

FORTSCHRITT UND WIRKLICHKEIT

Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse (Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I/3, 1232).

Die Klage über den Fortschritt hat gegenwärtig Konjunktur. Ein »Gespräch über Bäume« ist heute nicht nur kein Verbrechen mehr, sondern führt alsbald zur Anklage gegen jene, welche bezichtigt werden, die Natur dem Fortschritt zu opfern. Die Freunde und Förderer des Fortschritts sind müde geworden: Das versprochene größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl hat sich nicht eingestellt. Oder war es von Anfang an verfehlt, vom Fortschritt so etwas wie Glück zu erwarten? Aber wenn es kein Glücksversprechen war, was hat dann die Parolen des Fortschritts, des technischen Fortschritts besonders, geradezu als einen Religionsersatz erscheinen lassen?

Es wäre leicht, in den Chor der Fortschrittskritiker einzustimmen, leicht für den Theologen zumal. Nur zu oft haben in der Geschichte des Christentums Theologie und Kirche sich als Anwälte der herkömmlichen Sitte und der ehrwürdigen Überlieferungen aufgerufen gesehen zur Verteidigung der alten Ordnung und zur Abwehr derer, die über die Grenzen der Tradition hinaus »fortschreiten« wollten. Vor allem derjenige Fortschritt, welcher mit dem Pathos der Aufklärung und im Zeichen der Französischen Revolution auftrat, provozierte eine ganze Literatur theologischer Fortschrittskritik¹. Das Leitmotiv dieser Kritik ist einfach und erhält sich als ein geläufiger Topos seit der Zeit der Alten Kirche bis in die Neuzeit. Dieses Leitmotiv lautet: Es ist Verrat an Gott und Aufstand gegen die göttliche Bestimmung des Menschen, wenn der Mensch sein Schicksal in die eigene Hand zu nehmen versucht und seiner eigenen Kraft vertraut. (Karl Marx nannte darum zu Recht Prometheus den vornehmsten Heiligen und Märtyrer im *philosophischen* Kalender².) Ebenso einfach wie die-

1 Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Politischer Protestantismus. Zur Geschichte seiner Theoriebildung, in: ZEE 16, 1972, 15–33; Karl Kupisch, Theologie der Revolution – was ist das? Antworten eines Historikers, in: Gottesreich und Menschenreich (FS Ernst Staehelin), Basel/Stuttgart 1969, 585–605; Hans Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 3. Aufl. München 1973; Trutz Rendtorff, Art. Christentum, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1972, 772–814: 790 ff.

2 Schlußsatz der Vorrede von Marx' Doktordissertation »Über die Differenz der demokrati-

ses Leitmotiv ist freilich auch der zentrale Fehler der notorischen theologischen Fortschrittskritik zu benennen. Dieser Fehler liegt in der Verdrängung der Tatsache, daß zumeist dasjenige, was gegen die Anwälte des Fortschritts verteidigt wird, selbst durchaus nicht das Ergebnis göttlicher Stiftung, sondern das Resultat menschlicher Entscheidungen und Handlungen ist. Denn wenn man die meisten theologischen Fortschrittskritiken näher betrachtet, bemerkt man schnell, daß sie nicht auf die Wahrung der alleinigen Souveränität Gottes bedacht sind, sondern auf die Erhaltung bestimmter menschlicher Ordnungen, irdischer Gesetze und kirchlicher Privilegien. Deshalb kann es nicht verwundern, daß häufig die Verteidiger des Fortschritts erst durch die Fortschrittskritik, welche nicht zuletzt von theologischer Seite geäußert wird, in die Rolle von Vertretern eines Begriffs von Fortschritt gedrängt werden, welcher durch das Ziel einer offenbarungsunabhängigen oder gar -feindlichen menschlichen Autonomie geprägt ist.

Diese häufig polemische Orientierung sowohl der Fortschrittseuphorie wie der Fortschrittskritik mag eine Warnung sein, es sich mit theologischen Überlegungen zu diesen Fragen nicht zu leicht zu machen. Darum soll im Folgenden keine einlinige Kritik am Fortschritt geübt werden, sondern es wird zu zeigen versucht, mit welcher Hochachtung nicht zuletzt auch Theologen den Fortschritt beurteilt haben. Gewiß aber ist es Aufgabe der Theologie, zum Nachdenken über die *Grenzen* des Fortschritts beizutragen, das heißt nicht nur die *Ambivalenz* jeglichen Fortschritts zu bedenken, sondern auch nach den Voraussetzungen und Ausblendungen zu fragen, welche dem Lobpreis wie der Kritik des Fortschritts zugrunde liegen. Freilich sollte dies nicht nur der Theologe, sondern jeder Nachdenkliche auf seine Weise können. Nirgends in der Bibel steht, daß Gott das Alte lobt, weil es alt ist, und das Neue will, weil es neu ist, sondern er ist beidem – erhaltend und richtend – gleich nah, weil er der alleinige Herr der Geschichte ist³.

Die folgenden Überlegungen zu einer fortschrittskritischen theologischen Geschichtsbetrachtung stelle ich nun unter die Stichworte der *Geschichte*, des *Glanzes*, des *Elends* und des *Maßes* des Fortschritts.

1. Zur Geschichte des Redens vom »Fortschritt«

Das Reden vom »Fortschritt« ist nichts Neues. Die Antike des Abendlandes kennt den Begriff, die Kirchenväter sprechen ihn unbefangen aus,

tischen und epikureischen Naturphilosophie« (1841), MEW-Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1973, 263.

3 Das schließt nicht aus, sondern gerade ein, daß die Kategorie des Neuen zur Charakterisierung des göttlichen Geschichtshandelns vor allem die prophetische Verkündigung des Alten Testaments (vgl. nur Jes 43,18 f) sowie die paulinische Theologie prägt (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6; 5,17).

nach Thomas von Aquin gibt es auch einen *progressus peccati*, also ein Fortschreiten im Tun der Sünde. Mit »Fortschritt« verbinden wir Trivialitäten des Alltags ebenso wie Absurditäten, die unser Verständnis übersteigen: Wir sprechen davon, daß jemand Fortschritte im Klavierspiel macht, wie auch, daß die Atombombe ein Fortschritt in der Kriegstechnik und die Neutronenbombe ein Fortschritt in der Humanisierung des Atomkrieges sei. Und schließlich sprechen wir vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Aber schon hier verrät der Sprachgebrauch etwas Bemerkenswertes: Beim technischen Fortschritt kann man in der Regel den abkürzenden Singular »*der Fortschritt*« einsetzen. Diese Bedeutung hat ihre Vorgeschichte, und ein wenig muß man davon wissen, wenn man versucht, die Krise dieses Fortschritts, der im eindimensionalen Singular auftritt, zu verstehen. Es geht hier freilich nicht um eine Kurzdarstellung der Begriffsgeschichte⁴, sondern nur um die Erinnerung an einige entscheidende Stationen oder Typen des Redens vom Fortschritt in der Geschichte. Da es nicht *den* Fortschritt schlechthin und abgelöst vom jeweiligen Kontext gibt, versuche ich, eine Typologie von Grundelementen des Fortschrittsbegriffs zu geben, wie sie in der Geschichte des Nachdenkens über diesen Sachverhalt zutage getreten sind.

(1) In einer ersten Grundbedeutung ist Fortschritt fast mit dem identisch, was wir *Entwicklung* nennen⁵. Aristoteles spricht vom *Wachsen* der Pflanzen wie dem der Menschen. Eine in der Natur gegebene Anlage wächst zu ihrer vollen Gestalt hervor, wie die Pflanze aus dem Samenkorn, das Tier aus der befruchteten Eizelle. Alle diese Wachstumsprozesse sind eingebunden in den ewigen Umlauf des Kosmos, der als solcher dem Verstand des Menschen entzogen bleibt.

(2) Neben diesem Bild aus der Welt der Natur finden sich schon früh verschiedene Terminologien, die ein breites Feld von Dingen, Zuständen und Beschaffenheiten bezeichnen, mit denen sich die Erfahrung verband, daß sie verbesserlich seien. Als ältestes Zeugnis pflegt man Xenophanes (um 500 v. Chr.) zu zitieren: Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere⁶. Christian Meier hat in mehreren Arbeiten gezeigt, wie gegen Mitte des 5. Jahrhunderts in Griechenland ein neuartiges Bewußtsein Platz greift, demzufolge die Menschen Herren ihres Geschickes sind

4 Zum historischen Befund vgl. neben dem Beitrag von Wolfgang Huber im vorliegenden Band besonders J. Ritter [1972]; R. Koselleck (und Chr. Meier) [1975]; sowie dazu kritisch ergänzend die Beiträge von H. Krings, L. Oeing-Hanhoff und R. Spaemann in: Löw [1981].

5 Die vorherrschenden Substantive im Griechischen sind *ἐπίδοσις*, *προκοπή* und *αὔξησις*; vgl. die Belege bei K. Thraede, Art. Fortschritt, in: RAC 8, 1972, Sp. 141–182, sowie die umfassenden Darstellungen von L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, und E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973; dazu zusammenfassend Meier (Koselleck [1975], 353 ff).

6 Fr. 18 (Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, 1966, 133).

und fähig, sich ihrer Welt zu bemächtigen⁷. Im Bereich der Rhetorik, der Medizin, der Wirtschaft und Technik, der öffentlichen Institutionen und nicht zuletzt des Wissens und der Wissenschaft greift das Bewußtsein möglicher *Verbesserungen* um sich, ohne daß allerdings diese Erfahrungen einem einzigen Obertitel *des* Fortschritts untergeordnet wurden.

(3) Einer Entwicklung unterliegen nach antikem Denken vor allem *Erkenntnis* und *Tugend* des Menschen. Cicero spricht zwar von einer *progressio admirabilis* nach der Befreiung von der Tyrannei der Könige im alten Rom⁸, aber als Fortschritt kann nach stoischem Verständnis wesentlich die Ausbildung *menschlicher Weisheit* gelten. Demgegenüber kennen Epikureer wie Lukrez nicht nur eine Entwicklungsgeschichte der Natur, sondern auch des irdischen Lebens und des Menschengeschlechts. Im 5. Buch des großen Lehrgedichtes »De natura rerum« ist davon die Rede, daß Gebrauch und Erfahrung (*usus, experientia*) von allerlei Vermögen ein allmähliches Fortschreiten (*paulatim progrediens*) gelehrt haben:

»Darum kann unsere Zeit, was früher geschehen, nicht sehen./außer dort, wo das Denken Spuren davon uns noch aufweist./Schiffe, Bestellung der Felder, Mauern der Städte, Gesetze,/Waffen, Straßen, Bekleidung, das übrige, was dieser Art ist,/Lohn und Wonnen auch des Lebens alle von Grund auf,/Lieder, Gemälde und kunstvolle, wohlgeglättete Bilder/hat der Bedarf und zugleich die Erfahrung des rastlosen Geistes/mählich gelehrt die Menschen, die vorsichtig Fortschritte machten./So zieht mählich hervor ein jedes das Fließen der Zeiten/allen zunutz, und Verstand bringt es in die Reiche des Lichtes./Denn sie sahen im Geiste sich eins aus dem andern erhellen,/bis in den Künsten sie kamen zum höchsten Punkt der Vollendung« (Lukrez, *De natura rerum*, 1446 ff).

Nach Lukrez erschließt der menschliche Geist vermöge seiner wachsenden Erfahrung nach und nach (*paulatim*) die in der Natur verborgenen Kräfte und Vermögen und vermag so Fertigkeiten und Künste und sogar die politische Ordnung allmählich zu vervollkommen. Freilich bleibt dieses Voranschreiten eingebunden und untergeordnet dem selbst nicht verfügbaren Kosmos, dessen wiederkehrende Katastrophen für Geschichte und Fortschritt⁹ unübersteigbare Grenzen bilden¹⁰.

7 Christian Meier, *Die Entstehung der Historie*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik, V), München 1973, 251–305 (bes. 300 ff); ders., *Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das »Könnens-Bewußtsein« des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, in: *HZ* 226, 1978, 265–316; beide Aufsätze jetzt überarbeitet und erweitert in: ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980, 360 ff und 435 ff.

8 Zitiert nach Ritter [1972], 1032. – Andererseits kann Cicero, zum Beispiel im *Somnium Scipionis*, auch an die verbreitete stoische Vorstellung einer ewigen Wiederkehr von Sintfluten und Weltbränden anknüpfen (*De re publica* VI, 21) und nimmt damit ein Motiv aus Platons *Nomoi* auf (676 a. b, 677 c).

9 Die Gründe, die zur Verwendung des Singulars berechtigen, findet man in den genannten Arbeiten von Chr. Meier; vgl. über das Genannte hinaus von ihm den Art. *Geschichte II*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 595–610.

(4) Unter den Elementen, die sich zu einem umfassenderen Fortschrittsbegriff durch die Jahrhunderte zusammengefügt haben, wird selten die Vorstellungswelt des *Alten und Neuen Testaments* genannt. Und doch finden sich hier Motive, die bis in den neuzeitlichen Vorstellungshorizont wirken. Ich nenne nur drei:

a) Der radikale Monotheismus, wie er im Jahveglauben des Alten Testaments ausgeformt und in christlicher Theologie aufgenommen worden ist, bedeutet eine vollständige Nichtanerkennung aller Götter, die für griechisches Verständnis der *physis* zugehören und deren Schutzmächte sind. Dieser jüdisch-christliche Monotheismus bedeutet eine grundsätzliche Entzauberung der alten göttlichen Mächte und Gewalten. Ihnen wird in der feierlichen Verpflichtung auf die Tafeln des mosaischen Gesetzes und besonders auf das erste Gebot immer neu von Israel abgesagt (vgl. Dt 5,1 ff), und im Verständnis der Christenheit dienen sie alle dem erhöhten Christus (Kol 1,15 ff). Diese Entmächtigung aller religiösen Gewalten rückt die Gläubigen in den Rang von Mitarbeitern des einen Gottes. Man wird die Bedeutung dieser Freisetzung von der Herrschaft natürlicher und traditionaler Gottheiten für die Entwicklung eines die menschliche Autonomie betonenden Fortschrittsdenkens im Abendland nicht gering veranschlagen dürfen.

b) Im Gegensatz zu den meisten anderen Hochreligionen ist das Christentum von Anfang an eine missionierende Religion, das heißt das Weitertragen, die Mehrung und Fortpflanzung des Glaubens, die *propaganda fidei*, ist ihm von Haus aus wesentlich. Der Apostel Paulus hatte die Hoffnung, noch zu Lebzeiten nahezu den gesamten Mittelmeerraum durchmessen zu können¹¹.

c) Schließlich kennen die alttestamentlichen Überlieferungen und das Christentum seit seinen Anfängen ein Fortschreiten des Glaubens. Die Bilder dafür bezeichnen Wachstum, Kämpfen und – Leiden. Daß der *Glaube wachse*, die *Hoffnung erstarke* und die *Liebe zunehme*, könnte man als die Zusammenfassung des christlichen Fortschrittsglaubens betrachten, der für die Christen darin charakteristisch ist, daß sie hier nicht selbst etwas schaffen, sondern sich als Beschenkte entdecken. Nach Paulus bezeugt die Verkündigung des Evangeliums das Wachsen und Fortschreiten der Gnade Gottes (1 Kor 3,6) und der Früchte der Gerechtigkeit derer, die glauben (2 Kor 9,10; 10, 15; vgl. auch Kol 2,19). Paulus kann selbst Phil 1,12 sein Tun und Leiden als Förderung des Evangeliums (προκοπή τοῦ εὐαγγελίου; Vulgata: profectus evangelii) bezeichnen, und die-

10 Vgl. am Ende von »De natura rerum« die Schilderung der Pest von Athen! Vgl. auch Ritter [1972], 1034, und Löwith [1963], 21 f.

11 Vgl. Röm 15,22 ff, sowie Günther Bornkamm, Paulus, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 68–78. – Eine späte Form dieses weltweiten missionarischen Fortschrittsglaubens war die Proklamation der Ersten Weltmissionskonferenz 1918 in Jerusalem: mission of the world in this generation!

ser »Fortschritt« enthält im Kern schon den Bezug auf die ganze Menschheit, wie es später 1 Tim 2,4 heißt, daß Gott will, daß alle Menschen gerettet werden. Im Dienst der Verkündigung erschließt sich so ein die gesamte Menschheit umgreifender Horizont des Fortschreitens des Evangeliums, und an diesem »Fortschritt« haben Christen insofern Anteil, als die Verkündigung des Evangeliums durch seine Zeugen geschehen will.

(5) *Augustin* hat sich in »De civitate Dei« ausdrücklich mit den antiken Auffassungen von einer Wiederkehr der Zeitalter auseinandergesetzt und vor allem im 12. Buch die unter anderem auf Koh (Prediger) 1,9 f verweisende Anschauung von ewigen Kreisläufen zurückgewiesen, also jene Meinung, daß es nichts Neues unter der Sonne geben könne. Es ist nicht möglich, hier näher auf Augustins Lehre von der Erschaffung der Welt und der Zeit einzugehen¹², doch kann immerhin angemerkt werden, daß für Augustin die in der Zeit einmalige und die Zeit des Menschen qualifizierende Inkarnation Gottes in Jesus Christus jede Vorstellung einer kreisförmigen Wiederkehr von Erlösung und Verdammnis ausschließen muß. Aufgrund der einmaligen Erscheinung Christi wird es zugleich möglich, den Gedanken einer in ihren Modi differenzierten Geschichtszeit zu entwickeln, die als Zeit der Geschichte des Menschengeschlechts eingespannt bleibt in den göttlichen Bogen von Schöpfung, Geburt und Wiederkehr Christi¹³. Einen weltimmanenten geschichtlichen Fortschritt, womöglich im Singular, kennt Augustin freilich nicht, ja er kann ihn nicht kennen, weil das Gegenüber der Ewigkeit Gottes und der Zeit seiner Schöpfung und seines Geschöpfes den engen Rahmen einer linearen Geschichtszeit sprengt. Das Gericht oder die Erlösung der Welt werden nicht durch innerweltliche Fortschritte oder Katastrophen heraufgeführt, wie Augustin sie selbst mit Bestand und Fall Roms erlebte.

(6) Wenn ich recht sehe, hat im *Mittelalter* wie in der Antike Fortschritt vor allem Bedeutung im Bereich menschlicher Erkenntnis und Tugend. Die großen scholastischen Theologen, die in ihren Summen nicht weniger versuchen, als die Fülle göttlicher und menschlicher Erkenntnis zusammenzufassen, wissen sich der *Perfektibilität* der Glaubenserkenntnis und Betätigung der christlichen Liebe verpflichtet¹⁴. Bei Johannes Duns Scotus lesen wir: »in processu generationis humani crevit notitia veritatis«¹⁵. Daraus ergibt sich schon im Spätmittelalter ein erster Streit zwischen den

12 Vgl. De civ. Dei XI, 6. – In der Gegenwart hat vor allem Karl Barth seine theologische Zeitauffassung in Auseinandersetzung mit Augustin präzisiert; vgl. dazu jüngst Konrad Stock, Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, München 1980, 102–220.

13 Vgl. De civ. Dei XII, 14.15.

14 Vgl. zum Perfektionsmotiv die Belege bei Koselleck [1975], 364 ff.

15 J. Duns Scotus, Opus Oxoniense, d. 1,9,3, n. 8: »Im Fortschreiten des menschlichen Geschlechtes wächst die (Er-)Kenntnis der Wahrheit.«

antiqui und moderni¹⁶, also zwischen solchen, die sich an die traditionellen Formen der Erkenntnis- und Wissensvermittlung halten, und jenen, die in der Einführung der wiederentdeckten antiken aristotelischen Tradition einen Fortschritt der Erkenntnis sehen; dieser Streit geht schließlich zugunsten der Prinzipien von *inventio*, *experientia* und *experimentum* aus. Der Umbruch in der Zeiterfahrung vom 13. zum 14. Jahrhundert ist oft behandelt worden¹⁷, und J. Le Goff hat diese Entwicklung gelegentlich als den Übergang von der »Zeit der Kirche« zu der »Zeit der Geschäftsleute« charakterisiert¹⁸. Es mag hier der Hinweis genügen, daß sich in diesem Wandel ein neues innerweltliches »Könnens-Bewußtsein« (Christian Meier) seinen Ausdruck schafft, dem nicht zuletzt auch in der Sphäre des Rechtes eine Verlagerung in den Bereich menschlichen Vermögens und Verfügens entspricht¹⁹.

(7) Zugleich vollzieht sich eine qualitative Wende in der Bestimmung des Fortschritts. Bei Roger Bacon (geboren 1210), Theologe und Mönch Oxford, lesen wir im Jahre 1260 die Vision von der technischen Macht des Menschen: von Schiffen ohne Ruderer, von Wagen ohne Zugtiere, vom Fliegen in der Luft und vom Tauchen unter Wasser. Das *Wissen* und seine stetige Erweiterung verbinden sich also mit *Technik* und *Handwerk*, und zwar im Denken eines Theologen. Das *dominium terrae* und die *imago Dei* sind kein Widerspruch, und schon fünfhundert Jahre vor Descartes spricht der große scholastische Lehrer Hugo von St. Victor vom Menschen als dem »*possessor et dominus mundi*«²⁰.

(8) Das die gesamte Neuzeit prägende Pathos gewinnt die Idee des Fortschritts im 17. und 18. Jahrhundert²¹. Fortschritt wird nunmehr begriffen als Geschichte der *Selbstbefreiung des Menschen aus dem Naturzustand* und seiner *Inthronisation als Herr* über die gesamte Natur- und Menschenwelt. Die Kenntnisse der exakten Wissenschaften werden mit Technik und Handwerk vermittelt. »Indem wir diese Erkenntnis auf dieselbe Weise wie die Handwerker zu allen Zwecken verwenden, für die sie geeignet sind«,

16 Vgl. dazu schon J. Spoerl, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zur Geschichte des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: Historisches Jahrbuch 50, 1930, 299–341 und 498–524; sowie neuerdings A. Zimmermann (Hg.), Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, Berlin/New York 1974. Zur Wortbildung vgl. W. Freund, Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters, Köln/Graz 1957.

17 Vgl. zu den Zeitvorstellungen und dem Wandel der Formen ihrer Messung besonders Jacques Leclercq, Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter, in: Zimmermann [1974], 1–20.

18 J. Le Goff in: *Annales E. S. C.*, 15, 1960, 417–473.

19 Vgl. dazu, im Anschluß besonders an St. Gagnér, H. M. Klinkenberg, Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter, in: Paul Wilpert (Hg.), *Lex et sacramentum im Mittelalter*, Berlin 1969, 157–188.

20 Zu Roger Bacon und Hugo vgl. oben, HET S. 151 f.

21 Hier genügt ein Hinweis auf die Fülle der Belege bei Koselleck [1975].

machen wir uns zu »Herren und Eigentümern (maîtres et possesseurs) der Natur und können sie für die Erfindung einer unendlichen Zahl von Kunstfertigkeiten nutzen« (Descartes)²². Am Ende des so bestimmten Fortschritts soll stehen die *victoria cursus artis super naturam* (Francis Bacon, *Novum Organum* I, 117).

(9) Die erste systematische Bestimmung des Fortschrittsbegriffs finden wir in der neuzeitlichen Philosophie bei Kant²³. Der präzise Begriff des Fortschritts steht – wie der der Gewalt – genau am Übergang von Natur und Freiheit. Die menschliche Gattung lebt einerseits wie alle Lebewesen innerhalb der Natur und ist insofern den Gesetzen der Evolution in der Natur unterworfen. Zugleich ist der Mensch dasjenige Wesen in der Natur, das auf ihm eigentümliche Weise das Vermögen entwickelt hat, sich zu seinem Naturverhältnis in Distanz zu sehen, und dieses Vermögen zeigt sich nicht zuletzt in dem Wissen um die eigene Sterblichkeit. Dieses Vermögen zur Distanzierung von den naturalen Abläufen ist das Vermögen der Freiheit, welche nach Kant selbst freilich nach einem geheimen Plan der Natur beziehungsweise nach Grundsätzen der Teleologie auch ein Moment der Evolution darstellt. Daß das Vermögen der Freiheit sich indes in fortschreitender Verbesserung der Menschen und ihrer Verhältnisse äußere, wird man mit Gründen geschichtlicher Erfahrung aber gerade nicht behaupten können. Kant hat darum den Optimismus von Perfektionierungshoffnungen, wie er ihn bei Leibniz und in der Schulphilosophie vorfand, im Zuge seiner Kritik der Theodizeen²⁴ radikal destruiert und gezeigt, daß der Mensch aus Gründen der theoretischen Vernunft keinen innerweltlichen Fortschritt ableiten kann.

»Daß die Welt im ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet . . .« (Kant 1804: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?)²⁵

Aus diesem Postulat resultieren die große Aufgabe der praktischen Philosophie und die Herausforderung an jeden Fortschrittsbegriff, näher zu bestimmen, inwiefern das Handeln des Menschen aus Freiheit auf die

22 Discours VI, 2, Ausgabe Adam/Tannery 6, 62.63.

23 Den Zusammenhang der Frage eines Fortschritts mit den Problemen der Theodizee und insbesondere Leibniz' und Lessings Gedanken dazu klammere ich hier aus und verweise dazu auf die eingehenden Überlegungen bei W. Huber in: Rudolph [1982], 371–406. – Lessing schrieb 1756 an Moses Mendelssohn: »Ich glaube, der Schöpfer mußte alles, was er erschuf, fähig machen, vollkommener zu werden, wenn es in der Vollkommenheit, in welcher er es erschuf, bleiben sollte« (zitiert nach Koselleck [1975], 374). Wäre diese Formulierung nicht auch eine Gesprächsgrundlage für Juden und Christen, wenn es um das Verständnis des πληρώσαι der Erfüllung des Gesetzes nach Mt 5,17 geht?

24 Vgl. Huber (in: Rudolph [1982]), 381–392.

25 Kant, Werke Bd. III, 647.

Möglichkeiten und das Maß der Natur so eingestimmt werden kann, daß beide zusammenspielen können. Nach Kants Auffassung der in der Natur angelegten Teleologie liegt die höchste Absicht der Natur in der »Entwicklung aller ihrer Anlagen«, aber diese kann nicht partikular, sondern nur in der Menschheit als ganzer erreicht werden. Kant sagt daher:

»So muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, das ist eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein . . .« (Kant 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)²⁶

Daß die Errichtung einer globalen Rechtsordnung und weltbürgerlichen Verfassung die höchste in der Natur für die menschliche Gattung angelegte Aufgabe darstelle, ist freilich selbst aus empirischen Gründen nicht zu beweisen. Vielmehr ist nach Kant der wahre Fortschritt nicht etwas, was die Menschen von sich aus bewirken, sondern dasjenige, wozu sie sich genötigt finden, wenn sie in der Natur sich zu erhalten versuchen und dabei gemeinsam einer Verfassung als einem Gesetz der Freiheit unterworfen sind.

»Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins unermesslich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun (zum Beispiel von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben) und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns selbst nicht leicht fügen würden« (Kant 1793: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)²⁷.

Für die Tatsache, daß dieser Fortschritt nicht allein im Vermögen des Menschen und seinem freien Willen gründet, benutzt Kant die alte theologische Metapher der Vorsehung²⁸.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der emphatische neuzeitliche Fortschrittsbegriff seine Besonderheit darin hat, daß er auf die *Befreiung* von *Naturgewalten* durch menschliche *Arbeit* und menschliches *Wissen* zielt, daß er diese Einheit von Erkenntnis und Macht dem *Postulat der Freiheit* einordnet und daß er jedenfalls dort, wo Christen und Kirchen beteiligt sind, den Grund für den Fortschritt im *Schöpfer- und Erlöserwillen Gottes* sieht. Sobald von diesem Grund abgesehen wird, sind nur noch die Ambivalenzen des Fortschritts offenbar.

26 Kant, Werke Bd. VI, 39.

27 Kant, Werke Bd. VI, 169.

28 Kant, ebd.; vgl. auch: Idee zu einer allgemeinen Geschichte . . ., Werke Bd. VI, 49.

2. *Der Glanz des Fortschritts*

(1) Es gibt unter protestantischen Theologen ein hartnäckiges Vorurteil, demzufolge *Schleiermacher* der Ahnherr des modernen, säkularen Fortschrittsdenkens ist, das sich von der Offenbarung emanzipiert und die Erwartung des jenseitigen Reiches Gottes in innerweltlichen Fortschritt auflöst. Demgegenüber lassen sich am Beispiel *Schleiermachers* gerade diejenigen Momente einer Fortschrittsidee aufzeigen, die bleibende theologische Aufmerksamkeit verdienen, weil er versucht hat, theologisch einen umfassenden Begriff des Fortschritts auszuarbeiten.

a) In *Schleiermachers* »Reden über die Religion« von 1799 findet sich gegen Ende der vierten Rede eine viel zitierte Stelle, die die Fortschritts-träume des frühneuzeitlichen bürgerlichen Optimismus prägnant zusammenfaßt, auch wenn das Stichwort »Fortschritt« selbst nicht fällt:

»Jetzt seufzen Millionen von Menschen beider Geschlechter und aller Stände unter dem Druck mechanischer und unwürdiger Arbeiten. Die ältere Generation erliegt unmutig und überläßt mit verzeihlicher Trägheit die jüngere in allen Dingen fast dem Zufall, nur darin nicht, daß sie gleich nachahmen und lernen muß dieselbe Erniedrigung. Das ist die Ursach, warum sie den freien und offenen Blick nicht gewinnen mit dem allein man das Universum findet. Es gibt kein größeres Hindernis der Religion als dieses, daß wir unsere eignen Sklaven sein müssen, denn ein Sklave ist Jeder, der etwas verrichten muß, was durch tote Kräfte sollte bewirkt werden können. Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie uns diese toten Kräfte werden dienstbar machen, daß sie die körperliche Welt, und alles von der geistigen was sich regieren läßt in einen Feenpalast verwandeln werde, wo der Gott der Erde nur ein Zauberwort auszusprechen nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll was er gebeut. Dann erst wird jeder Mensch ein Freigeborener sein, dann ist jedes Leben praktisch und beschaulich zugleich, über keinem hebt sich der Stecken des Treibers und Jeder hat Ruhe und Muße in sich die Welt zu betrachten.«

b) Explizit vom Fortschritt ist in *Schleiermachers* nachgelassenen Vorlesungen zur theologischen Ethik die Rede, ja man kann sogar zeigen, daß der Begriff des Fortschritts zentral ist und für die gesamte Architektonik der »Christlichen Sittenlehre« tragende Bedeutung hat²⁹. *Schleiermacher* hat traditionelle Elemente im Begriff des Fortschritts, die immer wieder getrennt worden sind, stets zusammengehalten: die Erkenntnis und Beherrschung der Natur einerseits, die Begründung und Durchsetzung politischer Freiheit andererseits. Er hat ausdrücklich die Parallelität von naturwissenschaftlich-technischem und politischem Fortschritt herausgestellt und von einer »Maschinentendenz« einerseits, einer »Constitutionstendenz« andererseits gesprochen. Unter Maschinentendenz versteht er »die Tendenz, alles mechanische immer mehr durch Maschinen zu vollbringen«, unter Constitutionstendenz »die Tendenz, immer mehrere positiven

29 Vgl. zum Folgenden W. Huber, Identität im Zeichen des Fortschritts. Das Beispiel Friedrich *Schleiermachers*, in: G. Grohs/J. Schwerdtfeger/Th. Strohm, Kulturelle Identität im Wandel (FS D. Goldschmidt), Stuttgart 1980, 84–96. Die folgenden Zitate: 89.

Anteil nehmen zu lassen an den gemeinsamen Angelegenheiten, so daß der Gegensatz des Gebietens und des Gehorchens immer mehr nur ein functioneller wird und immer mehr aufhört, ein persönlicher zu sein«. Die Befreiung von der Mühsal der Arbeit durch planmäßige Beherrschung der maschinellen Möglichkeiten zur Arbeitserleichterung einerseits und die politische und soziale Emanzipation, die eine Beteiligung aller Bürger an den Aufgaben und Entscheidungen des politischen Gemeinwesens ermöglicht, andererseits bilden erst in dieser Gemeinsamkeit die Grundlage eines philosophischen Fortschrittsbegriffs. Die Verbesserungen in der Naturbeherrschung zum Zwecke der Arbeitserleichterung sollen demzufolge einhergehen mit der Gründung und Erweiterung der bürgerlichen Freiheits- und Teilhaberechte. Technische Rationalität und politische Partizipation erfüllen nur gemeinsam diesen kritischen Begriff des Fortschritts. – Hinzuzufügen ist, daß Schleiermacher drittens einen Fortschritt in der Kirche für unabdingbar erachtete. Dieser hat vor allem zwei Aspekte: den der Kirchenverbesserung (»reinigendes Handeln«) und den der Erweiterung und der Intensivierung der Kirchengemeinschaft (extensive und intensive Form des »verbreitenden Handelns«). Daraus folgt, daß der Kirche eine »demokratische Tendenz« eigen ist, eine Tendenz zur tatsächlichen Gleichheit von sogenannten Klerikern und Laien. Maschinentendenz im Bereich der Ökonomie, Constitutionstendenz im Bereich der Politik und demokratische Tendenz im Bereich der Kirche müssen danach zusammenstimmen, und vor allem die beiden letzteren erfordern die ungehinderte Öffentlichkeit als Sphäre der Willensbildung und auch des Konflikts um die je möglichen praktischen Fortschritte.

(2) Gemeinhin gilt *Karl Barth* als Antipode Schleiermachers, und dabei wird vor allem auf seine Kritik am Kulturprotestantismus und dessen Fortschrittspathos verwiesen. Aber in seiner »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert« (1946) hat Barth selbst dem Fortschrittsdenken der frühen Neuzeit ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt, das freilich kritische Anfragen enthält. Karl Barth hat die Vorgeschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts mit einer Darstellung der grundlegenden Strömungen des Zeitalters des *Absolutismus* begonnen. Dabei stellt er die Begriffsbestimmung an die Spitze, daß Absolutismus nichts anderes bedeute als des Menschen Besitzergreifung der Welt – »ein Lebenssystem, das gegründet ist auf die gläubige Voraussetzung der Allmacht des menschlichen Vermögens« (Barth [1946], 19). Die Durchsetzung dieses Fortschrittspathos ist unabtrennbar vom Siegeszug der bürgerlichen Gesellschaft, in der der Mensch als Bürger das Prinzip der subjektiven Freiheit im Staate verkörpert³⁰ und damit zugleich zum primären Subjekt des Fortschritts wird. Die Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Nordstaaten mitsamt der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verleiht diesem Denken welthistorischen Ausdruck.

30 Vgl. in Hegels Rechtsphilosophie allein schon §§ 185, 187, 262; u. ö.

Barth beschreibt die Lebensgestalt des Absolutismus in dreierlei Hinsicht: Im Verhältnis zur *Natur* begegnet eine Auffassung, die die Natur vor allem als geformte, humanisierte, idealisierte Natur darstellt. Barth verweist unter anderem auf die Naturerfahrung und das Naturbild, wie sie in Goethes »Wahlverwandtschaften« beschrieben sind, sowie auf die Architektur absolutistischer Residenzen (Barth [1946], 37 f). Im Verhältnis zur *Geschichte* setzt sich im Absolutismus die kritische Methode durch. Das bedeutet nicht, daß die Zeiten zuvor im Blick auf ihre jeweiligen Vergangenheiten schlechthin unhistorisch zu nennen wären, wohl aber bedeutet die kritische Methode, daß die jeweilige Gegenwart selbst über die Vergangenheit zu Gericht sitzt aufgrund der von ihr anerkannten methodischen Prinzipien. Die Zeit der Geschichte als *magistra vitae* geht zu Ende³¹, sie verliert ihre bisherige Autorität als Gegenüber eigenen Rechtes. Im Blick auf die *Pädagogik* tritt nach Barth ein Ideal der Erziehbarkeit im Sinne einer Formbarkeit des jungen, aber auch des reifenden Menschen in Erscheinung. Hier sieht Barth die Anfänge der systematischen Lehrerbildung mitsamt den ersten Lehrerseminaren. Gegenüber den herkömmlichen Studien, die im wesentlichen nach wie vor auf das Quadrivium und Trivium der scholastischen Universität zurückgehen, gewinnen die Realien zunehmend Vorrang, so zum Beispiel im pädagogischen Konzept von A. H. Francke. 1687 hatte Fénelon für die Schulung auch der Mädchen und Frauen plädiert, 1698 Francke das sogenannte Gynaeceum gegründet, 1717 Friedrich Wilhelm I. in Preußen die allgemeine Schulpflicht eingeführt (Barth [1946], 43). Nirgendwo aber findet Barth die Grundhaltung dieser Epoche so rein verkörpert wie in der Musik Mozarts und der Philosophie Leibniz'. Die Theodizee ist um der Anthropodizee willen nötig, die das Selbstgefühl des Menschen der Zeit ausdrückt:

»Gott ist Geist, er (sc. der Mensch) ist es auch. Gott ist mächtig, er ist es auch. Gott ist weise und gütig, er ist es auch« (Barth [1946], 54)³².

Karl Barth hat diese anerkennende Beurteilung des Zeitalters des Absolutismus nie zurückgenommen, wenn auch relativiert. Er selbst hatte den Zusammenbruch des bürgerlichen Fortschrittsglaubens ja schon im August 1914 erfahren, aber das hat ihn keineswegs daran gehindert, im Rahmen der »Kirchlichen Dogmatik« am Beginn des dritten Teils seiner Veröhnungslehre, der dem *munus propheticum* und damit dem Aspekt des

31 Barth verweist auf G. Arnold und Voltaire als Versuche, sich zu »Meistern der Geschichte« zu machen ([1946], 40 f). Zum Problem selbst vgl. Reinhart Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte* (zuerst in: FS K. Löwith, Stuttgart 1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, 38–66.

32 In der Kant-Deutung seiner »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert« hat Barth übrigens dessen Kritik am vorkritischen Fortschrittsbegriff zu Recht in Verbindung gebracht mit der kantischen Lehre vom radikalen Bösen (Barth [1946], 263 ff).

Evangeliums für die Welt gilt, einen kirchengeschichtlichen Exkurs zur christlichen Legitimität der Neuzeit einzufügen. Barth sieht diese Legitimität in einem »originellen und spontanen Ausbruch der christlichen Gemeinde in die Welt hinein«³³ und meint damit den Aufbruch zu einem mündig gewordenen Christentum, das sich zum neuzeitlichen Autonomiebegriff nicht mehr ängstlich-defensiv verhält. Als Beispiel führt er neben der in der Reformation neu entdeckten Freiheit des Wortes des Evangeliums die Aufbrüche zur äußeren und inneren Mission, eine neue Wahrnehmung öffentlich-politischer Verantwortung durch kirchliche Gruppen und die ökumenische Bewegung, Anstrengungen der (theologischen) neuzeitlichen Forschung, die Überwindung des Gegensatzes von Laien und Klerikern und schließlich den die Welt als Einheit entdeckenden und ernst nehmenden Weltrat der Kirchen an. Andererseits hat Barth aber stets daran festgehalten, daß der innerweltliche Fortschritt – die Verwirklichung der von Schleiermacher sogenannten Maschinen- und Constitutionstendenz – nicht konfundiert werden darf mit der Ausbreitung des Evangeliums und dem Wachsen des Glaubens. Gott ist nicht ein Teil des vom Menschen entworfenen Geschichtsraumes, sondern dessen Grenze; er ist nicht manipulierbar vom religiösen Menschen, sondern jederzeit gleich nah – im Gericht oder in seiner Gnade³⁴. Sowenig wie die Erkenntnis Platons oder Leibniz' oder Kants durch den »Fortschritt« der Philosophie je überwunden werden kann, sowenig wie Gebilde der Kunst, wenn sie wahr sind, veralten können, sowenig kann es ein Fortschreiten der Offenbarung in der Geschichte geben. Menschlicher Fortschritt und Gottes Ewigkeit können nicht demselben Zeitkontinuum angehören, aber die befristete Zeit des Menschen, seine wirkliche Zeit, ist bezogen auf die nicht der Zeit unterworfenen Gegenwart Gottes; diese aber ist dem Menschen einzig erschlossen in der Zeit Jesu³⁵. Sollte ich ein Bild für diese

33 KD IV/3 (§ 69), 18–40: 20; vgl. auch 40. Der hier angeschlagene optimistische Grundton unterscheidet Barths Verständnis neuzeitlicher Autonomie scharf von Bonhoeffers Auffassung der »mündigen Welt«; vgl. den Abschnitt »Erbe und Verfall« in Bonhoeffers »Ethik«, EN, 94–116.

34 Vgl. nur den Leitsatz von Barths Ausführungen über den Menschen in seiner Zeit (§ 47): »Der Mensch ist in der ihm gegebenen Frist seines vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Lebens. Der vor ihm war und nach ihm sein wird und also sein Sein begrenzt, ist der ewige Gott, sein Schöpfer und Bundesgenosse. Er ist die Hoffnung, in der der Mensch in seiner Zeit leben darf« (KD III/2, 524). Vgl. auch schon die Ausführungen über Gottes Ewigkeit im Zusammenhang der Lehre von den Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit (also am traditionellen Ort der Lehre von den Eigenschaften Gottes) in § 31 (KD II/1, 685 ff) sowie die umsichtigen Interpretationen bei Stock [1980], 191–233.

35 »Wir finden und haben aber unsere wahre und wirkliche Natur in dem Einen, in welchem uns Gott geliebt hat, liebt und lieben wird und so in ihm auch unser echtes und rechtes *Sein in der Zeit*. Wie er der Garant der Treue des Schöpfers ist, so ist er auch der Garant der Kontinuität seines Geschöpfes: der Garant seiner Erhaltung und Bewahrung« (KD III/2, 627). Die Frage nach einem zeitlichen Kontinuum beantwortet Barth also exklusiv christologisch.

Gegenwart der Ewigkeit Gottes im Gegenüber zu allen seinen Geschöpfen in ihrer Zeit nennen, so wüßte ich nur Michelangelos Darstellung der Erschaffung Adams in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan. Dieses Bild freilich läßt auch aufmerksam werden für eine Grenze der Barth'schen Auslegung der befristeten Zeit, die dem Geschöpf von seinem Schöpfer zugemessen ist, insofern, soweit ich sehe, der Zusammenhang mit dem anderen bis hin zur Gattung, auf den bezogen bei Kant vom Fortschritt allein die Rede ist, kaum in den Blick kommt. Gleichwohl wird man zugeben müssen, daß erst dann, wenn man Gottes Ewigkeit und die dem Menschen zugemessene Zeit sorgsam unterscheidet, auch der geschichtliche Fortschritt – und sollte es ihn in aller bisherigen Vergangenheit kaum gegeben haben – nüchtern beurteilt werden kann. Dies ist der Grund dafür, warum in Karl Barths Hauptwerk, der »Kirchlichen Dogmatik«, im Blick auf den Fortschritt ein Pathos der realistischen Nüchternheit vorwaltet³⁶.

3. *Das Elend des Fortschritts*

Immer, wenn man vom Fortschritt spricht, sollte man nach Bert Brecht Auskunft darüber geben, *wessen* Fortschritt gemeint ist. Im jetzigen Abschnitt wird vom Fortschritt der Technik zu reden sein. Ich habe den Glanz des Fortschritts aus der Sicht zweier Theologen darzustellen versucht, die sachlich zwar über weite Strecken Antipoden sind, aber gemeinsam in ihrer Vorstellung von der möglichen Größe der menschlichen Fortschrittsverwirklichung um so deutlicher erkennen lassen, welche bescheidene Errungenschaften heute schon als »Fortschritt« angepriesen werden können. Womit sich der Fortschrittsglaube heute begnügt, daran ist die Größe seiner Verluste zu ermessen.

(1) Heute erleben wir, daß viele, die vor nicht langer Zeit Bilder des Fortschritts entworfen haben, sich enttäuscht von den Folgen ihrer Pläne abwenden. Vor zwanzig Jahren stand der Beruf des Kernphysikers in höchstem Ansehen; die Ingenieure und Planer sahen in der Technologie der Schnellen Brüder die Bedingungen dafür, das Welthungerproblem endgültig lösen zu können. Wüsten sollten fruchtbares Ackerland werden, Energie sollte unbegrenzt und preiswert zur Industrialisierung bereitstehen. »Überholen ohne einzuholen« lautete eine Parole im Sozialismus, die

Die bedenkenswerten Einwände, die Stock dagegen geltend gemacht hat, müssen hier unerörtert bleiben.

36 Vgl. KD IV/4, X, zum Stichwort »Mündigkeit«! Ähnlich skeptisch äußert sich Barth auch zum Gedanken eines kirchlichen Fortschritts: Im Ernst kann es diesen nur geben als Reformation der Kirche und als Wachstum im Glauben gemäß Joh 3,30; vgl. KD IV/1, 787, sowie den Vortrag: Der Sinn des kirchlichen Fortschritts, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 95. Jg., 1939, H. 4, 51–53, u. H. 5, 65–68.

es als möglich hinstellte, auf dem Wege des Fortschritts die Fehler der alten kapitalistischen Industrialisierung zu vermeiden und gleichsam ohne Umwege die verheißenen Früchte zu erringen.

Aber eine Fortschrittskritik, die nur auf derartige Enttäuschungen blickt, macht es sich zu leicht. Wer pauschal »den technischen Fortschritt« für ein Übel hält, müßte eigentlich nicht nur längst sein Auto und seine elektrischen Haushaltssklaven abgeschafft haben, sondern auch versuchen, den Systemen kollektiver Daseinsvorsorge den Abschied zu geben. Einstweilen sind aber Krankheits- und Altersvorsorge schwerlich anders vorstellbar, als daß die durch Wissenschaft und Technik bestimmte moderne Erwerbsgesellschaft funktionsfähig bleibt. Diese Gesellschaft befindet sich zugleich auf dem Weltmarkt in einer globalen Konkurrenzsituation, und in dieser Konkurrenz kann nach allem, was wir seit fast zweihundert Jahren darüber wissen, nur bestehen, wer seine Produktivität zu erhöhen vermag, ohne die Arbeitslosigkeit anwachsen zu lassen. Produktivitätssteigerung ist vermutlich ohne technischen Fortschritt unmöglich – es sei denn, die Löhne würden gekürzt oder die Arbeitszeit verlängert, um nur zwei aktuelle Randbedingungen zu nennen. So gesehen, bildet der technische Fortschritt eine wesentliche Bedingung des industriegesellschaftlichen Überlebens; insofern ist auch der technokratische Grundzug des real existierenden Sozialismus kein Zufall. Wir kennen jedenfalls bislang keine Industriegesellschaft ohne ständige technologische Innovation, und deshalb beruht der Wohlstand der Staaten der nördlichen Hemisphäre in entscheidendem Ausmaß auf dem vielkritisierten technischen Fortschritt. Aber diesem Fortschritt traut man heutzutage nichts wirklich Großes mehr zu, sondern weithin nachgerade lediglich die Aufrechterhaltung des wirtschaftlichen Status quo; darüber ist die Hoffnung auf politische und soziale Emanzipation, die im emphatischen Fortschrittsbegriff mit enthalten war, in weite Ferne entschwunden oder zu den Akten der Geschichte gelegt worden.

Wenn gegenwärtig in entwickelten Industriegesellschaften die Fortschrittskritik immer vernehmlicher wird, muß man nach tieferen Gründen suchen; denn es geht hier zumeist nicht um eine Verabschiedung des Wohlstandes. Vordergründig entzündet sich die Fortschrittskritik an den handgreiflichen schädlichen Nebenfolgen guter Absichten: Man möchte preiswerte Hühnereier essen – aber nicht zu Lasten von Tieren in der Käfighaltung; man möchte die gesteigerte Bewegungsfähigkeit mit dem Auto genießen – aber sich nicht mit den vielen anderen im Stau wieder treffen; man möchte die Konkurrenzfähigkeit der eigenen lokalen Zeitung erhalten wissen – aber nicht zu Lasten der Arbeitsplätze an den alten Setzmaschinen und zugunsten der neuen Drucktechniken; man möchte preiswerten elektrischen Strom – aber nicht zu Lasten der Natur aus Großkraftwerken und vermittels großer Überlandleitungen. »Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht naß«? Ein gerüttelt Maß an Selbstbeschwichtigung mag gewiß häufig bei derartigen Einstellungen mitspielen, aber es

wäre zu oberflächlich, wenn man nicht eine tiefere Besorgnis dahinter erkennen würde.

Diese Besorgnis fragt danach, wie es mit dem für den einzelnen und überschaubaren Gruppen wirklich erfahrbaren Nutzen des Fortschritts bestellt ist. Ist der technische Fortschritt noch ein Mittel, das dazu dient, die Menschen zum freien Subjekt ihrer Geschichte zu machen? Oder ist an die Stelle der erhofften Freiheit zur »Selbstverwirklichung« ein einst selbstgewählter Zwang getreten, unter dessen Bann auch noch die sogenannten Aussteiger stehen? 1965 bekannte der Philosoph Roger Garaudy seinen damaligen marxistischen Glauben an einen unendlichen Progreß: »Wir Marxisten glauben nicht, daß dem Vorwärtsschreiten des Menschen ein Ende gesetzt sei.« Die daraus sich ergebende Handlungsmaxime charakterisiert Heinz Eduard Tödt (oben, S. 149) mit der Figur des Regelkreises: »Die Verhältnisse sind vom Menschen so zu verändern, daß sie den Menschen verändern, damit er fähiger wird, die Verhältnisse zu verändern.« Aber diesem rückgekoppelten endlosen Verändern von Selbst und Welt fehlt jeglicher Richtungssinn. Das Ziel des Fortschritts kann nicht der Fortschritt sein. Das Ziel des Fortschritts kann ebensowenig der Mensch sein, der den Fortschritt will. Aber was will der Mensch in Wahrheit, wenn er den Fortschritt will?

(2) Einen Hinweis darauf, wie schal jener Fortschritt schmeckt, der lediglich quantitatives Wachstum und zunehmende technische Verfügungsgewalt über die Natur meint, kann man einem Vergleich mit dem umfassenden Fortschrittsbegriff Schleiermachers entnehmen. Jenseits der offenkundigen Maschinentendenz der Gegenwart spielen die Constitutionstendenz und die demokratische Tendenz zunehmend ein Schattendasein. In der Sprache der Politologen sprechen wir von Akzeptanzdefiziten; das konkret Gemeinte ist, daß die Bürger gar nicht mehr die Zeit haben, um selbst ein Urteil darüber gewinnen zu können, welchen Fortschritt sie wollen und welchen nicht, zum Beispiel welche voraussehbaren Folgeprobleme sie für bestimmte Ziele, die sie anstreben, in Kauf zu nehmen bereit sind. Ich bin sicher, daß manche umstrittene großtechnische Anlage aus Gründen gebaut wird, die durchaus in einer vernünftigen und einsehbaren Beziehung zum allgemeinen Nutzen beziehungsweise Gemeinwohl stehen; allein es wird oft gar nicht für erforderlich gehalten, daß die Bürger die Zeit finden, diese Einsicht selbst zu gewinnen. Die Berufung auf angebliche Eigengesetzlichkeiten überrollt dann die Bürger und am Ende auch die Planer selbst³⁷.

(3) Wenn ich recht sehe, ärgert oder verwirrt die gegenwärtige Fortschrittsmüdigkeit am stärksten die organisierte Arbeiterbewegung und die

37 Vgl. zu diesem Problemkreis meinen Aufsatz: Prognose – Planung – Kontrolle. Überlegungen zum Problem verstärkter Bürgerbeteiligung im Bereich der Energieplanung, in: W. Lienemann/U. Ratsch/A. Schuke/F. Solms (Hg.), *Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik*, Opladen 1978, 157–178.

Sozialdemokratie (vgl. Strasser/Traube [1981]). Schon das Gothaer Programm der SPD 1875 enthält im Keim Illusionen, die heute vollends unhaltbar sind. Es handelt sich um den tiefsitzenden Ökonomismus, der vom technischen Fortschritt und der Entfaltung der Produktivkräfte als Folge auch die gesellschaftliche Emanzipation und die politische Partizipation erhofft. Wenn das Gothaer Programm die Arbeit definierte als »die Quelle allen Reichtums und aller Kultur« und wenn Josef Dietzgen verkündete: »Arbeit heißt der Heiland der neuen Zeit«, dann hat die Arbeiterklasse vielleicht die protestantische Werkmoral übernommen, aber sie erwartet einen Fortschritt ohne politische Veränderung und ohne einen Erlöser. Der Fortschritt reduziert sich dann auf die Steigerung der Mittel und Formen der Naturbeherrschung, ohne die Rückschritte wahrzunehmen, die die Kehrseite dieses Prozesses bilden. Dagegen hat Walter Benjamin in seiner XIII. These »Über den Begriff der Geschichte« notiert:

»Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.«³⁸

Benjamin hat mit diesen knappen Bemerkungen den Betrug aufgedeckt, der an jenen verübt wird, denen zugunsten des Versprechens künftiger Fortschritte eine Erfüllung in der Jetztzeit vorenthalten wird, und er hat zugleich gesehen, daß mit den vermeintlichen Fortschritten in der Naturbeherrschung die Rückschritte der Gesellschaft verborgen werden sollen. Aber darüber hinaus blitzt in dieser Fortschrittskritik der alte theologische Gedanke von der unendlichen Verschiedenheit zwischen der Gegenwart der Ewigkeit Gottes und der Zeit seines Geschöpfes auf. Wer vom Fortschritt spricht und dabei diese Dimension der geschenkten und befristeten Zeit des Glaubens im Rhythmus der Welt³⁹ verstellt, beraubt die Menschen ihrer wahren Zukunft, weil er sie ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit entfremdet⁴⁰.

38 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I/2, 700 f. – Bert Brecht notierte in seinem »Arbeitsjournal« zu dieser letzten Arbeit Benjamins: »... man denkt mit schrecken daran, wie klein die anzahl derer ist, die bereit sind, so was wenigstens mißzuverstehen« (Bd. 1, Frankfurt a. M. 1973, 294).

39 Vgl. den Aufsatz E. Jüngels zum Problem des Fortschritts: Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt (1969), in: ders., Unterwegs zur Sache, München 1972, 257–273.

40 Vgl. Benjamins These B im Anhang von »Über den Begriff der Geschichte«, wo es u. a. heißt: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und

4. Zum Maß des Fortschritts

Ich habe vorhin gefragt, was der Mensch in Wahrheit will, wenn er den Fortschritt will⁴¹. Im Blick auf diese Frage sind sonst so verschiedene Philosophen wie Marx, Nietzsche und Heidegger darin einig, daß der Mensch, der den Fortschritt will, sein ganzes Leben in den Dienst seiner Lebenssteigerung gestellt hat. Deren Grundzug ist der Wille zur Macht. Vom Kapital sagt Marx, daß es einen einzigen Lebenstrieb habe – sich zu verwerten, mehr Kapital zu werden. Diese Fortschrittsbewegung des Kapitals nennt Marx in einem präzisen Sinne »maßlos«, denn es hat nichts, woran es gemessen werden könnte: keine räumlichen oder geschichtlichen Grenzen, keine humanen Ziele, keine Erfüllung außer sich selbst. Das Kapital kommt nie zur Ruhe, sowenig wie der Fortschritt. Es sind zwar Menschen, die es »arbeiten« lassen, aber sie können sich nicht anders verhalten, als sich der Logik der Wertsteigerung selber zu unterwerfen. So lebt der technische Fortschritt vom menschlichen Willen zur Lebens- und Wertsteigerung. Doch zugleich läßt sich die Erfahrung nicht verdrängen, daß keine Steigerungsleistung verbürgen kann, was der Wille zur Macht anstrebt: die Grenzen der Endlichkeit zu sprengen. Der Fortschritt scheint ins Endlose fortzugehen, aber mein Leben endet hier. Wer dennoch den Fortschritt ins Endlose will und diesem Willen zur Macht anhängt, will seine eigene Endlichkeit nicht wahrhaben. Aber stand nicht einst hinter der Hoffnung auf Fortschritt ein Glaube, der den Menschen als Mandatar Gottes sah, dem der Auftrag zugekommen war, die Schöpfung zu pflegen und zu erhalten und das Evangelium in die Welt hinauszutragen? Weltgestaltung ist allen Unkenrufen zum Trotz kein einseitig marxistisch inspirierter Imperativ, sondern dem christlichen Glauben selbst wesentlich zugehörig. Freilich ist damit eine Verantwortung für die Schöpfung Gottes gemeint, die nicht Selbsterhaltung aus eigener Kraft und Lebenssteigerung als Machterweiterung meint. Diese Verantwortung fragt weniger nach Steigerung und Selbstverwirklichung als nach Erhaltung und Selbstbegrenzung. Sie fragt nach den ungeplanten Nebenfolgen aller Maßnahmen und verwechselt die Stellung des Schöpfers nicht mit der des Geschöpfes.

das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Weissagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Gesammelte Schriften I/2, 704). Vergleichbar schreibt E. Jünger zur Zeiterfahrung Israels: »Israel hat seine Zukunft nie als selbstverständlich genommen. Sondern innerhalb der Geschichte Zukunft gewinnen bedeutete überhaupt Geschichte gewinnen. Jeder Fortschritt in der Geschichte war aufs neue ein Schritt aus dem möglichen Nichtsein in die Geschichte. Wenn Jahwes *Wort* Israel in die *Zukunft* führte, wurde es als *schöpferische Macht* erfahren. Wenn es Zukunft verweigerte, stand Israel vor dem Nichts« (Jünger [1972], 267).

41 Im Abschnitt 3. (1). – Zum Folgenden vgl. den Beitrag von Horst Folkers im vorliegenden Band.

Diese Verantwortung staunt darüber, was der Mensch in Gottes Schöpfung alles kann und darf, aber sie zögert, alles auszuprobieren, was möglich erscheint. Sie ist auf der Suche nach einem Maß, das Gottes Schöpfung verändern, aber nicht verunstalten läßt, das Natur und Mensch nicht nur als Mittel, sondern jederzeit auch als Zweck an sich selbst zu sehen lehrt. Deshalb kann, jenseits des Fortschrittsglaubens, der Christ mit den Worten beten, die der Chinamissionar Richard Wilhelm dem schwäbischen Pietisten Friedrich Christoph Oetinger zuschrieb:

»Gott gebe mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann; und die Weisheit, das eine vom andern zu unterscheiden.«