

YUKICHI SHITAHODO
Drei Prinzipien der anthropologischen Pädagogik*

DRITTER TEIL

*Die pädagogisch-anthropologische Struktur des Prinzips der Disjunktion
in der menschlichen Beziehung*

Inhalt

1. Die disjunktive Struktur der menschlichen Beziehung.....	79
2. Die Vereinigung durch Libido in der häuslichen Gemeinschaft . . .	81
3. Vom Pathos zum Eros und zum Logos: die schulische Erziehung zwischen dem „liebenden Kampf“ und der „ungeselligen Gesel- ligkeit“	82
4. Die Philia-Qualität der Liebe: Freundschaft und politischer Kampf	86
5. Die Agape als die nicht-unterscheidende Form der Liebe und das Scheitern des Menschen an ihr	89
6. Der Mitvollzug des Leidens als Quelle der sozialen Aktivität	93
7. Die Freude des Lebens.....	96
Anhang: Hideakira Okamoto über seinen Lehrer Yukichi Shitahodo	98

1. Die disjunktive Struktur der menschlichen Beziehung

Als Schlußfolgerung aus den bisherigen Untersuchungen möchte ich im abschließenden Teil das Problem der anthropologischen Disjunktion in der menschlichen Beziehung aufnehmen. Das Prinzip der Disjunktion vereinigt die schon behandelten beiden Prinzipien der Unvertretbarkeit und der Realität und erschließt den letzten pädagogischen Sinn.

Der Mensch ist als das Subjekt der inneren Welt der innerliche, vom Prinzip der Unvertretbarkeit bestimmte Mensch. Zugleich unterhält er einen lebendigen Kontakt mit der äußeren Umwelt, der seinen normalen Zustand kennzeichnet. In dieser Hinsicht ist er der äußerliche, vom Prinzip der Realität bestimmte Mensch. Dieser doppelten Bestimmung entsprechend, bezieht sich das Problem des innerlichen Menschen in der anthropologischen Pädagogik auf die Charakterbildung und das des äußerlichen Menschen auf die soziale Erziehung. Die Totalitätspädagogik, die das zentrale Grundthema meiner bisherigen pädagogischen Bemühungen bildet, zielt auf die Bildung des homo humanus als Einheit des innerlichen und äußerlichen Menschen, eine Einheit, die grundsätzlich von dem Prinzip der Disjunktion bestimmt wird. Unter dieser Perspektive einer anthropologischen Pädagogik möchte ich nun die dynamische Struktur der Disjunktion in der menschlichen Beziehung ins Licht rücken.

Der in sich geschlossene, innerliche Mensch ist als das unvertretbare Subjekt vom Anderen getrennt und selbständig. Der äußerliche Mensch im Kontakt mit der Wirklichkeit ist dagegen das gesellschaftlich zusammenarbeitende Subjekt. Aus der Einsicht in diese Doppelseitigkeit des menschlichen Seins wird bei E. Minkowski unter dem „lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit“ mit Recht der periodische Kreislauf der menschlichen Aktivität zwischen der schizoiden Subjektivität und der syntonen Geselligkeit verstanden. Der normale, als Subjekt vom Prinzip der Unvertretbarkeit bestimmte und im Kontakt mit der Wirklichkeit lebende Mensch zeigt darum zwei sehr verschiedene, aber aufeinander bezogene Seiten. Einerseits versucht er, von der gesellschaftlichen Aktivität abgeschieden, sein innerstes Wesen schöpferisch zu vertiefen. Auf der anderen Seite ist er herausgefordert, gleichzeitig in der menschlichen Beziehung mit anderen schöpferisch zu leben. Wegen dieser Doppelseitigkeit hat der konkrete, totale Mensch als die Verkörperung der Einheit des Innerlichen und Äußerlichen in sich eine durchaus disjunk-

* Der Text ist seitenidentisch mit der Erstausgabe wiedergegeben.
Die Anmerkungen wurden als Fußnoten auf die Seite gesetzt.

tive Struktur. In Hinsicht darauf ist Martin Bubers Kennzeichnung des Menschen als „ein selbständiges Gegenüber“ sehr lehrreich. In „Urdistanz und Beziehung“ schreibt er: „Auf diesem Wege gelangen wir zur Einsicht, daß das Prinzip des Menschseins kein einfaches, sondern ein doppeltes ist, in einer doppelten Bewegung sich aufbauend, und zwar solcher Art, daß die eine Bewegung die Voraussetzung der anderen ist. Die erste sei die Urdistanzierung, die zweite das In-Beziehung-Treten genannt. Daß die erste die Voraussetzung der zweiten ist, ergibt sich daraus, daß man nur zu distanzierterm Seienden, genauer: zu einem ein selbständiges Gegenüber Gewordenen, in Beziehung treten kann. Ein selbständiges Gegenüber aber gibt es nur für den Menschen.“⁷⁶

Der Mensch ist ganz eigentlich in sich und für sich das Bezugswesen; sein Dasein schließt das in sich gedoppelte Verhältnis zu sich selbst und zum Anderen konstitutiv ein. In dieser Hinsicht kann der Mensch als das im Bezug selbständig gewordene Wesen in das richtige, transparente Verhalten zu sich selbst wie zum Anderen eintreten, das dazu führt, sich selbst wie den Anderen eben als das zu erkennen, was beide sind. Ein solches voll durchsichtiges gegenseitiges Verhältnis ist aber einzig in der absoluten Dimension der Agape möglich, die über die Ebene der Libido excellendi als der erbsündlichen Begierde des Menschen grundsätzlich hinausgeht. Hier wird jeder Mensch als eine unvertretbare Existenz zum Tempel des heiligen Geistes, der durch die absolute Kommunikation im Licht des Absoluten den absoluten Bezug der letzten Wiedervereinigung verkörpert. Dieser absolute Raum als Raum für das letzte Verhalten des Menschen hat aber eine disjunktive Struktur. In den abschließenden Untersuchungen möchte ich nun die einzelnen Stufen zu dieser transzendentalen Dimension zur Darstellung bringen.

Im Anschluß an die Zitate von E. Minkowski und M. Buber kann gesagt werden, daß das totale Wesen des Menschen als die dynamische Einheit im Gegensatz von Selbständigkeit und Geselligkeit, zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit und zwischen Schizophrenie und Syntonie, d. h. gerade in der trennenden Beziehung bzw. im disjunktiven Kontakt verwirklicht wird. Die einer solchen anthropologischen Betrachtungsweise entsprechende Pädagogik habe ich „Totalitätspädagogik“ genannt.

Als die stufenweise konstituierenden Elemente des Seins können, worauf ich schon hingewiesen habe, die Materie bzw. die Natur, das Leben, das Bewußtsein oder die Seele, der Geist und die Transzendenz genannt werden. Schon in der materiellen Dimension hat das Sein eine disjunktive Struktur. Beispielsweise ist es in unserer Zeit aus der Analyse der konstituierenden Elemente des Atomkerns klar geworden, daß er zwei gegensätzliche Eigenschaften, eine individuelle und eine kollektive, gleichzeitig in sich einschließt. An anderer Stelle habe ich auf die Komplementarität des Lichtes

⁷⁶ M. Buber, a. a. O., S. 11 f.

hingewiesen. Wenn so schon die Materie als die unterste Stufe des Seins eine disjunktive Struktur zeigt, hat viel mehr noch die Liebe als höchste Stufe des Seins und bewegende Macht des Lebens eine solche, insofern sie die Individualität zur letzten Vollendung entwickelt und zugleich auf den Anderen sich untrennbar beziehen und sich ihm integrieren läßt. Sie ist imstande, wie in den folgenden Betrachtungen klargemacht werden wird, die disjunktive Einheit des totalen Menschen in ihrer Vollkommenheit zu verwirklichen. Schon im Mittelalter sprach Thomas von Aquin es aus: amor est vis concreta. Und in unserer Zeit hat Paul Tillich betont, daß die Liebe die Wiedervereinigung der am meisten Getrennten, nämlich der individuellen Persönlichkeiten sei.⁷⁷

Um diesen Gedanken weiter zu verfolgen, müssen die Libido, der Eros, Philia und Agape als die anthropologischen Qualitäten der Liebe genannt und näher betrachtet werden. Ich möchte nun den strukturellen Beziehungen der genannten Qualitäten der Liebe nachgehen, um daran die Struktur der Disjunktion als die der menschlichen Beziehung wesentlich zugehörige Dynamik herauszustellen.

2. Die Vereinigung durch Libido in der häuslichen Gemeinschaft

Die Vereinigung durch Libido als Ausdruck der Begierde nach Erhaltung der Gattung ist neben manchen anderen menschlichen Begierden durchaus zu bejahen. In diesem Sinn ist Libido die positive Macht. Durch den Prozeß der von Freud formulierten „Objektbesetzung“ von Libido kommt der absolut vereinzelt Mensch zur Integration der Persönlichkeit. Der Mensch ist hier, in Anlehnung an Hegels Terminologie ausgedrückt, der Dimension der emotionalen und sinnlichen Unmittelbarkeit im Hier und Jetzt noch nicht entzogen, und dementsprechend wird die volle Integration des getrennten und selbständigen Individuums in den Zusammenhang der trennenden Beziehung hineingestellt. In der Vereinigung durch Libido entsteht die Familie und wird eine Weise des Zusammenseins ihrer Mitglieder begründet, die pädagogisch schon den Ort für die erste, grundlegende Stufe der Erziehung darstellt. Die folgenden Bemerkungen des Aristoteles über die menschlichen Beziehungen in der Familie sind hier sehr aufschlußreich: „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau ist nach allgemeiner Ansicht eine Naturgegebenheit. Denn der Mensch ist von Natur ein Wesen, das eher auf die Gemeinschaft zu zweien, als auf die (umfassende) der Polis eingestellt ist, und zwar um so mehr, als die Hausgemeinschaft ursprünglicher als die Polis ist und mehr den Charakter der Notwendigkeit hat und der Trieb nach Fortpflanzung dem Lebewesen in umfassenderer Weise eingepflanzt ist. Während nun bei den Tieren die Gemeinschaft nur so weit (nämlich bis zur Paarung) reicht, schließen die Menschen nicht nur wegen der Fortpflanzung eine Hausgemein-

⁷⁷ Vgl. P. Tillich, a. a. O.

schaft, sondern auch wegen der Bedürfnisse des täglichen Lebens. Denn von vornherein sind die Aufgaben geteilt: die Arbeit des Mannes ist eine andere als die der Frau. Und so helfen sie sich gegenseitig, indem jedes das Seine zum Ganzen beisteuert. Daher ist bekanntlich auch Nutzen und Lust in dieser Freundschaft zu finden. Sie kann aber auch sittliche Vortrefflichkeit als Fundament haben, wenn beide Partner gut sind. Denn jedes hat seinen Wesensvorzug, und an solchem Verhältnis mögen sie dann ihre Freude haben. Kinder sind, wie die Erfahrung zeigt, ein festes Band. Daher tritt bei Kinderlosen rascher die Entfremdung ein. Kinder sind ja ein gemeinsames Gut für die Eltern: das Gemeinsame aber verbindet."⁷⁸

Wenn Mann und Frau durch die volle Entfaltung der angeborenen Tugenden ihres Geschlechts zur Selbstwerdung kommen, sind sie in der beiderseitigen Verwirklichung der totalen Menschlichkeit auch schon liebend aufeinander bezogen. Sontoku Ninomiya hat dies mit letzter Klarheit ausgesprochen: „Wenn der Mann als das männliche Geschlecht vollkommen wahrhaftig ist, schließt er schon das weibliche ein. Wenn die Frau als das weibliche Geschlecht vollkommen wahrhaftig ist, schließt sie schon das Männliche ein.“ Die gesunde Beziehung der Familie in ihrer Vollkommenheit ist erst da möglich, wo nicht nur der Mann und die Frau, sondern alle ihre Mitglieder infolge der jedem Geschlecht eigentümlichen Tugend liebend aufeinander bezogen sind. Das Band der Verständigung unterstützt durch die volle, das Gegenüber in sich hereinnehmende Integration der Persönlichkeit diese vollkommene Familie und schafft den Prototyp einer Hauserziehung, in der die Vereinigung durch Disjunktion in idealer Form verwirklicht wird. Man kann daher die Familie eine der idealen Gruppen nennen, eben weil alle ihre Mitglieder die Geborgenheit der vollkommenen gegenseitigen Beziehung haben können. In dieser Geborgenheit erfahren die Kinder noch keine Spannungen. Meines Erachtens wird der Zweck der Erziehung in ihrer ersten Stufe hier vollständig erreicht. Im Zusammenhang damit möchte ich darauf hinweisen, daß Bollnow in unserer Zeit die Erhellung der pädagogischen Bedeutung der Geborgenheit in einem noch weiteren Sinn des Wortes zum zentralen Thema seiner Untersuchungen gemacht hat.

3. Vom Pathos zum Eros und zum Logos: die schulische Erziehung zwischen dem „liebenden Kampf“ und der „ungeselligen Geselligkeit“

Der Versuch einer Lösung der von den Kindern erfahrenen Spannungen ist, wie aus der obigen Betrachtung verständlich wird, zwar sehr wichtig, aber er könnte gegebenenfalls auch dazu führen, verwöhnte Kinder zu erziehen, die in der Gewöhnung an die fraglose Sicherheit schon am geringsten Widerstand und Hindernis leicht scheitern. Solche Kinder sind ebenso problematisch wie die an seelischer Ungeborgenheit leidenden. Wenngleich also die Lösung

⁷⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1162a in der Übertragung von F. Dirlmeier.

von Spannungen und Konflikten für die Gesundheit des Geistes erfordert ist, hat die fraglose Sicherheit für die echte Erziehung eher einen negativen als einen positiven Sinn. Wenn die Selbstwerdung eine der entscheidenden Aufgaben für die Erziehung der heranwachsenden Kinder ist, muß man diese sich für die schöpferische Selbstbildung in der Auseinandersetzung mit sich selbst auch einsetzen lassen. Das existentielle Wagnis vom innersten Kern des Geistes aus, das auf die unübersehbaren Möglichkeiten der Zukunft gerichtet ist, ist die unerläßliche Bedingung dafür. Nach meiner Ansicht ist dieses Wagnis für die Selbstwerdung pädagogisch von großer Bedeutung. Es kommt dabei darauf an, die Spannung der psychologischen Verletzung von der Vergangenheit her zu lösen, aber auch darauf, die dauernde Spannung und allerlei Konflikte durchzuhalten und sich für die Selbstverwirklichung durch die mannigfaltigen zukünftigen Möglichkeiten existentiell einzusetzen. Nur durch den Prozeß dieser faustischen Bemühung kann man den Sinn des Lebens finden.

Die Wiedergewinnung des Gleichgewichts durch die Lösung der geistigen und körperlichen Spannung ist zwar eine der notwendigen Bedingungen für die Charakterbildung, aber sie führt, von der Perspektive der Totalitätspädagogik aus gesehen, nicht zu einer endgültigen Erfüllung. Daß der Mensch, anstatt sich im Gleichgewicht zu halten, die bedrohlichen Widerstände ins Auge faßt und in der Auseinandersetzung mit dem Problem seiner selbst bis zur Grenze seiner geistigen und körperlichen Möglichkeit das existentielle Wagnis leistet, ist die andere Bedingung der Totalitätserziehung. Das integrierende Wachstum ist eben durch eine solche Spannung erst ermöglicht. Dieser existentielle Einsatz geht aber über die Dimension von Trieb und Pathos schon hinaus und führt auf der Suche nach dem Sinn des Lebens in die Dimension des Logos. Nach der Ansicht Frankls eröffnet sich hier der Dialog von „Existenz und Logos“⁷⁹.

Als das konkrete Beispiel dafür möchte ich die Schulerziehung nennen. Diese führt über den geschlossenen Lebenskreis der Familie in der Dimension des Pathos hinaus und in die Dimension des Logos ein. Hier hebt sich die Liebe als die allumfassende Macht entsprechend über die Sphäre der Libido hinaus und wird in der Dimension des Bewußtseins und der Seele zum Eros. Dieser ist nach der Formulierung Platons im Unterschied zur Begierde nach Selbsterfüllung (epithymia) „das Verlangen und Trachten nach dem Ganzen“. Eros, zwischen dem weisen Vater und der armen Mutter ohne Weisheit geboren, ist die sehnsüchtig verlangende Liebe nach dem an und für sich selbst ewig und eingestaltig Seienden, dem Urbild des Schönen, Wahren und Guten. Sehr treffend hat Tillich den Eros mit der „treibenden Macht der kulturellen Aktivität“⁸⁰ bezeichnet. Im Unterschied zur Libido, die nach Freud leicht vom sogenannten „Lustprinzip“ abhängig wird und dann der Zuchtlosigkeit verfällt, ist der Eros das reine, wertschaffende Verlangen nach

⁷⁹ Vgl. V. Frankl, *Homo patiens*, a. a. O., ders.: *Logos und Existenz*. Wien 1951

⁸⁰ Vgl. P. Tillich, a. a. O., S. 123.

dem Schönen, Wahren und Guten auf dem Wege des Logos. Eros hat „den Charakter einer ewig gott-menschlichen Kraft. Er hat teil an der Schöpfung und an der natürlichen Gutheit alles Geschaffenen.“⁸¹ Hier eröffnet sich über die vom Pathos abhängige, triebhafte und emotionale Sphäre hinaus die höhere Dimension für das existentielle Subjekt, das sich in Verbundenheit mit dem Logos zu durchdringen unternimmt. Aus dem Familienkreis hinaustretend, nehmen die Kinder an dem vom Logos getragenen Tätigkeitsbereich teil, indem sie sich das objektive Kulturgut als den Träger des Wahren, Schönen und Guten durch zweckmäßigen Umgang mit den Schultexten aneignen. Hier liegt das Grundproblem der Schulerziehung. Im klaren Unterschied zur Hauserziehung, die in der Geborgenheit der Familie und in der dadurch erzielten Verständigungsmöglichkeit geschieht und in der Dimension des Pathos stehen bleibt, gelangt die Schulerziehung vermöge der Vermittlung des Kulturgutes schon zur Dimension des Logos. Obgleich ihr Akademismus im schlechten Sinn des Wortes des öfteren streng kritisiert worden ist, bildet der Logos das grundlegende Prinzip der Schulerziehung.

Der Ort der Schulerziehung ist vom Eros und dem Drang nach dem Logos erfüllt und bietet die Möglichkeit zur liebenden Kommunikation in der wetteifernden Suche nach dem Schönen, dem Guten und Wahren. Die Schule könnte darum der Platz für den „liebenden Kampf“ (Jaspers) genannt werden. Der Lernende, der in Verbundenheit mit dem Eros sich selbst durchdringen will, soll als das selbständig gewordene Subjekt durch Bemühung um das objektiv Allgemeine den unmittelbaren Kontakt mit dem Anderen gewinnen.

Aber das bleibt leider nur das ideale Bild der Erziehung. In Wirklichkeit beherrscht die „ungesellige Geselligkeit“ (Kant) den Raum der Schulerziehung und der wissenschaftlichen Forschung. Nach der Einsicht Kants⁸² hat der Mensch zwei entgegengesetzte Neigungen, nämlich die eine sich zu vergesellschaften und die andere sich zu isolieren. Beispielsweise führt die eine zur Zusammenarbeit und ist die Unverträglichkeit ein Ausdruck der anderen. Die Ungeselligkeit treibt den Menschen zum Widerstand gegen den Anderen und läßt ihn dessen Widerstand im spannungsvollen Konflikt erfahren. Eben dieser Widerstand erweckt ihn aus dem träumerischen Idyll des primitiven Lebens und treibt alles menschliche Vermögen zum Kampf um Besitz, Ehre und Macht. Dieses Erlebnis wirft den Menschen unter diejenigen, die er zwar nicht dulden, mit denen er aber auch die Beziehungen nicht abrechnen kann. Diese zweideutige Situation ist der Nährboden sowohl für die glänzendsten Leistungen der Menschen als auch für ihre schlimmsten Untaten. Die ungesellige Geselligkeit, die die eifersüchtige Eitelkeit potentiell einschließt und freisetzt, ist zwar der Gegenpol der lebend

⁸¹ P. Tillich, a. a. O., S. 123.

⁸² Vgl. I. Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter Satz

kämpfenden Seele, aber sie wird für den Menschen doch, worauf Kant hingewiesen hat, die Veranlassung zur Arbeit und kulturell bedeutenden Leistung.

Wo die ungesellige Geselligkeit das Studium und die ursprünglich dem Eros zugeordnete wissenschaftliche Tätigkeit überschattet, kommt die Umwelt dem Menschen bedrohlich vor und treibt ihn zum Fluchtversuch in die Welt des Schönen als einer idealen Transzendenz, die mit dem Verzicht auf die irdische Welt erkaufte wird. Es ist aber die Frage, ob der Mensch in dieser geschichtlichen Welt, in der Selbstsucht und Eifersucht, das Ränkespiel und der Wille zur Macht in so großem Umfang herrschen, das Schöne finden kann. Wenn er „des Kostens der Welt“ (Pestalozzi) überdrüssig wird, kann er vielleicht, wenn auch nur augenblicklich, die Ruhe und Zufriedenheit in der Scheinwelt des Schönen finden. Gerade hierin besteht der Grund, warum das Kunstwerk als das reine Produkt des nach dem Schönen Verlangenden den Menschen tief innerlich ergreift. Wenn man dem Gedanken Burckhardts folgen darf, wäre das Kunstwerk unter den verschiedenen Leistungen der Menschheit das einzige, was als die Vereinigung des Schönen mit dem Wahren und als der Ausdruck des Einswerdens von Innerem und Äußerem den Menschen tief zu begeistern vermag. Wer des Treibens dieser Welt überdrüssig geworden ist, schneidet den Kontakt mit der Wirklichkeit ab und gibt sich mit großem Eifer der Ekstase des ewig Schönen im Kunstwerk hin. Freud hat den Künstler in dieser Beziehung als denjenigen charakterisiert, der die infolge des „Wirklichkeitsprinzips“ geschehende Bedrohung seitens der Begierde, des Über-Ich und der äußeren Umwelt nicht dulden kann und auf den Flügeln der Phantasie in die transzendente Welt hineinfliehet. Wo also der in sich versunkene Mensch den Kontakt mit der äußeren Umwelt verliert und die drängende Sehnsucht nach dem ewigen Ideal hegt, wird ironischerweise der Flügel des Eros zum Mittel der Flucht und tritt das verantwortungslose ästhetische Genießertum als die Kehrseite des Eros hervor. Kierkegaard hat bekanntlich dieses ästhetische Genießertum ohne letzten Ernst mit großem Scharfsinn kritisiert.

Während aber der Mensch auf dem Flügel des Eros der Zeitlichkeit enthoben und in die ewige Schönheit der Kunst entrückt ist, wird er gleichwohl wieder gezwungen, in die verlassene Wirklichkeit zurückzukehren, wo die ungesellige Geselligkeit oder „antagonistic cooperation“ (D. Riesman) herrscht. Ist hier das Gleichgewicht des Geistes durch den Einfluß der negativen Mächte schon verlorengegangen, so kommt paradoxerweise gerade in dieser negativen Erfahrung die Philia-Qualität der Liebe in den Umkreis der empirischen Erfahrung. Nach meiner Meinung ist damit etwas Entscheidendes über die menschliche Beziehung ausgesprochen. Ich möchte deshalb nun der disjunktiven Struktur der durch die Philia bestimmten menschlichen Beziehung nachgehen.

4. Die Philia-Qualität der Liebe: Freundschaft und politischer Kampf

Während der Eros in der Dimension des Bewußtseins mit dem Logos untrennbar verbunden ist, steht die Philia in der Dimension des Geistes im Zusammenhang mit der Homologia. Sie ist sozusagen das Verhältnis gegenseitigen Wohlwollens zwischen gleichberechtigten, selbständigen Menschen, das jedenfalls durch gewisse Motivierungen, sei es der Nützlichkeit, der Lust oder Tugend, entstanden ist. Auch hier beruht die Philia wiederum auf der disjunktiven Einheit der menschlichen Beziehung. Philia zwischen gleichberechtigten Personen setzt schon als die notwendige Bedingung für ihre Entstehung das öffentlich Gemeine voraus. „Jede Freundschaft beruht also, wie gesagt, auf Gemeinschaft.“⁸³ Diese Gemeinschaft wird durch die Tugend der Gerechtigkeit vermittelt. Eine bestimmte Freundschaft entsteht insofern, als eine bestimmte Gerechtigkeit vorhanden ist, die zur Errichtung der guten Gemeinschaft beiträgt. Die staatliche Gemeinschaft soll jedoch nicht einen augenblicklichen Vorteil vor Augen haben, sondern den Zweck unseres gesamten Lebens verfolgen. In ihr soll die Freundschaft von der Gerechtigkeit unterstützt werden, um den gemeinsamen Vorteil des totalen Lebens aller in den zukünftigen Horizont hinein weiterzutreiben. Es handelt sich also bei dem staatlichen Gesetz um den allen gemeinsamen Vorteil. Gerade dieses Problem hat einen besonderen Sinn und eine besondere Funktion in der modernen Erziehung.

Die Gesellschaft entsteht erst dann, wenn die Menschen sich mit dem Problem des allen gemeinsamen Vorteils auseinandersetzen. Das gesellschaftliche Bewußtsein erhöht sich immer zusammen mit dem allen gemeinsamen Bewußtsein. Der moderne Mensch, der schon das gesellschaftliche Bewußtsein hat, hat seine pädagogische Bedeutung darin erkannt, daß jedes individuelle Mitglied als eine selbständige Persönlichkeit an der intellektuellen Lösung der gesellschaftlich gemeinsamen Probleme teilnimmt. Die Erziehung zur Aneignung des gesellschaftlichen Intellekts, die auf die intellektuelle Lösung der gemeinsamen Probleme durch Kooperation abzielt, bildet die Grundlage der modernen Erziehung.⁸⁴ Von diesem Ansatzpunkt aus kann man erklären, warum die Erziehung, von der Hauserziehung ausgehend, über die Schulerziehung schließlich zur Sozialerziehung erweitert werden mußte, die besonders den lebendigen Kontakt mit der aktuellen Wirklichkeit betont. Beispielsweise hat Karl Mannheim das ideale Bild der Menschwerdung darin gesehen, daß der Mensch am gesellschaftlichen Leben teilnehmend eine bestimmte Rolle spielt und für den sachlichen Prozeß der aktuellen Wirklichkeit die Verantwortung übernimmt. Hier ist der teilnehmende Charakter des gesellschaftlichen Intellekts von entscheidender Bedeutung. Die dieser Erziehung zugrunde liegende erziehungsphilosophische Idee erwächst ursprünglich aus der Einsicht in die Notwendigkeit, das Problem der Gesellschaft als unser

⁸³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1161b.

⁸⁴ Vgl. meine Darstellung: *Die Erziehung des sozialen Intellekts*, 1955.

eigenes verantwortungsvoll aufzunehmen. Wer das Verantwortungsbewußtsein für das gesellschaftliche Problem als für sein eigenes verliert und alles auf einen psychologischen, biologischen oder soziologischen Mechanismus abschiebt, wird auch selbst zum Vollstrecker eines solchen Mechanismus. Nach der Ansicht Frankls führt eine solche Abschiebung zum Nihilismus, wenn sie auch zu ihrer Rechtfertigung eine Form des Biologismus, des Psychologismus oder des Sozialismus annimmt. Wenn die Verantwortung, sei es vom Einzelnen oder von der Gesellschaft, nicht mehr übernommen wird, bleibt nichts anderes als der Weg zum totalen Verfall. Was dieses Problem betrifft, hat Arnold Toynbee als Historiker in der Betrachtung des Aufschwungs und Untergangs der Zivilisationen die geschichtliche Wahrheit eingesehen, daß eine Zivilisation verfällt, wenn sie sich nicht mehr für ihr brennendes Problem verantwortungsvoll und realistisch einsetzt.

Die Idee der sozialen Gemeinschaft setzt als ihren Prototyp die Überzeugung voraus, daß der Mensch das Gute will und ein jeder Träger der allgemeinen Güter ist. Sehr trefflich schreibt Aristoteles darüber: „Wer also sein ganz besonders ernstes Mühen auf die schöne und edle Tat richtet, wird allgemein anerkannt und gepriesen. Und würden alle Menschen nach dem Schönen und Edlen wetteifern und ihre Kraft anspannen, das Edelste zu tun, dann wäre der allgemeine Zustand so, wie er sein sollte, und jedem einzelnen würden die höchsten Güter zuteil, nachdem ja die Tugend den höchsten Wert darstellt.“⁸⁵ Aus dieser Einsicht heraus hat Aristoteles gelehrt, daß der gute Mensch am meisten sich selbst lieben müsse und fährt fort: „Daher soll der Gute sich selbst lieben - denn von seinem edlen Handeln wird er selbst Gewinn haben und auch die anderen fördern.“⁸⁶ Gerade in dieser Situation eröffnet sich der Raum für den Wettbewerb um Tugend und Freundschaft.

Aber auch diese Sicht bleibt nur der ideale Prototyp für die echte Liebe und Freundschaft. In Wirklichkeit bestimmt der Cliquenstreit die gegebene Situation der Gesellschaft. Die von dem einzelnen ausgewählte Gruppe und die dadurch ausgeschlossene Gruppe stehen sich feindlich gegenüber. Hierin besteht der zwar widersinnige, aber unvermeidliche Vorgang, daß die Freundschaft auch bei der philosophischen Gruppe des erhabenen „absoluten Nichts“ die Form der „unterscheidenden Liebe“ angenommen hat. Dasselbe gilt in noch radikalerer Weise von der Politik, wo im Kampf um die Macht der Gegensatz zwischen Freunden und Feinden am krassesten ist. Hier hält jede Gruppe ihre eigene Ideologie für heilig, so daß es keine Verständigungsmöglichkeiten mehr gibt und es jeder Gruppe nur darauf ankommt, den Feind mit aller Gewalt und Verschwörung zu vernichten. Das Bündnis der Kameraden wird hier heilig gesprochen und das der Feinde verflucht.⁸⁷ Nirgendwo kann man ein noch grausameres Beispiel der „unterscheidenden Liebe“ finden als bei der politischen Aktivität. Hier ist der Fall nicht selten,

⁸⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1169a.

⁸⁶ a. a. O.

⁸⁷ Vgl. meine Darstellung: *Das Menschenbild in der Charakterbildung*, 1956.

daß der Mensch, eigentlich vom humanen Einsatz für die Wiederherstellung der verloren gegangenen Menschlichkeit ausgehend, im Prozeß der Verwirklichung seinen ursprünglichen Idealismus verrät und sich in den teuflischen homo daemonicus verwandelt. Meines Erachtens ist das die Dynamik der Politik.

Angesichts dieser Wirklichkeit wird der Mensch absichtlich den Kontakt mit der Wirklichkeit abschneiden, um in einer transzendenten Idealwelt oder in der Freude des ästhetischen Genießertums seine Herberge finden zu können. Dadurch fällt aber die reale Politik bedenklicherweise den egozentrischen Politikern des gemeinen Geistes in die Hand und wird die Kultur der Verwüstung und Vernichtung preisgegeben. Spranger hat diesen Zustand im Zusammenhang mit dem Schicksal des deutschen Intellektuellen gezeichnet, indem er schreibt: „Auf der anderen Seite erwächst eine zweite Gefahr, auf die Max Scheler schon nach dem Ersten Weltkrieg hingewiesen hat: Es gibt in der deutschen Intelligenzschicht immer noch Leute, die Einkehr in ihre Tiefe halten und - wie man sagt: ein geistiges Leben führen. Diese hüten jedoch ihren Innenbezirk wie eine Privatissime-Angelegenheit. Sie sind Einsiedler mitten im Weltgetriebe und ziehen sich vor der Berührung mit der gesellschaftlichen Realität so weit wie möglich zurück. Insbesondere sind sie nicht geneigt, sich mit der Politik einzulassen, was zur Folge hat, daß sie diese weniger gewissenhaften Händen überlassen. Hier bleibt also die vertiefte Innerlichkeit abgeschieden von den Aufgaben der Welt. Das ist eine spezifisch deutsche Haltung. Die entseelte Welt treibt dann in ihrer Bahn automatisch weiter. Die Kultur wird nicht mehr getragen von Persönlichkeiten', sondern von Funktionären oder Managern.“⁸⁸ Wenn die Politik den Kämpfen gewissenloser Politiker um die Macht überlassen wird und die ganze Kultur den Journalisten in die Hand fällt, sind die Gesellschaft und Kultur eines Staates dem Verfall ausgesetzt. Nach der Idee des gesellschaftlichen Intellektualismus soll der Mensch aber gerade in dieser Situation den lebendigen Kontakt mit der aktuellen Wirklichkeit gewinnen und das gesellschaftliche Problem als sein eigenes mit Verantwortung annehmen, damit die Politik und die Kultur vor dem Verfall gerettet werden. Wird jedoch das Urböse des teuflischen Kampfes um die Macht um der Reinigung der Politik willen nicht durch die Überwindung der unterscheidenden Liebe grundsätzlich ausgerottet, dann gibt es in der Öffentlichkeit keine Möglichkeit zur dauerhaften Lösung des brennenden Problems. Ohne den humanistischen Einsatz für die Überwindung und Aufhebung der politischen Gegensätze kann man nicht vor der grausamsten Hölle der politischen Vernichtung bewahrt werden. Eben in dieser Situation sollte nach den Möglichkeiten der allumfassenden als der universalen Liebe gefragt werden. Nach meiner Ansicht kommt erst hier die Agape-Qualität der Liebe in ihrer transzendentalen Dimension in den Umkreis der Betrachtungen.

⁸⁸ E. Spranger, Pädagogische Perspektiven. Heidelberg 1951. S. 18.

5. Die Agape als die nicht-unterscheidende Form der Liebe und das Scheitern des Menschen an ihr

Nach Aristoteles Meinung ist die vollkommene Freundschaft nur unter guten und an Tugend sich ähnlichen Menschen möglich. Hier stellt sich die Frage, ob die durch Tugend wetteifernde Beziehung für den durch viele ungeistige und selbstsüchtige Begierden beherrschten Menschen realisierbar ist und ob ich die Persönlichkeit des Anderen ebenso tief lieben kann, wie ich mein Selbst liebe. Als eine Antwort auf diese Frage ist Pascals folgende Äußerung sehr aufschlußreich: „Kann ich sagen, daß jemand, der sich ans Fenster setzt, um die Vorübergehenden zu betrachten, sich dorthin setzt, um mich zu sehen, wenn ich zufällig vorübergehe? Nein, denn er denkt nicht im besonderen an mich; aber der, der irgend jemanden liebt, weil er schön ist, liebt er ihn? Nein, denn die Windpocken, die die Schönheit töten werden, aber nicht den Menschen, werden bewirken, daß er ihn nicht mehr lieben wird. Und wenn man mich wegen meines Urteils oder meines Gedächtnisses schätzt, liebt man mich, *mich*? Nein, denn diese Fähigkeiten kann ich verlieren, ohne mein Ich zu verlieren. Wo ist also dieses *Ich*, wenn es weder im Körper noch in der Seele liegt? Und weshalb liebt man den Körper oder die Seele, wenn nicht wegen ihrer Eigenschaften, die nicht das sind, was das Ich ausmacht, da sie vergänglich sind? Denn würde man die Substanz der Seele eines abstrakten Menschen, gleichgültig was sie für Eigenschaften hätte, lieben? Das ist unmöglich und wäre ungerecht. Also liebt man niemals die Person, sondern immer nur Eigenschaften. Deshalb spottete man nicht über die, die Rang und Würden Ehrerbietung erweisen, denn jeglichen schätzt man auf Grund geliebener Eigenschaften.“⁸⁹ In Wirklichkeit lieben wir nicht den intelligiblen Charakter des anderen Menschen als einen Selbstzweck, sondern gewisse Eigenschaften an ihm, die uns in Rücksicht auf unser eigenes Interesse vorteilhaft erscheinen. Der Grad der Intimität in diesem Verhältnis ist von der Intensität dieses Egoismus abhängig und die andere Person dadurch schon zum Mittel der Verwirklichung des eigenen Zwecks geworden. Damit hat diese egoistische Liebe aber auch schon ihre unüberwindliche Grenze erreicht. Erst hier kommt es auf die allumfassende Liebe an, die die andere Person genauso tief liebt wie sich selbst. Und hier kommt man zu dem Ergebnis, daß in Wirklichkeit nicht der Mensch, sondern nur der Absolute dieser Liebe fähig ist. Diese Liebe, die alle anderen Menschen nicht wegen ihrer Eigenschaften, sondern gerade im Zentrum ihrer Persönlichkeit liebt, heißt Agape. Tillich schreibt über sie folgendermaßen: „Agape sucht den Anderen in seinem Zentrum. Agape sieht ihn, wie Gott ihn sieht.“⁹⁰ Agape transzendiert die egozentrisch wetteifernde Liebe und gestaltet sie in die absolute Liebe um, die jeden unterschiedslos und allumfassend liebt, indem sie die ihm zugehörige Individualität zur vollkommenen Verwirklichung bringt. Am schönsten hat Böhme dieser universalen Liebe Ausdruck gegeben,

⁸⁹ B. Pascal, Pensees, ed. Brunschvicg, 323, in der Übertragung von E. Wasmuth.

⁹⁰ P. Tillich, a. a. O., S. 123.

indem er sie so beschreibt: „Gleichwie die Blumen der Erde einander nicht mißgönnen, obgleich eine schöner und kräftiger ist als die anderen, sondern stehen freundlich unter einander und geneußt je eine der anderen Kraft; und wie ein Arzt mancherlei Kräuter durcheinander tut, darinnen jede Kraft seine Tugend von sich gibt, und dienen alle dem Kranken; also auch gefallen wir alle Gott, die wir nur in seinen Willen eingehen.“⁹¹ Hier ist die höchste Erkenntnis ausgesprochen, die der Mensch sich schon angeeignet hat. Es muß darum hier danach gefragt werden, ob der Mensch imstande ist, zu dieser höchsten Dimension des Geistes zu gelangen.

Während der Eros die Sehnsucht des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen ist, ist die Agape umgekehrt das Erbarmen des Vollkommenen über das Unvollkommene. Im Gegensatz zur unterscheidenden Liebe ist sie die universale Liebe, die das Unvollkommene als solches umfassen will. Man kann durch die einzelnen Tugenden nicht zur Agape kommen, denn sie ist die Mutter aller Tugenden, die sie einbezieht und ins völlige Durchdringen setzt, indem sie sie transzendiert. Agape ist, um es kurz zu sagen, die alles Menschliche transzendierende Liebe. Sie ist infolgedessen für den Menschen, der in seiner Endlichkeit das Menschliche nicht überwinden kann, die ursprünglich transzendierende Macht. Der Mensch ist in der Tat das egozentrische Subjekt, das gelegentlich seinen Begierden erliegt und diese alles beseligende und umfassende Liebe verrät. Er ist daher immer beängstigt, wenn er sich an den ihm zugehörigen Begierden, beispielsweise dem Appetit, dem Geschlechtstrieb oder dem Willen zur Macht verzehrt. Um von der Angst freizuwerden, kann er nichts anderes tun, als solches Verlangen des Lebens mit aller Anstrengung in die wahre Liebe umzuwenden. Hier kann gesagt werden, daß nur Gott um die Freude dieser Liebe weiß. „Unser Herz ist ruhelos, bis es Ruhe findet in dir.“ Dieses Wort von Augustinus ist der überzeugende Ausdruck seiner tiefen Einsicht in das Wesen des Menschen.

Das existentielle Schicksal des Menschen besteht nun aber gerade in der Situation, daß er faktisch trotz seines heftigen Dranges nach Gott nicht zu Gott kommen kann. Dieses Scheitern an Gott muß der Mensch als das ursprünglich gegebene Erlebnis seines Lebens annehmen. Eben hierin liegt die Ursünde des endlichen Menschen, der sich durch den Verrat an der universalen Liebe Gottes zum armen egozentrischen Subjekt erniedrigt. In diesem Sinne ist jeder Mensch als eine absolut unvertretbare Einzelheit der ewige Sünder, der Gott immer gegenübersteht.

Gott kann diesem an der göttlichen Liebe selbst scheiternden Menschen nicht mehr helfen. In der Verkörperung der universalen Liebe erfährt er eher die unsagbar tiefe Trauer und trägt freiwillig den Kreuzstab, als daß er an dem sich an dieser Liebe versündigenden Menschen Ärgernis nähme. Kierkegaard hat sehr zutreffend dieses ursprüngliche Erlebnis Gottes mit „dem un-

⁹¹ J. Böhme, Vom Geheimnis des Geistes. Eine Auswahl. (Reclams Universalbibliothek) Stuttgart o. J., S. 57.

ergründlichen Leid der Liebe" bezeichnet. Der unergründliche Widerspruch der göttlichen Liebe besteht nach ihm eben darin, daß Gott trotz der Verkörperung der absoluten Liebe den leidenden Menschen vor diesem Scheitern an ihr selbst nicht bewahren kann. „Oh, aber in der Freude der Liebe (wie denn die Liebe allezeit fröhlich ist, besonders wenn sie alles opfert) war doch ein tiefes Leid . . .“⁹² Inmitten des großen Widerspruchs der Liebe Gottes, die in der tiefen Freude des Opfern voll unendlicher Trauer ist, weil es möglich ist, daß sie ihr Gegenüber nicht erreicht, ruft Gott den Menschen mit „mein Kind" an. Nichts anderes als diese unendliche Trauer des liebenden Gottes bringt seine transzendente, universale Liebe dem selbst leidenden Menschen erst innerlich nahe. Nun erst, in der existentiell intensiven gemeinsamen Teilnahme an diesem Scheitern, die den Abstand zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten außer Kraft setzt, gibt es nicht mehr die Schranke zwischen Gott und dem Menschen. In dieser Beziehung ist eine wenn auch nur „blitzartige" (Böhme) Kontinuität zwischen Gott und dem Menschen hergestellt, die diesen auf den Anruf Gottes mit „mein Vater" antworten läßt.

Gott ist von unendlicher Trauer erfüllt, wenn seine unendliche universale Liebe vom Menschen abgelehnt wird, so wie auch der Mensch in die Trauer der verzweiflungsvollen Einsamkeit verfällt, wenn seine Liebe von allen anderen abgelehnt wird. Gott und Mensch sind notwendigerweise dazu bestimmt, gemeinsam an diesem existentiellen Erlebnis der am Anderen scheiternden Liebe teilzunehmen. Der von Jesaja gezeichnete Prophet, der leidende Gottesknecht der Bibel, bringt die menschliche Verfassung in dieser existentiellen Grenzsituation zur eindringlichen Darstellung: „Er hatte weder Gestalt noch Schönheit, daß wir nach ihm geschaut, kein Ansehen, daß er uns gefallen hätte. Verachtet war er und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt; so verachtet, daß er uns nichts galt.“⁹³ Dieser Traurige ist dann auch Christus in seiner letzten Gestalt, der in der Wüste gebetet und das Kreuz getragen hat. Es kann hier angemerkt werden, daß nur der von allen verlassene Mensch aus der Tiefe des Herzens betet. Beten bedeutet nach der Feststellung Frankls, Gott mit „Du" anrufen. „Das Beten macht Gott gegenwärtig.“⁹⁴ Beten in dieser Grenzsituation hat die eigene Trauer des Menschen als ein Urerlebnis zur Voraussetzung und macht dem an Gott scheiternden Menschen die unergründliche Trauer der absoluten Liebe Gottes zugänglich. Erst wenn der traurige Mensch die unergründliche Trauer der Gottesliebe in ihrer innersten Tiefe versteht, kommt er zur Überzeugung, daß er, das Gotteskind, letzten Endes durch die Aneignung der Agape als Gottes Ebenbild leben soll. Wo die tiefste Einsamkeit der verzweiflungsvollen Trauer ist, da hinein leuchtet am hellsten das Licht der Agape. Hier hat es keinen Sinn, die Rangordnung des Menschen durch dessen Wertschätzung zu

⁹² S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, letzter Abschnitt.

⁹³ Jesaja 53, V. 2 und 3 in der Züricher Übersetzung.

⁹⁴ V. Frankl, Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee. Wien 1950, S. 108.

bestimmen. Die liebende Kommunikation durch die universale Liebe führt den Menschen dadurch zur letzten Freude der Liebe, daß er als der selbst Erbarmenswürdige sich des Anderen zu erbarmen lernt. Indem er die alle gleichberechtigende Menschlichkeit des Menschen erkennt, erreicht er den absoluten Ursprung der allumfassenden Liebe.

Dies trifft genau für die Weisheitslehre von Shotoku Taishi (574-622) zu, dem bedeutendsten Politiker und geistigen Führer seiner Zeit in Japan. Nachdem er die tiefe Trauer des Menschen innerlich verstanden hatte, erkannte er, daß wir Menschen grundsätzlich weder heilig noch dumm und vielmehr vor dem Absoluten alle gleich sind. Diese ursprüngliche Erkenntnis ist allein in der alle nivellierenden Ebene möglich, die diejenige der relativen Rangordnungen zwischen Weisheit und Dummheit, Hoheit und Niederträchtigkeit transzendiert, in der die Libido excellendi ihre Quelle findet. Aus dieser Erweckung zum All-Einen ist er zur letzten Überzeugung gekommen, daß die Vereinigung durch die Liebe die vornehmste Tugend des Menschen sei. In der letzten Grenzsituation, wo der Mensch sich ebenso innerlich des Anderen erbarmt, begreift er erst recht, wie er als ein vor dem Absoluten gleicher Mensch in Wirklichkeit ist und setzt von hier aus möglicherweise mit der Wiederherstellung der echten Beziehung zum Anderen an.

Vor diesem Hintergrund ist verständlich geworden, daß die Freude der Liebe die tiefste Trauer einschließt und umgekehrt, und daß der Mensch in der Erfahrung der tiefsten Trauer die disjunktive Einheit mit Gott gewinnen und zur Erkenntnis der universalen Liebe kommen kann. Wo in der unendlichen Tiefe der Trauer die allumfassende Liebe sich erfährt, wird Agape als das Letzte dem leidenden Menschen zugänglich. „Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie blähet sich nicht, sie stellt sich nicht ungebärdig, sie suchet nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freuet sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles.“⁹⁵ Von hier aus ist verständlich, warum es bei Paulus heißt, daß die Liebe das Höchste und Letzte sei.

Die ursprünglich positive Eigenschaft der Liebe besteht darin, daß der Mensch sich gerade durch seine Selbstwerdung mit dem Anderen so vereinigt, daß die Wiederherstellung der allumfassend liebenden Wechselbeziehung und die volle Entfaltung der Individualität im schöpferischen Leben mit ihm zur gemeinsamen Freude wird. Er ist grundlegend bereichert, indem er den Anderen bereichert, und umgekehrt. Die Liebe ist in der Tat eher die schöpferische als die vereinigende Macht, als die Thomas von Aquin mit seiner These „Amor est vis concretiva“ sie gekennzeichnet hat. Diese Liebe gilt auch vom Menschen, der im Einklang mit Agape als der schöpferischen Tätigkeit der allumfassenden Macht lebt. Thomas von Aquin hat die Selbstliebe aus diesem Grund höher als die Nächstenliebe gestellt, weil eben das den Nächsten lie-

⁹⁵ 1. Korinther 13, V. 4-7, in Luthers Übersetzung.

bende Ich selbst wiederum mit dem Licht der Agape angestrahlt ist. „Nur im Licht und in der Macht der Liebe kann er sich lieben.“⁹⁶ Im Licht der Agape fällt die Selbstliebe mit der Nächstenliebe zusammen und ist die Selbstbejahung identisch mit der Bejahung des Anderen. Hier strahlen die einander liebenden Menschen als unvertretbare selbständige Persönlichkeiten den Glanz der Individualität aus und gründen durch die liebende Vereinigung das Königreich der disjunktiven Einheit. In bezug auf dieses Problem hat Schellings Aphorismus eine entscheidende Bedeutung: „Dies ist das Gleichnis der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit den andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Teil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist und dennoch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.“⁹⁷ In diesem Bereich entspricht das Verlangen des Menschen nach Selbstwertung in seiner inneren Tiefe dem nach Liebe und ist das totale Wesen des Menschen in seiner einmaligen Gegebenheit vollkommen verwirklicht.⁹⁸ Hier ist Simmeis ausgezeichnete Analyse des „Abendmahls“ von Leonardo da Vinci als ein Hinweis auf die disjunktive Einheit sehr aufschlußreich. Er macht darauf aufmerksam, daß es im Raum dieses Bildes keine Nebenfiguren gibt: „Darum gibt es in diesem Bilde - vielleicht als in dem einzigen von gleicher Figurenzahl — keine Nebenpersonen. Wo das ganze und tiefste Wesen eines Menschen sich darbietet, kann er nicht mehr zur Nebenfigur werden, deren Sinn es immer ist, daß sie nur mit einem Stück ihrer Existenz in das Kunstwerk hineinreicht, während die Hauptfiguren die Summe ihres Daseins in dessen Grenzen zusammenfassen. Das Lebensproblem der modernen Gesellschaft: wie aus individuell absolut verschiedenen und dabei gleichberechtigten Persönlichkeiten eine organische Geschlossenheit und Einheit werden könnte - ist hier in der Vorwegnahme durch die Kunst im Bilde gelöst.“⁹⁹

Es mußte danach gefragt werden, wie der freie Mensch als das sein innerstes Wesen verwirklichende Subjekt die Solidarität mit der Gesellschaft und damit seine disjunktive Einheit wiedergewinnen kann. Diese Frage ist die brennende Frage des 20. Jahrhunderts und stellt sich zugleich als die aktuellste Aufgabe, den Gegensatz zwischen dem Liberalismus und dem Sozialismus zu überwinden. Schließlich muß aber auch danach gefragt werden, welche Stellung wir einnehmen sollten, um dieses Problem der disjunktiven Einheit nicht nur in der Malerei, sondern auch in der Praxis zur Lösung zu bringen.

6. Der Mitvollzug des Leidens als Quelle der sozialen Aktivität

In diesem Zusammenhang muß man sich an Luther erinnern, der von der Macht und Schönheit der Agape ergriffen war und das tiefste Verständnis

⁹⁶ P. Tillich, a. a. O., S. 128.

⁹⁷ F. W. Schelling, Werke Bd. VII, S. 174 (ed. Schröter Bd. 4, S. 108).

⁹⁸ Vgl. meine Ethik der Gegenwart.

⁹⁹ G. Simmel, Zur Philosophie der Kunst, Potsdam 1922, S. 58.

für den Sinn der christlichen Agape zeigte. Nach seiner Überzeugung kann der Mensch sich allein durch die Gnade des Glaubens „dem sündigen Egoismus aller menschlichen Kenntnisse“ entziehen¹⁰⁰, eben weil er Gott mit all seinem menschlichen Wissen nicht ergründen kann. Deswegen hat Luther einerseits mit dem Kultur-Obskurantismus sympathisiert und kein lebendiges Interesse am relativen Unterschied des Wahren und Falschen gezeigt, der in Wirklichkeit kulturgeschichtlich von großer Bedeutung ist. Auf der anderen Seite ist er in seinem Glaubenseifer und der Furcht vor der Sündigkeit der irdischen Aktivität dem klösterlichen Perfektionismus nahegestanden. Er hat sich daher ablehnend zu einer Überzeugung verhalten, der es darauf ankommt, auf der Grundidee des relativen Guten die Gesellschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und der Freiheit zu errichten. Obgleich er den letzten Sinn von Agape innerlich verstanden hat, hat er das Reich Gottes vom irdischen Reich streng unterschieden, so daß er schließlich zu Recht ein Kulturobskurantist und sozialer Antinomist genannt worden ist. Wird nämlich das Reich Gottes in dieser Weise verabsolutiert, so ist die wechselseitige dynamische Spannung zwischen dem Reich Gottes und dem irdischen Reich verschwunden und will der Mensch keine Verantwortung mehr übernehmen für die Pflicht, durch die Anwendung der Agape in der gesellschaftlichen Praxis diese ihrer Vollendung in der Nächstenliebe näherzubringen. Luther hat tief geglaubt, daß der Mensch den frommen Glauben nur in der innersten Tiefe des Geistes haben darf, um in der Ruhe des Geistes im himmlischen Reich wohnen zu können. Um die Gesellschaft vor der Anarchie zu schützen, hielt er es für zweckmäßig, daß die Obrigkeit mit allen Mitteln der Gewalt den Aufstand der Bauern unterdrückt. Auch die Ethik der Widerstandslosigkeit in Anlehnung an die Bergpredigt („Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern, so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar“) hat er den Unterdrückten in diesem Sinne gepredigt. Auf Grund dieser Einstellung wird ebensowohl der Geistliche, den im Verzicht auf die Güter der Welt nach der Ruhe des Geistes verlangt, als auch der Fürst, der mit allen Mitteln den Aufstand des Volks zu unterdrücken versucht, für gerechtfertigt gehalten, während derjenige für sündig gilt, der tut, was zur Errichtung der guten Gesellschaft auf dieser Erde beiträgt. Im Bauernkrieg hat Luther sich in der Konsequenz seines Ansatzes gegen die Bauern gewendet und so als ein Verteidiger der Tyrannei erwiesen. In diesem Sinne kann er mit Recht ein Reaktionär und Defätist genannt werden, der kein Auge für den wirklichen Prozeß der Geschichte hatte.

Meines Erachtens gibt Luther ein Beispiel des Komisch-Tragischen beim Mystiker, der die Agape mit allem Enthusiasmus predigt und dennoch nichts vom Leiden und den Qualen des irdischen Menschen wissen will. Eine solche Haltung hat, wie aus der bisherigen Untersuchung verständlich wird, keinen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit und führt dann zu einem sich ab-

¹⁰⁰ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York 1949, p. 191.

schließenden Mystizismus, für den es letztlich nur die schönen Worte und den subjektiven Rausch gibt. Der Mensch wird dadurch gänzlich unempfindlich gegenüber der Trauer und den Leiden derjenigen, die auf dieser Erde mit allen Kräften arbeiten, um leben zu können.

Hier scheint es zweckmäßig, auf das Problem der Realisierbarkeit der relativen Gerechtigkeit einzugehen, die nach Möglichkeit auf die Selbstwerdung des individuellen Menschen durch die Verwirklichung seines innersten Kerns und die Verbesserung der Gesellschaft im Licht der Agape abzielt. Niebuhr, der Luthers Verhalten als Defätismus charakterisierte, äußert sich über die politische Ethik bei ihm: „Seine absolute Unterscheidung zwischen dem ‚himmlischen‘ oder ‚geistlichen‘ Königreich und dem ‚irdischen‘ zerstört die Spannung zwischen den letzten Forderungen Gottes an das Gewissen und all den relativen Möglichkeiten, das Gute in der Geschichte zu realisieren.“¹⁰¹ Eine Agape, die keinen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit hat, entartet letzten Endes zum subjektiven Mystizismus oder bringt einen reaktionären Defätismus hervor. Soll aber die Agape als die universale Liebe im wahren Sinn des Wortes in der aktuellen geschichtlichen Situation in volle Tätigkeit umgesetzt werden und über die Selbstwerdung des Menschen zur liebenden Vereinigung führen, so darf sie nicht nur transzendieren, sondern muß den Menschen zugleich die unergründliche Trauer Gottes in der Freude der Liebe erfahren lassen, um ihrerseits die tiefste Trauer des Menschen von innen her zu verstehen. Gerade dieses Mitleiden und Mittrauern läßt den Menschen sich mit dem Anderen durch die Vermittlung der Agape liebend vereinigen. Wenn man hier Frankls Ausdruck folgt, soll der Mensch in dieser Lage der leidende Mensch, homo patiens sein, der den Willen zum Sinn im Zusammenhang mit dem Übersinn und nicht ausschließlich in bezug auf die Transzendenz erlernt hat. In diesem Sinne mitzuleiden bestimmt das letzte Sollen des Menschen. Aufschlußreich sind hier die Sätze, mit denen Frankl seinen „Homo patiens“ abgeschlossen hat: „Ein letztes Wort, das nicht den leidenden Menschen, sondern den leidenden Mitmenschen, den mit leidenden Menschen angeht. Ebenso sinnvoll wie das Leiden selbst ist der Mitvollzug des Leidens, ist das Mitleiden - ebenso sinnvoll und ebenso wortlos: der Zupspruch hat Grenzen. Wo alle Worte zu wenig wären, dort ist jedes Wort zuviel.“¹⁰² Agape als die absolute Praxis der wahren Liebe wird in der geschichtlichen Situation erst durch den Mitvollzug des Leidens in die volle Aktivität umgesetzt. Weder der einfache irdische Realismus noch die einfache himmlische Transzendenz kann dem Menschen den Sinn des Lebens geben, der sich eben in der dynamischen Spannung zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen befindet. Himmlisches und Irdisches, Transzendenz und Wirklichkeit, Liebe und Trauer: Diese Gegensätze sollen durch lebendige Wechselbeziehungen eine dynamische Einheit bilden. Wo die Praxis in der Wirklichkeit durch die himmlische Agape beseelt ist und diese durch das innerliche

¹⁰¹ R. Niebuhr, a. a. O., p. 195.

¹⁰² V. Frankl, a. a. O., S. 115.

Verstehen der Trauer des Menschen den Kontakt mit der Wirklichkeit gewinnt, da können das Himmlische und das Irdische ihre dynamische Spannung beständig erhalten und wird die geschichtlich schöpferische Aktivität in ihrer Vollkommenheit entwickelt. Erst so kann die Agape als die absolute Tat der Liebe durch die volle Entfaltung des innersten Kerns des Menschen zur Geschichte gestaltenden Macht werden. Sontoku Ninomiya, der die Leiden und die Trauer des arbeitenden Menschen in der Gesellschaft innerlich tief verstanden hat, hat sich gelegentlich folgendermaßen geäußert: „Unser Dorf ist jetzt in einem unbeschreiblich schweren Notzustand wegen der Bedrohung durch den Hunger und die Arbeitslosigkeit. Das macht mich allzu traurig.“ Und er fährt dann so fort: „Wenn wir immer mit der Sonne als der sinnbildlichen Verkörperung der allumfassenden Liebe zusammen gehen, die alles Seiende auf der Erde lebendig macht, erfahren wir keinen Unterschied zwischen dem Tag und der Nacht und wohnen in der absoluten Dimension des Lichts.“ Um diese Erkenntnis in die Tat umzusetzen, hat er mit großem Eifer auf dem Weg der absoluten umfassenden Liebe bis zu seinem Tode gearbeitet. Er ist in der Tat das Musterbeispiel der Anwendung der Agape auf die Praxis oder des Einswerdens des Himmlischen mit dem Irdischen in der japanisch-orientalischen Form. Die Agape soll in Wirklichkeit weit über den subjektiven Egoismus hinausgehen, und sie soll durch den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit und die disjunktive Einheit als die schöpferische Macht zur Gründung der besseren Gesellschaft beitragen. Das Himmlische und Ewige ist im geschichtlichen Prozeß durch die Konflikte der geschichtlichen Aktualität immer wieder dazu gezwungen worden, sich für den neuen Ansatz selbst zu erneuern.¹⁰³ Die Wahrheit der menschlichen Geschichte ist in diesem Sinn der sich selbstentfremdend wiederholende Prozeß der Schöpfung des Ewigen. Hier bildet „die tragische Schöpfung“ (N. Berdjajew) den innersten Kern der Geschichte.

7. Die Freude des Lebens

Wenn jeder Mensch im geschichtlichen Prozeß durch die völlige Entfaltung seines Wesens und die liebende Kommunikation die Selbstverwirklichung als die ihm gegebene Aufgabe zur vollkommenen Verwirklichung bringt, kann er sein wesentliches Verlangen erfüllen und die Freude als die wahre Substanz des Herzens erfahren. In Japan hat Toju Nakae darauf schon hingewiesen. In der Tat erfährt jeder durch die Selbstverwirklichung und die Vereinigung mit dem Anderen die Freude des Lebens. In der geistigen Überlieferung des Ostens hat die Freude als das Höchste des Herzens einen besonderen Sinn. Der Totalitätspädagogik, für die die Bildung des homo humanus die wesentliche Aufgabe ist, kommt es zentral auf die Individualität, die menschliche Beziehung und die Freude an. Für sie ist es entscheidend wichtig, den Men-

¹⁰³ Vgl. meine Darstellung: Der Fackelwettbewerb unserer bedeutendsten Erzieher, 1959

sehen die Freude des Lebens erfahren zu lassen. Die Disjunktion in der menschlichen Beziehung, die auf die Individualität und deren liebende Vereinigung mit der anderen Individualität bezogen ist, gibt als das anthropologische Prinzip der Erziehung im Sinne der Totalitätspädagogik die Grundlage dazu. Es sei hier erwähnt, daß Bollnow der Freude als der gehobenen oder glücklichen Stimmung einen besonderen Sinn für die Erschließung des menschlichen Wesens hat zukommen lassen.¹⁰⁴

Wenn ich abschließend zusammenfassen darf, was ich bis jetzt dargestellt habe, so dürfte gesagt werden, daß Erziehung im Sinne der Totalitätspädagogik in der Dimension des homo humanus nur unter der Voraussetzung des anthropologischen Prinzips der Disjunktion in der menschlichen Beziehung möglich wird.

¹⁰⁴ Vgl. O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen. 3. Aufl. Frankfurt 1956.

Es war im Sommer-Semester 1962, als ich zum erstenmal an der Vorlesung und dem Seminar von Herrn Professor Dr. Shitahodo teilnahm. Im Seminar legte er damals Pestalozzis „Nachforschungen“ als Text zugrunde. Die erste Begegnung mit Shitahodo bleibt mir unvergeßlich. Er las damals im Auditorium maximum und war neben Professor Dr. Kosaka einer der beiden großen Lehrer an der Pädagogischen Fakultät an der Universität Kyoto. Als er mit seiner kleinen, untersetzten Gestalt auf dem Katheder erschien und aus seinem Heft vorzulesen begann mit der leidenschaftlichen Energie, faßte mich seine Rede mit unwiderstehlicher Macht. In gewisser Weise bestimmten mich diese starken Eindrücke zu dem Entschluß, mich mit der pädagogischen Anthropologie zu beschäftigen. In den folgenden Semestern diskutierte Shitahodo in seinem Seminar O. F. Bollnows Werke „Existenzphilosophie und Pädagogik“ und „Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik“. Beide Gelehrte verbinden eine persönliche Bekanntschaft und freundliche Beziehungen.

Yukichi Shitahodo wurde 1904 in Hiroshima geboren und studierte Philosophie an der Universität Kyoto. Er war zunächst nicht Pädagoge, sondern Philosoph und galt als einer der besten Forscher über Husserls Phänomenologie, über die er 1936 ein Werk veröffentlichte. Nachdem Shitahodo 1948 als Nachfolger von Professor Kimura das pädagogische Ordinariat in Kyoto übernommen hatte, begann sein pädagogisches Engagement. 1950 wurde er zum ersten Dekan der neu eingerichteten Pädagogischen Fakultät ernannt.

Die philosophische Herkunft Shitahodos bestimmt auch den Charakter seiner Pädagogik. Zwar hatte er sich nach dem Zweiten Weltkrieg intensiv mit der amerikanischen Pädagogik beschäftigt, aber ihr Positivismus wurde niemals konstitutiv für sein eigenes pädagogisches Denken. Dieses ist vielmehr allmählich und immer stärker in die umgekehrte Richtung gegangen: zur Religiosität oder besser gesagt zu einer eigenen tief religiösen Metaphysik.

Gegen die stark positivistisch geprägte Pädagogik in Tokio wandte sich Shitahodo, von der philosophischen Schule Nishidas herkommend, indem er die Verbindung von Pädagogik und Philosophie im Sinne einer Grundlegung der pädagogischen Anthropologie suchte. Dadurch, daß er 1964 den ersten und einzigen Lehrstuhl für pädagogische Anthropologie in Japan einrichten konnte, wurde Kyoto das Zentrum dieser Strömung, die wieder stärker an die alte kulturelle Überlieferung Japans anknüpfen konnte. In diesem Zusammenhang beschäftigte sich Shitahodo intensiv mit der japanischen Geistesgeschichte. Als Hauptwerke seien hier seine „Anthropologische Untersuchung der Erziehungsphilosophie bei Sontoku Ninomiya“ (1965, 780 Seiten) und „Das religiöse Selbstbewußtsein und die Menschenbildung“ (1970, 600 Seiten) genannt.

Für seine pädagogische Theorie ist vor allem bedeutsam, daß Shitahodo von der Ganzheit des menschlichen Daseins ausgeht und dessen paradoxe Einheit von Beziehung und Disjunktion ins Licht rückt. Die „Totalitätspädagogik“ bildet das Grundthema seiner Pädagogik. Die ganze Konstruktion seines pädagogischen Denkens ergibt sich aus der tiefen Einsicht, daß der Mensch das egozentrische Subjekt ist, das gelegentlich seinen Begierden erliegt und die alles beseligende und umfassende Liebe verrät, und daß der Mensch trotz seines heftigen Dranges nach Gott nicht zu Gott kommen kann. Von hier aus kommt er zu seiner These: „Die Wahrheit der menschlichen Geschichte ist... der sich selbstentfremdend wiederholende Prozeß der Schöpfung des Ewigen“ (vgl. oben S. 96). Diese seine Position wird in Japan als „Permanentismus“ in der Pädagogik bezeichnet.

Das alles ist bei Shitahodo nicht nur Theorie, sondern auch gelebtes Leben. Er äußerte sich im Gespräch öfters dahin, wer sich mit vielem befasse, verstehe nichts gründlich. Dadurch daß er sich seinem Weg, ohne zur Seite zu sehen, mit Leib und Seele widmete, hat er einen fruchtbaren persönlichen Einfluß auf seine Schüler gehabt.

Hideakira Okamoto