

Subjektiv–Werden oder Objektiv–Werden?

Kierkegaards Denken als Kritik objektivierenden anthropologischen Denkens.

Der Vortrag (gehalten im Rahmen der Frühjahrstagung 1997 der Kommission Bildungs– und Erziehungsphilosophie der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, am 12. April 1997) wurde von der Kommission für den Sammelband mit Vorträgen der Kommissionstagungen zum Thema Anthropologie erbeten. Die Veröffentlichung ist für 1998 zugesagt.

Unsere Tagung, die unter dem Thema Historisch–kulturelle Relativierungen anthropologischen Denkens steht, soll, wenn ich es recht verstanden habe, kritische Einwände gegen das anthropologische Denken – gemeint ist damit wohl vor allem die philosophische Anthropologie – formulieren und zur Diskussion stellen. Dem anthropologischen Denken wird in historisch–kultureller Relativierungsabsicht vorgehalten, in seinen Aussagen über den Menschen irreführende Reduktionen und Verallgemeinerungen vorgenommen zu haben. Folgt man den Ausführungen des Vorworts eines soeben erschienenen Handbuchs zur Historischen Anthropologie, so kann man die Hauptbedenken wie folgt zusammenfassen: indem das anthropologische Denken unkritisch von dem Menschen spricht, erhebt es stillschweigend den singulären, europäischen, männlichen Menschen zur normierenden Perspektive und beachtet durch den perspektivisch verengten Fragehorizont nach den Bedingungen des Menschseins überhaupt die kulturelle und historische Vielfalt des menschlichen Lebens zu wenig oder verliert sie sogar ganz aus dem Blick. Dadurch sei die philosophische Anthropologie eher normierend als feststellend. In der Tradition von Kulturanthropologie und Mentalitätsgeschichte unternimmt es nunmehr die historische Anthropologie, in Gegenwendung gegen diese Einseitigkeiten und ohne den Blick verengende Vorentscheidungen, alle menschlichen Lebens–, Ausdrucks– und Darstellungsformen zu beschreiben und anschließend Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten. Ziel ist dabei, durch vielfältige transdisziplinäre Bemühungen nach dem Ende der Verbindlichkeit eines abstrakten anthropologischen Denkens die anthropologische Frage neu zu stellen und das Phänomen des Menschlichen unvoreingenommen zu erforschen.

Die von der historischen Anthropologie formulierte Kritik hat ihre Berechtigung, insofern sie zum Programm erhebt, was die Geschichte des neuzeitlichen Nachdenkens über den Menschen und seine spezifische Humanität in immer desillusionierenderer Weise ergeben hat. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang etwa

- an die kritische Philosophie Kants mit ihrer Unterscheidung von Wissen, Sollen und Hoffen;
- an den Linkshegelianer Feuerbach, für den Gott eine Projektion der Menschen ist;
- an Marx, für den das Bewußtsein durch das Sein bestimmt wird;
- an den Positivismus, der das menschliche Wissen auf den Bereich der sinnlich zugänglichen Gegenstände einschränkt;
- an den Historismus, der jeden Fortschrittsglauben aus der Geschichte verbannt und jeden Maßstab zur Beurteilung der geschichtlichen Selbstdarstellungen des Menschen leugnet;
- an die Kulturanthropologie, die feststellt, daß Menschen bestimmte Grundprobleme in höchst unterschiedlicher Weise lösen, daß aber mangels eines Maßstabs von besseren oder schlechteren, humaneren oder weniger humanen Lösungen nicht die Rede sein kann;
- an die Psychoanalyse, die die traditionelle Annahme zerstört, daß das menschliche Bewußtsein insgesamt der Vernunft unterstellt ist, daß es einfach und konsistent ist, und die dagegen die These setzt, daß das menschliche Bewußtsein aus einander widerstreitenden Instan-

zen besteht, daß schließlich die scheinbar autonome Instanz des Gewissens Produkt eines frühkindlichen Lernprozesses ist;

- an die Soziologie, die das Wollen des Menschen seiner Autonomie beraubt, indem sie es als internalisierte (verinnerlichte) Verhaltensregeln der Gesellschaft identifiziert, in die jemand zufällig hineingeboren wird;
- an die Evolutionstheorie, die es unternimmt, den Menschen in seiner Besonderheit durchgängig natürlich zu erklären als Produkt eines Evolutionsprozesses;
- an die Kritische Theorie, die als Konsequenz der jüngeren Geschichte feststellt, daß ein hohes Maß an Kultur und Zivilisation den Menschen nicht davor schützen kann, in schlimmste Formen der Barbarei zu fallen oder allgemeiner, daß eine Entwicklung des Menschen hin zu mehr Humanität im emphatischen Sinne nicht festzustellen ist, daß er jederzeit und auf jeder Entwicklungsstufe zu den extremsten Formen des Guten wie des Bösen fähig ist.

Unter dem Eindruck dieser Aufklärungsbewegungen ist offensichtlich der Anspruch traditioneller Lebenslehren, letztgültige Lebensinterpretation und Handlungsanweisung zu sein, zerbrochen. Ihre Aussagen über Stellung und Aufgabe des Menschen in der Welt, über das, was er tun soll und was er nicht tun darf, über sein Woher und Wohin, sind nicht mehr von sich her wahr. Sie gelten nur noch, soweit und solange sie geglaubt werden, d. h. von genau dem Menschen als gültig anerkannt werden, der sich an ihnen orientiert. Ehemalige Letztgewißheiten werden so zu frei wählbaren Orientierungsangeboten aus unterschiedlichen Quellen, die je nach Einsichtigkeit oder pragmatisch gerechneter Nützlichkeit angenommen oder verworfen werden. Damit gibt es auch keine Tabubereiche mehr, die der Mensch handelnd oder wissend nicht betreten dürfte. Begrenzt werden die Möglichkeiten des Menschen nur noch faktisch durch das, was er aktuell kann, aber in keiner Weise durch absolut geltende Gebote oder Verbote. Die Aufklärung hat damit zum einen eine bis dahin unvorstellbare Herrschaft des Menschen über die Natur und den Menschen ermöglicht, zum anderen aber auch dem menschlichen Handeln seine verlässliche Orientierung geraubt.

Eine solche Zeitanalyse, die – wie gesagt – in der Linie der neuzeitlichen Anthropologie liegt, gibt offensichtlich denen recht, die alle allgemeingültigen Aussagen über den Menschen als unzulässige Abstraktionen verwerfen und sich einem Forschungsprogramm verschrieben haben, das sich an das hält, was durch das Studium von konkreten Menschen über den Menschen auszumachen ist. So sehr die historische Anthropologie damit einerseits in der Tradition der menschlichen Desillusionierung qua Anthropologie steht, so sehr verliert sie andererseits aus dem Blick, was Anlaß und Zielsetzung der neuzeitlichen Anthropologie war: die Humanisierung des Menschen zu fördern. Als Zeugen aus dem engeren pädagogischen Umfeld seien hier nur Rousseau, Herder, Humboldt, Pestalozzi und Dilthey genannt, die in je anderer Weise die Erforschung des Menschen in den Dienst seiner Humanisierung stellen wollten.

Dies könnte man auf sich beruhen lassen, wenn es nicht Konsequenzen hätte, die auch und gerade bildungstheoretisch problematisch sind. Der Ansatz der historischen Anthropologie übersieht nämlich, daß die Unmöglichkeit, verbindliche Aussagen über die Bestimmung des Menschen machen zu können – eine Behauptung, die im übrigen von der entwicklungsbiologisch orientierten Fraktion der Anthropologen entschieden bestritten werden dürfte –, daß diese Unmöglichkeit den Menschen nicht zugleich von der Notwendigkeit befreit hat, eine Vorstellung davon zu haben, was spezifisch menschlich ist am Menschen.

Dies ist eine Behauptung, die einsichtig zu machen ist. Woran also zeigt sich die Notwendigkeit einer verbindlichen Vorstellung von Humanität? Diese Notwendigkeit ergibt sich bei jedem Handeln, wenn sie auch bei routiniert ablaufenden Handlungen, bei gewohnheitsmäßigen Handlungen, bei Handlungen, die einer Laune entspringen oder in blindem Gehorsam erfolgen,

nicht ohne weiteres sichtbar ist. Genaugenommen ist aber jede Handlung rechenschaftsfähig, insofern jeder Handelnde sich zwei Fragen stellen kann: (1) was ist das Motiv meiner Handlung und (2) billige ich dieses Motiv? Die Doppelfrage ist in unserem Zusammenhang deshalb der Beachtung wert, weil sie sich nur beantworten läßt durch Rückgang auf eine Vorstellung davon, was man als Mensch tut und was man nicht tut in einer bestimmten Situation. Wir sind damit – wenn die bisherige Argumentation nachvollziehbar ist – in einer unbehaglichen Lage: einerseits „wissen“ wir (im Sinne einer alltäglichen vorreflexiven Erfahrung, nicht als Ergebnis einer ausdrücklichen Reflexion), daß niemand mehr allgemeinverbindlich sagen kann, was ein Mensch, der menschlich sein will, in einer bestimmten Situation tun soll und was nicht. Andererseits müssen wir dieses Wissen um die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Humanität in jeder unserer Handlungen ignorieren, weil Handeln Motive hat. Diese müssen für den Handelnden wenigstens im Moment seiner Entscheidung verbindlich gewesen sein, da er ihnen sonst nicht gefolgt wäre. Motive, die geeignet sind, in einer offenen Situation eine Entscheidung herbeizuführen, verweisen aber, wenn sie ausdrücklich gemacht werden, auf eine Vorstellung vom Menschen, die sie allererst zwingend werden läßt.

Eine sich nur theoretisch verstehende Anthropologie kann sich vielleicht darauf beschränken, die Spielarten des Menschlichen möglichst umfänglich zu erforschen. Die Pädagogik als immer auch pragmatische Disziplin kann eine solche Verkürzung nicht hinnehmen. Ihr hilft es wenig, wenn sie die gesicherte Auskunft erhält, man sehe immer vielfältiger und differenzierter die Spielarten des Menschlichen, etwas Maßstäbliches lasse sich dabei aber nicht ausmachen, abgesehen vielleicht von der Gemeinsamkeit, daß kein Ergebnis den Menschen so zeigt, wie er wesentlich ist, sondern immer nur wechselnde Oberflächenansichten sichtbar werden, und daß deshalb jede Erscheinungsform des Menschen gleichberechtigt neben jeder anderen hinzunehmen sei – eine Einsicht, die im übrigen selbst in hohem Maße durch unsere eigene traditionsauflösende Tradition präformiert ist und anderswo kaum geteilt wird.

Jede nicht nur theoretische Befassung mit dem Menschen, insbesondere aber eine bildungstheoretisch motivierte, muß deshalb auch fragen, woher die Gewißheit kommt, die es immer wieder erlaubt, das eigene Handeln an einem zumindest für den Augenblick der Entscheidung verbindlich gesetzten Menschenbild zu orientieren oder genauer, durch das eigene Handeln eine bestimmte Vorstellung vom Menschen verbindlich werden zu lassen und so allererst die vielen Erscheinungen des Menschen hervorzubringen, die gegenständlich erforscht werden können. Gerade unter bildungstheoretischer Perspektive ist deshalb zu fordern, daß die Frage des Menschen nach sich selbst sich nicht darauf beschränkt, den Menschen so aufzusuchen, so zu beschreiben, so zu systematisieren, wie er sich in kultureller Vielfalt zeigt und in seiner erinnerbaren Geschichte gezeigt hat, sondern auch aufmerksam zu sein auf die eigentlich unhaltbare Gewißheit, die jedes Handeln begleitet, die Gewißheit, richtig entscheiden zu können unter Rückgriff auf eine bloß subjektiv gesicherte Vorstellung vom Menschen.

In der kurz beschriebenen Situation bleiben zwei Wege gangbar:

1. Man kann die Argumente derjenigen prüfen, die die Analyse verwerfen, weil sie an der Möglichkeit einer objektiven Zielbestimmung des Menschen festhalten oder diese zumindest für wiederherstellbar halten.
2. Man kann die Optionen prüfen, die auf dem Boden der Analyse noch verbleiben.

Ein modernes Beispiel für das Festhalten an der Möglichkeit einer Zielbestimmung des Menschen ist etwa die entwicklungsbiologisch orientierte Anthropologie. Die Prüfung dieses Ansatzes haben wir uns für die Herbsttagung vorgenommen, sie sei deshalb hier zurückgestellt.

Die Prüfung, welche Optionen verbleiben, wenn die Idee oder das Ideal der Humanität des Menschen nicht mehr gegenständlich und damit für alle in gleicher Weise handlungsnormierend gegeben ist oder als solche Gegebenheit sich zumindest in eine unübersehbare Pluralität aufzulösen beginnt, ist kein leichtes Unterfangen. Wenn man unterstellt, daß die Orientierung tatsächlich nicht mehr fraglos gegeben ist, dann bleibt als Orientierungspunkt nur noch das, was der einzelne Mensch im Moment der Entscheidung will und zwar selbst dann noch individuell will, „wenn er glaubwürdigen Autoritäten einsichtig folgt“¹, weil er in einer Situation des Wertpluralismus und Werterelativismus auch durch Autorität gesicherte Normen in einem Akt der Anerkennung eigens in Geltung setzen muß für sein eigenes Handeln.

Soll die weitere Erörterung nicht ganz auf eigene Rechnung erfolgen, so kann sie nur orientiert werden an einem Denker, der die Entscheidung konsequent im Inneren des Einzelmenschen aufsucht. In einem pädagogisch bildungstheoretischen Kontext liegen unter dieser Vorgabe Rückfragen an Pestalozzi oder Kierkegaard nahe.

Ich soll in unserer Auseinandersetzung mit den historisch–kulturellen Relativierungen des anthropologischen Denkens Kierkegaards Position als Kritik des objektivierenden anthropologischen Denkens vorstellen (d. h. als Kritik ebenso an dem, was die historische Anthropologie kritisiert, nämlich an der abstrakten Spekulation über den Menschen, wie an dieser selbst als ebenso objektivierend wie die Spekulation, nur eben historisch). Ich möchte dies in deutlichem Bezug zu dem Problem tun, daß wir in jeder Entscheidung, in jedem Handeln eine Vorstellung von Humanität – hier gefaßt als Inbegriff des Menschlichen – verbindlich setzen und zugleich wissen, daß jede Behauptung von Verbindlichkeit (= Gewißheit) sich vor dem prüfenden Blick eines außenstehenden Beobachters als bloß subjektive Setzung entlarvt, daß es überkulturelle und überhistorische Verbindlichkeit nicht gibt bzw. daß selbst eine bloß historisch und / oder bloß kulturell relative Verbindlichkeit heute noch einmal eigens individuell geltend gemacht werden muß.

Bei dem Versuch, Sören Kierkegaard vorzustellen, steht man vor Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, daß sein Denken und seine Begrifflichkeit sich nicht ohne weiteres dem üblichen Begriffsgebrauch fügen.

Angesichts der nur begrenzt zur Verfügung stehenden Zeit werde ich versuchen, den Zusammenhang von Entscheidung und Subjektivität im Ausgang von einem thesenhaft verknüpften Grundsatz Kierkegaards zu verdeutlichen. Dies ist nicht unproblematisch, weil es Kierkegaards Auseinandersetzung mit seinen Vorläufern und Zeitgenossen ebenso unbeachtet läßt wie die Entwicklung seines eigenen Denkens. Meine Auseinandersetzung wird Kierkegaard also nicht historisch aufarbeiten, sondern im Hinblick auf eine gemeinsame Problemstellung in idealer Gleichzeitigkeit ansprechen.

Der apodiktisch formulierte Grundsatz, den ich auslegen möchte, behauptet einen unhintergehbaren Zusammenhang von Subjektivität und Entscheidung. Er findet sich im ersten Teil der „Abschließende(n) unwissenschaftliche(n) Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“ auf Seite 29. Dort heißt es:

„Alle Entscheidung, alle wesentliche Entscheidung wurzelt in der Subjektivität.“²

Die Verwurzelung aller wesentlichen Entscheidung in der Subjektivität irritiert, da wir heute geneigt sind, zumindest alle wichtigen Entscheidungen nicht spontan nach subjektiven Vorlieben zu treffen, sondern möglichst umfassend abgesichert auf der Basis häufig bestätigter Erfahrungen, möglichst sogar wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse. D. h. nach unserem heuti-

gen Verständnis hat die Rede von der Subjektivität oder von dem subjektivem Wissen oder von der subjektiven Erfahrung häufig bis überwiegend den Beigeschmack, über etwas Minderwertiges zu sprechen – wenn auch nicht zu übersehen ist, daß in bestimmten Zusammenhängen allein die Subjektivität sich durch Authentizität auszeichnen soll. Gemeinhin ist aber Subjektivität etwas, das sich zwar nicht vermeiden läßt, aber überwunden werden soll.

In diesem Sinne wird etwa im Argumentationskontext des Kritischen Rationalismus zwischen Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang unterschieden: bloß subjektive Behauptungen über Zusammenhänge in der Wirklichkeit sind zulässig, ja unvermeidbar im Prozeß der Hypothesenbildung. Wissen im Sinne wissenschaftlich gesicherten Wissens ergibt sich aber erst im Begründungszusammenhang, für den die strikte Beachtung der intersubjektiven Prüfbarkeit gilt, die Aussagesystemen allererst den Status vorläufig bewährten, weil im intersubjektiven Falsifikationsversuch noch nicht gescheiterten Wissens verleiht. Subjektive Annahmen sind hier zwar als unvermeidliche Vor- oder Zwischenstufe anerkannt, letztlich aber zu überwinden, weil minderwertig bezogen auf das gesuchte intersubjektiv gesicherte und in diesem Sinne objektive Wissen.

Ähnlich wird der Bezug von subjektivem Wissen und objektivem Wissen in pädagogischen Zusammenhängen gefaßt: das subjektive Wissen ist das, was in Lernprozessen zwar notwendiger Ausgangspunkt und Durchgangsstrecke ist, aber überwunden werden soll hin auf zunehmende Objektivität. Dieser Prozeß läßt sich beschreiben als Verallgemeinerung und Verbesonderung in drei Phasen: die erste Phase ist eine Verallgemeinerung qua Verobjektivierung von Wissen (heute überwiegend im Medium der positiven Wissenschaften), die zweite Phase dient der Rückübersetzung des objektiven Wissens, seiner Verbesonderung in die vorgefundene Situation und die davon abhängige Aufnahmefähigkeit und –bereitschaft des Lernenden (dies wäre die didaktische Übersetzung objektiven Wissens in den Kontext der Biographie des Lernenden), die dritte Phase schließlich ist die Phase der Rückverwandlung des subjektivierten, verbesonderten Wissens in seine ursprünglich objektive Gestalt. Gelingt sie, so ist damit zugleich der Lernende aus der Gefangenschaft im subjektiven Meinen befreit worden zu einem allgemeingültigen Wissen. Insgesamt gesehen ist in solchen Lernprozessen die Verbesonderung des Wissens, seine Subjektivierung nur medial. Ziel ist die Objektivierung des Subjekts. Der Prozeß untersteht damit insgesamt dem Postulat der Verallgemeinerung.

In dem damit kurz angedeuteten heute naheliegenden Sinne als Oppositionsbegriff zum Begriff der Objektivität und Intersubjektivität ist die Subjektivität bei Kierkegaard nicht zu verstehen. Unser bekanntes Subjekt–Objekt–Schema ist nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt wie die Kierkegaardsche Unterscheidung von Subjektivität und Objektivität. Das Subjekt–Objekt–Schema wäre bei Kierkegaard vielmehr insgesamt dem Bereich der Objektivität zuzuordnen.

Subjektivität und Objektivität sind für Kierkegaard keine wissenschaftstheoretischen Schematisierungen. Sie sind auch keine Kategorien, unter denen das Mensch–Welt–Verhältnis organisiert wird. Subjektivität wie Objektivität sind vielmehr Grundstellungen des Menschen zu Wissen und Wahrheit. Als Grundstellungen lösen sie die Starrheit des Subjekt–Objekt–Schemas auf, indem beide als grundsätzliche Denkstile identifiziert werden. Es gibt bei Kierkegaard einen Stil des subjektiven Denkens und einen Stil des objektiven Denkens, die nicht miteinander vermittelt werden können. Im Rahmen der Denkstile interpretiert sich die Existenz je anders: entweder im Sinne des Subjektiv–Werdens oder im Sinne des Objektiv–Werdens. Subjektivität und Objektivität erscheinen damit als alternative und unvermittelbare Zielkategorien. Im Lichte dieser Zielkategorien meint Subjektivität eine persönlich unendlich interessierte Aneignung von Wahrheit. Objektivität meint die nur begrenzt interessierte Übernahme oder Gewinnung von allgemein anerkannten Wahrheiten. Grob gesagt kommt es im Zielhorizont des Subjektiv–

Werdens auf eine Verpersönlichung des Wahrheitswissens an, während es im Zielhorizont des Objektiv-Werdens auf eine Entpersönlichung ankommt.

Am Beispiel der Differenz von Religion und Glauben kann man sich die Spannung deutlich machen, die zwischen Objektivität und Subjektivität im Sinne Kierkegaards besteht. In einer Religion hat man es mit einem Phänomen zu tun, das objektive Aspekte hat, in diesen aber offensichtlich nicht aufgeht, das sogar wesentlich nicht objektiv zu fassen ist und das gerade in seinen nicht objektivierbaren Aspekten seine Bedeutung hat. Objektiv untersucht werden Religionen etwa in der vergleichenden Religionswissenschaft, in der Ethnologie, in der Geschichtswissenschaft etc. Ihre Untersuchung erfolgt dabei im Horizont der Gegenständlichkeit. So können Offenbarungen, religiöse Traditionen, religiöse Texte, religiöse Kunst und Baukunst, religiöse Institutionen, religiöse Gebote, aber auch Gebete, verschiedene Ausdrucksformen von Frömmigkeit und religiöse Bekenntnisse ohne Zweifel Gegenstände einer objektiven Betrachtung sein. Ebenso sicher erfaßt aber die äußerliche Beschreibung nicht in vollem Umfang das, was eine Religion ihrem eigenen Anspruch und Verständnis nach ist. Dies möchte ich am Beispiel des Gebetes verdeutlichen: Ein Gebet kann zitiert oder analysiert werden, es kann aber auch gesprochen werden. Ein Zitat oder eine Analyse ist ohne eigene subjektive Beteiligung und Stellungnahme möglich, das Sprechen eines Gebetes als Sprechen im Angesicht der Gottheit oder zur Gottheit setzt dagegen bereits eine Entscheidung für den Glauben voraus. Das gesprochene Gebet ist nachgängige Äußerung einer vorgängigen Glaubensentscheidung. Zusammenfassend kann man sagen, Aussagen über den Glauben müssen dem Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit und intersubjektiven Prüfbarkeit genügen, Aussagen aus dem Glauben sind gleichgültig dagegen, ob sie zu verallgemeinern sind oder nicht. Aussagen über den Glauben sind deshalb entweder richtig oder falsch, Aussagen aus dem Glauben sind wahrhaftig oder unwahrhaftig. Im Unterschied zur sichtbaren phänomenal gegebenen Kirche, die in Überlieferungen, Riten, Bauwerken und als Institution ein historisches Phänomen ist und auch objektiv betrachtet werden kann, ist die unsichtbare Kirche, ist die Aneignung der sichtbaren Kirche durch die Gläubigen nicht intersubjektiv zugänglich. Einfach gesagt: ob jemand ein sogenannter praktizierender Christ ist, ist der Beobachtung zugänglich, ob er glaubt dagegen nicht, welches Gebet er spricht, läßt sich beobachten, ob er wirklich betet dagegen nicht.

Von Kierkegaard wird die damit aufgeworfene Frage höchst differenziert erörtert. Die Überlegungen des ersten Teils der Nachschrift sind in diesem Zusammenhang an zwei Problemkreisen orientiert, die wir kurz vergegenwärtigen müssen, um uns den für Kierkegaard zwingenden Zusammenhang von Entscheidung und Subjektivität deutlich machen zu können: Es handelt sich um „Das objektive Problem von der Wahrheit des Christentums“ und um „Das subjektive Problem“, das näher gekennzeichnet wird als „Das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit des Christentums oder das Christwerden“.³

Leitend ist dabei die Frage, ob die Wahrheit des Christentums objektiv gesichert werden kann und ob diese Sicherung in irgendeiner Weise das Christwerden zu fördern vermag oder ob dieses völlig unabhängig vom Problem der objektiven Wahrheit des Christentums ein rein subjektives Problem ist und bleibt. Ob mithin der Glauben apologetische Voraussetzungen hat, ob es Approximationsübergänge und –anläufe auf dem Weg zum Glauben gibt und ob eine „quantifizierende Einleitung zur Glaubensentscheidung“⁴ möglich ist, oder ob die Glaubensentscheidung schlechthin unbeding ist.

In diesem Zusammenhang fragt Kierkegaard zunächst nach der Perspektive, unter der das Christentum der objektiven Betrachtungsweise erscheint, nach der Verfassung des objektiv erkennenden Subjekts und nach der Reichweite seiner Erkenntnis. Dabei zeigt sich, daß die objektive Betrachtungsweise als historische wie als spekulative das Christentum als gegebene

Tatsache in den Blick nimmt, deren Wahrheitsanspruch sie einer historischen oder philosophischen Prüfung unterzieht. Das erkennende Subjekt ist dabei an seiner Erkenntnis zwar als Forscher interessiert, aber keineswegs persönlich von ihr betroffen. Es sucht nach Wahrheit, aber nach objektiver Wahrheit, nicht nach subjektiver Wahrheit, d. h. es ist nicht bestrebt, Christ zu werden. Dies ist – folgt man Kierkegaard – auch nicht anders möglich, da das forschende Subjekt sich immer in einer von zwei möglichen Verfassungen befindet: entweder es steht im Glauben, dann hielte es jede Forschung für überflüssig, ja für eine gefährliche Anfechtung des Glaubens. Es käme ihm also gar nicht in den Sinn, sich dem Glauben in objektiver Einstellung zuzuwenden. Oder es glaubt nicht an die Wahrheit des Christentums. Dann ist es nicht persönlich an seinem Forschungsgegenstand interessiert, sondern nur als neutraler Forscher. Bezüglich der Reichweite der Erkenntnis stellt Kierkegaard fest, daß durch historische Forschung als größte Gewißheit eine Approximation zu erlangen ist, während durch Spekulation nicht einmal das erreicht wird, da der Spekulant sich über die verschiedenen Sphären der Wahrheit nachhaltig täuscht, insofern er die Notwendigkeit eines historischen Phänomens beweisen, aus der historischen Wahrheit eine ewige Wahrheit herausdestillieren will.

Ergebnis der ersten Durchsprache ist, daß die Frage nach der objektiven Wahrheit zumindest als Frage nach der historischen Wahrheit gestellt werden kann, daß sie auch zu Ergebnissen führt, die sich approximativ der Wahrheit zu nähern scheinen, genau genommen sich aber ebenso wie sie sich ihr nähern sich auch ständig wieder von ihr entfernen. Die historische Wahrheit ist endlos und zufällig bewegt, da sie vorab keine zureichende Vorstellung von der Wahrheit haben kann, die sie anstrebt. Entscheidend ist, daß die Gewißheit des Glaubens nicht aus der approximativen historischen Wahrheit entspringen kann, ebenso nicht aus der spekulativ unterschobenen Notwendigkeit der Geschichte. Sie ist unbedingt.

Damit stellt sich verschärft die Frage nach dem Erwerb des Glaubens durch einen existierenden Menschen.

Wenn ein approximativer Übergang vom historisch zufällig Gegebenen zur Gewißheit ebenso ausgeschlossen wird wie die spekulative Sicherung von Notwendigkeit in der Geschichte, dann bleibt als Möglichkeit nur ein Sprung. Dieser Sprung kann nicht erleichtert oder abgemildert werden, da jeder Anlauf oder auch der Rückgriff auf eine „Springmaschine“⁵ selbst zum Sprung wird bzw. verweigert wird, wenn man dem Sprung abgeneigt ist, d. h. wer nicht springen will, kauft sich keine „Springmaschine“. Der Sprung ist und bleibt eine unbedingte Augenblicks-Entscheidung. Er muß den unüberbrückbaren Graben zwischen einer bloß historischen Wahrheit und einer ewigen Gewißheit in einer Glaubensentscheidung überspringen. Der Sprung wäre nun aber mißverstanden, wenn er – wie das Bild es nahelegt – als Sprung von einem Ort zu einem anderen Ort aufgefaßt würde, von der historischen Relativität in die Gewißheit des Glaubens etwa. Glaubensgewißheit ist nicht durch einen einmaligen Akt der Erweckung ein für allemal zu erlangen. Vielmehr ist das Christwerden ein beständiges Streben. Der existierende subjektive Denker hat im endlichen Sinne kein Ziel, dessen Erreichung sein Streben beenden würde. „Nein, er strebt unendlich, ist beständig im Werden, was dadurch gesichert ist, daß er beständig ebenso negativ wie positiv ist“.⁶ Genauer müßte man sagen, daß er beständig auf die Negativität aufmerksam ist, die „in der Synthese des Subjekts begründet (ist), daß es ein existierender unendlicher Geist ist. Die Unendlichkeit und das Ewige sind das einzige Gewisse, aber indem es im Subjekt ist, ist es im Dasein, und der erste Ausdruck dafür ist seine Trügllichkeit ... Das Trügerische der Unendlichkeit besteht ... darin, daß in jedem Augenblick die Möglichkeit des Todes vorhanden ist. Alles positive Sicherheitsgefühl ist auf diese Weise verdächtig gemacht ... Daß es sich so mit dem Existieren verhält, weiß jeder Mensch, aber die Positiven wissen es positiv, d. h. sie wissen es gar nicht“.⁷

Auch hier macht es einen Unterschied, ob ich positiv weiß, wie es sich mit dem Existieren verhält, oder ob ich als wirklich existierender Denker meine Existenz denkend nachbilde. Dies gelingt nur, wenn das Denken ebenso ständig im Werden ist wie die Existenz und damit ebenso beständig negativ wie positiv. Weiß man um die Ungewißheit des Erdenlebens positiv, so wird selbst das Negative positiv, etwas Fertiges, das bei feierlichen Gelegenheiten beschworen, in seiner Brisanz im täglichen Leben aber ignoriert wird. Bildet man die Existenz im Denken nach, so lebt man fort im täglichen Leben und ist zugleich aufmerksam auf die Dialektik der Unendlichkeit – wobei Dialektik gegen das übliche Begriffsverständnis nicht eine Vermittlungsbewegung (etwa von Endlichkeit und Unendlichkeit) meint, sondern das Verdächtig–Werden alles positiven Sicherheitsgefühls in dem Moment, in dem eine Gewißheit subjektiv angeeignet werden soll und sich damit zurückgeführt sieht auf eine in der Subjektivität wurzelnde Entscheidung.

„Selbst das Allergewisseste: die Offenbarung wird eo ipso dialektisch, wenn ich sie mir aneignen soll. Selbst das Festeste von allem, der unendliche negative Entschluß, der die unendliche Form der Individualität für das Sein Gottes in ihr ist, wird sofort dialektisch. Sobald ich das Dialektische wegnehme, bin ich abergläubisch und betrüge Gott um das jeden Augenblick nötige anstrengende Erwerben des einmal Erworbenen.“⁸

Kierkegaard macht hier offensichtlich darauf aufmerksam, daß man sich auch mit der Relativität und Ungewißheit als einer Gewißheit einrichten kann, damit aber die Entscheidung in ihr Gegenteil verkehrt. Entscheidung ist genauer gefaßt ein in keiner Sicherheit endendes Entscheiden, das zudem auch als Prozeß nicht routinisiert werden darf, sondern in jedem Augenblick in „neugeborener Ursprünglichkeit“⁹ vollzogen sein will. Sie ist immer erneute wirklich ursprüngliche Augenblicks–Entscheidung, die durch frühere Entscheidungen nicht prädisponiert ist. Sie führt als solche Augenblicks–Entscheidung zu einer paradoxen Form von Gewißheit, der Gewißheit nämlich, „daß die Frage der ewigen Seligkeit des Individuums in der Zeit entschieden wird, und durch das Verhältnis zum Christentum als etwas Historischem entschieden wird“,¹⁰ weshalb diese Gewißheit zugleich genuin trügerisch ist, da die Unendlichkeit und das Ewige zwar als einzige gewiß sind, aber als ewige Gewißheit, die im Subjekt ist und durch eine Entscheidung des Subjekts ist, zugleich trügerisch und ein ungeheurer Widerspruch sind. Gewonnen wird eine trügerische Gewißheit.

Die Betrachtung des Glaubensphänomens zeigt damit, daß die Entscheidung, wie Kierkegaard sie versteht, Gewißheit in einer die Existenz persönlich unendlich interessierenden Frage anstrebt, der Frage nämlich, wie sie die vom rechten Verhältnis zum Christentum abhängige ewige Seligkeit erlangen könne. Erlangt werden kann diese Gewißheit weder durch eine Anhäufung historischer Wahrheiten und ihre immer bessere Sicherung noch durch eine spekulative Überholung der Geschichte hin auf eine ihr zugrundeliegende Notwendigkeit. Erreicht werden kann die Glaubens–Gewißheit nur durch einen Sprung, der die Gewißheit in einer subjektiven Augenblicks–Entscheidung wider besseres Wissen gewinnt und immer wieder erneut gewinnen muß, weil sie genau in dem Moment verloren ist, in dem sie als positive Gegebenheit angenommen wird. Die Gewißheit ist damit einerseits unbedingt von jedem positiven Wissen und andererseits nur im Augenblick der Entscheidung existent (weil jede nächste Entscheidung unabhängig von jeder vorhergehenden ist). Die unbedingte Gewißheit des Glaubenden ist für Kierkegaard allein in seiner subjektiven Entscheidung zu glauben existent. Da die Entscheidung Gewißheit in der Geschichte und durch ein Verhältnis zu etwas geschichtlich Gegebenem setzt, ist sie selbst dialektisch und nicht positiv festzuhalten.

Die Gefahren einer positiven Fixierung zeigen sich in aller Deutlichkeit in jedem Versuch, die subjektive Gewißheit einem anderen Menschen mitzuteilen. Teilt man nämlich etwas, dessen

man subjektiv gewiß ist (Kierkegaard nennt verschiedene mögliche Lebensanschauungen religiös existierender Subjekte als Beispiele, die er durchaus teilen dürfte, wie: man soll keine Schüler haben im Glauben; die Wahrheit ist die Innerlichkeit, es gibt objektiv keine Wahrheit, sondern die Aneignung ist die Wahrheit; nicht die Wahrheit ist die Wahrheit, sondern der Weg ist die Wahrheit; alles Rezipieren ist ein Produzieren; das Gottesverhältnis eines Menschen ist ein Geheimnis) – teilt man also seine subjektive Gewißheit in der besten Absicht, den Weg anderer Menschen zu dieser Gewißheit abzukürzen, mit, so schafft man gerade durch die direkt mitgeteilte Gewißheit und gegen sie die Grundlagen für ein lehr- und lernbares Glaubenssystem, das Aneignung durch Akkumulation von Wissen und Verhalten ersetzt und damit den Menschen, dem es mitgeteilt wird ebenso wie den Mitteilenden um die Möglichkeit der in der Subjektivität wurzelnden Glaubensentscheidung betrügt.

Genauer sagt Kierkegaard, „daß die direkte Mitteilung ein Betrug gegen Gott ist (die Gott möglicherweise um eines anderen Menschen Anbetung in der Wahrheit betrügt), ein Betrug gegen sich selbst (als hätte er aufgehört, ein Existierender zu sein), ein Betrug gegen einen anderen Menschen (der nun möglicherweise nur ein relatives Gottesverhältnis erreicht) und ein Betrug, der ihn mit seinem ganzen Denken in Widerspruch bringt. Dies wiederum direkt auszusagen, würde wieder ein Widerspruch sein, weil die Form die direkte wäre trotz aller Doppelreflexion der Aussage.“¹¹

Allgemeiner gesprochen sind mit dem Versuch, seine Gewißheit mitzuteilen, zwei Probleme verbunden: auf Seiten des Mitteilenden ist die Mitteilung einer subjektiven Gewißheit der Versuch das Ewige anzueignen, in dem Sozialität und Gemeinschaft ebenso undenkbar sind wie Veränderung und Mitteilung,¹² und dies zugleich einem anderen Menschen mitzuteilen. Der, dem dies mitgeteilt wird, wird möglicherweise an seiner eigenen Entscheidung gehindert, indem ihm ein bequemer Weg zur Gewißheit eröffnet wird.¹³ Damit wird die Fremdexistenz als von außen entschiedene um ihre innere Selbstentscheidung gebracht.

Eine Mitteilung, die etwas Subjektives mitteilen will, ist deshalb nur in Form einer indirekten Mitteilung möglich, d. h. einer Mitteilung, die den anderen nicht hindert, zu seiner eigenen in der Subjektivität wurzelnden Entscheidung zu gelangen. Die indirekte Mitteilung muß den Stil des Existierens nachbilden, indem sie wie dieses das Gewisseste und das Trügerischste unvermittelt zusammenspannt, um zu verhindern, daß der Zuhörer „sich positiv die Aussage von der Negativität des Daseins aneignete.“¹⁴ Entscheidend ist es also, auf die Form der Mitteilung zu achten, um ihr Mißverstehen im Sinne einer Verkündigung positiver Gewißheiten auszuschließen. Die indirekte Mitteilung inszeniert die Unmöglichkeit, durch Sprache das Geheimnis der unbedingten Entscheidung auszudrücken und teilt es eben dadurch mit. Eine indirekte Mitteilung (z. B. bei Sokrates) erscheint deshalb jedem, der auf den Inhalt, nicht aber auf die Form achtsam ist, wie die Rede eines Wahnsinnigen, die unverständlich bleibt. Ihre Unverstehbarkeit ist nun aber kein Mangel, der aufzuheben wäre, sondern Voraussetzung dafür, zumindest nicht positiv mißverstanden zu werden, möglicherweise sogar dafür, den anderen zu seinem Sprung zu veranlassen.

Der bislang erörterte Zusammenhang von Entscheidung, Subjektivität und trüglicher Gewißheit gilt nicht nur für das manch einem vielleicht zu speziell erscheinende Phänomen des Glaubens. Auch bei Kierkegaard selbst unterliegt nicht nur die Glaubensentscheidung dieser Struktur – wenn sie auch das herausragende, weil die Existenz der Existenz sichernde Interesse der Existenz ist. Alles objektiv in der Zeit Gegebene erhält seine subjektive Bedeutung dadurch, daß man es in einer Entscheidung zu einer trügerischen Gewißheit für sich macht. In diesem Zusammenhang weist Kierkegaard darauf hin, daß ein Ehepaar, das sich liebt, zum Beispiel wechselseitig seine Liebe zum Ehepartner und dessen Liebe zu ihm zu etwas Unbedingtem macht,

das durch äußere Ereignisse in keiner Weise berührt wird. Eine indirekte Mitteilung dieser Gewißheit ist für jemanden, der in der gleichen trügerischen Gewißheit lebt, unmittelbar verständlich, als direkte Mitteilung ist sie dagegen bestenfalls absurd.

„Sieh, ihre Ehe prägt sich deutlich im Äußeren aus, sie bildet ein Phänomen im Dasein (im kleineren Maßstabe, gleichwie das Christentum welthistorisch das ganze Leben geprägt hat); aber ihre eheliche Liebe ist kein historisches Phänomen; das Phänomenale ist das Unbedeutende, es hat für die Eheleute nur durch ihre Liebe Bedeutung; anders angesehen (d. h. objektiv gesehen) ist das Phänomenale Betrug.“¹⁵

Was Kierkegaard hier behauptet, ist, daß der Mensch alles, was ihm objektiv begegnet, durch eine Entscheidung innerlich aneignen muß, wenn es subjektive Bedeutung für ihn erlangen soll. Der Außenaspekt ist objektiviert da und kann von jedermann in seiner Phänomenalität objektiv aufgefaßt werden. Der Innenaspekt der Aneignung ist nur dem Handelnden selbst zugänglich, ist rein subjektiv, weil er nicht historisch ist. In ihm liegt für den Handelnden die unbedingte Bedeutung seines Handelns für ihn selbst beschlossen und in ihm ist er sich selbst erschlossen. Die Aneignung kann phänomenal nicht erscheinen, offenbar aber geteilt werden, wenn man darauf achtet, daß die Ehe ein Coexistenzverhältnis ist, das in dem von Kierkegaard angeführten Beispiel offensichtlich eine gemeinsame Bedeutung erhält durch die Liebe der Eheleute, die ihnen irgendwie gemeinsam ist und trotzdem kein historisches Phänomen.

Abschließend möchte ich zweierlei versuchen: Ich möchte (1) fragen, welchen Anspruch auf Gültigkeit Kierkegaards Überlegungen, die wir ansatzweise im Anschluß an die „Nachschrift“ verfolgt haben, als Aussagen über den Zusammenhang von Entscheidung, Subjektivität und trüglicher Gewißheit eigentlich haben, und ich möchte (2) wenigstens andeuten, weshalb ich glaube, daß die Beschäftigung mit Kierkegaard bezogen auf unser Ausgangsproblem hilfreich, wenigstens aber anregend ist.

ad 1: Zur Frage der Reichweite und Gültigkeit von Kierkegaards Überlegungen:

Man kann sicher unter allgemeiner Zustimmung feststellen, daß das bei Kierkegaard Gesagte keinen Anspruch auf Richtigkeit erhebt, der im Sinne einer intersubjektiv nachvollziehbaren Hypothesenprüfung oder einer philosophischen Begriffsanalyse zu bewähren oder zu verwerfen ist. Nimmt man nämlich die Bestimmungen der Subjektivität bei Kierkegaard ernst, so ist die Rede von der Subjektivität als etwas, das einem allgemein bestimmbar philosophischen Begriff nahekommt, zu verabschieden (auch wenn Kierkegaard selbst immer wieder so spricht). Von ihr gilt in erhöhtem Maße das, was Kierkegaard kritisch spottend über die Spekulation sagt:

„Aber es kommt mir doch sonderbar vor, daß man beständig von der Spekulation und wieder Spekulation spricht, als wäre sie ein Mann, oder als wäre ein Mann die Spekulation ... Also, wenn man eine Spekulation annimmt, muß man auch einen oder mehrere Spekulanten annehmen.“¹⁶

Es gibt also genau betrachtet nicht die Subjektivität und ihre Bestimmungen, sondern den subjektiven existierenden Denker und seine Bestimmungen. D. h. alles was über Subjektivität gesagt wird von Kierkegaard, ist in Selbstzeugenschaft gesagt und streng genommen nur verständlich für eine andere Subjektivität mit vergleichbarer Erfahrung. Der subjektive existierende Denker ist im Unterschied zum objektiven Denker nicht an Resultaten interessiert, die teilbar und mitteilbar sind, sondern daran, seine Existenz denkend nachzubilden. In diesem Sinne heißt es in der „Verständigung mit dem Leser“ im Anhang des zweiten Bandes:

„Die ganze Schrift handelt in der Abseitigkeit des Experiments von mir selbst, einzig und allein von mir selbst ... Ich frage, allein um meiner selbst willen, ja ganz bestimmt tue ich das, oder richtiger, ich habe danach gefragt, denn das ist ja der Inhalt der Schrift.“¹⁷

Was Kierkegaard sagt, unterwirft sich damit nicht den Maßstäben von intersubjektiv richtigen oder falschen Aussagen, sondern erhebt den Anspruch, glaubwürdig im Sinne einer sich selbst nicht betrügenden Rechenschaftslegung zu sein. Seine Qualifizierung als glaubwürdige oder als unglaubwürdige Aussage ist streng genommen nur Kierkegaard selbst möglich. Seine Glaubwürdigkeit beim Leser hängt letztlich von der Resonanz ab, die er in der Subjektivität eines Lesers zu erzeugen vermag – wobei an dieser Stelle ein Problem meines Vortrages nicht verschwiegen werden soll: in meinem Vortrag habe ich über Kierkegaard und einige Aspekte seines Denkens gesprochen. Indem ich über etwas gesprochen habe, habe ich die Form der direkten Mitteilung gewählt für die Mitteilung von etwas, das der indirekten Mitteilung bedürft hätte. D. h. es ist zumindest fraglich, ob ein solch äußerlich beschreibender Zugang zu Kierkegaards Gedanken überhaupt zureichend sein kann. Zu meiner Rechtfertigung kann ich allenfalls anführen, daß auch Kierkegaard selbst in der Nachschrift m. E. überwiegend die Form der direkten Mitteilung wählt, auch wenn diese Auffassung in der Literatur nicht unumstritten ist.

ad 2:

Bezogen auf unser Ausgangsproblem zeigen sich nach meiner Einschätzung zumindest Parallelen. Der Glaube, daß ich Herr meiner Entscheidungen und Handlungen bin, daß ich mich letztlich frei bestimmen kann, ist in vergleichbarer Weise durch eine trügerische Gewißheit gekennzeichnet, durch eine Gewißheit nämlich, die von außen betrachtet völlig absurd ist, in der Innenperspektive aber notwendige Bedingung dafür ist, daß ich überhaupt willentlich handeln kann. Auch das Phänomen, im Augenblick eines (bewußten) Entschlusses mit diesem zugleich einem historisch vorfindlichen und damit bloß relativ und wandelbar gegebenen Menschenbild durch eine in der Subjektivität verwurzelte Entscheidung unbedingte Geltung zuzusprechen, ist zumindest strukturell vergleichbar mit dem, was Kierkegaard als Glaubensentscheidung analysiert.

In einem weiteren Zusammenhang ist es ebenfalls anregend, sich der Überlegungen Kierkegaards zu erinnern, der einerseits die Notwendigkeit von Gewißheit betont und andererseits an der unhintergehbaren Trüglichkeit jeder menschlichen Gewißheit festhält, ja diese Trüglichkeit zur Bedingung jeder subjektiv verbürgten Gewißheit macht, und zwar in Lebenszusammenhängen, die wesentlich nicht theoretisch, sondern praktisch bestimmt sind. Ich will dies abschließend bezogen auf drei Fragen wenigstens andeuten.

1. Wir hatten eingangs eine Diskrepanz festgestellt zwischen der gut begründeten Feststellung der Unmöglichkeit, etwas Gesichertes über den Menschen aussagen zu können, und der Notwendigkeit zumindest im praktischen Handeln dieses Wissen ignorieren zu müssen, weil sich die theoretische Einsicht offensichtlich in Handlungszusammenhängen nicht durchhalten läßt. Das Problem, das im Zusammenhang der Selbstzuwendung des Menschen auffiel, läßt sich m. E. als Signatur unserer Zeit allgemeiner fassen: unsere Wissenschaften folgen recht einhellig dem Credo, daß durch positive Forschung prinzipiell nur überholbare Zwischenergebnisse auf dem Weg einer unabschließbaren Suche nach immer genauerem Wissen erreichbar sind. Auch in dieser Allgemeinheit ist die Position gut begründet, aber ebenfalls nur in theoretischer Einstellung durchzuhalten. Spätestens im Moment der praktischen Anwendung wissenschaftlicher Hypothesen werden diese als hinreichend verlässliche Gewißheiten gesetzt – wobei die Einschränkung „hinreichend verlässlich“ nichts weiter ist als eine

salvatorische Formel. Sie müssen mit ihrer praktischen Anwendung wie Gewißheiten behandelt werden. Auch hier zeigt sich eine Unvereinbarkeit von theoretischer Einstellung und praktischer Notwendigkeit.

Kierkegaards Überlegungen enthalten möglicherweise einen Hinweis, der es erlaubt, die Unvereinbarkeit von theoretischer Einstellung und von praktischer Einstellung unter einem neuen Blickwinkel zu bedenken. Im Stil des Subjektiv-Werdens ist vielleicht eine Haltung in praktischer Einstellung möglich, die besser mit den Vorbehalten der Wissenschaften gegen Letztaussagen zusammenstimmt, ohne deren endlos sich selbst überholende Bewegung als Relativismus in die Praxis zu übertragen. In Entscheidungen wäre man dann nämlich darauf aufmerksam, daß Gewißheit als Ergebnis eines Sprungs in eine Sphäre, die ungeschichtlich ist, möglich ist und nur so möglich ist, man wäre zugleich darauf aufmerksam, daß Gewißheit als innerhalb der Geschichte auftretendes und in ihr wirksames Ereignis eo ipso trügerisch ist, und man wäre schließlich auch darauf aufmerksam, daß selbst eine trügerische Gewißheit nicht ein für allemal in einem einmaligen Akt zu erlangen ist, daß mithin auch das Festhalten an einer Entscheidung aus einer Reihe erneuter Entscheidungen besteht, die durch frühere Entscheidungen nicht vorherbestimmt sind.

2. Die europäische Tradition der Traditionsauflsung, der Befreiung von Traditionen, der immer radikaleren Einsicht in die Unabschließbarkeit, zumindest Unabgeschlossenheit menschlicher Selbstfindung erscheint von Kierkegaard aus betrachtet nicht mehr ausschließlich als theoretisch vielleicht reizvolle (Herr Schäfer hat gestern nicht ohne Resonanz auf unsere Kontingenzverliebtheit hingewiesen), pragmatisch aber höchst problematische Relativierung von orientierenden Maßstäben. Sie kann von Kierkegaard her betrachtet auch in pragmatischen Zusammenhängen als spezifisch mitteleuropäische und neuzeitliche Bestimmung des Menschen gegen andere Bestimmungen des Menschen identifiziert und verteidigt werden.

Sie wäre in dieser, aber nicht nur in dieser Perspektive eine Bestimmung, die ihre Wurzeln in jüdischen, griechisch-römischen und germanischen Traditionen hat, die im Christentum diese Traditionsstränge verflochten hat, die seit der Reformation die Freiheitsthematik als wesentliches Bestimmungselement ihres Menschenbildes zunehmend radikalisiert hat, bis sie schließlich heute auf die Frage „Was ist der Mensch?“ (Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?) weder im Rückgang auf Traditionen, noch im Rückgang auf eine alle Menschen übertreffende allgemein-menschliche Vernunft eine verbindliche Antwort geben kann. Die Frage nach dem Wesen des Menschen kann nach einer Reihe mehr oder weniger hinhaltender Zwischenbescheide nur noch an den Fragenden zurückverwiesen werden, weil jede von außen kommende Antwort der inneren Zustimmung bedarf. Diese Zustimmung folgt Kriterien, die weder angeboren noch ein für allemal zu erringen sind, weil auch die scheinbar endgültige Akzeptanz bestimmter Kriterien, d. h. die Abdankung der Freiheit vor einer Autorität selbst noch ein Akt der Freiheit ist, den sie wieder zurücknehmen kann.

Bildungstheoretisch und praktisch pädagogisch ergibt sich damit die Aufgabe, niemanden über unsere Tradition im Unklaren zu lassen, d. h. niemanden im Unklaren zu lassen über die Brde, die es bedeutet, daß Maßstäbe des Handelns zwar vor dem Hintergrund von ehemals geltenden Traditionen, ja sogar vor dem Hintergrund göttlicher Offenbarung formuliert werden, aber eben auch vor dem Hintergrund der leidvollen Erfahrung, daß Tradition wie Offenbarung nicht von sich her existentiell bedeutsam sind, sondern erst und zwar immer wieder neu bedeutsam gemacht werden müssen durch eine subjektive Entscheidung. Allgemeine, aber deshalb auch formal bleibende Maxime für die Selbstprüfung des Einzelnen

könnte im Einzugsbereich unserer Tradition der Satz Humboldts sein: „einen Menschen beurteilen heisst nichts anderes, als fragen: ... welchen Begriff man sich von der Menschheit überhaupt zu bilden hätte, wenn er das einzige Muster wäre, aus welchem man denselben abnehmen könnte?“¹⁸ Im Kontext unserer Argumentation ist damit nicht gemeint, daß der Einzelne sich nun doch wieder einer vorgängigen Idee vom Menschen zu unterstellen hätte, die er verwirklichen soll, es heißt auch nicht, im Sinne Humboldts, daß man die Pflicht hätte, seinen bestmöglichen Beitrag zur vollständigen Ausprägung der in der Erscheinung wurzelnden Idee der Menschheit zu leisten. In unserer Verwendung macht Humboldts Satz nur noch darauf aufmerksam, daß in jeder Entscheidung, die ein Mensch für richtig hält, er zugleich eine bestimmte oder doch bestimmbar Vorstellung vom Menschen für richtig hält. Wer der Mensch (auch) ist, kann ich mir damit zwar nicht vorgängig, aber mitlaufend in Selbstzeugenschaft oder auch nachlaufend reflexiv an meinem Beispiel und in bestimmten Grenzen auch am Beispiel anderer Menschen zugänglich machen. Damit „weiß“ ich freilich nur, daß ich in der mißlichen Situation bin, in Einsamkeit und Freiheit wählen zu müssen und ich „weiß“ auch welchen Menschen ich bisher realisiert habe. Unentschieden bleibt, welchen Menschen ich künftig wählen werde – jedenfalls solange ich ihn nicht verwirklicht habe. Hieran ließen sich interessante Überlegungen zur Frage des Gewissens anknüpfen. Dies kann ich aus Zeitgründen nicht tun.

3. Hinweisen möchte ich abschließend aber noch darauf, daß im Anschluß an unsere Überlegungen auch die im Zusammenhang mit dem Verlust fester Orientierungsmaßstäbe vielbeschworene Toleranz einen neuen Akzent erhält und problematisch wird. Sie ist nicht mehr Duldung des anderen Menschen wegen seiner allgemeinen Qualifizierung als Mensch und trotz seiner Fremdheit, sondern Toleranz ist Anerkennung der Besonderheit und zwar wechselseitig. Damit ergibt sich aber ein auch und gerade pädagogisch brisantes Problem: Toleranz als Duldung ist auch Menschen gegenüber möglich, die aufgrund ihres Menschenbildes selbst nicht tolerant sind – etwa, weil sie einen göttlichen Plan in der Geschichte zu verwirklichen haben. Toleranz im Sinne von wechselseitiger Anerkennung der individuellen Eigentümlichkeit setzt im deutlichen Unterschied dazu voraus, daß unsere eigenen Tradition, die den Menschen (insbesondere seine Freiheit und seine Rechte) konsequent individualisiert hat, kulturübergreifend universalisiert werden kann, daß unsere Sicht des Menschen als Individualität eine universal gültige ist – wobei auch diese Voraussetzung eine trügliche Gewißheit bleibt.

-
- 1) Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung, Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen, Bonn 29. Januar 1960. In: Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen 1953–1965, Gesamtausgabe im Auftrag des Ausschusses besorgt von Hans Bohnenkamp, Walter Dirks, Doris Knab, Stuttgart 1966, S. 864.
 - 2) Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, hrsg. von Emanuel Hirsch, Abt. 16, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Erster Teil, Lizenzausgabe GTB Siebenstern 612, o. O. u. J., S. 29.
 - 3) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, Inhaltsverzeichnis, S. V.
 - 4) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 13.
 - 5) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 95.
 - 6) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 84.
 - 7) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 74.
 - 8) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 31.
 - 9) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 78.
 - 10) Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke, hrsg. von Emanuel Hirsch, Abt. 16, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Zweiter Teil, Lizenzausgabe GTB Siebenstern 613, o. O. u. J., S. 73.
 - 11) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 67.
 - 12) Vgl. Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 65.
 - 13) Vgl. Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 77.
 - 14) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 75.
 - 15) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 50f.
 - 16) Kierkegaard, Nachschrift, Erster Teil, S. 48.
 - 17) Kierkegaard, Nachschrift, Zweiter Teil, S. 331.
 - 18) Wilhelm von Humboldt, Über den Geist der Menschheit. In: Wilhelm von Humboldts Werke, Hrsg. von Albert Leitzmann, Zweiter Band 1796–1799, Berlin 1904, Photomechanischer Nachdruck, Berlin 1968, S. 332.