

Waltraud Harth-Peter

Religion und Bildung im Lichte des modernen Personalismus

1. Einleitung

Wenn in diesem Beitrag von Pädagogik des *Personalismus* gehandelt und das Verhältnis von Religion und Bildung aus der Sicht dieser Denkrichtung erörtert werden soll, denn bedarf es zunächst einer Klärung, was mit diesem Begriff gemeint, und mehr noch, was mit diesem Begriff nicht gemeint wird. Es läßt sich schwerlich leugnen, daß der Begriff der *Person*¹ sich heute einer immensen Beliebtheit erfreut, und zwar sowohl in der Terminologie der Wissenschaften² als auch in der politischen Sprache und in der Alltagsrede. Vor allem unter Pädagogen scheint es geradezu eine Pflichtübung geworden zu sein, vom Menschen als Person zu reden und sich zum Fürsprecher einer personorientierten Erziehung zu machen, was immer man darunter verstehen mag. Geht man freilich diesem beinahe inflationären Wortgebrauch auch nur ein wenig kritisch nach, dann stellt man rasch fest, daß die Grenzen dieses Begriffes alles andere als deutlich und fest sind; sie erscheinen im Gegenteil so ungenau und fließend, daß sein Bedeutungsgehalt eher als buntschillernd und wechselhaft denn als klar und distinkt bezeichnet werden muß. Häufig wird der Personbegriff als Synonym zum Individualitätsbegriff verwendet und die notwendige Unterscheidung zwischen Person und Individuum sträflich vernachlässigt; unzählige Male werden die Begriffe Person und Persönlichkeit miteinander vertauscht, ohne daß man sich der Folgen dieses verwaschenen Wortgebrauchs bewußt wird. In der pädagogischen Fachsprache kommt es geradezu zu einem begrifflichen Wirrwarr, wenn einmal von der Person als dem Subjekt der Erziehung, ein andermal als von ihrem Objekt die Rede ist, oder wenn die Person einmal als Ziel und ein andermal als Mittel der Erziehung in den Blick gerückt wird. Besonders gravierend werden diese Unschärfen, wenn nach dem Wesen der Person gefragt und sie einmal in ihrer vollen Autonomie anerkannt und ein andermal nur als ein Moment oder als ein Teil eines größeren Ganzen (der Gesellschaft, der Geschichte, der Menschheit, des Weltgeistes etc.) gesehen wird.

Armando Rigobello hat deshalb mit guten Gründen vorgeschlagen, den Be-

¹ Paul Ricœur versuchte neuerdings, sich den möglichen „Zugängen zur Person“ zu nähern: Ricœur 1989, S. 99–113

² Vgl. dazu u. a. Peacocke/Gillet 1987

griff des Personalismus wenigstens in zweifacher Hinsicht zu differenzieren.³ Der römische Philosoph hält es für ganz und gar ungerechtfertigt, eine Denkrichtung oder eine Schule schon deshalb als personalistisch zu bezeichnen, weil sie vom Menschen als Person redet; insbesondere erscheint ihm diese Bezeichnung dann als falsch und irreführend, wenn der Personbegriff noch dazu vage bleibt, eher nur beiläufig gebraucht wird und jedenfalls nicht zum wohlbehaue- nenen Eckstein des gesamten Denkgebäudes wird. Von solchen bloßen Verbal- personalismen will Rigobello strikt alle jene Philosophien unterschieden sehen, die von einem geklärten Personbegriff ausgehen, und er bezeichnet diese als personalistische Positionen in einem weiteren Sinne. Von ihnen hebt er ebenso deutlich jene Philosophien ab, die die menschliche Person ausdrücklich zum *Primum* ihres Denkens machen und sie dabei nicht als etwas Abgeleitetes, sondern als das erste „Gegebene“ betrachten. Nur diesen Positionen erkennt er zu, daß sie sich als Personalismus im engeren Sinne bezeichnen.

Über diese von Rigobello getroffene Unterscheidung hinaus muß man sicher- lich festhalten, daß ein auch in diesem engeren Sinne personalistisches Denken eine weit zurückreichende Tradition in der Geschichte des abendlän- dischen Philosophierens hat. Allein schon die Herkunft des Personbegriffs selbst verweist auf die Anfänge einer genuin christlichen Philosophie und Theologie in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zurück⁴; in die- ser Hinsicht auf den Personbegriff gilt das Wort des italienischen Kulturphilos- ophen Benedetto Croce in ganz besonderem Maße, die Europäer könnten gar nicht nicht-christlich denken⁵. Diese Geschichte des Personbegriffs ist auf das engste mit der (früh-)christlichen Theologie von Tertullian bis Boethius ver- woben⁶, und sie hat ihre entscheidenden Impulse von Augustinus und aus dem augustini- schen Philosophieren erhalten⁷. In des Boethius geschichts- trächtiger Definition des Personbegriffs als „*naturae rationalis individua sub- stantia*“ hat sie vom Übergang von der Antike zum Mittelalter freilich eine Verengung erfahren, die die Person auf den scholastischen Grundbegriff der Substanz zurückführte und mit den drei anderen Definitionsbegriffen Natur, Ratio und Individuum zum Erstarren brachte. Erst die Renaissance-Philoso- phie hat den Personbegriff wieder mit Leben erfüllt, und als Emmanuel Mounier 1932 seinen modernen Personalismus begründete, konnte er ihn bezeich- nenderweise mit einem programmatischen Artikel „*Refaire la Renaissance*“ vorstellen⁸.

Mit der Erwähnung von Emmanuel Mounier ist der Hinweis auf einen Per- sonalismus gegeben, der im engsten und eigentlichen Sinne diesen Namen ver-

³ Rigobello 1975

⁴ Vgl. dazu Jaeger 1963 und Jaeger 1959

⁵ Daß das nämliche auch in Hinsicht auf den (deutschen) Bildungsbegriff gilt, hat Winfried Böhm erst jüngst wieder in Erinnerung gerufen. Vgl. Böhm 1992 a

⁶ Vgl. dazu neuerdings die ebenso ausführliche wie gründliche Studie von Andrea Milano. Napoli 1984

⁷ Zu diesem augustini- schen Hintergrund des personalistischen Denkens vgl. vor allem Berlinger 1962, Schöpf 1970, Mader 1991; Böhm 1993

⁸ Siehe dazu Mounier 1961–63

dient, wenngleich Mounier selber und mit ihm das Gros seiner Anhänger über die selbstgewählte Bezeichnung „Personalismus“ nicht recht glücklich waren, enthält sie doch die latente Gefahr, die von Mounier begründete Denkrichtung als eine abgeschlossene und wohlabgerundete Doktrin, womöglich gar als eine starre Ideologie mißzuverstehen, während dieser Personalismus seine Speerspitze gerade gegen alle Ideologien richtet und sich, nach dem Urteil eines seiner profiliertesten Vertreter, entschieden als Anti-Ideologie versteht.⁹ War es doch einer der ursprünglichen Gedanken (und Thesen) Mouniers, das Christentum dürfe nicht als eine Ontologie, nicht als eine Philosophie des Seins und nicht als Affirmation der Natur und des Sinns der Geschichte fehlgedeutet (und mißbraucht) werden, sondern vielmehr seien „die Tragödie der Existenz, die Fragilität des Menschen, die Ohnmacht seiner Vernunft, der alltägliche Einbruch des Todes in das Leben, die unaufhebbare Einsamkeit selbst in der intensivsten Kommunion, die bedrohliche Wendung der Werke gegen ihren Schöpfer, die unüberbrückbaren Brüche einer Welt“ die eigentlichen Themen eines christlichen Nachdenkens über den Menschen und sein Schicksal in dieser Welt.¹⁰ Dieser in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts in Frankreich entstandene moderne Personalismus stellt ohne Zweifel eine Reaktion auf die sich zuspitzende „Modernisierung“ unserer hochentwickelten Gesellschaften mit ihren Begleit- und Folgeerscheinungen der Industrialisierung, der Säkularisierung, der Vermassung und der politischen und ideologischen Totalitarismen dar, und er gewinnt sein Eigenprofil in der ausdrücklichen Auseinandersetzung mit den beiden vorherrschenden „Ideologien“ der Zeit: dem marxistischen Kollektivismus und dem kapitalistischen Individualismus.¹¹ Dieser Personalismus schärft und erprobt die Instrumente seines kritischen und antiideologischen Denkens an der Widerlegung aller anti- und unpersonalen Theorien¹², vom Positivismus über den Szientismus und Nihilismus, über die Psychoanalyse und den logischen Neopositivismus bis hin zum Strukturalismus¹³, und er nimmt seinen historischen Ausgangspunkt an dem Unbehagen darüber, daß das christliche Denken, vor allem in seiner zur Neuscholastik erstarrten Form, den Herausforderungen der Gegenwart hilflos gegenübersteht und keinen konstruktiven Beitrag zur Lösung der bedrängenden Zeitprobleme zu leisten vermag. Wenn Arnold Toynbees Ansicht zutrifft, wonach die Geschichte der menschlichen Zivilisation als eine Abfolge von Herausforderungen und Antworten betrachtet werden kann, dann läßt sich gerade der in den bewegten 30er Jahren entstandene Personalismus als eine engagierte Antwort seiner Begründer auf die kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit begreifen. Dieser Personalismus wäre aber nur zur Hälfte verstanden, wenn man ihn als eine bloße Reaktion auf jene latente Krise Europas und des Christentums ansähe, wie sie vom späten Freud, von Oswald Spengler, von Julien Benda und

⁹ Lacroix 1972

¹⁰ Vgl. dazu Köpcke-Duttler 1989, S. 441 f.

¹¹ Vgl. dazu Campanini 1987 und Pieretti 1981

¹² Vgl. dazu Borne 1987

¹³ Vgl. dazu Ricœur, Roma 1991, S. 65–86

vielen anderen diagnostiziert wurde. Die andere und weit bedeutendere Hälfte des Personalismus besteht in dem entschiedenen Eintreten für einen neuen *Entwurf* – ein Schlüsselbegriff des ganzen personalistischen Diskurses – des Menschen, der Kultur und der Gesellschaft. So lesenswert die personalistische Analyse der dreifachen Herausforderung – einer institutionellen, einer wirtschaftlich-gesellschaftlichen und einer geistigen – immer noch sein mag, so sind es doch die zentralen Themen dieses neuen Entwurfes, welche die Zeit überdauert haben und erst heute ihre volle Aktualität gewinnen: die prinzipielle Zentralstellung der Person¹⁴, ein neues Verhältnis von Öffentlichem und Privatem¹⁵, ein neuer (spezifisch personalistischer) Begriff des Eigentums¹⁶, das erklärte Konzept einer pluralistischen und multikulturellen Gesellschaft¹⁷ und der Gedanke eines erklärtermaßen weltverantwortlichen und geschichtsbewußten Christentums¹⁸.

In drei Schritten soll nun versucht werden, dem Verhältnis von Religion und Bildung in der Sicht des modernen Personalismus nachzugehen. Zunächst wird anhand des von Emmanuel Mounier konstruierten Stammbaums des Personalismus eine Art „Autobiographie“ dieser Richtung, die er eigenwillig in die große Geschichte der „Existenzphilosophien“ einordnet, dargeboten¹⁹; sodann wird in Abgrenzung zum (atheistischen) Existentialismus der Personalismus als ein christlicher Humanismus gekennzeichnet; danach wird anhand einiger ausgewählter Autoren das Grobprofil einer personalistischen Pädagogik skizziert, ehe dann am Ende eine Antwort auf die in dem Gesamtband aufgeworfene Themenfrage gewagt wird.

2. Zur „Autobiographie“ des Personalismus

Emmanuel Mounier²⁰ zeichnet in seinen Schriften „Introduction aux existentialismes“ und „Le personalisme“ die Ursprünge der modernen Existenzphilosophie nach und stellt sie in Form eines „Stammbaumes“ dar. Sein Interesse ist es, herauszufinden, welche Denker in der Geschichte der Philosophie Antworten auf die Frage nach dem Menschen als *Person* gegeben haben, die sich nicht in eine Ideologie, ein System²¹ oder eine dogmatische Philosophie ein-

¹⁴ Vgl. dazu Ricœur 1983

¹⁵ Vgl. dazu Maritain 1947

¹⁶ Vgl. dazu Mounier 1936

¹⁷ Vgl. dazu bes. Rougemont 1934

¹⁸ Vgl. dazu bes. Mounier 1950 und Marcel 1947

¹⁹ Es wird dabei darauf verwiesen, daß durch die teilweise Nachzeichnung des Gedankenganges Mouniers Wert auf die besondere Eigeninterpretation der von ihm und den Personalisten festgestellten Welt- und Sinnkrise und ihrer Beantwortung gelegt wird.

²⁰ Mounier war u. a. Gründer der 1932 zum ersten Mal erschienenen Zeitschrift „Esprit“.

²¹ In der jüngsten Geschichte des Personalismus wird vor allem von Paul Ricœur der Begriff Personalismus mit einem großen Fragezeichen versehen, da der -ismus für ihn auf ein System oder gar eine Ideologie verweist. Provokativ ruft er im „Esprit“ „Tod dem Personalismus, es lebe die Person!“ aus, um auf die Gefahr der Erstarrung eines philosophischen Ansatzes hinzuweisen, der sich gerade nicht als System begriffen wissen will. (Vgl. dazu Ricœur 1983)

sperren lassen.²² Dennoch begreift Mounier den Personalismus als eine *Philosophie*, auch wenn sie keine systematisch ausformulierte Lehrmeinung darstellt.²³

Es ist das grundsätzliche Anliegen der französischen Personalisten, durch eine neue Sinnggebung die in den 30er Jahren virulente Kulturkrise zu überwinden, die ihrer Meinung nach durch das Wissen um die Relativität des historischen und das Verschwinden des religiösen Bewußtseins entstanden war. Paul Ludwig Landsberg, Mitstreiter für die personalistische Idee und Mitautor des literarischen Organs des Personalismus „Esprit“, bringt die Skepsis der Personalisten gegenüber der traditionellen Philosophie trefflich zum Ausdruck, wenn er sagt: „Die naive Auffassung, die die eigene Philosophie für die Lösung der philosophischen Probleme hielt und folgerichtig die Geschichte der Philosophie zur eigenen Vorgeschichte machen mußte, ist auf einer gewissen Stufe der historischen Bildung nicht mehr möglich. Diese Skepsis ist als geistiges Faktum hinzunehmen.“²⁴ Was kann Philosophie also einer Zeit noch bedeuten, die überhaupt nicht mehr an eine endgültige Lösung der Lebensrätsel glaubt? Die philosophische Skepsis, die Landsberg zum Ausdruck bringt, entspricht jedoch nicht einer *philosophischen Bedürfnislosigkeit*. Er weist darauf hin, daß in der Philosophie die Unendlichkeit aller menschlichen Bemühung nicht nur wie in den Wissenschaften nach der Dimension der Breite hin, sondern auch nach den Dimensionen der Tiefe der Einzelprobleme hin fühlbar wird. Die Intensität, mit der der Mensch heute in den zivilisatorischen Zusammenhang der Sachwelten lebensnotwendig eingestellt wird, hat nach Landsberg eine Bedrohung des spezifisch Menschlichen im Menschen hervorgerufen: „Die unwillkürliche Voraussetzung dieser Entwicklung ist die Messung aller Werte am empirischen Leben als letztem Wert. Mit dem Sichauf-

²² Vgl. dazu auch die kritischen Anmerkungen von Maurice Merleau-Ponty 1947, Zitat S. 237: „Die menschliche Welt ist ein offenes oder unvollendetes System, und die gleiche Kontingenz, durch die ihr Disharmonie droht, entreißt sie auch der Fatalität der Unterordnung und verbietet, an ihr zu verzweifeln, sofern man sich nur in Erinnerung ruft, daß die Apparate Menschen sind, und sofern man die Beziehungen von Mensch zu Mensch aufrechterhält und mehrt. Ob die Menschheit wirklich *sein* wird, kann uns diese Philosophie nicht sagen, so als verfüge sie über irgendeine abgelöste Kenntnis und wäre nicht ebenfalls in die Erfahrung verstrickt, von der sie nur ein schärferes Bewußtsein ist. Aber sie macht uns wach für die Bedeutung des Ereignisses und der Aktion, sie lehrt uns unsere Zeit lieben, die nicht die bloße Wiederholung des ewig Menschlichen, die bloße Schlußfolgerung aus bereits aufgestellten Prämissen ist: sie umschließt wie das kleinste wahrgenommene Ding – wie eine Seifenblase, wie eine Welle – oder wie der allereinfachste Dialog ungeschieden alle Unordnung und alle Ordnung der Welt.“

²³ Trotz der Ablehnung jeglichen philosophischen Systems flieht der Personalismus jedoch nicht der *Systematisierung*, denn „es bedarf der Ordnung in den Gedanken: Begriffe, Logik, Entwürfe zur Vereinheitlichung sind nicht nur nützlich, um einen Gedanken festzuhalten und mitzuteilen, sondern ohne sie würde er in undurchsichtige und vereinzelte Intuitionen zerfließen; sie dienen dazu, diese Intuitionen in ihrer Tiefe umzuwühlen: das ist das Werkzeug der Findung und zugleich der Auslegung. Weil er die Strukturen präzisiert, ist der Personalismus eine Philosophie und nicht nur eine Haltung“ (Mounier 1971, S. 6.). Aber weil seine zentrale Behauptung eben die Existenz der freien und schöpferischen Person ist, führt er in das Herz dieser Strukturen ein Prinzip des Unvoraussehbaren, das jedes Wollen und Heraufbeschwören eines definitiven Systems zersprengt, wohl aber als eine *Theorie* der Person gelten kann.

²⁴ Landsberg 1930, S. 308

lösen des religiösen Bewußtseins in den Massen blieb der Wert noch übrig, und der Dienst an ihm droht zu einer Wiedervertiefung des Menschen zu führen, indem er die Tauglichkeit zum Lebensmittel zum alleinigen Wertkriterium macht.²⁵ Die brennenden Fragen, die der Personalismus beantwortet haben wollte, faßt Giuseppe Flores d'Arcais rückblickend konzise zusammen: „Wo ist der Primat? Wo befindet sich der Ausgangspunkt? Wo liegt die Bedeutung des Menschen? Es handelt sich – in pädagogischen Begriffen ausgedrückt – um das Verhältnis von Wert (Norm) und Freiheit.“²⁶

Der folgende „Stammbaum“ des Personalismus hält sich eng an die Ausführungen Mouniers, sucht entscheidende Einflüsse auf, die eine neue Sinngebung begründen, und stellt die Ursprünge dieser Denkrichtung in groben Strichen dar.

Der Personalismus Mouniers geht direkt auf Maine de Birans Philosophie der Innerlichkeit zurück²⁷, die die handelnde Existenz (des einzelnen) in den Vordergrund rückt. Die Ursprünge des Personalismus sind für Mounier aber bereits in der Antike zu finden, wenn seiner Meinung nach auch nur sehr bruchstückhaft; denn der einzelne ist in der antiken Vorstellung in einem übergeordneten Kosmos verortet, der sein Denken und Handeln regelt. Diese Bezogenheit des Menschen auf eine kosmologische Ordnung durchbricht wohl als erster Sokrates und tritt, indem er den Weg vom Mythos zum Logos geht, in einen personalistischen Horizont. Sokrates, der gerade im Schnittpunkt zwischen der herkömmlichen mythischen Weltbetrachtung und dem beginnenden rationalen Denken steht, läßt besonders als „Philosoph im Sterben“²⁸ im – platonischen – Dialog mit Kriton eine personalistische Idee durchscheinen, die es wert ist, an dieser Stelle vergegenwärtigt zu werden: Sokrates akzeptiert als *Bürger* Athens die über ihn verhängte Todesstrafe, obwohl er sich *subjektiv* unschuldig fühlt und von der objektiven Rechtsprechung sich zu Unrecht verurteilt sieht. Er, der sein Leben lang die Absolutheit des sittlichen Sollens verkündet hat und den anderen Zeugnis geben wollte, wird von Richtern Athens dafür der Jugendverführung und -verhetzung bezichtigt. Trotz allem will er nicht dem anarchischen *Individualismus* verfallen, indem er flieht, um sich und seinen Körper vor dem Tode zu retten, genauso wenig wie er die Richtigkeit der Gesetzgebung anerkennen kann, die ihn für etwas verurteilt, das er als (sein) Recht erkannt hat. Bloße Anerkennung der geltenden Gesetze würde für ihn einem reinen *Objektivismus* gleichkommen. Es gibt für Sokrates daher nur einen dritten Weg, den der *personalen Entscheidung*: Und es ist ihm außer Zweifel, die Gesetze, die einmal (auch) für das Wohl der Athener, der Gemeinschaft, festgeschrieben wurden, als objektive hinzunehmen, die der Gerechtigkeit wegen aufgestellt worden sind. Kraft seines *Gewissens* geht es Sokrates um sittliche Verpflichtung, diese Gesetze anzuerkennen, die ihm dennoch nicht verbieten können, die Wahrheit zu denken und zu sagen. In der Hoffnung, ein Zeichen zu setzen für die „Mög-

²⁵ Ebd., S. 310 f.

²⁶ Flores d'Arcais 1978, S. 257

²⁷ Vgl. dazu Mounier (1949)¹²1971, S. 14, und Mounier 1949 (1947 frz.), S. 10

²⁸ Vgl. dazu Guardini 1987, Böhme, 1988, Kierkegaard 1941 und ²1986

lichkeit, daß das Gesetz selbst versagen könne und seinerseits am zuständigen Maßstab, nämlich an der Idee des Gesetzes, geprüft werden müsse“, erhebt Sokrates sich über das Bedürfnis, seinen Leib zu retten, und strebt nach dem Selbstsein, das sich notwendig von einem bloßen Subjektivismus distanzieret und in der Idee der Unsterblichkeit der Seele gipfelt, wie es im Phaidon, seiner letzten philosophischen Reflexion, thematisiert wird. Noch im Angesicht des Todes ist seine im Laufe seines Lebens vollbrachte Tat lebendig, und die Motive seiner personalen Entscheidung dringen durch das gesamte Gespräch mit Kriton, ohne an Kraft zu verlieren: *Engagement* für das sittlich Gute und die Aufklärung der Jugend und damit stete *Kommunikation* und Auseinandersetzung, aber auch die sittliche *Verpflichtung* für die *Gemeinschaft* in Anerkennung der objektiven, im Namen der Gerechtigkeit geschaffenen Gesetze. Sokrates verhält sich so, wie Landsberg den „philosophischen Menschen“ sieht: „Der philosophische Mensch ist nicht primär der, der zum Dienst an bestimmten Sachzusammenhängen am geeignetsten erscheint, sondern der die Forderungen eines philosophischen Lebens erfüllt, der das philosophische Leben in sich verwirklicht.“²⁹

Sicherlich darf man, so Mounier, auch die Nikomachische Ethik des Aristoteles nicht unerwähnt lassen, der am Schluß seiner Ausführungen appelliert, daß der Mensch sich bemühen solle, so weit wie es möglich ist, unsterblich zu sein. Ebenso wenig kann man das ethische Anliegen der Stoiker vergessen, aus Freiheit in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, seine innere Kraft gegenüber allem Äußerlichen zur höchsten Kraft zu steigern und seinem Schicksal mutig gegenüberzustehen.

Dennoch ist es erst *das Christentum*, das dem Begriff der Person eine entscheidende Aussage verleiht. Hier ist es, abgesehen von dem Problem der Trinität und der Doppelnatur Christi, die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die ihm seine Würde und seinen unersetzlichen Wert gibt. In Anlehnung an die dialogische Form des platonischen Denkens wird der Personbegriff durch die Trinität der dreisprechenden Personen gekennzeichnet: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Einheit in der Dreiheit besteht darin, daß die drei Personen ihrer göttlichen Natur nach ein einziger Gott sind. In dieser Drei-Einigkeit kann man das Urbild für das dialogische Verhältnis des Ich zum Du als auch zum Wir finden. Entscheidenden Einfluß auf diese Lehre nimmt Augustinus, der in seinem Werk „De trinitate“ die drei göttlichen Personen in ihrer *Relativität* verstehen will.

Emmanuel Mounier begründet das christliche Personverständnis – auf diesem historischen Hintergrund und in Anlehnung an die augustiniische Lehre – zum einen durch die ursprüngliche Bindung des Menschen an Gott und zum anderen durch die Auffassung von Gott als Person. Das Christentum betont nach Mounier das Absolutum und die *creatio ex nihilo*, die ewige Bestimmung jeder Person: „Das höchste Wesen, das die Menschen aus Liebe zur Existenz bringt, erschafft die Einheit der Welt nicht durch die Abstraktion einer Idee, sondern durch die unendliche Fähigkeit, jene einzelnen Liebesakte unbe-

²⁹ Landsberg 1930, S. 314

grenzt zu mehren.³⁰ Aus der Überzeugung, daß das Individuum nicht aus einzelnen Teilen wie Materie oder Ideen zusammengesetzt ist, sondern daß dessen Einheit im Absoluten wurzelt, resultiert die personalistische Bestimmung der Person als etwas Unauflösbares. Gott erhebt sich dabei nicht über den Menschen, sondern ist seinerseits Person, die sich dazu hingibt, die *conditio humana* auf sich zu nehmen, und jedem einzelnen eine einzigartige, ja intime Beziehung anbietet und damit eine Teilnahme an seiner Göttlichkeit. Der Mensch kann, so Mounier, nur von Gott durchschaut werden und bleibt für die anderen Menschen ein „Mysterium“³¹. „Das Geheimnis des Herzens, in welchem sich durch personale Entscheidung ... (die) Umwandlung des Universums vollzieht, ist ein unverletzlicher Bereich, über den niemand urteilen kann und den niemand kennt, nicht einmal die Engel, nur Gott.“³² Mounier unterstreicht, daß der Mensch frei zu dieser personalen Entscheidung berufen und daß diese Freiheit konstitutiv für geglaubte Existenz ist. Und weil sein Wesen ihm nur durch Gott einsichtig werden kann, birgt der Mensch dieses ontologische Geheimnis.³³ Mounier verweist weiter auf Pico della Mirandola³⁴, der in seiner kleinen Schrift „Über die Würde des Menschen“ zum Ausdruck bringt, daß Gott den Menschen nicht als perfektes Geschöpf hervorgebracht, sondern es vorgezogen hat, ihn zu berufen, die Menschheit und die Zwecke des göttlichen Lebens in Freiheit zur Reife zu bringen, indem der Mensch sein „eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter“ sich seine eigene Form bestimmt, in der er zu leben wünscht.³⁵

Diese höchste Bestimmung des Menschen, oder wie Mounier sagt, das Absolute der Person, trennt den Menschen weder von der Welt noch von den anderen Menschen: Die damit gegebene Einheit des Menschengeschlechts „wird zuerst ausdrücklich behauptet und dann zweimal bestätigt: Jeder Person ist nach dem Bild Gottes geschaffen, jede Person ist berufen, einen unendlich großen mystischen und fleischlichen Körper in der Barmherzigkeit Christi zu

³⁰ Mounier (1949) 121971, S. 11

³¹ Marcel 1968

³² Mounier (1949) 121971, S. 11

³³ Jean Mouroux, Mounier nahestehend, hat in seinem Werk „Größe und Elend des Menschen“, Wien o.J. (französ.: *Sens chrétien de l'homme*. Paris 1945), einen Entwurf über den christlichen Sinn des Menschen versucht. Er verfolgt den Gedanken Picos weiter und beschreibt die Person darüber hinaus als eine paradoxe Realität und untersucht deren geheimnisvolle Wirklichkeit. Er hebt das Paradoxon eines Wesens hervor, „das zugleich Geist wie Körper ist, in sich geschlossen und geöffnet, das ist und zugleich wird; (...) das in der Spannung zwischen seinem konstitutiven Prinzipien, zwischen sich selbst und den anderen Personen, zwischen sich selbst und Gott existiert“. „Die menschliche Person“, so schreibt er weiter, ist zum einen „Körper“ und zum anderen „als solcher ist sie allen Gesetzen der Materie unterworfen“. Sie ist „Räumlichkeit“, „Zeitlichkeit“, „Dunkelheit“, „Vielheit“, ein „Zusammenspiel von Beziehungen“. Aber die menschliche Person ist zugleich „ein Geist, also eine Wirklichkeit, die vor allem im Gegensatz zum Körper definiert werden muß und die sich seinen Gesetzen entzieht. (...) Sie ist geschaffen, um zu verstehen, und in diesem Akt des Verstehens befreit sie sich von den Bedingungen ihrer sinnlichen Existenz und entwindet sich der Zeit.“ (Zitate auf S. 139 und 140 f.)

³⁴ Mirandola (1486) 1990

³⁵ Ebd., S. 11

bilden. Die kollektive Menschheitsgeschichte, von der die Griechen nichts wußten, erhält seinen Sinn, man kann sagen, einen kosmischen Sinn. Sogar der Begriff der Dreifaltigkeit, der zwei Jahrhunderte lang die Debatten nährte, trägt mit sich die erstaunliche Idee eines höchsten Wesens, in welchem Personen eng miteinander im Dialog stehen, und ist so aus sich heraus schon die Negation der Einsamkeit.³⁶

Hier liegt ein wesentliches Moment des modernen christlichen Personalismus, denn die im christlichen Denken durchscheinende *Würde* des Menschen, seine *Einzigartigkeit* und *Einmaligkeit* sowie seine *Dialogfähigkeit* sind nicht nur darin begründet, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, sondern gerade darin, daß er über die bloße faktische Gegebenheit hinaus auch der ist, der er sein *kann*, sein *soll* und sein *will*. Der einzelne gewinnt seinen Wert nicht aus der Tatsache seiner Individualität, das heißt seiner faktischen natürlichen Besonderheit, sondern aus seiner Fähigkeit, selbst frei zu entscheiden und sein Leben zu *entwerfen*. *Person und Tat*, *Person und Freiheit* sind damit wesentliche Themen des heutigen christlichen Personalismus³⁷, die, wenn man sich am Mounierschen Stammbaum des Personalismus weiterorientiert, von Blaise Pascal vorbereitet wurden, den er als einen der ersten Vertreter des *modernen* christlichen Existentialismus bezeichnet.³⁸ Dieser stellt der herausragenden Fähigkeit des Menschen, Vernunft zu besitzen, die „logique du cœur“³⁹ gegenüber und sprengt die bis dato und in der Folge des Boethius einseitige Vernunftausrichtung des Personbegriffs.⁴⁰ Kierkegaard „als der wirkliche Vater“⁴¹ der modernen Existenzphilosophie, so Mounier, setzt die absolute Existenz des einzelnen gegen die Hegelsche Ableitung alles Individuellen und Besonderen aus einem abstrakten und absolut verstandenen Allgemeinen, indem er diesem den *konkret Existierenden* gegenüberstellt, das heißt den *wirklichen* Menschen.⁴² Für Kierkegaard hat das Philosophieren nur im Hinblick auf diesen wirklichen Menschen einen Sinn.

³⁶ Mounier (1959)¹²1971, S. 12

³⁷ Vgl. dazu Wojtyła 1981, Lotz 1979

³⁸ Vgl. dazu Mounier 1949 (1947 frz.), S. 9 f.; s. auch Böhm 1994.

³⁹ Pascal: „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; in der Weise der letzteren kennen wir die ersten Prinzipien.“

⁴⁰ Pascal begreift den Menschen als einen „enthronten König“, der zwar um die Wahrheit weiß, aber sie nicht fassen kann, der zwar um das Gute weiß, aber es nicht handelnd realisiert. Darin liegt sein Elend, das seine Lage noch schlimmer macht als die eines Tieres, das um nichts weiß. Aber doch *ahnt* der Mensch, „weder Engel noch Tier“, von seinem Elend, und hierin liegt gleichzeitig seine Größe, die ihn über die umgebende Natur erhebt und ihn von seiner bedingenden Natur befreit. „Nicht ist es nötig“, so schreibt Pascal in dem berühmten Fragment 264 seiner *Pensées*, „daß sich das Weltall wappne, um den Menschen zu vernichten: ein Windhauch, ein Wassertropfen reichen hin, um ihn zu töten. Aber, wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon.“ Indem der Mensch *ahnt*, um sich und sein Elend weiß, hat er seine „Natur“ bereits hinter sich gelassen, kann er aus dem Elend aufsteigen; gleichzeitig weiß er auch um das Risiko des Aufstiegs, „sich unendlich zu übersteigen“ und damit zu *scheitern*. Nach Mounier läßt Pascals jansenistisches Denken diesen allerdings in eine fast hochmütige und einsame Religion zurückweichen.

⁴¹ Mounier 1949 (1947 frz.), S. 9; vgl. dazu auch Arendt 1990, S. 22 ff.

⁴² Vgl. dazu bes. Löwith (1941) 1978

Von Kierkegaard aus teilt sich der Stammbaum des Personalismus für Mounier in zwei Äste. Während der eine Ast eine Fortführung des christlichen Gedankenguts darstellt und wiederum eine starke Verästelung aufweist (Jaspers, Marcel, Solovjef, Chestoff, Berdiajew, Buber, Barth, Scheler, Landsberg, Péguy, Bergson, Blondel, La Berthonnière, Maritain, Mounier, Ricœur haben in unterschiedlicher Ausfaltung auf dem Hintergrund des christlichen Denkens ihre Philosophie entworfen, die nicht in eine christliche Doktrin münden, sondern von dem christlichen Gedankengut nur initiiert wurden), so nimmt der zweite Ast seinen Ausgangspunkt bei Nietzsche. Durch seinen Nihilismus und den Verweis auf die Grundeinsamkeit des Menschen zeigt er das Sinnlose, das Nichts des Lebens auf und verurteilt – vor allem in seinem Schriftchen „Der Antichrist“ – das Christentum der höchsten „aller denkbaren Korruptionen“: der Verweichlichung des Menschen und der Vertröstung auf ein fragwürdiges Jenseits, der Heuchelei.⁴³ Die Philosophie Nietzsches mündet nach Mounier in die beiden Spielarten des atheistischen Existentialismus Heideggers und Sartres. Der Mouniersche Stammbaum zeigt, daß es weder *die* Existenzphilosophie⁴⁴ noch *den* Personalismus gibt, wenn man darunter eine Denkweise versteht, die an eine bestimmte Methode gebunden ist und durch diese einen einheitlichen, klar zu definierenden Gegenstand besitzt.⁴⁵ Selbst wenn man innerhalb der bekannten Existenzphilosophien den Personalismus als *eine* Denkrichtung herausgreift, um ein geschlossenes Bild des sie leitenden Existenzbegriffes zu bestimmen, merkt man schnell, daß bei den verschiedenen Autoren, die die *Person* zum Ausgangspunkt ihres Denkens nehmen, die Inhalte sich nicht vergleichen lassen und daher eine begriffliche

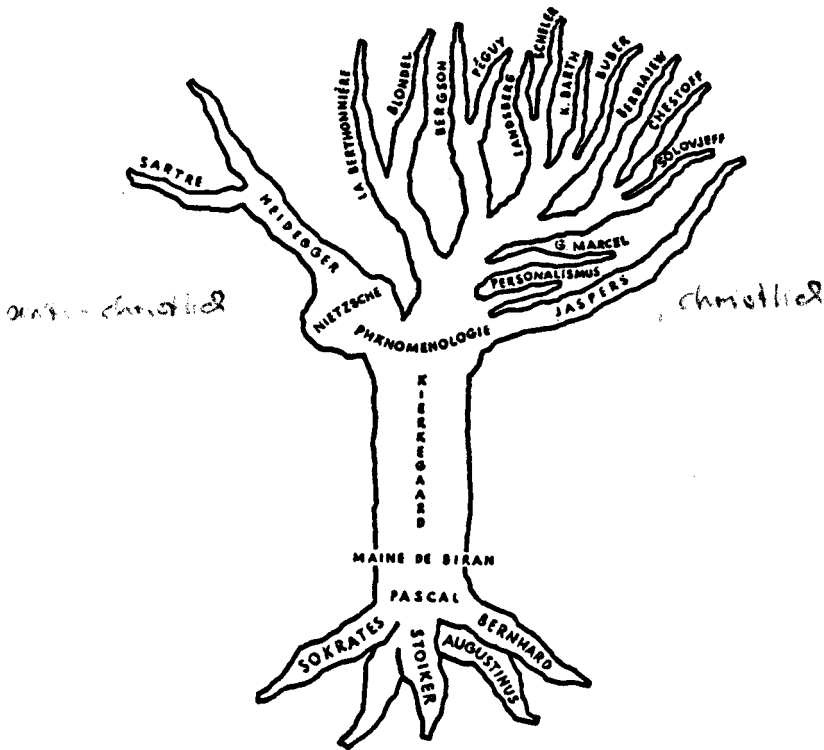
⁴³ Nietzsche (TB) 1986 u. ö., Zitat S. 125 f.: „Diese ewige Anklage des Christentums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt, – ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen ... Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, – ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit ... Man rechnet die Zeit nach den *dies nefastus*, mit dem dies Verhängnis anhub – nach dem ersten Tag des Christentums! – *Warum nicht lieber nach seinem letzten?* – *Nach heute?* – Umwertung aller Werte!“ Sein „Gott ist tot!“ gipfelt in der „Fröhlichen Wissenschaft“ in der Darstellung eines tollen, Gott suchenden Menschen.

⁴⁴ Vgl. dazu bes. die konzise Schrift von Arendt, 1990, Bollnow (1955), ⁸1978 und 1965

⁴⁵ Existenzphilosophie, Existentialphilosophie, Existentialismus und schließlich der von Emmanuel Mounier zum ersten Mal genannte Personalismus weisen sich als eine Richtung der modernen Philosophie des 20. Jahrhunderts mit Gemeinsamkeiten bei Verschiedenheit in der Ausformung aus. In Deutschland findet man diese philosophische Richtung bei Martin Heidegger, der den Begriff der Existenzphilosophie ablehnt und seine Philosophie als Existenzialphilosophie bezeichnet, und Karl Jaspers, der von Existenzphilosophie spricht. Romano Guardini und Martin Buber rücken in die Nähe einer christlichen Auslegung. In Frankreich findet sich diese Richtung zunächst bei christlichen Philosophen (z. B. Gabriel Marcel) und atheistischen (Jean-Paul Sartre, Albert Camus). Gemeinsam haben beide Richtungen, daß sie von der deutschen Phänomenologie (Husserl, Scheler) beeinflusst sind. Dieser Beitrag kann es nicht leisten, auf alle „Personalismen“ einzugehen, wie sie in Frankreich, Italien und auch – unter anderer Einordnung – in Deutschland bestehen. Allein für Italien unterscheidet Flores d'Arcais mindestens neun Vertreter des Personalismus, deren Ansätze von dogmatischen über den historischen, neukantianischen zum kulturkritischen reichen. (Vgl. Giuseppe Flores d'Arcais, *Die Erziehung der Person* (1987). Übersetzt ins Deutsche von Winfried Böhm, Stuttgart 1991)

Fassung einer gemeinsamen Thematik nicht möglich erscheint.⁴⁶ Den Existenzphilosophien und dem auf ihnen aufbauenden Personalismus *gemeinsam* ist die Ablehnung der klassischen, traditionellen Metaphysik und eines jeglichen philosophischen *Systems*. Sie fordern daher grundsätzlich eine Neubestimmung der Metaphysik. Jean-Paul Sartre faßt das Anliegen der Existenzphilosophen in seiner kategorischen Formel zusammen, daß die Existenz der Essenz vorausgeht⁴⁷.

Im folgenden werden diese beiden „Äste“ der Existenzphilosophien am Beispiel der Interpretation Mounierschen des Sartreschen Existentialismus miteinander verglichen.



Der existentialistische Stammbaum aus: Emmanuel Mounier, Einführung in die Existenzphilosophien

⁴⁶ Vgl. dazu bes. Zimmermann 1988; Lenz 1951; Hommes 1953

⁴⁷ Vgl. dazu Sartre 1989, S. 7 ff.

3. Der Personalismus als christlicher Humanismus

Mounier kennzeichnet seinen Personalismus als *christlichen Humanismus* und grenzt ihn entschieden gegen den Sartreschen *atheistischen Existentialismus* ab, dessen Einfluß Mounier auf das philosophische Denken als oberflächliche Modeerscheinung bezeichnet. Es sei an dieser Stelle gestattet, ausführlicher auf Mouniers Sicht des Sartreschen Existentialismus einzugehen, weil durch einen solchen Vergleich die Konturen des modernen Personalismus schärfer hervortreten.

Mounier wirft Sartre vor, dem „Irrsinn der Verzweiflung des Menschen“ einen „hellsichtigen Irrsinn“ gegenüberzustellen. Mounier, dessen Personalismus aus dem Bedürfnis nach einem *menschenwürdigen, sinnerfüllten Dasein* für den konkreten Menschen entstanden ist und damit aus vernunftpraktischen Erwägungen resultiert, findet in der Philosophie Sartres eine dem Menschen unwürdige *Sinnleere*, so daß er Sartre jegliches humanistisches Ansinnen abspricht. Erst in späten Jahren in seinem Aufsatz „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ antwortet Sartre auf den „Vorwurf“, der, wie er sagt, von den „Katholiken“ komme, „Wirklichkeit und Ernst der menschlichen Unternehmungen zu verneinen“⁴⁸, nur weil er die christlichen Gebote mißachte. Für Sartre liegt der Wert des Menschen nicht in der Gottebenbildlichkeit, sondern darin, daß er sich *frei* zu entwerfen vermag. Er präzisiert gegenüber seinen Kritikern seinen *existentialistischen Humanismus*, der darin besteht, daß er das „All der menschlichen Ichheit“ gibt: „Diese Verbindung der Transzendenz als den Menschen konstituierend (nicht im Sinne, wie Gott transzendent ist, sondern im Sinne der Überschreitung) und der Ichheit, in dem Sinne, wie der Mensch nicht in sich selber eingeschlossen ist, sondern dauernd gegenwärtig in einem menschlichen All – das ist das, was wir den existentialistischen Humanismus nennen.“⁴⁹

So besteht der tiefgreifendste Unterschied zwischen dem Personalismus Mouniers, der das höchste Stadium des Personseins in Freiheit „vor oder in Gott“ begreift, und dem Existentialismus Sartres darin, daß für Sartre Gott *nicht* existiert. Für ihn gibt es nur den Menschen als eine „nackte, blinde Tatsache“. Dies heißt, „daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich *danach* definiert“⁵⁰. Es bedeutet aber nichts anderes, als daß der Mensch nicht durch ein vorausgehendes „Wesen“, eine wie immer geartete menschliche „Natur“, bestimmt ist, sondern nur in den existentiellen Phänomenen von Freiheit, Wahl, Schuld, Sühne, Angst⁵¹ und Sorge beschrie-

⁴⁸ Ebd., S. 8

⁴⁹ Ebd., S. 35

⁵⁰ Ebd., S. 11

⁵¹ Bei Sartre ist die Angst *immer* vor der freien Entscheidung und ihrer Verantwortung vorhanden (Der Mensch ist Angst; Sartre). Das Phänomen Angst ist bei vielen Existenzphilosophen zu finden: Vgl. dazu bes. Kierkegaard 1988; Heidegger ¹⁶1986.

ben werden kann⁵²: „Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Dasein das Sosein setzt, und umgekehrt ist das Bewußtsein ein Sein, dessen Sosein das Dasein in sich schließt, das heißt dessen Erscheinung *Sein* erfordert.“⁵³

Der Mensch im Sartreschen Sinne ist nichts anderes als ein Entwurf. Er ist nichts anderes „als die Gesamtheit seiner Handlungen, das heißt nichts anderes als sein Leben“⁵⁴. Sartre macht die Voraussetzung der Nichtexistenz Gottes und hebt damit universale Werte oder eine allgemeine Moral auf. Der Mensch ist ohne irgendwelche Hilfe und Unterstützung in jedem Augenblick dazu verurteilt, den Menschen zu erfinden und gleichzeitig dazu verurteilt, frei zu sein.⁵⁵ Der Mensch ist nach Sartre – als ursprünglich völlig bestimmungslose Existenz – derjenige, der sich alle Wesens- und Wertbestimmungen durch seine Freiheit gibt: Die einzige Bestimmung bei Sartre zeigt eine menschliche Realität, die konstitutiv dadurch ausgezeichnet ist, daß in das Sein des Menschen das *Nichts* miteinbezogen werden muß: „Wir sind dessen innegeworden, daß man das Nichts nicht außerhalb des Seins begreifen kann ... Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, dem es in seinem Sein um das Nichts des Seins geht: *das Sein, durch das das Nichts in die*

⁵² Sartres Denken ist stark beeinflusst durch Husserl (bei dem er in Berlin 1933 studiert hat) und dessen Phänomenologie und durch Heideggers Philosophie. Beiden Denkansätzen entlehnt er Begriffe und baut sie in seine eigenständige Philosophie ein. So ist es nicht verwunderlich, daß man Gedanken Sartres auch bei Heidegger findet. Beiden geht es um ein existentielles Philosophieren, das jedem wissenschaftlichen, allgemeinen oder objektiven Philosophieren entgegenläuft, das vielmehr subjektiv, vom menschlichen Leben her und auf das menschliche Leben hin, auf die Existenz, auf die Einmaligkeit des *konkreten* Daseins, sich bezieht. Aber auch mit den Themen anderer Existenzphilosophen hat sich Sartre auseinandergesetzt, auch wenn er sie für sein Denken umdeutet. Sie sollen hier mit groben Strichen gekennzeichnet werden: So zeigt Camus die Absurdität des Lebens, dessen Sinn- und Hoffnungslosigkeit nicht mit rationalen Mitteln ergründet werden kann, sondern hingenommen werden muß (vgl. Camus, 1959 u.ö.). Das Interesse von Camus liegt daher auf den Reaktionen des existierenden Subjekts in der Begegnung mit der Welt (der Objekte) und auf der darin gelegenen Würde des Menschen, diese Welt auf sich zu nehmen. Damit einher geht die schon eingangs genannte Abneigung der Existenzphilosophen gegen geschlossene Systeme, allgemeingültige Weltanschauungen, gegen das bloß Theoretische, gegen allgemeine Erkenntnis und auch gegen eine empirisch-positivistische Analyse der Wirklichkeit, die dem „Mysterium“ Mensch (Gabriel Marcel) nie gerecht werden kann. Die Einzigartigkeit der Menschen verbietet es daher, seine Existenz resp. Person in allgemeinen Kategorien zu erfassen und mitzuteilen. Existenzerhellung wird, wie Jaspers sagt, „Sprache des Einzelnen zum Einzelnen“ und damit des konkreten Menschen, der erst dann er selbst wird, indem er die Welt und sich selber übersteigt (vgl. dazu Jaspers ³1956). Marcel stellt die Alternative zwischen Sein und Haben. Der Mensch kann sich als Mensch und damit als Sein wählen oder als Ding und damit als Haben. Wählt er sich als Mensch, wählt er das Sein, damit auch seine, des Menschen, ontologische und axiologische Ordnung. Die Wahl des Habens ist eher ein Gewählt-werden und das Sich-aussetzen-müssen (als Ding) einer Situation (vgl. Marcel ²1968).

⁵³ Sartre (1943) 1987, S. 29

⁵⁴ Sartre (1946) 1989, S. 22; weiter heißt es: „Es gibt nur die Wirklichkeit der Tat.“

⁵⁵ Vgl. dazu Sartre (1946) 1983, S. 16, und das Zitat aus „Das Sein und das Nichts“: „Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und ermöglicht es, das Wesen des menschlichen Seins ist hineingehalten in dessen Freiheit. Was wir Freiheit nennen, kann also unmöglich *vom Sein* der ‚menschlichen Realität‘ unterschieden werden. Der Mensch ist keineswegs zunächst, um dann frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚Freisein‘.“ (Sartre (1943) 1987, S. 66)

Welt gelangt, muß sein eigenes Nichts sein.⁵⁶ Das bedeutet: Das menschliche Sein ist niemals, was es ist. Was es sein wird, was es begehrt, ist es noch nicht. Kaum ist das Sein, was es ist, dann hat es das bereits hinter sich gelassen: sich vorweg, sich hinterher, niemals es selbst. Der Mensch ist nie Identität mit sich selbst, er ist immer durch dieses Nichts von sich selbst getrennt. Seine Identität erhascht der Mensch allenfalls in einem geglückten Augenblick, in welchem er für-sich-sein kann. Darum kann es nach Sartre kein Wesen Mensch geben, sondern nur eine von dieser Struktur bestimmte und durchdrungene Seinsweise.⁵⁷

Ein entschiedener Einwand gegen Sartres „bestimmungslose Bestimmung“ des Menschen liegt in dem Vorwurf der Personalisten, daß dieser aus der Bewegung des Menschen über sich selbst hinaus nicht die Wirkung einer *Fülle*, sondern die eines Unvermögens macht. Das „Für-sich-sein“ ist eigentlich nicht ein Mehrsein, sondern ein *Mangel* des Seins. Im Sein ist eine Bruchstelle, in die sich das Nichts eingeschlichen hat; so wird das Sein immer wieder in Frage gestellt.⁵⁸ Sartre muß daher die Kritik hinnehmen, keine Ethik begründen zu können. In seiner Replik auf seine Kritiker räumt er ein, daß der Mensch verpflichtet sei, mit der eigenen Freiheit die aller anderen zu wahren.⁵⁹ Doch selbst dieser Sachverhalt wird von den Personalisten umgedeutet: Genau betrachtet, widerspreche Sartre sich dabei selbst, weil er in die Bestimmungslosigkeit eine Bestimmung einführe.

Dem „bloß Akthaften“ des Existentialismus Sartres stellt Mounier in seinem Personalismus die *Aktion* gegenüber, die verbunden ist mit der *Kontemplation*. Beide weisen ethische Dimensionen auf. Dem Existentialismus dagegen wirft er vor, das Individuum in die Einsamkeit und Isolation zu verbannen.⁶⁰ Wenn es nur einzelne Seiende und deren Wahlen gäbe, die aus keiner ethischen Allgemeinheit her abgeleitet werden könnten, dann drohe – nach Mounier – die Welt der Seienden unheilbar zu zerbrechen und das Individuum zu isolieren, dem die Möglichkeit der *Kommunikation* fehle. Das Individuum seinerseits drohe in der willkürlichen Abfolge von Entscheidungen auseinanderzubersten. Der Mensch müsse vielmehr, um Mensch zu sein, die Isolierung überwinden: „Wagen Mensch zu sein!“⁶¹, und das heißt, der Mensch ist nicht das isolierte anarchische Individuum des Augenblicks, sondern der in seiner Beziehung zu Gott umgewandelte Mensch.⁶²

⁵⁶ Ebd., S. 62 und 63

⁵⁷ Die menschliche Weise vom Sein zeichnet sich dadurch aus, daß sie nie mit sich zusammenfällt, daß sie „für sich“ ist, was auch bedeutet, daß sie durch ein Nichts für immer von sich getrennt und distanziert sein muß und zugleich über sich hinaus ist. Dieses Nichts in der Bewußtseinsstruktur zeichnet das Für-sich-Sein in seiner Selbstbezogenheit aus und hebt von allem anderen (An-sich-sein), was ist, ab.

⁵⁸ Sartre (1943) ³1987, S. 125 ff.

⁵⁹ Vgl. Sartre (1946) 1989, S. 28 f.

⁶⁰ Auch Gabriel Marcel hat versucht, diese Grundeinsamkeit zu überwinden, und will den einzelnen zur Gemeinsamkeit hinführen.

⁶¹ Mounier 1949 (1947 frz.), S. 74

⁶² Für Giuseppe Catalfamo, einem italienischen Vertreter des Personalismus, ist der Personalismus Metaphysik, da der Begriff der Person seiner Meinung nach als metaphysischer Begriff Gestalt

So unterscheiden sich der moderne Personalismus und der atheistische Personalismus durch ihre innersten Strukturen, obwohl sie sich in ihren fundamentalen Behauptungen decken: für beide ist die personale Existenz des Menschen das vordringliche Problem. Beide stellen ihrem Gedankengebäude nicht eine Definition der Person voran, denn sie fassen die Person nicht als ein Objekt, das man aufgrund äußerer Merkmale beschreiben oder durch präzise Auflistung ihrer individuellen Charakteristika kennzeichnen kann, aus denen man wiederum auf das Wesen aller menschlichen Existenz schließt.⁶³

Der Mensch Mouniers unterscheidet sich nach seinem Dafürhalten von dem Sartres durch die aus dem „Innern“ kommende Fähigkeit zur Aktivität, Selbstschöpfung, Kommunikation und Bindung. Die Verinnerlichung muß für Mounier dialektisch begriffen werden: Sammlung nach innen, Aufgeschlossenheit nach außen. Diese innere Sammlung bedeutet gleichzeitig Distanz nach außen. „Die Beziehung zu mir ist keine Beziehung des Habens. ... Die Eroberung des persönlichen Lebens erfordert eine dauerhafte Haltung der Sammlung. Die Innerlichkeit verlangt eine dauernde dialektische Komponente zur Äußerlichkeit. Intensiv leben, heißt ausgesetzt sein im doppelten Sinne, mit dem das Wort die Aufgeschlossenheit gegenüber den äußeren Einflüssen und die charakteristische Kampfbereitschaft der Person, das heißt den Mut sich auszusetzen und ohne Unterlaß die erworbene Lage überwinden. ... Existieren heißt also eine ganz andere Richtung nehmen als die, in die mich die eifersüchtige Bewegung des Verlangens reißt, und ist etwas anderes als nur das Leben und mein Leben zu leben. Ich habe gewählt zu existieren.“⁶⁴ Die Persönlichkeit drückt sich aus in einem Streben, das Leben in dem, was es ist und in dem, was es nicht ist, zu überwinden. Es gibt für den modernen Personalismus kein uneigentliches Leben, das Leben des „man“,

annimmt. Er selbst grenzt sich von dem „metaphysischen, theologischen Personalismus“ ab, indem er seinen Personalismus als „historisch“ bezeichnet. (Vgl. Catalfamo 1981)

⁶³ William Stern z. B. unterscheidet in seinem System der philosophischen Weltanschauung streng zwischen den beiden Begriffen Person und Sache: „... das Wesentliche des Personbegriffs ist nicht das Bewußtsein-Haben, sondern die wirkliche individuelle Einheit, die Fähigkeit zu zielstrebigen Tun und die Selbstwertigkeit. Das wesentliche des Sachbegriffs ist nicht die Bewußtseinslosigkeit, sondern die Daseinsform als Aggregat und als Objekt mechanischer Gesetze, sowie die Gleichgültigkeit gegen Werte“ (Stern 1906, S. 12 f.).

Die wesensmäßige Erfassung des Menschen zieht nach Auffassung Mouniers vielmehr die Gefahr der Manipulation und der Unterjochung des einzelnen mit sich. Dabei kann die Person nicht von außen her verstanden werden, sondern sie ist vielmehr „die einzige Wirklichkeit, die wir kennen und die wir gleichzeitig vom Innern her erschaffen“ (Mounier (1949) ¹²1971, S. 8). Sie ist „eine Aktivität, gelebt durch Selbstschöpfung, durch Kommunikation und durch Bindung, die sich als Bewegung der Personalisation begreift und erkennt“ (Emmanuel Mounier, ebd.). Zu dieser Erfahrung kann sie niemals „konditioniert oder genötigt werden“. Obwohl die personale Weise zu existieren die höchste Form der Existenz ist, sind es nicht Helden oder Heilige (Bergson), die sich zu diesem Moment der Selbstschöpfung erheben, um nicht in den Konformismus zu versinken oder um der Antwort auf sich nicht zu entgehen, die sich in Sentimentalitäten begeben oder sich hinter Lehrmeinungen verstecken, um sich den Tatsachen und den Menschen zu entziehen, sondern der personale Appell Mouniers bezieht sich auf jeden Menschen und auf das einfachste menschliche Leben. (Vgl. Mounier, ebd., S. 9 f.)

⁶⁴ Mounier 1949 (1947 frz.), S. 74 f.

das Ekel⁶⁵ hervorruft und Unaufgeschlossenheit und Besessenheit hinterläßt.⁶⁶

Der Übergang zum höchsten Stadium, zum religiösen Stadium des Individuums, hat, so Mounier, die Verdrängung des Ethischen zur Folge. Der Aufbruch, der am Anfang der Umkehr steht, ist dem christlichen und dem atheistischen Personalismus gemein. Er berührt jedoch nur die Lage des Menschen und nicht seine letzten Ziele. In der Perspektive des *christlichen Humanismus* wählt sich der Mensch zugleich aus der Welt hinaus und in die Welt zurück. Die Wahl ist getragen von *Bindung, Sich-einsetzen* und *Verantwortung*. Das Sich-einsetzen ist dialektisch: Bindung und Lösen beleben sich gegenseitig. „Die wahre Innerlichkeit macht die Seele aufs äußerste gespannt; denn sie bezieht sich in absoluter Weise auf einen absoluten Zweck in relativen Zwecken. Dies ist die Schlüsselformel.“⁶⁷

Stellt Sartre fest, daß es keine gelingende Beziehung zum anderen gibt, und jeder Versuch einer solchen Beziehung zum Scheitern verurteilt ist, verweist Mounier auf die Momente der *Dauer* und *Gewohnheit*, die den einzelnen an eine Person oder Situation binden, auch wenn dieses Sich-einsetzen das Risiko des Scheiterns mit sich bringt.⁶⁸ Aber gerade dann, wenn sich die Entscheidung des Menschen zu verfestigen beginnt und sich das Moment der Dauer einschleicht, bedeutet es für Sartre, ins Nichts zu versinken: Der Mensch unterwirft sich der Gewohnheit, den Prinzipien, der Alltäglichkeit. Für Sartre ist die Seinsdimension des Menschen immer *Kontingenz* und *Absurdität*. Die Strukturmomente der Beziehung zum anderen geben eine unlösbare Situation wieder: Die Objektivierung, Erstarrung und Entfremdung der Freiheit unter dem Blick des anderen kann nur auf zwei verschiedene Weisen aufgefangen

⁶⁵ Dieser Vorwurf an Sartre resultiert möglicherweise dadurch, daß einer seiner frühen Romane diesen Titel hat.

⁶⁶ Die Entscheidung zur Wahl ist die erste Wirkung der Umkehr. Man unterscheidet noch nicht gut oder böse, sondern „Man-will“. Dies ist gleichzeitig die Taufe des Willens und die Einführung in die ethische Ordnung; durch sie wird der Mensch, *der er wird*. Der Übergang zum Ethischen hat nicht den Ausschluß des Ästhetischen zur Folge, aber vom Absoluten her wird das Ästhetische relativiert. Der reine Lebensgenuß macht nun dem Gebrauch der Freiheit Platz, in der der Mensch das wird, was er ist. Es gibt allenfalls die Dialektik der Umkehr von der verlorenen Existenz zu der wiedereroberten Existenz. Die verlorene Existenz zeichnet den Zustand der Suche nach dem Interessanten im Leben. Mounier nennt diesen Zustand das „ästhetische Stadium“ als das primäre Stadium der Dialektik des Seienden. Wer darin verharrt, hat die eigentliche, wesentliche Wahl zur Sinngebung des Lebens aufgeschoben. Personhaftes Leben wird hier nicht in seinem tieferen Sinne verstanden. Der Mensch im „ästhetischen Stadium“ sucht nicht das Eigentliche, sondern das Seltenere, und befindet sich, bewußt oder unbewußt, im Zustand der Verzweiflung. Gerade Sartre wirft Mounier vor, den Menschen nach der ästhetischen Ordnung leben zu lassen. Die Umkehr zu der wiedereroberten Existenz geht für Mounier durch die „enge Pforte des Bereuens“. Am Beginn des Wissens um Umkehr steht die befreiende *Tat* und am Anfang der *Tat* eine *Wahl*?

⁶⁷ Mounier 1949 (1947 frz.), S. 92

⁶⁸ Es ist seine Welt, die er sich gewählt hat und damit lastet die Situation auf ihm als Bestimmung und zwingt ihn auf einen engen begrenzten Pfad, den er zur Entdeckung des Seins gehen und das er in Freiheit annehmen muß. Die Freiheit „vermählt sich dort mit der Notwendigkeit, das Mögliche mit dem Wirklichen, die Zeit mit der Ewigkeit, die Transzendenz mit der Immanenz und zwar in einem Geheimnis, das wir mit unseren Mitteln nicht enthüllen können und das uns andererseits das Leben verleiht.“ (Mounier 1949 (1947 frz.), S. 94)

werden: durch eine Objektivierung des anderen oder durch eine Angleichung der Freiheit an die des anderen. Beide Weisen sind deshalb für Sartre zum Scheitern verurteilt: Es ist unmöglich, sich einer fremden Freiheit anzugleichen, auf sie einzuwirken und sie zugleich als Freiheit anzuerkennen.⁶⁹

In der Sicht des „Anderen“ unterscheidet sich der Existentialismus Sartres entscheidend von dem Personalismus Mouniers.⁷⁰ Mounier geht davon aus, daß „ich ... den Anderen nicht erreichen (kann), wenn ich ihn als Objekt vor mich als Subjekt stelle, sondern nur, wenn ich von der Gegenwärtigkeit des anderen, begriffen als ursprüngliches Faktum, ausgehe.“⁷¹ Für ihn gibt es den anderen nur in dem Sinne, daß er von Anfang an existiert und *mir* vertraut ist. Der Blick Sartres dagegen spiele sich zwischen zwei Eigentümern ab, nicht zwischen zwei Existenzen, die sich austauschen – er nennt Sartres Sicht in diesem Zusammenhang die des Paranoikers.⁷² Auch Mounier kennt den umstürzlerischen Blick, der *mich* stört, aber er deutet ihn gleichzeitig als Bereicherung: Der Atheist brauche den Blick auf die Religion, der Schüler auf den Lehrer usw. „Das Du ist das, woran wir uns entdecken und wodurch wir uns erheben: es entsteht aus der Tiefe der Immanenz wie der Transzendenz. Es zerbricht die Innerlichkeit nicht, sondern entdeckt sie und erhebt sie. Die Be-

⁶⁹ Um ein Beispiel zu geben: Bei Sartre muß der Liebende von dem anderen als reine Subjektivität gefordert werden; er verwandelt sich indes seinerseits in ein Objekt, das auf den anderen wirken will, und läßt dadurch das Unternehmen Liebe scheitern. Bei Mounier hingegen tritt die erste Liebe dann aus der Sphäre des Ästhetischen und der Unendlichkeit heraus, wenn die Partner in jedem Augenblick um ihre Liebe ringen. Das heißt: Sie müssen aus der reinen Innerlichkeit heraustreten, um die Innerlichkeit zu erhalten. Erst mit der Dauer und Gewohnheit beginnt die Liebe, nicht durch die Flucht aus der Welt. Die Kunst besteht nicht darin, das Besondere zu besitzen, sondern das Besondere im Allgemeinen.

⁷⁰ Bei Sartre ist der andere der, der *mich* betrachtet. Der Blick des anderen macht *mich* zum Objekt in seinem Bereich. Er ist also grundsätzliche Verneinung *meiner* Subjekterfahrung. Er macht aus mir überdies ein entblößtes Objekt (Schande, Verlegenheit, Furcht usw.) und „stiehlt“ *mir* die Welt. Er zapft *mir* meine Freiheit, das heißt das Innerste meines Ich, an. Das Für-den-anderen-Sein, wozu ich vor ihm werde, bin ich, verfüge aber nicht darüber. Das bewegliche und vorwärtsstrebende Für-sich gerinnt zu einem unbeweglichen An-sich, zu einer Existenz, über die ich nicht mehr verfügen kann. Der andere bringt keine Verheißung, sondern Verdammnis: „Die Hölle sind die anderen“ (vgl. dazu Sartre 1965, S. 42). Mounier dagegen geht davon aus, daß „ich (...) den Anderen nicht erreichen (kann), wenn ich ihn als Objekt vor mich als Subjekt stelle, sondern nur, wenn ich von der Gegenwärtigkeit des anderen, begriffen als ursprüngliches Faktum, ausgehe“. Für Sartre bin *ich* der Versklavung ausgesetzt. Es gibt nur ein Gegenmittel: Ich muß mich wieder als Subjekt erfassen und den anderen als Objekt festlegen. Ich laufe dabei Gefahr, daß er sich selbst wieder als Subjekt faßt. Ich muß also möglichst viele Listen anwenden, um ihn lange genug als Objekt zu halten. Zwei Menschen zusammen sind zwei Existenzen, die einander auflauern, um einander zu unterwerfen, damit sie verhindern, sich selbst zu unterwerfen. } x

⁷¹ Mounier 1949 (1947 frz.), S. 112

⁷² Nicht das bloße Erblickt-werden hat Lot zur Salzsäure versteinert, „sondern ein bestimmtes Blicken auf die eigene Begierde (...) Unaufgeschlossen sein, heißt mit sich selbst beschäftigt sein“ (Mounier, ebd., S. 116). Sich-verfangen bei Sartre heißt, voll von sich, in sich zu versinken. Die Angst, mein Haben der Zeit ausgeliefert zu fühlen, macht mich der Welt gegenüber geizig, und ich fasse daher den anderen als Bedrohung auf. Anders ist es, wenn ich mir und dem anderen gegenüber die Haltung der Aufgeschlossenheit einnehme. Bewunderung, Treue, Bewahrung sind die Gütezeichen dieser Aufgeschlossenheit.

gegnung mit dem Wir erleichtert nicht nur zwischen dem Ich und dem Du einen völligen Austausch, sondern schafft eine Erfahrungswelt, die außerhalb dieser Begegnung keine Realität hatte. ⁷³ Für Sartre jedoch, so Mounier, gäbe es im Grunde nur den „Fremden“, nicht den „Anderen“. Mounier schließt aus seiner „Gegendarstellung“ zur Sartreschen Position, daß der konkrete Mensch der sich gebende Mensch ist.

Die personalistische „Revolution“ verheißt für Mounier jedoch nicht eine innerweltliche Harmonie, sondern die in Brüchen und Unebenheiten aufscheinende Spannung des Zwischenmenschlichen, die er als die eigentliche Quelle des Lebens deutet. Sie bewahre den einzelnen vor zügelloser Zerstreuung und die Gesellschaft vor einem öden Konformismus. Das Zwischen trage auch den Streit zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft aus. Eine Grunddimension des menschlichen Seins sei die Sorge und mache damit ein existentielles Sich-einsetzen erforderlich, mit dem der Mensch sich gleichzeitig „ins Dunkel und in die Wette“ begibt. Da sich Mensch und Welt nur in wechselseitiger Beziehung gegeben sind, muß der Mensch diese Welt, in die er hineingeboren wird, als *seine* Welt annehmen. Mit ihr ist er unlöslich verbunden; in ihr muß er sich orientieren. Sie ist aber erst dann sein, wenn er sie in Freiheit annimmt. Auch hier ist die *Dauer* ein Hauptaspekt der Welt – und nicht wie bei Sartre der *Augenblick*: Das Sein des Menschen ist ein historisches Sein. „Geschichte, selbst Naturgeschichte, gibt es nur in Beziehung auf eine menschliche Existenz, und menschliche Existenz gibt es nur in der Geschichte.“ ⁷⁴ Die uneigentliche Existenz hingegen entfaltet sich nur in beliebig aneinanderreihenden Gegenwarten, während die eigentliche Existenz auf der Geschichte aufbaut. In ihr liegt „Trägheit“ und „Schöpferkraft“ zugleich.

Freiheit ist für den christlichen Humanismus Mouniers ein souveränes Unendliches, aber es ist „Freiheit vor Gott oder besser in Gott“. ⁷⁵ Für Mounier ist das Christentum weder Philosophie noch Soziallehre, allenfalls ein Evangelium des Lebens: Es sei vor allem keine Ontologie, keine *Philosophie des Seins*, der *Affirmation der Natur* und des *Sinns der Geschichte*, die ein Bild des Menschen böte. Also keine Lehre, nach der sich der Mensch richten könne; erfahrbar sei allenfalls eine christliche Inspiration, die der Freiheit eine rückhaltlose Gewißheit gibt, obwohl sie nicht bewiesen und begründet werden kann. Angesprochen werden Themen des tragischen

⁷³ Ebd., S. 121. Er bezieht sich an dieser Stelle auf Nedoncelle, 1942

⁷⁴ Ebd., S. 95

⁷⁵ Während bei Sartre die Existenz der Essenz vorausgeht und es weder eine Welt der Werte gibt, noch Gott existiert, lebt in dieser Welt – nach Mounier –, „die entschwindet“, eine Art richtungslose, wahn sinnige Freiheit, von der zu fruchten ist, daß sie nur eine philosophische Illusion ist oder daß sie alle Schranken niederreißt, obwohl Sartre behaupte, daß er in der geringsten seiner Handlungen die gesamte Menschheit erfasse. Der Mensch ist nichts anderes als die Gesamtheit seiner Akte. Der Mensch Sartres stünde vor *Nichts*, nicht einmal, wie der Mensch des Liberalismus, vor *seinem Gewissen*; er sei daher aufgelöste Subjektivität. Die Freiheit sei eine Kraft der ständigen Umwandlung: Der Mensch muß ständig sein Gesicht nach den Notwendigkeiten umwandeln. „Im Grunde ist ihre Freiheit ein einfaches Ergreifen des Schicksals und eine verstandene wie angenommene Notwendigkeit.“ Ebd., S. 145

Christentums.⁷⁶ Es besteht ein „nie völlig aufhebbarer Dualismus zwischen dem Menschen, seiner Welt und seinem Sein ..., das die Quelle aller Existenz ist“. Diese Gegensätzlichkeit wird „dadurch erträglich und überschreitbar“ (Transproszendenz i. G. zu Sartres Transzendenz), „daß die Welt in einem Akt der Liebe geschaffen worden ist“⁷⁷ und trotz Fehlbarkeit des Menschen durch *Hoffnung* getragen wird.⁷⁸ Mounier setzt dem *Nichts* Sartres eine Ontologie der *Fülle* gegenüber, die er als Sehnsucht des Menschen umschreibt. Im Innersten der Existenz ist die eigentliche Transzendenz „die Erfahrung einer unendlichen oder wenigsten unbegrenzten Bewegung zu einem Mehrsein“.

Die Person, so wie sie Mounier faßt, ist „lebendige Aktivität der *Autokreation*, *Kommunikation* und *Teilhabe*, die sich ergreift und sich entgleitet, sich weiß und sich vergißt in ihren Akten als ‚mouvement de personnalisation‘. Impetus des Personalismus ist das Wagnis, die Humanität zu humanisieren, dem Imperialismus der monströsen Architektur eines Systems unpersönlicher Ideen, der Herrschaft der depersonalisierenden Gewalten wie das Industrialismus und dem gesellschaftlichen Systems, das Individualismus und Kollektivismus aneinanderkettet, zu widerstehen.“⁷⁹

4. Die Pädagogik des Personalismus

Daß der Personalismus für das gängige Erziehungsverständnis eine Herausforderung darstellt, ist evident. Den Menschen als *Person* zu sehen, bedeutet nichts geringeres als die radikale Absage an jede Pädagogik, die Erziehung nicht anders denn als Wirkung erzieherischer Ursachen zu begreifen vermag, und den Educandus nicht anders denn als Objekt erzieherischer Einflußnahmen. Ist aber Erziehung, verstanden als intentionales, zweckgerichtetes, auf Kontinuität abzielendes Handeln, überhaupt noch möglich, und ist ein solches Handeln überhaupt verantwortbar, wenn man den Gedanken des Menschen als prokreative Person bis in seine letzten Konsequenzen auslotet? Wie soll man den „Erfolg“ einer erzieherischen Absicht „evaluieren“, wenn sich der Zögling als Person *gegen* ein vom Erzieher anvisiertes und dem Zögling angesonnenes Erziehungsziel entscheidet? Und wird nicht dort, wo der fragwürdige Zusammenhang von „Absicht“ und „Erfolg“ in der Erziehung ge-

⁷⁶ Siehe dazu auch 1. Einleitung, S. 511

⁷⁷ Zitiert nach Köpcke-Duttler 1989, S. 442

⁷⁸ Sartres *Nichts* sei eine positivistische Ontologie. „Das Sein hat kein inneres Leben, kein gedachtes Denken von seinem Denken, kein Licht seines Lichtes, kein Bewußtsein von sich und kein Erntern vor der Immanenz (...): Es ist volle, rückhaltlose, ungewöhnliche, übermütige und anmaßende Positivität, es ist ‚zuviel‘.“ (Mounier 1949, 1947 frz., S. 163). So, wie der „zarte Rosenduft“ Ekel erregen kann, wenn man ihn aus den Blüten destilliert und er eine gewisse Verdichtung erreicht hat, erzeugt auch das Sein bei Sartre ebenfalls Ekel und flüchtet sich ins Nichts. Das Nichts ist keine Kraft und kann daher dem Für-sich-sein keinen vorwärtsstrebigen Antrieb geben. „Das Sein annehmen, heißt annehmen, daß es vor mir etwas gibt, was anders ist als ich bin, und daß es im Sein ein anderes Sein als das gegenwärtige Sein gibt.“ Ebd., S. 162

⁷⁹ Vgl. dazu Köpcke-Duttler 1989, S. 442

sprengt ist, auch die Rede von „Erziehungsmitteln“ sinnlos? Kann es überhaupt eine personalistische Erziehungslehre geben, die verlässliche Angaben über die Methode der Erziehung zu machen in der Lage ist? Und, wenn ja, kann sie als christliche Erziehung angesehen werden?

Anhand von vier personalistisch denkenden Autoren soll dargestellt werden, wie eine solche Pädagogik gesehen werden kann und muß, die ihren *Ausgang* nimmt vom Menschen als Person.⁸⁰

Wald -

4.1 Die epistemologische Begründung eines pädagogischen Diskurses juxta propria principia (Giuseppe Flores d'Arcais)

Wenn Giuseppe Flores d'Arcais an die erste Stelle der folgenden Ausführungen gesetzt wird, so verdankt sich dies der Tatsache, daß dieser in Deutschland leider bislang viel zu wenig bekannte Autor⁸¹ ohne Zweifel einer der bedeutendsten personalistischen Philosophen und Pädagogen⁸² der Gegenwart ist.

Flores d'Arcais' Personalismus entspringt und zieht sein Profil aus der erklärten Auseinandersetzung mit den und der Abgrenzung gegen die in Italien lange dominanten philosophischen Strömungen des Neoidealismus. Als Philosoph und Pädagoge wehrt sich Flores d'Arcais vor allem gegen die fraglose Ineinsetzung von Philosophie und Pädagogik, wie sie etwa in den idealistischen Systemen eines Benedetto Croce oder Giovanni Gentile vorgenommen wurde.⁸³

Dieser Richtung gegenüber will Flores d'Arcais die wissenschaftliche Autonomie der Pädagogik zurückgewinnen. Ausgehend von den Erkenntnissen der modernen Epistemologie, fragt er in seiner originären Theorie der Erziehung⁸⁴ nach den *Bedingungen der Möglichkeiten von Erziehung*. Seine Absicht ist es, die Pädagogik *juxta propria principia* zu begründen und darzulegen. Es geht ihm um die Erfassung des pädagogischen Blickes auf den Men-

⁸⁰ Aus einem größeren Kreis von Pädagogen wurden die folgenden vier aus zwei Gründen ausgewählt: 1.) Sie berufen sich ausdrücklich auf den bisher gekennzeichneten *modernen* Personalismus und/oder ordnen sich in dessen Stammbaum ein. 2.) Es wurden deshalb diese vier Autoren ausgewählt, weil sie vier Aspekte aus Sicht des Personalismus deutlich machen: Giuseppe Flores d'Arcais die *Epistemologie*, Catalfamo *Schule und Didaktik*, Böhm *Theorie und Praxis* und Guardini einen *dialektischen Bildungsbegriff*.

⁸¹ Was sich durch die Übersetzung eines seiner jüngsten Werke durch Winfried Böhm hoffentlich ändern wird: Flores d'Arcais (1987) 1991

⁸² Flores d'Arcais betont immer wieder, daß *sein* Personalismus einer unter vielen ist. Er erkennt Monnier als Begründer des modernen Personalismus an. Er untersucht darüber hinaus kritisch Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre. Mit den modernen Personalisten geht er überein, daß das Leben *auch* Fülle bedeutet.

⁸³ Böhm faßt in seiner Einleitung zu Flores d'Arcais' Buch „Erziehung der Person“ die Position der NeoidealistInnen trefflich zusammen, die „... jede Unterscheidung zwischen Denken und Sein, ja sogar zwischen Denken und Gedachtem“ hinfällig werden lassen. „... weil es außerhalb des als absolut gesetzten Denkaktes überhaupt nichts gibt und geben kann, wird die Philosophie notwendig Selbstbewußtsein von allem oder andersherum: alles wird Philosophie.“ (Zitat in: Flores d'Arcais [1987] 1991, S. 10)

⁸⁴ In „La mia pedagogia“, Padua 1972, spricht er noch von „Pädagogik“, nicht wie heute von „Theorie der Erziehung“. Er begründet die unterschiedliche Begrifflichkeit dadurch, daß er mit „Theorie der Erziehung“ auch einen neuen Zugang zu systematischen Fragen impliziert.

schen und um die Eingrenzung derjenigen Perspektive, in welcher der Mensch als Wesen der Bildung erscheint. Daß diese notwendige Präzisierung der pädagogischen Fragestellung keine Verengung bedeutet oder die Reduktion des Menschen auf ein „erziehungsbedürftiges“ und somit defizitäres Wesen, macht Flores d'Arcais unmißverständlich deutlich, wenn er schreibt: „Mit Autonomie ist dabei nicht eine scharfe Grenzziehung gemeint, die ein Terrain einzäunen würde, innerhalb dessen es Pädagogik und/oder Erziehung und außerhalb dessen es etwas anderes oder andere Disziplinen gäbe. Eine solche Vorstellung wäre geradezu irrig, denn wenn die Erziehung den *Menschen*, und zwar den *ganzen* Menschen betrifft, wie immer man ihn verstehen will, dann gibt es nichts – weder Denken noch Tun, weder Theorie noch Praxis, weder Individuum noch Gesellschaft, weder einen Mikro- noch einen Makrokosmos –, der außer acht gelassen werden könnte. Dennoch geht es nicht um eine solche bloß ‚beschreibende‘ (deskriptive) Systematisierung. Wenn man hier ernsthaft von Autonomie reden will und kann, dann deshalb, weil weder die Erziehung noch die Pädagogik anders erforscht und interpretiert werden können, es sei denn *juxta propria principia*, d.h. indem man sich in den pädagogischen Diskurs selbst hineinbegibt. Auch andere Disziplinen handeln vom Menschen, aber sie tun es aus einer anderen Perspektive heraus. Die Pädagogik redet vom Menschen aus ihrer Sicht, und auch die Erziehung *behandelt* ihn von ihrem Gesichtspunkt her, nämlich dem der ‚Bildung‘.“⁸⁵

nicht nur

Päd. Erz. -> Bild.

Perso.

Begründendes Prinzip des pädagogischen Diskurses ist die Person als *Primum*, das heißt die Person als das *Erste*, von dem auszugehen ist. Sie stellt nichts Abgeleitetes dar, das auf ein anderes Prinzip zurückzuführen wäre. Sie erhält ihren Wert nicht von etwas Objektivem, der Gesellschaft, der Natur oder einem höheren Wesen, sondern ist Wert in sich.

Die daraus folgende erzieherische Praxis, die den Educandus als *Subjekt* faßt, der sich selber gestaltet und sein eigenes Werk als schöpferische Tat hervorbringen soll und sich damit zur Person erhebt und so gleichzeitig *Ziel* der Erziehung wird, wird von Flores d'Arcais konsequent in sein personalistisches Denken eingebettet und gipfelt in einem personalistischen Vorschlag für eine entsprechende Erziehung, indem er nach dem *Proprium*, dem spezifisch Eigentlichen der Erziehung fragt, das darin gesehen wird, den *Wert der Person* zu steigern, der sich durch „die Bildung des Menschen als Menschen“ mehrt.

Erz. Pra

Eigen d. Er

ERZ

Flores d'Arcais versteht Erziehung immer als einen Prozeß, eine Veränderung, als einen Weg von einem Anhaltspunkt zu einem nächst höheren, der nicht als Schlußpunkt gelten kann, sondern vielmehr Ausgangspunkt zu einem nächsten ist. Die Pädagogik beinhaltet für Flores d'Arcais nicht nur Ziele, sondern die Theorie der Erziehung zeichnet sich durch eine Dreidimensionalität aus: durch *Anthropologie*, *Teleologie* und *Methodologie*.⁸⁶ Die Person als Subjekt der Erziehung und ihre Freiheit ist gleichzeitig Ziel dieser Erziehung, deshalb bedeutet Erziehung, die möglichst umfassende und möglichst vollständige Erwirklichung der Person. Die Ziele der Erziehung, und es gibt angesichts des

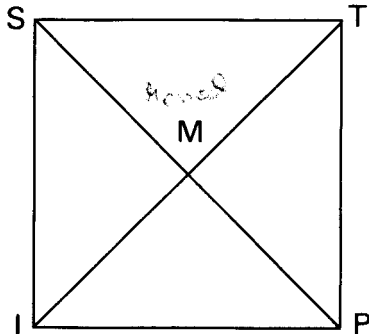
Theor. d. Erz.

⁸⁵ Flores d'Arcais (1987) 1991, S. 122 f.

⁸⁶ Vgl. dazu auch Flores d'Arcais 1978/79, S. 258

Wertpluralismus unserer Zeit viele Ziele, stellen keine Werte dar, sondern sind Instrumente und Mittel dieser Erziehung bzw. der Person, sich selbst hervorzubringen. Die Person macht sich zu ihrem eigenen Lehrer und Meister.

Bevor an dieser Stelle die Methodik der personalistischen Erziehung näher ausgeführt wird, sei es gestattet, auf die anthropologische und teleologische Ebene zurückzukehren. Wenn die Person das Primum ist, von dem jeder pädagogische Diskurs und jedes erzieherische Handeln auszugehen hat, dann ist die Person das Maß dieser Erziehung. Dieses *Primum* ist etwas Endliches, weil es einmal ein Gegebenes ist und weil zum anderen dieses Primum Erfahrungen macht, die das Leben und Erleben betreffen und von dem man jetzt nicht anders sprechen kann als von der Dimension von Raum und Zeit. Aber es gibt in dem existentiellen Werden auch etwas Dauerhaftes, nämlich, daß dieses Ich ist. „Von daher kommt es zur Kennzeichnung des Ich als *Dauer*, als *Bewußtsein* (Selbstbewußtsein) oder auch als *Sein* oder als *Substanz*.“⁸⁷ Indem das Ich identisch mit sich selbst bleibt, verleiht es den Erfahrungen, die es macht, Einheit, doch es transzendiert diese Erfahrungen: „Alles bedeutet Intentionalität und ein Überschreiten (des Gegebenen); beides sind aber konstitutive Momente der Person.“⁸⁸ Dem *Ich bin* tritt ein *Du* gegenüber, „und auf diese Weise knüpft sich jenes erste gemeinschaftliche Band, das ontologisch zwar von der Person (meinem Ich) abhängt, strukturell aber sich als *Kommunikation* und als *Dialog* (auch wenn von einem Es gesprochen wird) erweist.“⁸⁹ Da dem Ich nicht nur ein „Innerliches“ einwohnt, sondern es auch auf ein Du bezogen ist und damit etwas „Gemeinschaftliches“ beinhaltet, hat Flores d'Arcais über die charakteristischen Merkmale des Menschseins in einer von ihm so genannten „Radiographie“ oder „Phänomenographie“ nachgedacht, die er in einem Quadrat veranschaulicht:



Der eine Eckpfeiler des Quadrates deutet die *Innerlichkeit*⁹⁰ an, die die intrapersonale Beziehung des Ichs mit sich selbst umfaßt; der andere die *Sozialität*, die die interpersonale Beziehung des Ichs mit dem Du markiert; der dritte die

⁸⁷ Flores d'Arcais (1987) 1991, S. 125

⁸⁸ Ebd., S. 126

⁸⁹ Ebd., S. 125

⁹⁰ Diese Innerlichkeit hat die Möglichkeit, sich durch die Beziehung zu Gott konstituieren.

Dimension der *Theorie*, die bis ins einzelne die Erkenntnis, aus dem sich Wissen aufbaut⁹¹ und Kultur erklärt, und schließlich der vierte, die *Praxis*, die das Handeln und Machen der einzelnen und der anderen repräsentiert. Zieht man in dem Quadrat zwei Diagonalen, ergibt sich im Schnittpunkt (oder auch im Zentrum) der Mensch bzw. die menschliche Person, wohl wissend, daß jede Person in eine oder mehrere Richtungen tendieren kann.⁹² Trotz allem laufen alle Beziehungen durch den Mittelpunkt, d.h. durch den Menschen hindurch. Und von ihm gehen sie aus: „Es ist die ‚Person‘, d.h. das Menschenwesen in seiner Einzigkeit und Einzigartigkeit, welches als *Ich* in Bezug zu einem *Du* tritt; sie bringt theoretisch und praktisch das *Es*, d.h. die Kultur und die Zivilisation, hervor, indem sie sich selbst ... kultiviert und zivilisiert.“⁹³

Garant der Person kann nur eine Metaphysik sein, die unbeirrbar ihren Primat anerkennt und eine Erziehung – die Person zum Ausgangspunkt und zum Ziel habend –, die eine permanente Erziehung ist. Sie ist deshalb immer und ihrem Wesen nach Intentionalität und ein Hinausgehen, „ein ständiges Überschreiten (des Gegebenen und Erreichten)“. In der Selbstwerdung der menschlichen Person liegt der ganze Sinn dieser Erziehung: „... in meiner mir eigenen Einmaligkeit, die darum meine (sei sie gleich auch nur endlich) *Absolutheit* und damit den *Wert* ausmacht, der mich auszeichnet. Das Ontische wird hier zum Axiologischen; die Erkenntnis geht in ein Handeln über: Die Theorie der Person verwirklicht sich praktisch in ihrer Bildung.“⁹⁴ Die Erziehung ist eine Erziehung nach Maß des einzelnen; sie sucht den Konsens und die Zustimmung, lehnt Zwang und Nötigung ab und unterliegt damit dem Wagnis und Risiko, zu scheitern und von dem Subjekt der Erziehung abgelehnt zu werden. Sie ist keine Erziehung des Machens oder Herstellens, z.B. nach Erkenntnissen der experimentellen Psychologie; sie muß andere Mittel und Wege einschlagen, mit der Maßgabe, daß das Subjekt sich selbst hervorbringt. Damit ist der erzieherische Bezug einlinig, denn die Autonomie des Zöglings darf nicht durch einen anderen beschnitten werden.

Was bleibt der Erziehung? Flores d'Arcais schlägt vor, daß ein „Freiraum“ geschaffen wird, in dem eine *dialogische Konfrontation* der verschiedenen Stand- und Streitpunkte stattfinden kann, die vom Educandus und vom Erzieher vertreten und hervorgebracht, verändert und erneuert werden kann. Mittel dabei ist die *argumentative Rede*, die jedoch nicht manipulativ oder emotional mißbraucht werden darf im Sinne der Überredung, sondern auf Überzeugung aus ist. Da die Person nach Flores d'Arcais weder *logos*, das heißt logisch-diskursive Rationalität, noch reiner *eros*, das heißt Emotionalität und Affektivität, ist, beruht die Argumentation auch nicht ausschließlich auf reiner Vernunft, sondern muß vielmehr in der Lage sein, die eigene „Vernunftgemäßheit“ zu zeigen, „d.h. den Grundsatz der Widerspruchsfreiheit gelten zu

⁹¹ Es gibt nach Flores d'Arcais eine Grenze des menschlichen Erkennens und Denkens und damit keinen Absolutheitsanspruch. Der Mensch denkt in seiner Logik, aber auch mit anderen Verfahren, die man argumentative nennen könnte.

⁹² Vgl. ebd., S. 69 ff.

⁹³ Ebd., S. 75

⁹⁴ Ebd., S. 130

lassen.“⁹⁵ Das linguistische Zeichen ist ein Bild (für etwas) und zieht so die Konsequenz einer *hermeneutischen Auslegung und Interpretation* nach sich. Ohne diesen Freiraum gäbe es nur den Autoritarismus und den Spontaneismus. Wenn Erziehung auf Dialog, Überzeugung und Konsens gerichtet ist, dann ist es eine Grundvoraussetzung, „daß der Erziehungsentwurf auf ein gemeinsames ‚Fühlen‘ und aneinander Anteilnehmen beruht“. Das wiederum setzt den Pluralismus des Handelns voraus. Die Identität der Person muß immer wieder aufs neue bestärkt (vgl. Radiographie) und der Lebensplan entworfen werden. „In diesem wird die Verantwortung für den Menschen eins mit seiner *Verpflichtung zur Erziehung*.“⁹⁶

Geht man der Frage nach dem Sinn pädagogischer *Praxis* nach, so erkennt man, daß sie bei Flores d'Arcais eng verbunden ist mit der Frage nach dem Sinn der personalen Existenz. Dieser liegt in der Erfahrung eines personalen Gottes als höchste sinnstiftende *Möglichkeit*. Anders ausgedrückt: Die Beziehung der Person zu Gott ist für die endliche Person konstitutiv.⁹⁷ Flores d'Arcais vertritt dabei – im Gegensatz zu einer Metaphysik des Seins – eine Metaphysik der *Person*⁹⁸, bei der eine personale Erfahrung Gottes möglich ist. Er zeigt dabei, daß eine abstrakte und dogmatische Sichtweise des christlichen Gottes in unserer säkularisierten und pluralistischen Welt in eine Krise geraten ist.

4.2 Bildung und Schule im Dienste der Person (Giuseppe Catalfamo)

Als Schüler von Flores d'Arcais und in Rückgriff auf Luigi Stefanini entwirft Giuseppe Catalfamo die Pädagogik „seines“ historischen Personalismus, der auf den Prämissen Stefaninis aufbaut, daß „das Sein in seinem Prinzip nach personal, und alles, was am Sein nicht personal ist, (...) von der Person hergeleitet als Ausdruck der Person und der Verbindung zwischen den Personen ist.“⁹⁹ Catalfamo charakterisiert den Personalismus von d'Arcais als „pluralistisch“ und „transzendentalistisch“, „da die Person gebunden ist an die wesentlichen Bestimmungen des ‚Insichseins‘, der Einmaligkeit, der Identität, die allesamt unverändert bleiben, in welche Beziehungen die Person auch mit dem sie umgebenden Anderen treten mag“.¹⁰⁰ Die Dimensionen des Seins – Verstand, Gedächtnis, Vorstellung, Phantasie, Bedürfnisse, Neigungen, Triebe, Emotionen, Gefühle – finden in der Person ihre Synthese. Sie ist – nach Catalfamo – das Sein, das sich die Frage nach der eigenen Existenz stellt.

⁹⁵ Ebd. S. 142

⁹⁶ Ebd., S. 144

⁹⁷ Vgl. dazu bes. Flores d'Arcais 1989, S. 182; sowie Flores d'Arcais (1987) 1991, bes. 1993

⁹⁸ Flores d'Arcais schließt sich der Kantischen Metaphysikkritik an, die eine Metaphysik des Seins in Frage stellt, verweist aber auf eine Metaphysik der *Person*, ohne zwar auf eine transzendente Instanz zurückzugehen oder ihr apriorische Gültigkeit zuzordnen, geht aber davon aus, daß in der Person schon immer ein etwas vorher Gegebenes, das eine personale Erfahrung mit Gott zuläßt, vorhanden ist. Diese Behauptung ist auch nur durch Zeugnisse der Erfahrung aufrechtzuerhalten, nicht theoretisch-logisch begründbar.

⁹⁹ Zitat von Luigi Stefanini, zit. in: Catalfamo 1984, S. 67, oder Stefanini 1981, S. 65

¹⁰⁰ Ebd., S. 65

Nach seiner Feststellung, daß Personalismus Metaphysik *ist*, sucht Catalfamo nach einer Rechtfertigung der metaphysischen Begrifflichkeit, um der Gefahr zu entgehen, daß der Personbegriff sich dem Dilemma aussetzt, unglaublich gegenüber dem kritischen Denken zu werden. Durch einen neuen Personbegriff im Sinne Husserls will er eine phänomenologische Reduktion der metaphysischen Voraussetzungen der Person vornehmen, und zwar durch eine kritische Untersuchung der Person, die sich auf Erfahrung stützt, „ohne den Anspruch, die Erfahrung selbst überschreiten zu wollen“.

Selbst nicht an einen übersinnlichen Grund glaubend, versucht Catalfamo den Menschen zu beschreiben als Person, die sich in der Geschichte selbst hervorgebracht und aufgebaut hat und daraus ihre Würde und ihren Wert bekommt. Im Gegensatz zum theologischen Personalismus, bei dem der Mensch in Beziehung zu Gott eine „Gabe“ ist, macht sich der Mensch im historischen Personalismus zur Person in einem unendlichen und unbeendbaren Vorgang. Da im Menschen die Möglichkeit des Aufbaus, aber auch der „animalischen“ Zerstörung liegt, muß die Person erhalten, bewahrt und geschützt werden. Erhalten, bewahrt und geschützt werden kann die Person nur dann, wenn ihr eine Erziehung gegeben wird, die Vermittlung (von Kultur) und Förderung (der personalen Entscheidungsfähigkeit) beinhaltet. Und damit sind auch Ziele und Inhalte, zumindest formal, festgehalten: „Wenn man Erziehung als Vermittlung und als *Förderung* versteht, folgt daraus, daß nur das, was die Person betrifft, was ihrem Wert inhärent ist, was die Person kennzeichnet, vermittelt und gefördert zu werden.“¹⁰¹ Der Mensch ist – als Objekt – seiner Natur unterstellt, besitzt aber – als Subjekt – die Fähigkeit, aufgrund seines Verstandes und seines Willens die Geschichte zu gestalten und die Natur zu transzendieren. Dies geschieht durch den *Entwurf*, der eine mögliche und weitergehende Erfahrung beabsichtigt, also in die Zukunft gerichtet ist, die überprüft werden kann, sich aber teilweise der Überprüfbarkeit entzieht. Catalfamo umschreibt dieses Geheimnisvolle durch die „Spannung zum Transzendenten“ oder „Transzendentalität“, durch die der Mensch in das Mysterium und damit in sein Schicksal dringt. Catalfamo will nicht wie Marcel das Mysterium durch die Präsenz Gottes in uns denken, sondern als eine Realität und im Sinne Berdiajews als eine Doppeldeutigkeit, daß sich der Mensch seines rätselhaften Wesens bewußt ist. Nimmt der Entwurf des Menschen seinen Anfang, liegt es im Bereich des Möglichen, Gott zu wählen, ohne daß es eine logische Notwendigkeit dafür gäbe. Notwendig aber ist, daß die Wahl auf einem Akt der Freiheit gründet und persönlich getroffen wird. Sie wird getroffen auf einem System von normativen und begründeten Ideen, kurz: Werten, die historischen Charakter besitzen und Kulturgüter sind. Der Mensch als *Person* besitzt die Veranlagung oder Fähigkeit, solche Ideen zu entwickeln, die Catalfamo „axiologische Intentionalität“ nennt. Die Person ist damit ein Zweifaches: nämlich *Schöpferin* der Kultur und *Trägerin* von Kulturgütern.

Kultur und Kulturgüter als *Wertdeterminationen* erweitern das Bewußt-

¹⁰¹ Ebd., S. 73

sein, das heißt, die Kultur fundiert die Erziehung, sofern sie Vermittlung ist, aber da sie auch gleichzeitig Förderung sein muß, muß die Vermittlung eine fördernde Spannung besitzen, und die ist wiederum abhängig von den Entwürfen und Problemen der Person selbst. Die Schule schließlich, wie sie – unpersonalistisch – besteht, behindert häufig durch bloße Vielwisserei das Denken und befruchtet es nicht, wie es für die Förderung der Person und deren Entwurf (als ideellen Wert) notwendig wäre. Die ideellen Werte sind jedoch nicht objektiv lehrbar: „Die Forderung, den Wert mit einer seiner Determinationen zu identifizieren, würde aus dem Wert etwas ‚Festgewordenes‘ machen, an dem sich die Spannung des personalen Aktes brechen würde, indem er die Determination überschreitet, die den Wert schöpft.“¹⁰² „Beschämender Konformismus“ wäre die Folge. Daher können durch Erziehung nicht abstrakte Werte mitgeteilt werden, sondern allenfalls die Dispositionen zu ihrem Entwurf und zu ihrer Realisierung oder: die axiologische Intentionalität. Und das ist nicht allein Vermittlung, sondern auch *Förderung*. Die Aufgabe der Schule liegt für Catalfamo darin, die Spannung für das Wahre, Gute und Schöne zu wecken, die er mit Platons „Eros“ vergleicht. Die Schule des Personalismus kann nur eine kritische und antidogmatische Schule sein, die danach strebt, eine „offene Kultur“ zu vermitteln, die über sich selbst hinauszugehen vermag; und diese Schule darf auch nicht atheistisch sein, weil sie dem Menschen nicht die *Möglichkeit* verschließen darf, sich für Gott zu entscheiden. Auch bei Catalfamo ist die Beziehung der Person zu Gott als *Möglichkeit* denkbar, aber sie ist keine wesensmäßige Voraussetzung. „Sichselbst-gestalten! In diesem Ausdruck können wir uns die pädagogische Essenz des historischen Personalismus eingeschlossen denken: Erziehung und Schule sollen es dem Menschen ermöglichen, sich als Person zu begründen, sich darzustellen, sich durchzusetzen in der Fülle der Sozialbeziehungen, als interpersonale Beziehungen und fruchtbarer Kreislauf der Wechselhaftigkeit.“¹⁰³ Catalfamo geht soweit, die personalistische Pädagogik als eine Sozialpädagogik zu bezeichnen, die auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit gründet. Es geht in dieser Pädagogik um die qualitative Gestaltung des Menschenbildes selbst; sie ist Voraussetzung jeder Pädagogik, die sich in irgendeiner Weise philosophisch versteht und sich nicht nur in bestehende Sachzusammenhänge der Alltäglichkeit einordnen will. Kultur soll kein letzter Wertmaßstab sein, sondern sie besitzt jeweils eine Rückbeziehung auf den Menschen, in dem sich ihre eigentliche Werthaftigkeit erst begründen muß, durch die sie erst beurteilt wird.

Catalfamós Pädagogik führt zu einer Didaktik, die sich von der herkömmlichen auf technologische Lehrzielaxiome richtende Didaktik unterscheidet und das Moment der Freiheit und Personalität berücksichtigt: „Hier entsteht der Begriff der Didaktik als Erkenntnislehre, als ‚Kriteriologie‘: einer Didaktik also, die keine objektiven Richtlinien kodifiziert, sondern die wesentlichen Kriterien angibt, die die didaktische Tätigkeit rationaler machen

¹⁰² Ebd., S. 75

¹⁰³ Ebd., S. 77

und deren Ergebnis immer durch Originalität und Neuheit und daher von der Personalität gekennzeichnet ist.“¹⁰⁴

4.3 Erziehung als Praxis (Winfried Böhm)

Winfried Böhm ist einer der wenigen Pädagogen in Deutschland, der sich mit dem Personalismus in Italien, und hier besonders mit Stefanini, Flores d'Arcais, Catalfamo und Laeng, und in Frankreich, vor allem mit Mounier, Maritain und Ricœur, außerdem mit Berdiajew, auseinandergesetzt hat. Böhm verleugnet jedoch keineswegs seine kulturelle Herkunft, nämlich die geisteswissenschaftliche Tradition der deutschen Pädagogik, in deren Horizont er denkt. So knüpft er bei Friedrich Schleiermacher an und betrachtet – vor allem historisch interessiert und dialektisch¹⁰⁵ denkend – die maßgeblichen Pädagogen und Philosophen, die die Pädagogik in Deutschland geprägt haben, mit einem personalistischen Blick –, aber immer wieder in Rückgriff auf die Geisteswissenschaft als kritische Instanz.¹⁰⁶ Es ist daher einleuchtend, daß Böhm, obwohl intimer Kenner und Schüler von Flores d'Arcais, einen eigenständigen Ansatz vertritt. Diese Eigenständigkeit zeigt sich in zweifacher Hinsicht. Auf dem Hintergrund geisteswissenschaftlichen Denkens gibt er einmal einen neu durchdachten Begriff von (der Autonomie der) Pädagogik, der wissenschaftstheoretisch in einem systematisch bedeutsamen Diskussionszusammenhang der Philosophie und Pädagogik dieses Jahrhunderts steht und über den sprachphilosophisch-hermeneutischen Ansatz, die dialogisch sich begreifende Philosophie bis hin zur kritischen Theorie mit einem neuen (praktischen) Vernunftbegriff reicht. Dieser bewegt sich bei Böhm zwischen Vernunft als Reflexion und Offenheit in Form des Dialogs, weist damit Wissen als relatives aus und gibt somit eine neue Richtung des vernunftgemäßen Denkens und Handelns vor.¹⁰⁷ Eigenständigkeit beweist er zum zweiten durch eine neue Theorie der Erziehung, die auf die Beantwortung folgender Frage zielt: „... welchem der drei Bereiche gehört die Erziehung an – der Theorie, der Praxis oder der Poiesis? Ist Erziehung ein betrachtendes Schauen, ein verantwortliches Handeln oder ein herstellendes Machen? (...) Welcher Art ist das pädagogische Wissen – ist es ein theoretisches, ein praktisches oder ein poetisches?“¹⁰⁸ Bevor er eine Antwort auf diese Frage gibt, scheint ihm die Grenzziehung zwischen Pädagogik und Erziehung erforderlich. Erziehung ist „das in einer konkreten (Erziehungs-)Situation stattfindende erzieherische Tun“.¹⁰⁹ Trotz ihres Gegensatzes müssen beide, Erziehung und Pädagogik, jedoch in ihrer engen Verwobenheit und in ihrem unlösbaren Verhältnis gese-

¹⁰⁴ Ebd., S. 77

¹⁰⁵ im Sinne eines Denkens in Gegensätzen

¹⁰⁶ Es wird zum Schluß der gesamten Ausführungen eine interessante Frage zu stellen sein, in welchem Verhältnis geisteswissenschaftliches Denken und Personalismus zu sehen ist.

¹⁰⁷ Die Allgemeingültigkeit vernunftgemäßer „Wahrheiten“ wird dabei von Böhm ebensowenig vertreten wie das irrationale Fühlen und Handeln eines vernunftlosen Denkens.

¹⁰⁸ Böhm 1985, S. 61

¹⁰⁹ Ebd., S. 62

hen werden. Das Nachdenken über Erziehung, die Theorie folglich, findet immer ein vorhandenes Verständnis von Erziehung, ein quasi vorthoretisches Wissen, und eine erzieherische Situation vor, an die es anknüpfen muß, um durch immer exaktere begriffliche Bestimmung und systematischere Reflexion diese konkreten erzieherischen Situationen zu erfassen und sie wissenschaftlich zu ordnen. Vermittelnd zwischen der vorgefundenen Praxis und der schauenden Theorie steht das hermeneutische Verfahren. Diese Denkweise in Gegensätzen¹¹⁰ führt Böhm zu zwei Erkenntnissen: Einmal ist die Theorie nur als eine relative zu verstehen, weil sie eingebunden ist in ihr je geschichtliches Umfeld, in der sie u.a. bereits Erziehung vorfindet; und zum zweiten, und das ist ein Kerngedanke der Böhmschen Theorie der Erziehung, weist er nach, „... daß nämlich Erziehung und Pädagogik nicht in das Gebiet der Theorie (im authentischen Sinne) fallen, mithin auch das pädagogische Wissen nicht von der Art des theoretischen Wissens sein kann“.¹¹¹ Sie fällt damit in den Bereich der Praxis. Sie ist auch deshalb praktische Wissenschaft, weil die Pädagogik neben der Politik „für das klassische Denken eine Fortsetzung der Ethik“ darstellt, und „wird, wiederum wie jene, als die Lehre vom guten und gerechten Leben in der Polis verstanden oder (...) als die Lehre vom jeweils ‚in die richtige Lösung Fallen‘.“¹¹² Getragen wird diese Praxis (im antiken Sinne) durch drei charakteristische Phänomene: Freiheit, Möglichkeit der Wahl und Verantwortung; ihre Methode ist die Rhetorik, die versucht, ihre Zuhörer argumentativ zum praktischen Handeln zu bewegen.

Diesem Verständnis von Erziehung als Praxis, das Böhm nicht nur aus dem klassischen Denken ableitet¹¹³, steht seit der Antike noch ein anderes Verständnis von Erziehung als *Poiesis* gegenüber, die Vorstellung einer „Machbarkeitspädagogik“, die Erziehung als ein technisches Herstellen versteht. Kritisch – einmal aus wissenschaftstheoretischer Sicht und zum anderen von seiner Theorie der Erziehung aus – hinterfragt Böhm diesen Ansatz, der einen wissenschaftlichen Zugriff auf Erziehung vorgibt und sich im wesentlichen in zwei Bereichen bewegt: auf dem – besonders in der Reformpädagogik und Antipädagogik durchscheinenden – Naturalismus und den in neuerer Zeit vertretenen „Sozialismus“¹¹⁴, die beide von einer „antimetaphysischen Auffassung vom Menschen“ ausgehen und – trotz ihrer möglichen Vermischung als sozio-psychologische Theorien – in zwei Varianten dargestellt werden können: die „naturoptimistisch-gesellschaftskritische“ und die „naturpessimistisch-gesellschaftsaffirmative“. Während die eine von der anthropologischen Grundthese ausgeht, daß das Kind von Natur aus gut sei, verlangt die andere danach, die ungezähmte Natur zu vergesellschaften, so daß der Mensch einmal als Produkt seiner Natur, zum anderen als Produkt der Gesellschaft gesehen wird. Auf der einen Seite steht das seinen Neigungen und Trieben gehorchende Individuum, auf der anderen Seite

¹¹⁰ offensichtlich an Schleiermacher geschult

¹¹¹ Böhm 1985, S. 68; Unterstreichung der Praxis v. Verf.

¹¹² Ebd., S. 68

¹¹³ Bei dem später zu erwähnenden zerstörten Ordo-Begriffs wird dies noch deutlicher.

¹¹⁴ Böhm gebraucht den Begriff „Sozialismus“ als Analogon zu „Naturalismus“ und meint vor allem die sozialisationstheoretischen Ansätze.

der gesellschaftliche Rollenspieler. Beiden Theorieansätzen wirft Böhm einen falschen wissenschaftlichen Zugriff vor, der allein auf einer technisch eingestellten Wissenschaft beruht, die das allwissende Machen impliziert¹¹⁵ und Praxis als technisch herzustellen begreift und damit den Menschen zu einem Instrument der Macht eines fragwürdigen wissenschaftlichen Wissens oder der einer die Freiheit des Menschen einschränkenden Ideologie unterwirft. Erziehung als Praxis dagegen beinhaltet für Böhm ein Bild vom Menschen „als ein in sich stehendes Sein, als ein ‚ser sí mismo‘, als das Werk seiner selbst (Pestalozzi)¹¹⁶, und nicht den Menschen, der von der Natur determiniert und von der Gesellschaft bestimmt ist. Der Mensch muß, jetzt entfaltet Böhm seinen personalistischen Ansatz, als Werk seiner selbst begriffen werden: „... als Autor seiner eigenen Geschichte, als durch Selbstbewußtsein, personales Gewissen, Selbstkontrolle und Selbstentscheidung ausgezeichnetes Wesen läßt sich nur in dem Begriff der Person und in der Anerkennung des Selbststandes, der Insistenz der Person fassen, der gegenüber freilich das objektiv Verpflichtende nicht mehr im Sinne einer vorgegebenen Ordnung, sondern im Sinne eines aufgegebenen Prinzips, nicht mehr im Sinne einer ausfigurierten Pflichten- und Tugendlehre, sondern im Sinne der ‚Gesamtwirkung der Vernunft‘ als die Idee eines höchsten Gutes gedacht werden muß, über die sich die Personen in einer humanen Gemeinschaft immer wieder verständigen und aus dieser Verständigung heraus handeln.“¹¹⁷

Der Mensch als Werk seiner selbst, als Person, darf jedoch nicht in dem inflationären Gebrauch der unterschiedlichsten – vor allem psychologischen – Theorien verstanden werden, die Person und Persönlichkeit oft gleichsetzen mit „Selbstverwirklichung“¹¹⁸, die dann von unzähligen Therapieformen aufgegriffen wird, so daß „der Begriff der Selbstverwirklichung mehr Selbstbezogenheit als Altruismus einschließt und die anthropologisch-ethischen Aspekte von Pflicht und Hingabe eher verwischt, wenn nicht gar auslöscht.“¹¹⁹ So zeigen Therapien neuerdings immer öfter pädagogisierende Tendenzen, während Pädagogiken (z.B. die Antipädagogik) therapeutisierende Aspekte mit aufnehmen. Die Vermischung von Therapie und Erziehung kritisiert Böhm sehr einsichtig vor seinem geisteswissenschaftlich-personalistischen Hintergrund¹²⁰: Zum einen kritisiert er an der Therapeutisierung der Pädagogik vor allem ihre Entpolitisierung, das heißt den Verlust der politischen Dimension pädagogischen Denkens und Handelns, zum anderen

¹¹⁵ Böhm weist dabei auf Zusammenhänge im Denken von Abel, Adorno, Habermas und Bubner hin.

¹¹⁶ Böhm 1988, S. 124

¹¹⁷ Ebd., S. 124 f.

¹¹⁸ Diese Position erreichen nach Böhm die personalistischen Vorstellungen von der „Selbsterwirklichung“ der Person nicht, sondern reduzieren die menschliche Seinsweise auf einen kruden Individualismus.

¹¹⁹ Böhm 1988, S. 107

¹²⁰ Vgl. dazu bes. Böhm, 2 (1992) b

Erz als
Praxis

Mensch

Person

Therapie
Kritik
d. Päd.

kreidet er ihr die Verkenntung der für Erziehung und Bildung grundlegenden Dialektik von Mensch und Welt, von Subjektivität und Objektivität an¹²¹.

Erziehung als Praxis und personalistisch orientiert, kann nie „therapeutisch“ sein und allein von der guten Natur des Kindes ausgehen¹²², sie kann auch nie nur als Sozialisation verstanden werden, sondern sie bedeutet „Aktuierung der Person“. Dieser Erziehung ist es, so Böhm, um *Freiheit* zu tun, die nie in der „natürlichen Anlage“ des Kindes bereits vorhanden ist, sondern immer Setzung und Aufgabe bleibt. Auf dem Hintergrund dessen, was Personsein beinhaltet, ist sie „dann jede Hilfe, die dem Kind ermöglicht, sein Personsein zu aktivieren und somit selbständiger, mündiger, freier, verantwortlicher zu werden und mit sich selbst in Übereinstimmung zu leben, d.h. seine eigentümliche Identität und personale Einmaligkeit auszuprägen, geschehe das nun durch exemplarische Repräsentanz von Werten, durch Beispiele gelebten Lebens (einschließlich Lehre und Unterricht), durch argumentativen Dialog oder durch andere Maßnahmen einer personalen Erziehung“. ¹²³ Auch bei Böhm ist der vernünftige *Dialog*¹²⁴ eines der ersten Mittel personalistischer Erziehung, das heißt die stete Auseinandersetzung¹²⁵ zwischen zwei sich respektierenden *Personen*.¹²⁶ In dieser Erziehung geht es darum, „was das Kind selber will, was es selber wählt, was es selber hervorbringt, was es selber gestaltet, was es selber aus sich macht“. ¹²⁷ Erziehung ist dabei weder „Wachsenlassen“ einer wie immer gearteten Natur des Kindes, noch „Manipulation“ durch außerhalb des Kindes stehende Mächte. Auch hier zeigt sich das gegensätzliche Denken Böhms: Es geht um das personale Entwerfen, das einmal die Distanz zur eigenen Natur verlangt, zum anderen die zur Umwelt. „Aktuierung der Person“ bedeutet, daß das Kind potentiell immer schon Person ist, aber aktuell erst Person „werden soll“.

Der Personbegriff hat für Winfried Böhm durch das Christentum seine scharfen Konturen bekommen; Erziehung ist in seinem Sinne dann als „christlich“ zu verstehen, „wenn sie den (urchristlichen) Gedanken der *Person* aufgreift und, von ihm geleitet, eine neue Ordnung unseres individuellen

¹²¹ Böhm zeigt dabei, daß vor allem die Verkenntung der pädagogischen Grundpolarität von Mensch und Welt zu einer naiven Vereinfachung der komplexen Natur des Menschen führt und Alternativen aufwirft wie: „Vernunft oder Gefühl“, „Kopf oder Bauch“, „Denken oder Körperarbeit“, usw.

¹²² Böhm kritisiert neben anderen reformpädagogischen Ansätzen die Pädagogik Maria Montessoris, die ihre Methode seiner Meinung nach therapeutisch ausgerichtet hat, weil sie das normalisierte Kind wollte und weil sie nach der guten Natur, die auch wie immer gearteten, guten Kräfte im Kind frei entwickeln lassen wollte. (Vgl. dazu auch Böhm 1986, S. 129–142)

¹²³ Böhm 1992c

¹²⁴ Die Vernunftgemäßheit bezieht sich nicht nur auf den Logos, sondern beinhaltet alle Möglichkeiten der menschlichen Kommunikation. So ist das erste Lächeln des Säuglings und die Reaktion der Mutter ebenso gemeint wie der ernste argumentative Disput zwischen Erwachsenen und Zögling.

¹²⁵ Die Aufgabe der Erziehung ist auf der einen Seite, die Offenheit und Beweglichkeit des Kindes wachzuhalten, auf der anderen Seite, die Stetigkeit der Orientierungen und die Identität der Wahlen und Entscheidungen zu fördern.

¹²⁶ Vgl. dazu auch Böhm 1989

¹²⁷ Böhm 1992c, S. 278

und mitmenschlichen Zusammenlebens als schöpferische Hervorbringung des einzelnen in einem auf Konsens und Überzeugung angelegten *Dialog* mit den anderen begreift“. Böhm verwirft damit die alte Ordnung des religiösen Dogmatismus und zielt auf eine neue Ordnung; die sich dem einzelnen nicht als etwas Gesetztes überstülpt, nach dem seine Erziehung und Bildung gerichtet wird (als Herstellen), „sondern sie ist von ihm aufgabenhaft stets neu zu entwerfen und mit den Entwürfen der anderen abzustimmen und – nach Möglichkeit – in Übereinstimmung zu bringen.“¹²⁸ Diese neue Ordnung, die in und durch die *Person* hervorgerufen wird, beschreibt dann auch das verwobene Verhältnis zwischen dem persönlichen Glauben an einen Gott und die in Freiheit sich vollziehende „Selbsterwirklichung“ des einzelnen.

Erziehung, und erst recht christliche Erziehung, hat demnach den Heranwachsenden zu helfen, sich selbst und die anderen in ihrer ganzen Würde des Personseins zu erkennen und anzuerkennen. Damit ist Winfried Böhm sicherlich kein „christlicher Pädagoge“ im dogmatischen Sinne; er ist vielmehr ein im christlichen Denken unseres Abendlandes aufgewachsener Denker, der einmal dem Christentum zubilligt, es habe die Person erst zu ihrem Wert und ihrer Würde erhoben – und insofern ist alle Erziehung christlich, die von dieser Prämisse ausgeht. Er ist insofern sicherlich „nicht christlich“, wenn er eine christliche Erziehung in unserer gegebenen Wirklichkeit dann in Frage stellt, wenn sie ein vorgegebenes Wertesystem mit absoluter Verbindlichkeit¹²⁹ verlangt und einen humanen Wertpluralismus mißachtet.

4.4. Ein dialektischer Bildungsbegriff (Romano Guardini)

Romano Guardini rundweg als „Personalisten“ zu bezeichnen, wäre gewiß falsch. Es sind bei ihm jedoch Momente personalistischen Denkens zu finden, die es erlauben, ihn in die Nähe des personalistischen Denkens zu bringen, besonders dann, wenn er von Nichtplanbarkeit, Existenz und Selbstlosigkeit des Menschen spricht; wie er, zum anderen, auf Schleiermacher sich beziehend, einen dialektischen Bildungsbegriff hat, der für die gegenwärtige Pädagogik neue Wege aufweisen kann.

Nimmt man sein Gesamtwerk in den Blick, so ist es nicht einfach, Romano Guardini als genuinen Pädagogen zu bezeichnen, da er nur an wenigen Stellen sich pädagogischen Fragen nähert.¹³⁰ Dennoch hat Guardini einen wesentlichen Beitrag geleistet zu einer *personalistischen Pädagogik*, nicht zuletzt in seinem kleinen Bändchen „Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen“, in dem er die Eigenständigkeit der Pädagogik als Wissenschaft aufweisen will.

Auf der Grundlage seiner personalen Anthropologie, die die „Gefährdung von Menschen und Welt“ zum zentralen Inhalt hat, und seine Ethik begründet er in seiner eigenen gegensätzlich-dialektischen Denkart seine Theorie

¹²⁸ Böhm 1992a, S. 13 vgl. dazu Böschen M., u.a. 1993

¹²⁹ Vgl. dazu bes. Heitger, 1/1986a, S. 17–26; ähnlich auch Heitger 1993.

¹³⁰ Vgl. dazu auch: Böhm, in Schreiner/Wittstadt 1988, S. 610–623; Henner 1991; Henner 1990, S. 175 ff.

der Bildung. Getragen wird diese Theorie von dem Gedanken des Werdens des Menschen: „Alles Leben, das wir kennen, besteht in der Form des Werdens.“¹³¹ Das *personale* Werden findet seinen Antrieb in einem „pädagogischen Impuls“, der aus Selbstbildung und Erziehung als Einwirkung anderer auf den einzelnen besteht und von der Spannung lebt, daß die „Selbigkeit des werdenden Individuums“ getragen ist aus der eigenen Möglichkeit in die eigene Wirklichkeit“.¹³² „Worin aber unterscheidet sich das personale Werden von anderen Werdeformen des Lebens“, etwa dem organischen Wachstum einer Pflanze oder dem Reifen eines Tieres? Guardini ist der Ansicht, daß nur die Identifikation dieser spezifischen Eigentümlichkeiten des personalen Werdens eine Grundlage sowohl für das erzieherische Tun als auch die pädagogische Theorie abgeben kann. Es geht ihm also um die Ein- und Abgrenzung des von ihm so genannten „pädagogischen Impulses“, der das erzieherische Tun von anderen Formen des „gerichteten Tuns“¹³³ unterscheidet und der verhindern soll, daß „das pädagogische Denken mit Kategorien arbeitet, die dem Bereich der Aufzucht von Pflanze und Tier entstammen“.¹³⁴

Worin besteht das personale Werden? Erziehung und Bildung setzt die *Person* bereits voraus, so daß der Mensch nicht irgend etwas wird, sondern immer er selbst. Dieses Werden ist gegensätzlich strukturiert, da der Mensch nur sich *selbst* werdend verwirklichen kann, indem er über sich hinausgeht zu dem, was er nicht ist. Er steht dabei mit seinen eigenen Möglichkeiten der Welt mit all ihren Bedingungen und Formen gegenüber, begegnet den anderen und deren Ideen. Der Bildungsimpuls besteht nun darin, den „Übergang aus dem Lebendig-Möglichen ins Lebendig-Wirkliche zu fördern“.¹³⁵ Aber da der Mensch nur in Freiheit und durch seinen Geist, der in ihm als Wesensgestalt und Aufgabe ist, sich selbst wird, sind der Erziehung Grenzen gesetzt; gleichzeitig bedeutet dies aber auch, daß er aufgrund seines Geistes auf sich selbst gestellt ist: Er muß Sinn erfassen, Stellung nehmen, bewerten und entscheiden. Und dennoch ist er auf Erziehung angewiesen, weil er sein Dasein als Mensch in der Welt erst entwerfen und finden muß, so daß der Erwachsene dem heranwachsenden personalen Wesen Orientierungshilfe geben, Wissensstoff vermitteln und ihm die Grundlage zur Selbst-Behauptung bieten muß. Erziehung kann daher nur erweckend, erzeugend und erschaffend kann und darf sie nicht sein. Sie darf den Menschen nicht zum puren Individualismus hindrängen noch die Person als gesellschaftlich determiniert begreifen. Sie muß sie sehen „in der dialektischen Verquickung der personalen Eigenständigkeit und der Hinordnung der Person auf die Welt und die Mitmenschen“ und ihr „von ihrer potentiellen Möglichkeit zur aktuellen Wirklichkeit verhelfen“.¹³⁶

Das Werden ist gegensätzlich strukturiert in einem statischen und in einem dynamischen Moment. Für Guardini hat der Mensch in seinem Person-sein

¹³¹ Guardini 1955 u.ö., S. 9

¹³² Ebd., S. 10

¹³³ Ebd., S. 8

¹³⁴ Romano Guardini (1935), erweitert Mainz 1963, S. 42

¹³⁵ Guardini 1955, S. 11

¹³⁶ Henner 1990, S. 182

ein Bild mitbekommen, nach dem er zu dem wird, was er ist. Dieses Bild teilt sich in ein Seinsbild, das die Struktur seiner konkreten Existenz darstellt, und ein Wertbild, das ausdrückt, wie das Seiende sein soll. Dieses menschliche Bild, als statisches Moment, „ist entscheidend getragen von der Initiative des Geistes, der Erkenntnis, Freiheit und Tat“.¹³⁷ Durch die Spannung zwischen Sein und Werden nimmt die Bildung einen dynamischen Charakter an. Sie geschieht durch die „Begegnung mit der Welt“. Der Mensch „wird“, ohne daß es einen vorgegebenen Inhalt des menschlichen Werdens gibt. „Im Begegnen mit der einmaligen Situation springt aus mir heraus, was nur herauskommen kann. In der einmaligen Entscheidung werde ich.“¹³⁸ Die Person ist nun als die alle Situationen überdauernde Instanz dafür verantwortlich, was aus der Begegnung hervorgeht, das heißt, Bildung vollzieht sich nicht nur in der Begegnung, sondern auch in der Bewährung. Begegnung und Bewährung sind ebenfalls gegensätzlich-dialektisch strukturiert: „Jede gibt der anderen die Grundlage. Das bedeutet aber, daß sie wohl qualitativ in sich selber stehen, aber nicht voneinander unabhängig sind. Daß sie vielmehr beide auf eine tiefere Einheit bezogen sind, die selbst nicht mehr direkt, sondern nur ‚dialektisch‘, das heißt durch den Gegensatz der beiden Strukturen hindurch erfaßt werden kann.“¹³⁹ Aufgabe des Menschen ist es, sich selbst zu werden durch Hingabe an den Gegenstand, der Ideen, Normen und Werte repräsentiert. Die Werdespannung ist somit getragen durch etwas Statisches, das dem Menschen Identität des Seins garantiert, und etwas Dynamisches, das „das pädagogisch Eigentliche“ enthält „Freiheit für die Initiative; Spielraum des Werdens; Offenheit der Bewegung; Möglichkeit des Unvorhersehbaren“.¹⁴⁰

Die Person kann damit durch Erziehung nicht mißbraucht werden, sondern ist Selbstzweck. Sie aktuiert sich selbst im Wagnis der Freigabe des anderen zum Du. Letzter Grund dieser Möglichkeit ist die Schöpfung des Menschen durch Gott, dem absoluten Du.¹⁴¹ Alleinige Erkenntnisform für seinen Stand in der Welt ist daher die christliche Weltanschauung.¹⁴² Der Mensch ist für Guardini „in die (katholische, d.V.) Kirche“ eingefügt, nimmt an ihrer „Blickrichtung“ teil und schaut aus ihr heraus. Der so Glaubende erfahre jedoch keine Ideologisierung durch die Kirche, sondern von ihr aus wird ihm die Freiheit garantiert. Auf dem Hintergrund seiner katholischen Weltanschauung muß man seine Theorie der Bildung verstehen, die, wie Winfried Böhm veranschaulicht, „ein mehrfach dialektisches Geflecht [ist]: die zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gespannte Selbigkeit des werdenden Individuums steht quer zur Hingabe an den Gegenstand, so daß Werde-Bewegung und Hingabe-Bewegung einander bedingen und tragen; die Freiheit des Anfangs und die Initiative der Wahl stehen quer zur Notwendigkeit des als unabhängig veränderlich Erfahrenen; die Verwirklichung des in mir ruhenden

¹³⁷ Guardini 1955, S. 25

¹³⁸ Ebd. S. 25

¹³⁹ Ebd. S. 34

¹⁴⁰ Ebd. S. 37

¹⁴¹ Vgl. dazu bes. Guardini (1939) 1965, S. 1–32

¹⁴² Vgl. dazu Guardini (1935) 1963, S. 13–33

3. Kl v
Mensch

Bild

Aufgabe
d. Mensch

Theorie
der
Bildung

Bildes steht quer zur Begegnung und zur Bewährung in der konkreten Situation; die bildende Aneignung des Gegenstandes steht quer zur Hingabe an ihm, zum Dienst.“¹⁴³

5. *Schlußbetrachtung*

THS: Wenn wir abschließend versuchen, das Bild einer personalistischen, das heißt einer auf den Grundgedanken des modernen Personalismus aufruhenden Pädagogik mit wenigen Strichen zu skizzieren, dann ist zunächst auf die grundlegende (anthropologische) Unterscheidung hinzuweisen, die den Menschen als Person scharf vom Begriff des Individuums und ebenso deutlich von einem Verständnis des Menschen als sozialem Rollenspieler abgrenzt. Für den Personalismus steht der Individuumsbegriff für alles am Menschen, was nicht von ihm selbst gestaltet und gewählt, sondern von der natürlichen Ausstattung und Begabung her „gegeben“ und vorherbestimmt bzw. „veranlagt“ ist. Ebenso ist der Mensch als gesellschaftlicher Rollenspieler determiniert, nicht von der Natur, sondern von den gesellschaftlichen Erwartungen und Rollenzuschreibungen. Person meint demgegenüber das am Menschen, was er aufgrund oder unter Umständen auch gegen natürliche Ausstattung und gegebene gesellschaftliche Bedingungen aus sich selber macht. Person meint in diesem Sinne schöpferischen Entwurf, Selbstgestaltung aufgrund eigener Wahl und Entscheidung: „Zu diesem Individuum, das ich bin, hat mich die Natur gemacht, zu diesem Rollenspieler macht mich die Gesellschaft; als Person gestalte und verwirkliche ich mich selbst; dort bin ich ein Werk der Notwendigkeit oder ein Produkt der Verhältnisse, hier bin ich ein Werk meiner Freiheit, meiner Wahlen und Entscheidungen. Dort wird meine Geschichte von der Natur geschrieben oder von der Gesellschaft diktiert, hier bin ich im wahrsten Sinne des Wortes der Autor meiner Geschichte.“¹⁴⁴

Wenn der Personalismus von der menschlichen Person handelt, dann bleibt keinen einzigen Augenblick verborgen, daß dieser Begriff aus einer kulturellen Tradition übernommen wird, die von Grund auf christlich geprägt ist.¹⁴⁵ Dabei wird aber von keinem dieser wirklich personalistischen Denker die christliche Lehre ungeprüft oder gar im Sinne einer Ideologie einfach übernommen. Im Gegenteil: vielfach wird geradezu versucht, den christlichen Personbegriff von seiner theologischen Erblast zu befreien und zu einem zwar christlich inspirierten, aber anthropologisch eigenständigen Denken zu gelangen. Das wird besonders an jenen Stellen deutlich, wo sich das Problem des Verhältnisses von Religion und Bildung ausdrücklich aufdrängt. Kein einziger Personalist vermag zu leugnen, daß zum Wesen der menschlichen Person auch die Dimensionen der Innerlichkeit und der Selbsttranszendenz gehören, und Flores d'Arcais hat in seiner Radiographie der Person diese ihre „Erstrek-

¹⁴³ Böhm, (1987), S. 302

¹⁴⁴ Böhm 1985, S. 122

¹⁴⁵ Heitger 1986 b, S. 17

kungen“ auf evidente Weise anschaulich gemacht. Gleichzeitig würde es aber personalistischem Denken widerstreiten, wollte man dieses urpersonale Bedürfnis durch eine religiöse oder weltanschauliche Doktrin befriedigen; auf diese Weise verfiere man unweigerlich in jenen Objektivismus, gegen den sich die Speerspitze der personalistischen Affronts so recht eigentlich richtet. Religion kann für den Personalisten nicht anders begriffen werden denn als eine unverzichtbare Dimension des Personseins, und ihr Grund liegt in der Person selbst oder, einem klassischen Wort Augustins zufolge, in dem Herzen des Menschen, das unruhig ist, bis es seine Ruhe in jenem transzendenten Du findet, das wiederum nirgends sonst gefunden werden kann als im inneren Menschen selbst, und zwar indem dieser sich zweimal überschreitet: zunächst von seinem Äußeren in seine innere Seele, sodann auch über diese hinweg bis in den tiefsten Grund seines Seins hinab. Religion und Bildung können also nicht in der Weise aufeinander bezogen werden, als ob jene dieser Richtung und Maß zu geben oder gar ihre Inhalte vorzuschreiben hätte, sondern nur so, daß diese jener nicht entbehren kann, wenn sie denn ihren Zweck erfüllen und die Person in ihrer ganzen Totalität aktuieren helfen will.¹⁴⁶

Es mag in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben, daß von der katholischen Kirche dem in ihrem eigenen Schoß erwachsenen personalistischen Denken lange Zeit mit Mißtrauen und zumindest mit großen Vorbehalten begegnet worden ist. Erst in den letzten drei Jahrzehnten hat sich ein entscheidender Umschwung angebahnt und diesem Denken Eingang sowohl in die offizielle Theologie als auch in kirchenrechtliche Dokumente verschafft. Das ist nicht zuletzt einem Autor wie Jacques Maritain zu verdanken, von dessen Hauptwerken eines sogar von dem späteren Papst Paul VI. in das Italienische übersetzt worden ist.

Für den deutschen Leser stellt sich freilich noch eine andere interessante Frage: Keinem Kundigen kann verborgen bleiben, daß das Denken des modernen Personalismus nicht nur aus jenen Wurzeln erwachsen ist, die Mounier in seinem „autobiographischen“ Stammbaum aufzeigt. Die Berührungspunkte, wenn nicht gar Überschneidungen mit der in Deutschland entstandenen „geisteswissenschaftlichen Pädagogik“¹⁴⁷ sind nicht zu übersehen, besonders dann nicht, wenn man diese bis auf ihren geistigen Stammvater Schleiermacher zurückverfolgt. Hier tut sich eine lohnenswerte Forschungsaufgabe für die Vergleichende Erziehungswissenschaft auf, sofern sich diese endlich wieder darauf besinnt, nicht nur Fakten zu konstatieren und miteinander zu konfrontieren, sondern den „ideengeschichtlichen Triebkräften“ und den kulturellen Verwurzelungen pädagogischer Theorien nachzuspüren und dabei Gleichläufigkeiten und Wechselbeziehungen zu untersuchen.

¹⁴⁶ Siehe dazu Böhm 1988 d, S. 170–191, sowie alle darin erschienenen Artikel und vor allem 1992 a

¹⁴⁷ Vgl. dazu Böhm 1991 und vor allem 1992 a

Literatur

- Arendt, H.: Was ist Existenz-Philosophie? Frankfurt am Main 1990
- Berlinger, R.: Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt am Main 1962
- Berlinger, R.: Das Individuum in Gestalt der Person. In: Perspektiven der Philosophie, hg. von Rudolph Berlinger u.a., Band 8 (1982), S. 101–114
- Böhm, W.: La educación de la persona. Buenos Aires 1982
- ✓ Böhm, W.: Theorie und Praxis. Würzburg 1985, 2, 1995
- Böhm, W.: Die Montessori-Philosophie und ihre erziehungspraktische Relevanz. In: Hermann Röhrs (Hg.), Die Schulen der Reformpädagogik. Düsseldorf 1986, S. 129–149
- Böhm, W.: Probleme der Berufsbildung in einem europäischen Horizont. In: L'Unita d'Europa: societa e cultura in un' età industriale nel mondo di lingua italiana e nel mondo di lingua tedesca. Die Einheit Europas: Gesellschaft und Kultur in einem Industriezeitalter im deutschen und italienischen Sprachraum. Meran 1987, S. 149–165
- Böhm, W.: Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen? Die (aktuelle) Antwort Romano Guardinis. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 63 (1987)
- Böhm, W.: Christianity, Cultural Politics and Education in Germany, S. 170–191. In: Christianity and Educational Provision in International Perspective, ed. by Witold Tulasiewicz and Colin Brock. London/New York 1988 a, S. 170–191
- ✓ Böhm, W.: Theorie der Bildung. In: Nicht Vielwissen sättigt die Seele. Wissen, Erkennen, Bildung, Ausbildung heute. Hg. von Winfried Böhm und Martin Lindauer. Stuttgart 1988 b, S. 25–45
- Böhm, W.: Kritische Reflexionen zum Begriff der Selbstverwirklichung. In: Heinrich Beck/Ismael Quiles (Hg), Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Frankfurt am Main u.a. 1988 c, S. 105–125
- Böhm, W.: Über das geistige Erbe Romano Guardinis. In: Communio Sanctorum, hg. von J. Schreiner und Karl Wittstadt. Würzburg 1988 d, S. 610–623
- Böhm, W.: Männliche Pädagogik – weibliche Erziehung? Innsbruck 1989
- Böhm, W.: Deutsche Pädagogik. Ein prospektiver Rückblick. In: Pädagogische Einsätze 1991. Festschrift für Theodor Ballauff. Sankt Augustin 1991, S. 11–26
- Böhm, W.: Was heißt: christlich erziehen? Würzburg/Innsbruck 1992 a
- ✓ Böhm, W.: Über die Unvereinbarkeit von Therapie und Erziehung. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Heft 2/1992 b
- Böhm, W.: Theorien frühkindlicher Erziehung. In: B. Fuchs/W. Harth-Peter (Hg.) Alternativen zur frühkindlichen Erziehung. Von Rousseau zu Montessori. Würzburg 1992 c
- Böhm, W., Aurelius Augustinus. In: Menschenbilder, hrsg. v. Clemens Menze u.a., Frankfurt/M. 1993, S. 29–45
- Böhm, W., Blaise Pascal oder die Logik des Herzens. In: Gegenwart und Zukunft Christlicher Erziehung, hrsg. v. Wolfgang Scharl u. Franz Pöggeler, Würzburg 1994, S. 111–119
- Böhm, G.: Der Typ Sokrates. Frankfurt am Main 1988
- Bösch, M., Grell, F., Harth-Peter, W. (Hg.), Christliche Pädagogik kontrovers. Würzburg 1993
- Bollnow, O.F.: Existenzphilosophie. Stuttgart (1955) 8/1978
- Bollnow, O.F.: Französischer Existentialismus. Stuttgart 1965
- Bonhoeffer, D.: Sanctorum Communio. München 1960
- Borne, E.: Idéologie antipersonnaliste. In: Persona e personalismi, a cura di Antonio

- Pavan e Andrea Milano. Napoli 1987, S. 393–427
- Buzzoni, M.: Zum Begriff Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricœur. In: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 2, Im Gespräche der Zeit, hg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main 1970, S. 226–253
- Campanini, G.: Persona e personalismi negli anni '30. In: Persona e personalismi, a cura di Antonio Pavan e Andrea Milano. Napoli 1987, S. 371–391
- Camus, A.: Der Mythos von Sisyphos. Reinbek 1959 u. ö.
- ✓ Caltafamo, G.: Der historische Personalismus und seine Pädagogik. In: Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau 1 (1981), S. 3–16
- ✓ Caltafamo, G.: Ideologie und Erziehung. Würzburg 1984
- Flores d'Arcais, G.: La mia pedagogia. Padua 1972
- Flores d'Arcais, G.: Der pädagogische Existentialismus in Frankreich und Italien. In: Rassegna di Pedagogia. Padua 4 (1978), S. 255–261, und 1/2/3 (1979), S. 120–125
- Flores d'Arcais, G.: Linee di una pedagogia della persona. In: Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau 1 (1981), S. 42–64
- Flores d'Arcais, G.: Orizzonti della Pedagogia. Pisa 1989
- ✓ Flores d'Arcais, G.: Die Erziehung der Person (ital.: Le 'ragioni' di una teoria personalistica della educazione 1987). Übersetzt ins Deutsche von Winfried Böhm. Stuttgart 1991
- Flores d'Arcais, Die christliche Pädagogik. In: Markus Böschen, Frithjof Grell, Waltraud Harth-Peter Hg.), Christliche Pädagogik kontrovers, Würzburg 1993, S. 52 bis 64
- Guardini, R.: Vom Wesen katholischer Weltanschauung. In: Romano Guardini, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien, hg. von H. Waltmann (1935). Mainz, erw. 2. Aufl. 1963, S. 13–33
- Guardini, R.: Die Person (1939). In: Berthold Gerner (Hg.), Personale Erziehung. Darmstadt 1965, S. 1–32
- Guardini, R.: Grundlegung einer Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen, hg. von F. Messerschmidt und H. Waltmann. Würzburg 1955 u. ö.
- Guardini, R.: Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen. In: Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien, hg. von H. Waltmann (1935). Mainz erw. 2. Aufl. 1963
- Guardini, R.: Der Tod des Sokrates. Mainz/Paderborn 5. Aufl., unv. Nachdr. der 4. Auflage 1987
- Harth-Peter, W.
- Heidegger, M.: Was heißt denken? Tübingen, 4. durchges. Aufl. 1984
- Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁶1986
- Heidegger, M.: Gelassenheit. Pfullingen ⁹1988
- Heidegger, M.: Zur Sache des Denkens. Tübingen ³1988
- Heidegger, M.: Identität und Differenz (1957). Pfullingen ⁹1990
- ✗ Heitger, M.: Erziehung und Manipulation. Die Problematik der Erziehungsmittel. München 1969
- Heitger, M.: Manipulative Tendenzen gegenwärtiger Pädagogik. In: Helmut Konrad (Hg.), Pädagogik und Wissenschaft. Kippenheim 1981, S. 116–127
- Heitger, M.: Christliche Erziehung – Hoffnung für diese Welt. In: Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 1 (1986 a), S. 17–26
- Heitger, M.: Die Abrichtung des Menschen. Von der Gefahr gegenwärtiger Pädagogik, ihr Subjekt zu verlieren. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 1 (1986 b), S. 41–51

- Heitger, M., Muß Pädagogik christlich sein? In: Markus Böschen, Frithjof Grell, Waltraud Harth-Peter (Hg.), *Christliche Erziehung kontrovers*, Würzburg 1993, S. 90 bis 96
- Henner, G.: *Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis*. Paderborn 1990
- Henner, G.: Romano Guardini. In: Winfried Böhm/Walter Eykmann (Hg.), *Große Bayerische Pädagogen. Festschrift für Albert Reble*. Würzburg 1991, S. 289–303
- Hommès, J.: *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*. Freiburg i.Br. 1953
- Hübner, K.: Fichte, Sartre und der Nihilismus. In: *Z. f. Ph. F.* Band X (1956), S. 29 bis 43
- Jaeger, W.: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin 1963
- Jaeger, W.: Paideia Christi. In: *Zeitschrift für die neutestamentalische Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 50 (1959), S. 1–14
- Jaspers, K.: *Philosophie*, Band II: *Existenzerhellung*. Berlin ³1956
- Kierkegaard, S.: *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Düsseldorf 1961
- Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode*. Frankfurt am Main ²1986
- Kierkegaard, S.: *Der Begriff Angst*. Frankfurt am Main ³1988
- Kierkegaard, S.: *Entweder/Oder*, 2 Bde. München 1988
- Köpcke-Duttler, A.: Emmanuel Mounier (1905–1950). In: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Emerich Coreth u.a. Band 3. Klagenfurt 1989, S. 438–447
- Lacroix, J.: *Le personalisme comme antiidéologie*. Paris 1972
- Landsberg, P.-L.: *Philosophie und Kulturkrisis. Eine Rede von Paul Ludwig Landsberg*. In: *Die Schildgenossen* 10 (1930), S. 308–319
- Lauth, R.: *Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen Philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin*. In: *Z. f. Ph. F.* Band X (1956), S. 244–262
- Lenz, J.: *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*. Trier 2. erw. Aufl. 1951
- Lotz, J. B.: *Person und Freiheit*. Freiburg/Basel/Wien 1979
- Mader, J.: *Aurelius Augustinus. Philosophie und Christentum*. St. Pölten/Wien 1991
- Marcel, G.: *Esentialisme chrétien. Présentation de Etienne Gilson*. Paris 1947
- Marcel, G.: *Geheimnis des Seins. Nachwort von Leo Gabriel*. Wien 1952
- Marcel, G.: *Der Mensch als Problem. Mit einer Einführung von Max Müller*. Frankfurt am Main 1956
- Marcel, G.: *Sein und Haben*. Paderborn 1968
- Maritain, J.: *La personne et le bien commun*. Paris 1947
- Maritain, J.: *Beiträge zu einer Philosophie der Erziehung. Übersetzt und besorgt von Ludwig Schmidts*. Paderborn 1966
- Merleau-Ponty, M.: *Humanismus und Terror*. Frankfurt am Main (1947), TB 1990
- Milano, A.: *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Napoli 1984
- Mounier, E.: *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*. Paris 1936
- Mounier, E.: *Œuvres I–IV*. Paris 1961–63
- Mounier, E.: *Le personalisme*. Paris (1949) ¹²1971
- Mounier, E.: *Einführung in die Existenzphilosophien*. Bad Salzig 1949 (Französ.: *Introduction aux personalisme*, 1947)
- Mounier, E.: *Feu la chrétienté*. Paris 1950
- Mouroux, J.: *Größe und Elend des Menschen*. Wien o.J. (Französ.: *Sens chrétien de l'homme*, 1945)

- Nietzsche, F.: *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*. Frankfurt am Main (TB) 1986
- Pascal, B.: *Gedanken. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenbauer. Einführung von Romano Guardini. (französ.: Pensées, 1769)*. Birsfelden/Basel o.J.
- Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, ed. by Arthur Peacocke and Grant Gillet. Oxford/New York 1987
- Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen (1486)*, lat.-dt. Neuausgabe, hg. v. A. Buck. Hamburg 1990
- Pieretti, A.: *La formazione della cultura personalista comunitaria nella crisi degli anni '30*. In: *L'apporto del personalismo alla costruzione dell' Europa*, a cura di Roberto Papini. Milano 1981, S. 34–46
- Platon: hg. von Otto Apelt, Bd. I–VII. Hamburg 1988
- Ricœur, P.: *Approches de la Personne*. In: *Approches, cahier numéro 64, 4ième Trimestre*. Paris 1989, S. 99–113
- Ricœur, P.: *Il tripode etico della persona*. In: *Persona e sviluppo*, a cura di Attilio Danese. Roma 1991, S. 65–86
- Ricœur, P.: *Meurt le personalisme, revient la personne*. In: *Esprit*, 1 (1983), S. 113–119
- Rigobello, A.: (a cura) *Il personalismo*, Roma 1975
- Rougemont, D. de: *Politique de la personne*. Paris 1934
- Sartre, J.-P.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. (französ.: L'être et le néant, 1943)*. Reinbek ³1987
- Sartre, J.-P.: *Ist der Humanismus ein Existentialismus?* In: *Drei Essays (L'existentialisme est un humanisme? 1946)*. Frankfurt am Main, Neuaufl. 1989
- Schleiermacher, F.D.E.: *Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor Schulze, herausgegeben von Erich Weniger*. Zwei Bände, Stuttgart 1983 und 1984
- Schleiermacher, F.D.E.: *Philosophische Schriften*. Hg. und eingel. von Jan Rachold. Berlin 1984
- Schöpf, A.A.: *Einführung in sein Philosophieren*. Freiburg/München 1970
- Schrader, W.: *Die Dringlichkeit der Frage nach dem Individuum*. In: *Perspektiven der Philosophie*, hg. von Rudolph Berlinger u.a., Band 8 (1982), S. 29–100
- Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band 1. Stuttgart ⁶1976
- Stefanini, L.: *Theorie der Person*. In: *Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau*. Padua 1 (1981), S. 65–82
- Stern, W.: *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Band 1. Leipzig 1906
- Wojtyła, K.: *Person und Tat*. Freiburg 1981
- Zimmermann, F.: *Einführung in die Existenzphilosophie*. Darmstadt, 2. unver. Auflage 1988