderung auf Grund utopischer Bilder. Hier sehe ich eine anthropologische Wurzel der Religion, die Heilzustände oder Heilsgeschichte entwirft, wo in der Erfahrung Ungenügen, Unerfülltsein und Mangel vorherrschen. Unerfülltsein kann ja überhaupt nur Bewusstseinsinhalt sein, wenn eine Ahnung von Fülle vorhanden ist. Aus der Differenz von Sein und Sollen entsteht die Sehnsucht nach Gott, nach der Weite, nach dem Ganzen. Rilkes Programm der Transformation des Vergänglichen ins Unvergängliche, des Getrennten ins Ganze ist nichts anderes. Es entspricht genau der eben genannten Dynamik der Religion, nur ohne die Institution von Dogma und Kult. Stattdessen will Rilke vermittelt seiner Metaphern der Sehnsucht Ausdruck geben, die durch Er-innerung erfüllt wird. Diese Erinnerung bedeutet, dass die grobstoffliche Welt in die Erfahrung des Feinstofflichen bzw. Geistigen transponiert wird. Rilke wendet sich dem Tier zu, das den Dingen nicht gegenüberstehe, sondern Teil der gesamten Dynamik sei. Nicht frei, sondern eingebettet – es sieht alles und sich in allem, räumlich und zeitlich. Die Formulierung »alles in allem« erinnert an den 1. Korintherbrief des Paulus (15,28: wo Gott am Ende *panta en pasin* ist). Dies beschreibt den eschatologischen Zustand der Auferstehung, der »Heilung für immer«, wie es in der Elegie heißt. Ob Rilke dies als Hintergrund seiner Formulierung bewusst war, sei dahingestellt – mir ist kein Textzeugnis von ihm bekannt, das darauf hindeuten würde. Möglich wäre es, denn Rilke war bibelfest. Allerdings ist die Bedeutung der Formel ganz anders: Was für Paulus ein eschatologischer Endzustand ist, erscheint bei Rilke als Bewusstseinszustand, den der Mensch, der in

den »Weltinnenraum« eintritt, erlangen kann, und der bei den Tieren schon vorgeprägt ist, also kein Ende eines als Heilsgeschichte gedeuteten Prozesses, sondern eher Rückerinnerung an das Ursprüngliche, das zumindest in Spuren gegenwärtig ist. Das ist es ja, was Rilke in so vielen Metaphern beschwört: Nicht das Gegenwärtige mit dem Vergangenen vergleichen (er tut es allerdings selbst, wenn er die verlorene Welt von gestern preist), weil dann das Gegenwärtige defizitär erscheint, sondern das Innen ganz lebendig werden lassen, als die subtile, wirklichere Wirklichkeit. *Dann verschwindet die zielgerichtete vergängliche Zeit, dann fallen das Faktische des Erinnerten und das Mögliche des Ersehnten hier und jetzt in einem Augenblick intensivster Gegenwartigkeit zusammen.*

Hier werden Orientierung an der Zeitlosigkeit der Mythen, die Langsamkeit des Beschauens und die »stehende Zeit« zum höchsten Gut stilisiert. Richard Wagners Triumphe beruhen darauf, dass seine »Kunstreligion« eine Rebellion gegen den technisierten Zeitgeist ist, der Wagner-Rausch gerade in den USA war und ist ein (gewolltes oder unbewusst gesuchtes) Gegengewicht gegen das Fortschrittsdenken. Nicht nur die Themen der Wagner'schen »Bühnenweihen«, sondern auch der musikalische Duktus machen dies deutlich: In Wagners Musik scheint die Zeit zu stehen, die Übergänge sind endlos lang und oft kaum bemerkbar, es gibt kein »Fortschreiten«, sondern die überzeitliche Wahrheit *offenbart* sich in der ent-zeitlichten musikalischen Figuration. Eine interessante Sonderstellung nimmt Nietzsche ein: Er will, so scheint es, die beiden geistigen Strömungen der mechanisch-zeitlichen und der platonisch-überzeitlichen Denkformen verbinden, um sowohl die Sklavenmentalität des Christentums als auch die Heuchelei der bürgerlichen Kultur zu überwinden. Und er verweist damit in Richtung einer interkulturellen Perspektive, die im 20. Jahrhundert unter der Metapher der »Begegnung von Ost und West« vielfach fruchtbar werden sollte. Er schreibt:

»Ich imaginiere zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Combination bringt das Welträtsel zur Lösung.«⁶

Auch bei Nietzsche wird deutlich, dass eine Zukunft als Fortschritt geschaut wird, die sich dem Heutigen gegenüber verhält wie die »Lösung« zum »Problem«. Die Weltkriege des 20. Jahrhunderts und das Bewusstsein der ökologischen, demographischen und sonstigen Krisen haben das Problembewusstsein eher verschärft. Die Alternative von Oswald Spenglers »Untergang des Abendlandes«

⁶ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Nr. 17 (1873), in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche: Werke Bd. III,4, Berlin 1978, 402.

(1918–22) und Jean Gebsters »Bewußtseinswandel« (sein Hauptwerk »Ursprung und Gegenwart«, 1949) ist akut geliebt und hat zumindest in Europa (weniger, aber auch in den USA) breite Bevölkerungskreise von einem ungebrochenen Fortschrittsmythos entfernt. Während Spengler die Kulturen als Organismen verstehen wollte, die dem Zyklus von Werden und Vergehen unterlägen und somit einander ablösten, versuchte Gebser, eine kulturübergreifende Bewusstseins-evolution ausfindig zu machen und interdisziplinär zu beschreiben. Die gegenwärtige Krise ist bei ihm weniger Ankündigung eines Endes, als vielmehr Ankündigung einer neuen Bewusstseinsstufe des a-perspektivischen, diaphanen Bewusstseins, das die rationale Bewusstseinsform ablösen würde. Gebser glaubte, dass sich dieses Bewusstsein in den jüngsten Entwicklungen der Kunst (Picasso, Atonalität), der Philosophie (Symbolismus und Mythostheorien) und der Kultur (Begegnung mit Asien) dokumentiere. Gleichwohl liegen zumindest die Antriebskräfte des Fortschrittsdenkens den ökonomischen Prinzipien der Volkswirtschaften wie der Weltwirtschaft nach wie vor zugrunde. Damit ist das europäische Fortschrittsdenken global wirksam, gerade auch wenn es kulturell bestritten oder im Namen von »asiatischen Werten«, »islamischer Sharia« oder anderer kultureller Wertegeber angegriffen wird. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob und wie in anderen Kulturen die Subjekthaftigkeit des Menschen in Bezug auf seine eigene Geschichte begriffen, gedeutet und kulturell symbolisiert wird. Die Frage ist umso interessanter, als geprüft werden kann und muss, wie die europäischen Erfahrungen in diesen kulturellen Selbstfindungsprozessen reflektiert werden.

4 SCHLUSSTHESEN

1. Das Fortschrittsdenken Europas und Amerikas ist das Resultat langer geschichtlicher Prozesse, die mit der Spezifik des europäischen Zeitbewusstseins und der geschichtlichen Entwicklung zu tun haben. Dabei handelt es sich also nicht um eine Universalie. Gleichwohl hat diese europäisch-amerikanische Denkform auf die ganze Welt ausgegriffen und dort nicht nur markante kulturelle Spuren hinterlassen, sondern das Lebensgefühl politisch und wirtschaftlich global mitgeprägt.
2. Das Fortschrittsdenken kann als die »Säkularisierung« von Utopien aufgefasst werden, wie sie in der Geschichte Europas durch die jüdische Apokalyptik und die christliche Eschatologie mit ihrem Zuschnitt auf die Deutung der Geschichte als »Heilsgeschichte« mit geformt wurden. Apokalyptische Denkformen haben sich, auf dem Hintergrund des zarathustrischen Dualismus im Iran, auch nach Zentral- und Ostasien ausgebreitet, was z. B. im chinesischen Buddhismus und seiner politischen Geschichte nachweisbar ist (die revolutionären Weißen-Lotos-Sekten vom 12./13.-19. Jahrhundert).

3. Das Fortschrittsdenken ist eine Folge der Verbindung von Hoffnung auf Zukunft und Suche nach Gesetzmäßigkeiten und übergreifenden Zusammenhängen in der Geschichte. Es hat damit religiöse Ursprünge im Topos der »Heilsgeschichte«, konnte sich aber in Europa von denselben lösen und auf die allgemeineren Begriffe des Humanen und/oder der Vernunft stützen.
4. Das Fortschrittsdenken im 19. Jahrhundert ist auch Folge von sozialen Ausdifferenzierungsprozessen in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Es ist verknüpft mit der Partizipation und Gestaltung sozialer Prozesse durch breite Schichten des Bürgertums und ist mit dem Aufstieg dieser sozialen Schicht aufs Engste verknüpft.
5. Die Begegnung der Kulturen zeigt Alternativen kultureller Wertemuster und Lebensformen auf. Vergleichbarkeit ermöglicht, dass eigene Mängel und Sehnsüchte kompensatorisch auf andere Kulturen übertragen werden – *ex oriente lux*. Die Zeitfreiheit der buddhistischen Meditationserfahrungen, integrierte Sozialbezüge der indischen, chinesischen oder afrikanischen Großfamilie, die in lokalen Wirtschafts-Kreisläufen begründete Selbstversorgung indischer dörflicher Gesellschaften (Gandhi), die »ganzheitliche Medizin« asiatischer oder afrikanischer Herkunft im Unterschied zur kaum mehr finanzierbaren Hochtechnologie-Medizin des Westens usw. lassen nach rational verantworteten Alternativen zum Fortschrittsideal des Westens fragen. Dabei ist zu klären, ob und wie Fortschritt als Freiheit bzw. Befreiung des Menschen in anderen Kulturen gedeutet wird und inwiefern diese Konzepte bei der Selbstidentifikation sozialer Schichten in den Kulturen Asiens, Afrikas, Südamerikas usw. eine Rolle spielt.
6. »Heilsgeschichte« ist also auf dem Hintergrund der mythischen Strukturen gesellschaftlicher Identifikationen einerseits, im Kontext der zeitstrukturierenden Lebenserfahrungen in der Moderne andererseits neu zu deuten. Dabei ist eine wesentliche Frage, ob die aus den Religionen bekannten Alternativen tatsächlich nur auf die religiös-kulturelle Identitätsgebung beschränkt sind, oder ob sie mehr oder weniger auch den wirtschaftlichen und politischen Alltag in den betreffenden Ländern prägen. Haben sie geschichtlich aufweisbare Auswirkungen auf die Ursprungskulturen des westlichen Fortschrittsmythos (Europa, Amerika, Australien)? Wie sind die Amalgame in hoch-industrialisierten Ländern zu interpretieren, die nicht auf der europäisch-amerikanischen Mentalitätsgeschichte gründen (Japan, Taiwan, Singapur, Korea, die urbanen Subkulturen Indiens, Lateinamerikas und auch Afrikas sowie der arabischen Welt)?

Das Verstehen der Heils-, Zukunfts- und Fortschrittskonzeptionen der gegenwärtigen Kulturen (oder deren Gegenteil) betrifft die Identität der sozial wirkenden Gestaltungskräfte der Gegenwart in den globalen Wechselwirkungen gegenwärtiger politischer Prozesse. Dabei kann es nicht nur darum gehen, Ide-

alkonzepte einander gegenüberzustellen, sondern es müssen die tatsächlich wirkenden Motivationsgeber und Wertestrukturen in ihrer sozialen Differenzierung aufgezeigt werden, die in gegenseitiger Durchdringung, aber auch Abgrenzung ein hoch komplexes Geflecht von kultureller Dynamik erzeugen, das politische und ökonomische Entwicklungen ebenso wie religionskulturelle Prozesse nachhaltig beeinflusst.