

Friedrich Kümmel

TRADITION UND ERZIEHUNG oder:  
DAS PREKÄRE VERHÄLTNIS VON ZEIT, SELBST UND GESCHICHTE\*

Inhalt

Einleitung 2

Erstes Kapitel

TRADITION , ZEIT UND GESCHICHTE 3

1. Tradition und Aufklärung 3

2. Zeit und karmisches Prinzip 5

3. Tradition und Fortschritt 9

Zweites Kapitel

TRADITION UND ERZIEHUNG 15

1. Historische Vorzeichnung des Problems 15

1.1. Pädagogik 'vom Kinde aus' 15

1.2. Kulturpädagogik 16

1.3. Die existentielle Dimension der Erziehung 18

2. Formale Vorzeichnung einer Lösungsrichtung 21

2.1. Kontinuität und Diskontinuität 21

2.2. Affirmation und Negation 22

2.3. Das Paradox der Veränderung 23

2.4. Stellungnahme und Verantwortlichkeit 24

3. Inhaltliches Wege-Bild 27

Abschluß 33

---

\* In japanischer Übersetzung erschienen in der Festschrift des Hiroike-Instituts für Moralogie zum 77. Geburtstag von Prof. Yukichi Shitahodo, Kashiwa-shi 1983. Der Aufsatz wurde für die vorliegende Verwendung überarbeitet.

## Einleitung

Tradition und Erziehung ist in der neueren sozialwissenschaftlichen und pädagogischen Literatur nahezu kein Thema mehr. Dies hat Gründe im gewählten theoretischen Bezugsrahmen, der die Art und Weise bestimmt, wie man über die Dinge denkt. Die zeitgenössische Theoriebildung ist oft so formalisiert und funktionalisiert, daß die Frage nach den Inhalten und mit ihnen die geschichtlichen Bezüge in den Hintergrund treten. An die Stelle des geschichtlichen Lebenszusammenhanges tritt eine gesellschaftlich definierte, normative Erwartungsordnung für sozialen Verkehr und erwünschtes Rollenverhalten. Zwar wird traditionellen Elementen dadurch nicht überhaupt der Abschied gegeben. Sozialwissenschaftliche Empirie kann leicht den Nachweis führen, wie zahlreich Traditionen nach wie vor im Alltagsleben sind. Aber es handelt sich dabei mehr um eine unbewußte Tradierung als um die bewußte Aneignung und Pflege verantworteter Tradition. So bleibt das theoretische Bewußtsein eigentümlich gespalten. Einerseits hat die Aussage, daß eine Gesellschaft sich nur dann reproduzieren kann, wenn es ihr gelingt, ihre Lebensform und ihre kulturelle Überlieferung der jungen Generation weiterzureichen, fast den Charakter eines selbstevidenten Axioms. Weil darüber aber nicht weiter reflektiert wird, muß es andererseits fast verwunderlich erscheinen, daß Gesellschaften dies in der Tat leisten, auch in Krisenzeiten und bei tiefgreifenden Generationenkonflikten.

Doch nicht diese faktischen Überlebensfähigkeit eingelebter Strukturen (d. h. Tradition in den unbewußten, quasi-natürlichen Aspekten ihrer Selbstreproduktion) kann hier zum Ausgangspunkt der Überlegungen gemacht werden. Der Macht der Tradition zu vertrauen, nur weil sie mächtig ist, hieße der herrschenden Vergangenheit, eben weil sie herrscht, ein unbefragtes Geltungsrecht einräumen. Wir wollen vielmehr von der grundsätzlichen Frage ausgehen, wie sich die Vergangenheit zur Gegenwart und Zukunft ins Verhältnis setzen läßt.

## Erstes Kapitel TRADITION, ZEIT UND GESCHICHTE

### 1. Tradition und Aufklärung

Es handelt sich hier um Vorüberlegungen zu einem für die Geschichte und das Leben gleichermaßen hilfreichen Begriff von Tradition. Geht man vom Lebensgefühl der Gegenwart als von dem der 'Moderne' aus, so ist für dieses zweifellos das Moment der Diskontinuität bestimmend geworden. Das Bewußtsein der Epochenwende hat zumindest die europäische Neuzeit von Anfang an bestimmt. Die Aufklärung hat den Bruch mit der Tradition ausdrücklich vollzogen, so daß auch die alten Strukturen, wo sie überlebten, eine qualitative Veränderung erfuhren. Tradition wurde hier als ein mehr oder weniger bewußt gehandhabtes Mittel angesehen, um den Kindheitszustand des Menschen überhaupt aufrechtzuerhalten. Seine faktische Unmündigkeit wurde nun als eine 'selbstverschuldete' empfunden<sup>1</sup>, so daß zu hoffen war, auf politischem und pädagogischem Wege aus ihr herauszukommen. Aufklärung selbst, in Praxis umgesetzt, erschien als die Lösung des Problems.

Traditionen waren damit nicht überhaupt außer Kraft gesetzt. Ihr Geltungsanspruch im Sinne einer herrschenden Lehre oder eines institutionalisierten Wahrheitsanspruches bedurften nun jedoch einer Begründung, die nicht selbst wieder im Zirkelschluß auf Tradition zurückverwies. Traditionen konnten so zwar mächtig, aber prinzipiell nicht mehr ihr eigener Gerichtshof sein. Zu diesem ernannte sich die aufgeklärte Vernunft, ohne allerdings die Macht des Lebens in gleicher Weise hinter sich zu haben, wie sie den Traditionen zu Gebote stand. Auch konnten Vernunftargumente aufgrund ihrer logischen Struktur nicht in gleicher Weise wie Traditionen die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit absorbieren und hatten folglich eine spaltende Wirkung, bis dahin, daß Vernunft (der Aufklärer) sich gegen Vernunft (der Traditionalisten wie auch der Revolutionäre) stellte und einer neuen Irrationalität auf ideologischer Ebene Tür und Tor geöffnet war. In demselben Augenblick, in dem die Vernunft ihre Herrschaft antrat, wurde sie auch schon korrumpiert. Sie kompromittierte sich selbst, wenn ihre prinzipiellen, 'großen' Lösungen gar nicht oder nur mit Gewalt in Praxis umgesetzt werden konnten, und auch ihre auf dem Prinzip der Verallgemeinerung beruhende Ethik konnte, weil es in Wirklichkeit keine 'reinen' Fälle gab, auf die moralischen Probleme des konkreten Lebens keine befriedigende Antwort geben. Der so im Aufklärungsdenken selbst angelegte Bruch zwischen Theorie und Praxis machte es leicht, auch die Aufklärung selbst unter Ideologieverdacht zu stellen und sich über ihren ethischen Anspruch hinwegzusetzen. Was die Aufklärung so faktisch in Gang setzte, war eine Gegenklärung auf der einen Seite und die Einsicht in eine unfreiwillige „Dialektik der Aufklärung“<sup>2</sup> selbst auf der anderen, der diese mit ihren eigenen rationalen Mitteln nicht mehr gewachsen war. Auf beiden Seiten taten sich Dilemmata auf, so daß aus bisher

---

<sup>1</sup>Vgl. Immanuel Kants Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

<sup>2</sup> Vgl. insbesondere Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944). Neuausgabe S. Fischer Verlag Frankfurt a. M. 1969 u. ö.

lösbaren Problemen unlösbar scheinende Probleme zu werden drohten. Wie immer man die Sache wendete: Die Zweideutigkeiten der Aufklärungsbewegung waren nicht auszuräumen. Der Appell, das Leben entschlossen in die eigene Hand zu nehmen, konnte ebensowohl im ethischen Sinn der gesteigerten Selbstverantwortlichkeit wie im zweckrationalen Sinn der technischen Naturbeherrschung und Manipulation des Menschen verstanden werden und entwickelte so aus sich selbst heraus antagonistische Tendenzen. Auf der gesellschaftlichen Ebene wirkte sich dies politisch aus, im Alltagsleben vor allem ökonomisch, und beide Male gingen alte Gleichgewichte verloren. Um nur ein Beispiel zu nennen: Das Gesellschaftlich-Allgemeine wurde nun gemäß dem Prinzip der Gleichheit postulativ verstanden und nicht mehr konkret gemäß dem Prinzip der zuteilenden wie ausgleichenden Gerechtigkeit, die im Sinne einer gerechten Zuweisung des Ortes nach der Entsprechung zwischen innerer und äußerer Realität fragt. Wird Gleichheit in dieser Weise abstrakt geltend gemacht, so führt sie zum Versuch eines permanenten Ausgleichs, der jedoch nicht zustande kommen kann, weil der im Prinzip der Gerechtigkeit enthaltene Rückbezug auf die konkrete innere und äußere Realität dabei unmaßgeblich bleibt und äußere Vergleichsmaßstäbe allein zwangsläufig einen endlosen Verteilungskampf zur Folge haben müssen. Aber auch das technische Prinzip hat eine analoge Tendenz zur Maßlosigkeit und entwickelt Formen der Perfektion, deren ungewollte Nebenwirkung die Zerstörung von Natur und Lebensordnung ist. Es entstand so die Situation des Zauberlehrlings, der nicht wirklicher Meister ist und dem die Dinge über den Kopf wachsen, die er selbst hervorgerufen hat.

Auf der anderen Seite konnte sich aber auch die Gegenauflärung ihres äußeren Erfolges nicht erfreuen, denn wenn man nun das Gleiche tat wie vordem, war es doch nicht mehr dasselbe. Auch hier setzte der Zugzwang des 'Machens' eine Dynamik frei, die die menschliche Substanz zu zerstören droht. Auch wo alte Herrschaft aufrechterhalten wurde, blieb sie nicht mehr dieselbe. An die Stelle eines Absolutismus traditioneller Art traten neue Formen totalitärer Herrschaft, die sich nicht mehr auf von menschlicher Willkür unabhängige Ordnungen berufen konnten und ihren selbstgesetzten Ordnungen nicht mehr den Grad an innerer Offenheit zu geben vermochten, der zuvor noch Lebenssinn verbürgen konnte. Wo nun alles politische Tun offensichtlich nur noch den Sinn hatte, eine sich in sich selbst abschließende Gesellschaft zu stabilisieren und auch die religiöse Dimension kein 'Außen' mehr darstellte, bedeutete dies, daß nicht nur 'Gott und die Seele' (Comte), sondern auch Mensch und Mensch sich in der Tiefe ihres Herzens nicht mehr begegnen durften.<sup>3</sup> Die ausschließlich (auch bei versuchter religiöser Verbrämung) mit politischen Mitteln geleistete Aufrechterhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung konnte und kann wirkliche Harmonie in den Lebensverhältnissen nicht zustandebringen und muß vielmehr die Grundlagen menschlicher Lebensordnung zerstören. So wird im Sinne eines Kalküls politischer Machterhaltung und Loyalitätssicherung von konservativer Seite auch heute noch Tradition in der Erziehung in der Weise unterstellt, daß sie als fraglos Geltendes, vorweg Anzuerkennen-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu Robert Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. Kösel Verlag München 1959. Ders., Der Irrtum der Traditionalisten. Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert. In: Wort und Wahrheit, VIII. Jg. 1953, S. 493 ff.

des und der Kritik letztlich nicht mehr Zugängliches vorgestellt werden soll.<sup>4</sup> Eine solche Zielsetzung wahrt insofern ein berechtigtes Anliegen, als sie an der Abstraktheit der Aufklärungspostulate und den daraus erwachsenden praktischen Einseitigkeiten eine notwendige Korrektur vornimmt. Sie wird jedoch spätestens dort problematisch, wo sie den eigenen Zugang zu den Dingen abschneidet und alles in schlechter Weise politisiert.

Ob man also im Sinne der Aufklärung formuliert: „Der Mensch macht sich selbst und macht die Gesellschaft“ oder im Sinne der Gegenaufklärung die Umkehrung dieses Satzes vornimmt: „Die Gesellschaft macht sich selbst und macht den Menschen“<sup>5</sup> - in beiden Fällen kann die darin enthaltene Maxime ‘Politik zuerst’ im schlechten Sinne revolutionierend wirken. In welchem Lager man sich nun auch immer befindet: der Mensch als Schöpfer und Geschöpf seiner Gesellschaft, seiner Kultur und seiner selbst wird seines Glückes nicht mehr froh.

## 2. Zeit und karmisches Prinzip<sup>6</sup>

Wir stehen bezüglich der Aufklärungsdynamik vor dem Phänomen, daß entgegengesetzte Intentionen in ihrer Konsequenz zu demselben Resultat führen können, so daß sie sich zwar negieren, aber nicht gegenseitig ausschließen können, weil eine unterschwellige Beziehung wider Willen ihre fatale Konvergenz bewirkt. Eine Erklärung für dieses mit der Formel einer „Dialektik der Aufklärung“ umschriebene Problem kann im spezifisch neuzeitlichen Verständnis von Geschichte gesucht werden, für das Veränderung, Wandel und Fortschritt nicht mehr den Ausnahmefall eines im ganzen unveränderlichen, stabilen Lebensgefüges darstellen, sondern im Gegenteil strukturbestimmend wie strukturauflösend werden. Damit taucht der Faktor ‘Zeit’ als Medium und Träger dieses Wandels in neuer Form im Bewußtsein auf. Es kommt nun alles darauf an, wie die ‘alte’ und die ‘neue’ Zeit, wie Vergangenheit und Gegenwart bzw. Zukunft in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

Die europäische Neuzeit hat den Fortschritt propagiert und damit nicht nur im Zeit- und Geschichtsverständnis eine Umkehrung bewirkt, sondern auch das ganze Lebensgefüge dynamisiert. Es zeigte sich aber bald, daß es sich beim Fortschritt um keine einsinnige Progression handeln kann und der mit Veränderung bzw. Wandel angesprochene Sachverhalt wesentlich komplizierter ist. Die schlichte Vorstellung, daß man nur das Alte beseitigen müsse, damit das Neue an seine Stelle treten kann, bewahrheitete sich nicht. Der in der Tat in Gang gesetzte Fortschritt erwies sich bald als eine nicht eben nur gewollte und gemachte Sache, sondern auch als eine unberechenbare, ja unheimliche Größe. Er glitt aus den Händen, entwickelte eine Eigendynamik

<sup>4</sup> Eine solche von der baden-württembergischen Landesregierung aufgegriffene bildungspolitische Initiative wurde 1978 unter dem programmatischen Titel „Mut zur Erziehung“ in die Zeitungen gebracht und in pädagogischen Kreisen lebhaft diskutiert und kritisiert.

<sup>5</sup> L. G. A. de Bonald, Oeuvres complètes, 3 vol. ed. Migne Paris 1864, Bd. I, S. 747 (vgl. Anm. 2).

<sup>6</sup> Die Frage nach diesem Zusammenhang war es vor allem, die mir bei meiner ersten Begegnung mit Chikuro Hiroikes „Moralogie“ im Jahre 1977 im Zusammenhang mit der „moral causality“ und dem von Hiroike so genannten „ortholion principle“ erstmals deutlich zu~ Bewußtsein kam und mich seitdem weiterbeschäftigt hat.

und konnte scheinbar unvermittelt in sein Gegenteil umschlagen. Je mehr Erfahrung mit dem Fortschritt gemacht wurde, um so mehr wurde man auf die ungewollten Folgen des eigenen Tuns aufmerksam, so daß nun geradezu von einem „Gesetz der ungewollten Nebenwirkungen“<sup>7</sup> gesprochen werden konnte. Was nun an Folgewirkungen in den Blick trat, ließ sich nicht mehr im Rahmen einer Vermittlungsdialektik denken und wieder aufheben bzw. sinnvoll integrieren, weil die Momente der Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit sich wider Erwarten steigerten und nicht, wie erhofft, abgeschwächt oder gar überwunden werden konnten.

Eine unfreiwillige Dialektik dieser Art nimmt zunehmend paradoxe Züge an, sei es in der Form einer wachsenden Spannung, der antinomischen Verhältnisse oder schließlich des Umschlags ins Gegenteil. Paradoxlagen dieser Art sind nicht mehr durch Vermittlung bzw. Synthese definiert, sondern durch einen Bruch, der eine unterliegende Negativität nach außen kehrt und durch unaufhebbare Widersprüchlichkeit gekennzeichnet ist. Dabei blieb dunkel, was denn nun der auslösende Faktor für die unfreiwillig zustande kommende Dialektik des Bruches bzw. Umschlags war, die ja keine unabhängige Gegenwirkung darstellte, sondern sich stets an die Folgen des eigenen Handelns und Unterlassens heftete und diesem selbst eine unerwartete und ungewollte Konsequenz gab. Der Mensch sah sich in seinem Handeln einerseits radikal auf sich selbst gestellt, andererseits jedoch erfuhr er die Nichtbeliebigkeit seines Tuns auf eine neue, ihm nicht durchsichtig werdende Weise.

Im Rahmen der alten, kosmisch begründeten Lebensordnung war die Nichtbeliebigkeit des Handelns sichtbar repräsentiert in nicht zu überschreitenden Schranken der Natur und sanktioniert durch eine religiöse und soziale Erwartungsordnung, in die der Einzelne fest eingefügt war. Nun aber war der Mensch von diesen beiden Mächten entbunden und im Prinzip frei, zu tun was er wollte, und gerade darin erfuhr er eine neue Grenze, die nicht mehr in gleicher Weise sinnfällig wurde und in ihrem Mechanismus zu durchschauen war. Im individuellen Handeln oft schneller noch als im kollektiven, erfuhr der Mensch nun die Nichtbeliebigkeit seines Tuns nicht mehr über die religiöse und soziale Einbindung und eine sich daran anschließende ethische Verpflichtung, sondern weniger offensichtlich und gewissermaßen spektakulär, aber um so nachdrücklicher, am eigenen Leib. Der moderne Zivilisationsmensch wurde im psychosomatischen Sinne krank. In den Folgen des Handelns zeigte sich nun zunehmend eine innere Konsequenz und Rückwirkung, die über die Reichweite der sozialen Sanktion, aber auch über die bisher gegebenen Möglichkeiten subjektiver Zurechnung weit hinausreichte und in diesem Rahmen gar nicht gefaßt war, auch nicht verarbeitet werden konnte. Das Grundgesetz menschlicher Lebensführung äußerte sich nun gleichsam wieder schicksalhaft und schien gar nicht mehr ethischer Natur (im geläufigen engeren Sinn des Wortes) zu sein.

Wenn ein ethisches Bewußtsein diesem Sachverhalt gerecht werden will, kann es sich jedenfalls nicht mehr auf Prinzipien einer Gesinnungs- oder Wertethik berufen, die sich beide auf die Grundlagen bzw. Motive des Handelns konzentrieren; verlangt ist

---

<sup>7</sup> Vgl. Eduard Spranger, Das Gesetz der ungewollten Nebenwirkungen in der Erziehung (1962). Gesammelte Schriften Bd. 1, Verlag Quelle & Meyer Heidelberg 1969, S. 348-405.

nun eine die Folgen des Tuns reflektierende Verantwortungsethik, deren umfassender Bezugsrahmen alle bisherigen Orientierungen sprengt.<sup>8</sup>

Sind im Sinne einer Ethik radikaler Freiheit und Selbstverantwortlichkeit grundsätzlich *alle* Folgen des Handelns selbst zu verantworten und d. h. aktiv zu übernehmen und nicht nur zu erleiden, dann stellt sich die Frage, wie der Mensch in diesem umfassenden Sinne Herr seiner selbst und d. h. auch Herr seines Bestimmtseins, seines Widerfahrnisses und selbst noch seines Leidens und Schicksals sein und werden kann. Er muß dann, wie die gegenwärtige ökologische Krise zeigt, auch noch die ganze Natur und alles, was an ihm solche ist, in die eigene Verantwortung nehmen. Die Diskrepanz zwischen Aufgabe und faktischer, politisch und psychologisch einzulösender Zurechnungsfähigkeit wird dann gewaltig und die Überforderung perfekt. Wird aber keine Lösung im planetarischen Umfang gefunden, so scheint es gar keine Lösung und damit auch keine Hoffnung für die Menschheit mehr zu geben. Das Bewußtsein wachsender Not kommt im Bewußtsein der 'verlorenen Zukunft' an sein vorderhand undurchdringliches Ende.

Was als Fortschrittsoptimismus und utopische Zukunftshoffnung begann, wird mit dem Zukunftsverlust quittiert. Die totgesagte Vergangenheit holt den Menschen ein und legt ihn auf seine immer fatalere Auswirkungen zeitigende Ohnmacht fest. Ein befreiender Durchbruch steht immer noch aus und an, und wie er geschehen soll, bleibt dunkel.

Ich möchte an dieser Stelle eine These wagen, die Licht in dieses Dunkel werfen könnte. Die paradoxe Erfahrung mit dem in Gang gesetzten und sich selbst an ein Ende bringenden Fortschritt hat auf die ungewollten, aber gleichwohl zu übernehmenden Folgen des eigenen Tuns auf eine Weise aufmerksam gemacht, die das in der Zeitprogression selbst liegende *karmische Prinzip* wiederum zum Bewußtsein bringen kann, wenn auch zunächst gegen den eigenen Willen und erlebt nur in seinen negativen Aspekten. Das mit dem ineins positiven wie negativen Verhältnis von Zeit und Freiheit umschriebene karmische Prinzip kennt der abendländische Mensch wenn überhaupt nur aus Büchern. Weil es der Gnadenlehre des Christentums wie auch dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis zu widersprechen schien, hatte er verlernt es auf sich selber zu beziehen. Dabei hätte es in Jesu Wort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“<sup>9</sup> und anderen Aussagen nicht an Hinweisen gefehlt, das karmische Handlungsprinzip ernst zu nehmen. Sein angemessenes Verständnis blieb im Abendland auf randständige und unterschwellige Traditionen innerhalb des Neuplatonismus, der Mystik und der Theosophie beschränkt, die darin an alte esoterische Traditionen anschließen konnten. Ich möchte hier auf diesen ganzen Komplex nur insoweit eingehen, als mit ihm die essentielle Zeitbestimmung menschlichen Handelns und damit auch sein wesentlicher Vergangenheits- und Traditionsbezug erneut in Frage steht.

---

<sup>8</sup> Vgl. Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Fünfter Teil: Verantwortung. Verlag Günther Neske Pfullingen 1972, S. 629-840 und Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Insel Verlag Frankfurt a. M. 1979.

<sup>9</sup> Matthäus 7, 16 ff.; vgl. Mt 12, 33-37.

Wo der Mensch die Folgen seines Handelns am eigenen Leib zu spüren beginnt, ist es in der Tat und zunehmend die Zeit selbst, die ihn dazu treibt, möglicherweise irreversibel werdende Prozesse zu korrigieren. Die Zeit hört damit auf, lediglich das frei disponierbare Schema für den eigenen Handlungsentwurf zu sein und wird zum Vollstrecker eines Folgen-Prinzips, das das Handeln oft genug entwertet und den Handelnden radikal auf sich selber zurückwirft. Dabei ist ein Mißverständnis auszuschließen, das allzu schnell zur Resignation verleiten könnte. Karma ist der Zusammenhang der Taten *und* Leiden, der Handlungen *und* ihrer Folgen. Im karmischen Gesetz ist ausgesagt, daß alles „in Abhängigkeit entstanden“ und „im Kreislauf befangen“ ist (so die buddhistische Ausdrucksweise), aber auch die andere Seite derselben Wahrheit, 9 daß nichts unabänderlich bleiben muß, was es ist.<sup>10</sup> Die Form dieses „bedingten Entstehens“ ist das Handeln, denn was für den Einzelnen geworden ist und sein wird, hängt ausschließlich von ihm selbst ab. Die eigenen Stellungnahmen - und nur sie - haben die ihn bestimmenden Wirklichkeiten geschaffen, und wiederum ist es das eigene Handeln, das diese wieder grundlegend verändern kann. Das karmische Prinzip ist somit nicht deterministisch zu verstehen und entspricht vielmehr dem Begriff der absoluten Freiheit des Menschen in der Gestaltung seiner Wirklichkeit. Der karmische Zusammenhang spricht den Menschen in seiner Freiheit an und weist ihn in diesem Sinne positiv wie negativ immer nur auf sich selber zurück. Das Wirkungsprinzip des Handelns ist Freiheit, wobei sein Geltungsbereich auch das Moralische im engeren Sinne umfaßt, aber nicht auf dieses eingeschränkt ist. Nichts und niemand und auch kein Gott entbindet von der Wirksamkeit dieses Prinzips, weil, wenn Freiheit ist, allein diese der Schlüssel für ihre eigene Bindung und Befreiung ist.

Der Mensch ist somit in viel weitgehendem Maße Produkt seiner selbst und d. h. seines Tuns und Lassens, als die Aufklärung dies angenommen und in ihrem Freiheitsbegriff zum Ausdruck gebracht hatte. Darüberhinaus wird im Begriff des Karma die Zweiseitigkeit der Freiheitsproblematik deutlicher ins Bewußtsein gerückt: daß ‘Tat der Vergangenheit’ und ‘gegenwärtige Tat’ nicht schon voneinander entbunden sind und Handeln wie Nichthandeln sich fortzeugt durch die Kette der Generationen, so daß „die Kinder aufzukommen haben für die Sünden der Väter“. Man darf daraus jedoch keine kollektive Zurechnung folgern, wie sie in der Erbsündenlehre und einer dem entsprechenden Heilslehre durch die Gegenüberstellung des ‘alten’ Adam und des ‘neuen Menschen dogmatisch verankert worden war. Luthers *simul justus et peccator* wahrt hier sehr viel genauer den existentiellen Ort, an dem diese Auseinandersetzung in der Tiefe der Seele in Freiheit geschieht. Hier gilt in strengem Sinne, daß jeder sich seinen Himmel und seine Hölle selber baut und beides mit guten Gründen nicht entfernt voneinander ist.

So gilt beides gleichzeitig und ohne Widerspruch: daß alles verbunden ist in einem Netz und nichts für sich isoliert besteht, und daß gleichwohl für jeden Einzelnen der Grund für die ihn betreffende Verkettung der Dinge in ihm selbst zu suchen ist. Kontextabhängigkeit und Selbstzurechnung schließen sich hier grundsätzlich nicht aus. Jeder ist, was er ist, in Abhängigkeit von anderem geworden und insofern mit diesem

---

<sup>10</sup> Vgl. Buddhas Vierfache Edle Wahrheit.



verbunden. Zugleich aber gilt, daß jeder, was er ist, durch sich selbst ist und im Kern seiner selbst immer schon von allem losgelöst und entbunden war.

### 3. Tradition und Fortschritt

Wir sind davon ausgegangen, daß für das neuzeitliche Bewußtsein eine Umorientierung von der Vergangenheit zur Zukunft bestimmend geworden ist. Dem lag die Annahme zugrunde, daß nur der, der von der Vergangenheit frei ist, seine Geschichte selber machen kann. Mit dieser Wende ist ein Wandel in der Erfahrung der Zeit selbst verbunden, die sich in stärkerem Maße 'verzeitlicht' und d. h. dynamisiert und beschleunigt. Das veränderte Zeitbewußtsein selbst erweist sich als Promotor eines Wandels, der durch Selbststeigerung und Selbstüberbietung, in zunehmendem Maße aber auch durch Selbstinfragestellung und wachsende Entfremdung gekennzeichnet ist. Die Zeit erscheint nun einerseits im Sinne schrankenloser Verfügbarkeit, wobei der Fortschritt an die eigene Anstrengung gebunden ist, andererseits aber auch im Sinne einer nun deutlicher zum Bewußtsein kommenden Eigensinnigkeit, in der sie das eigene Bemühen nicht nur befördert, sondern u. U. auch vereitelt, bestraft und richtet bis hin zu Schillers Diktum „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“<sup>11</sup>

Damit kommt eine Objektivität der Zeit in den Blick, und zwar paradoxerweise gerade in der Konsequenz ihrer subjektiven Bestimmung. Subjektive Zeitbestimmung und objektive Zeiterfahrung erscheinen auf eine hintergründige Art und Weise miteinander verkoppelt, ja durcheinander bedingt. Je souveräner der Mensch über seine Zeit verfügt, um so mehr holt diese ihn ein. In der Konsequenz seines Handelns erfährt der Mensch, daß das Resultat des Handelns nicht der Erwartung entspricht, der Erfolg vom Mißerfolg begleitet wird und die Zeitlinien grundsätzlich gekrümmt verlaufen; daß die Zeit irreversibel ist und Getanes in nicht ungetan gemacht werden kann; daß es kein Nachholkönnen des Versäumten gibt u. s. f.. Nicht daß die Zeit darin eine unabhängige Größe wäre: es ist vielmehr gerade umgekehrt das eigene Handeln, dem sie nun das Maß der Gestaltungskraft bemißt und einen freiwillig-unfreiwilligen Richtungssinn gibt. Gerhard Hauptner spricht in diesem Sinne von der „inneren Ethizität“ der Zeit<sup>12</sup> - was bedeutet, daß der Wert eines Verhaltens sich letztlich im Verhältnis zur Zeit entscheidet und damit einem ebenso sehr ethischen wie ontologischen Imperativ gehorchen muß. Was für den ethischen Imperativ im engeren Sinne undurchsichtig bleibt: wie die Motive des Handelns mit dessen gewollten und ungewollten Auswirkungen zusammenhängen, das beantwortet der Fortgang der Zeit kraft seiner inneren Ethizität. Die Zeit „richtet“ nicht wie Kants kategorischer Imperativ in der Subsumtion unter ein allgemeines Gesetz, dem, wenn überhaupt, allein die Form und Gesinnung des Handelns genügen kann. Indem sie den Inhalt des Handelns auswirkt und darin den Handelnden sich selber zurückspiegelt, manifestiert sie ihm vielmehr schrittweise

<sup>11</sup> Friedrich Schiller, Resignation. Vgl. dazu Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1979, S. 60 u. 145.

<sup>12</sup> Vgl. Gerhard Hauptner, Studien zur geschichtlichen Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1970.

sein „individuelles Gesetz“<sup>13</sup>, dem gemäß alles, was dem Einzelnen widerfährt, ihm zum Ausdruck und Ausfluß seiner eigenen Stellungnahmen wird. Die Zeit wird somit für jeden Einzelnen zu einem ganz persönlichen Weg, zu ‘seiner’ Zeit im strengen Sinn. Höchste Individualisierung des Tuns und höchste Universalisierung seiner Bedeutung koinzidieren im verantwortlich übernommenen Zeit-Bezug.

Daß die Zeit als geschichtliches Prinzip das Karma des Menschen auswirkt, ist im abendländischen Denken nur selten klar gesehen worden, doch fehlt es nicht an Hinweisen auf diesen Zusammenhang. Ich beschränke mich an dieser Stelle auf Franz von Baader, einen Zeitgenossen und Münchener Kollegen Schellings, der sich insbesondere auf die Theosophie Jakob Boehmes beruft und die theosophische Tradition ins 19. Jahrhundert hinein mit großer Resonanz weitergeführt hat. Baader gibt dem in der Zeit liegenden karmischen Prinzip folgende Formulierung: „Jeder einzelne Mensch, oder jedes Volk, welche die ihnen täglich, ja stündlich neu dargebotenen Hilfen sich anzueignen, die täglich und stündlich sich ihnen neu entgegenstellenden Hemmungen wegzuräumen oder zu überwinden versäumen, und welche es also in diesem passiven Sinne beim Alten belassen, lassen die vergangene Zeit, als doppelte Zeitschuld und gleichsam als unverdaute Zeit, hinter sich zurück, und anstatt daß die Vergangenheit, als ein bereits gelöstes Problem, sie fördernd der Zukunft entgegenführte, anstatt daß sie immer zeitfreier, zeitkräftiger, *somit wahrhaft jünger* sich fänden, nimmt die Zeitschwere und Zeitgebundenheit für sie immer mit dem Zeitfortgange zu, bis endlich diese Last und Not sie zu dem verzweifeltsten Expediens eines Zeit- und Geschichtsbankrotts greifen macht, meinend, daß falls sie etwa nur, wie jene in dem ersten Ausbruch ihrer Revolution Tollgewordenen, einen neuen Kalenderanfang dekredieren, hiermit auch ihre Zeitschuld getilgt sei. Wir sehen hieraus abermal, wie und warum alle revolutionäre (von der Kontinuität oder Tradition der Geschichte sich selbstisch losreißende und dieselbe zurückstoßende) Bewegung eben nur die Folge einer vernachlässigten und versäumten Evolution ist.“<sup>14</sup>

Baader kritisiert hier den Irrtum der französischen Revolution, die mit der „Zeitschuld“ des ancien regime dadurch fertigzuwerden glaubte, daß die Vergangenheit einfach weg „dekretiert“ wurde. Vergangenheit bzw. Zeit läßt sich aber nicht überhaupt negieren, und wer sie nicht annimmt, verfällt ihr um so mehr. Im gleichen Irrtum ist aber auch der befangen, der die Zeit festzuhalten bzw. festzuschreiben versucht und alles „beim Alten beläßt“, „denn die Zeit schreitet fort, wenn auch der Mensch zurück-

<sup>13</sup> Vgl. Georg Simmel, Das individuelle Gesetz. In: Logos IV, 1913. Wiederabgedruckt in: Ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1968, S. 174-230.

<sup>14</sup> Franz von Baader, Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen Lebens insbesondere (1834). Gesammelte Werke, hrsg. v. Hoffmann und Hamberger in 16. Bd. 1851-1860, Bd. 6, S. 73-108. Wiederabgedruckt in: Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Hrsg. v. Johannes Sauter, Verlag Gustav Fischer Jena 1925, S. 280 ff. Das gegebene Zitat steht hier auf S. 310. Soweit nichts anderes angegeben wird, beziehen sich alle folgenden Zitate auf diese neuere Ausgabe.

bleibt, und zwar durch ihn und über ihn hinweg, wenn nicht mit ihm.“<sup>15</sup> Die Zeit ist als solche Möglichkeit zur Veränderung und ein beständiger Erneuerungsprozeß, und Baader wird nicht müde zu betonen, „daß es nur an uns liegt, entweder der Zeit Meister zu werden, oder, durch Versäumnis der von ihr geforderten Evolution oder auch der dieselbe nachholenden Reformation, sie gegen uns zu revolutionieren.“ (A. a. O., S. 311)

Wichtig ist, daß die Zeit das Tun und sein Versäumnis nicht nur richtet, sondern auch fördert und trägt, wobei es an uns liegt, ob sie leicht oder schwer, fördernd oder hemmend für uns wird. In Baaders Zeitverständnis ist somit die Weltgeschichte nicht bereits das Weltgericht, sondern vielmehr gerade umgekehrt eine „Suspension der Ewigkeit“ (S. 538) und d. h. ein Aufschub der göttlichen Gegenwirkung und die immer neue Möglichkeit, trotz Zeitschuld und Zeitschwere in der *anfänglich* bleibenden Zeit zu leben. In der Zeit sein heißt zu altern, gleichzeitig aber auch die Möglichkeit zu haben, sich immer wieder zu verjüngen (vgl. S. 537 f.). Zunächst unentschieden, aber zu entscheiden ist über Zeitfreiheit oder Zeitgebundenheit und ein Existieren über die Zeit hinaus oder unter sie hinab. Was in der Zeit ist, hat seinen endgültigen Ort noch nicht gefunden und wirkt den Willen aus, der zu diesem Ort hinführt.

Es ist für Baader immer die eigene Freiheit, die sich im Medium der Zeit selber zur Freiheit oder Unfreiheit bestimmt. Die Zeit ist somit ein Selbstbestimmungsangebot für freie Wesen, die ihre Wahl noch nicht getroffen haben, aber doch treffen müssen und dazu Zeit bekommen (vgl. S. 546 f.).

Dies erklärt auch die Doppelaspektigkeit der Zeit: „Man betrachtet also diese Zeit und diesen Raum als Evolutionsstufen oder Evolutionsgesetze (Gesetztheiten oder Positionen), von denen es sich durch seine Kraftgewinnung zu befreien hat. So wie darum diese Gesetze, falls ein Wesen dieselben befolgt und erfüllt, sich ihm als fördernde Mittel seiner Evolution erweisen, so verkehren sie sich ihm als Hindernisse derselben, sobald es sie nicht befolgt oder sich ihnen widersetzt.“ (S. 552 f.) „Man sieht hiermit auch ein, inwiefern eine Kreatur während ihres Zeitwirkens auch ihren Himmel oder ihre Hölle selbst baut.“ (S. 547) Diese Konsequenz ist hart; man kann aber davon ausgehen, daß der Mensch auf jeder Stufe „jenes Licht und jenes Vermögen erhält, deren es bedarf, um dieses Gesetz zu erfüllen.“ (S. 553) Dabei ist der Fortgang in der Zeit stets beides: Befreiung einer Wirkungsmacht durch Bindung einer anderen Wirkungsmacht.

Revolution ist von daher für Baader immer nur die Folge versäumter Evolution und gleichsam eine durch Verspätung abnorm gewordene Geburt. Es genügt aus diesem Grunde nicht, sie niederzuhalten und Friedhofsruhe herzustellen, denn gerade die hemmende bzw. gehemmte Macht arbeitet der revolutionären Gegengewalt in die Hände, und beide erweisen sich als gleich antisozial. Man muß vielmehr die zurückgehaltene Evolution wieder freimachen und braucht dazu Sozialreformen; ein bloßer Regierungswechsel genügt nicht (vgl. S. 280 f.). Der Hauptfehler liegt somit für Baa-

---

<sup>15</sup> Franz von Baader, Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Sozietät und der Geschichte (1831) Werke Bd. 14, S. 29-54. In den von J. Sauter hrsg. Schriften zur Gesellschaftsphilosophie (vgl. Anm. 14) S. 535-562, zit. S. 553. Auch die folgenden Zitate aus dieser Schrift beziehen sich auf diese Ausgabe.

der nicht auf der Seite der Revolutionäre, sondern auf der Seite der Restauration, aber auch der zögernden Aufklärer selbst: „Ich habe ... sowohl jenen Ultras, welche alles beim Alten lassen, als denen, welche zwar die Notwendigkeit von Reformen oder Neuerungen zugeben, aber dieselben auf ruhige Zeiten versparen wollen, zu Gemüte geführt, daß ihr Irrtum in dem Nichtverständnis der Zeit besteht ...“ (S. 309) In diesem Sinne macht er sich frühzeitig Gedanken über das aufkommende Proletariat und sucht eine Lösung für dieses im Sinne des christlich-sozialen Prinzips (vgl. S. 319 ff.)

Damit ist auch über das Verhältnis von Tradition und geschichtlichem Fortschritt wesentliches ausgesagt. Tradition und Fortschritt müssen sich verbinden und werden nur in dieser Verbindung produktiv, während sie getrennt voneinander gleichermaßen zerstörerisch wirken. Wenn in der Zeit alles ein Fortgeschehendes, Fortzeugendes und Fortsprechendes ist und wenn mit der Zeit fortzuschreiten heißt, sich zu verjüngen, so ist es gleich verhängnisvoll, starr am Alten festzuhalten oder aber sich von seiner Geschichte losreißen und aus dem solidarischen Verband heraustreten zu wollen, in dem alles mit allem verbunden ist. Beide Versuche fordern sich gegenseitig heraus, und beide töten die lebendige Gegenwart und rauben der Zeit ihre Zukunft, so daß die Folge eine Stockung der Lebensbewegung ist. Es ist Baader somit „keineswegs um die Konservation einer bloßen Mumie oder Zeitreliquie und historischen Antiquität zu tun“ (S. 311), aber auch nicht um „Haß und Verachtung aller bestehenden, bürgerlich- und religiös-sozialen Institute, insofern diese alle nicht von einem solchen beliebigen Selbstsetzen des Einzelnen, sondern von seinem Gesetzsein und Sichsetzenlassen ausgehen, d. h. in der Überzeugung gründen, daß nur das Autorität für den Menschen hat, was nicht sein Selbstgemächte ist.“<sup>16</sup> Für Baader gilt hier, was über die Zeit allgemein ausgesagt wird: „Soll es im Leben, in der Gesellschaft, in der Wissenschaft und Kunst beim Alten bleiben in der guten Bedeutung dieses Wortes, so muß dieses ununterbrochen vor dem Veraltern bewahrt bleiben; und soll kein absolut Neues entstehen und das Alte verdrängen, so muß dieses selber beständig erneuert werden: wie denn der Begriff des *Bestandes* des Lebens mit jenem seiner *Wiederherstellung* (Erneuerung) in der Zeit zusammenfällt, in welcher Nichtfortschreiten ein Rückgehen, Nichterhobenwerden ein Sinken, Nichtsicherneuern oder Nichtsichverjüngen ein Altern und Verfallen ist.“<sup>17</sup>

Sinn der Aneignung der Geschichte ist es somit nicht zu binden, sondern deren Potentiale zu befreien und der Gegenwart neue Kraft zu geben. Aber nur im „Normalgang der Zeitentwicklung“ verläuft dieser Prozeß ruhig und evolutionär; in der „Krisis unserer Geschichte“ wird er revolutionär und d. h. Vergangenheit und Zukunft befehden sich und treiben den Konflikt zwischen den beharrenden und den fortschrittlichen Kräften auf die Spitze. Darin liegt die Gefahr völliger Lähmung oder Auflösung, aber auch die Chance einer tieferen Verbindung durch Ausscheidung des Unversöhnlichen.

---

<sup>16</sup> Franz von Baader, Über das durch unsre Zeit herbeigeführte Bedürfnis einer innigeren Vereinigung der Wissenschaft und der Religion (1824). Werke Bd. 1, S. 85.

<sup>17</sup> Franz von Baader, Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Werke Bd. 8, S. 16.

Es herrscht in dieser Hinsicht eine strenge Alternativität: was die eigene Kraft nicht entwickelt und speist, raubt und tötet sie. Baader geht hier von einer Opposition im Grunde aus, die entschieden sein muß, um der Lebensbewegung ihren freien Raum zu geben. Das heißt nur „indem der Binder gebunden oder seiner Gestaltungskraft entäußert wird und diese Kraft an den vorher Gebundenen übertritt, geht jene Scheidung und Befreiung des Lichts von der Finsternis vor sich, welche eigentlich das fortgehende Werk der Zeit ist und sein soll.“<sup>18</sup> So gilt hinsichtlich der Lebensbewegung und ihrer Befreiung in paradoxer Weise beides zugleich: daß das Band nicht abreißen darf, soll nicht der Lebenszusammenhang zerstört werden, und daß es eben darum selbst zerschnitten werden muß, damit die progressiven Kräfte frei und die hemmenden anstatt ihrer gebunden werden.

Tradition hat somit für Baader die Funktion der Übertragung und Regeneration von Lebenskraft, wobei Positives zugeleitet, Negatives absorbiert und abgeleitet wird. Der Grundvorgang, wie Kräfte vermittelt bzw. freigesetzt werden und sich beleben, ist die Ernährung, so daß Tradition in dieser Hinsicht nicht nur als Bildung, sondern als innere und äußere Speisung des Lebens verstanden werden muß. Noch weitergehend ist die Analogie mit einem Geburtsprozeß, wobei der esoterischen Sprachetymologie gemäß die Mutter (*mater*, *materia*, Tradition) sich dem Sohn (der neuen Lebensgeburt) zur Speise gibt und dieser wiederum die Sünden der Väter sühnt (‘versöhnt’) und den Eltern durch diesen Liebesdienst zum Licht bzw. zur Sonne (‘Sohn’ - ‘Sonne’) wird.<sup>19</sup> Nur in dem so hergestellten universalen Lebensverband (*communio vitae*) ist Freiheit und innere Ruhe, „weil nur so lange jedes Glied von jedem anderen frei bleibt, als es mit jedem anderen verbunden bleibt.“ (A. a. O., S. 206). „Der Mensch für sich allein bringt nämlich nichts hervor, weil die Kreatur das Leben nur empfängt und fortgibt, und nur in diesem Empfangen und Fortgeben besteht.“ (S. 188)

Wenn alles nur im Mitteilen „ist“ und niemand sich selber geben kann, was er braucht, gilt wiederum paradox, daß wer mir nimmt, der gibt mir. Darin kann ein Ansatz zur Perversion liegen, wenn dies mit Zwang verbunden ist und Raub geschieht. Es versteht sich aber trotz dieses Mißverständnisses von selbst, daß Geben und Nehmen sich nur in einem freien Verhältnis erfüllt und Wechselseitigkeit einschließt. Wiederum ist hier das Beispiel der Revolution aufschlußreich. Wenn Zwang der Revolte in die Hände arbeitet und umgekehrt, kann man mit beidem zwar binden, aber nicht befreien. Eine Lebensgeburt nach außen und innen zugleich und jeder weitergehende Lebensprozeß findet nur in völliger Freiheit statt, wobei Freisein von etwas nicht Lossein von ihm bedeutet.

Aber auch der darin liegende vertikale Ausgleich ist wichtig, daß nämlich „jedes Aus- und Aufgehen, als Zumvorscheinkommen und Sichaussprechen, nur durch ein Ein- und Niedergehen, durch eine Okkultation (als Hören und Schweigen), bedungen ist.“ (S. 286) Anders ausgedrückt: „Jeder Potenzierung muß eine Depotenzierung (Tief-

---

<sup>18</sup> Franz von Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit (1826/27). Werke Bd. 1, S. 156 f.

<sup>19</sup> Vgl. Franz von Baader, Über den Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- oder Fleischwerdung des Lebens. Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze zur mechanischen (1809). Werke Bd. 2, S. 1-8. Wiederabgedruckt in den Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, a. a. O., S. 30 ff.

oder Demütigung) als Bedingung vorangehen und unterliegen.“ (S. 358) In dieser Hinsicht kann auch der von Baader sonst strikt abgelehnte äußere Zwang eine Hilfe darstellen: „Denn wenn gleich nur der freie Akt dieser Depotenzierung, und nicht eine von Außen genötigte Deprimierung hier gilt, so ist doch nicht zu leugnen, daß eine solche äußere Deprimierung oder Demütigung nicht selten eine, wenn nicht willkommene, so doch notwendige Hilfe zur inneren freiwilligen Selbstdepotenzierung abgibt.“ (A. a. O.)

Diese Sicht hat eine unmittelbare pädagogische Konsequenz: „So wie z. B. der einzelne Mensch nur selten bedenkt, daß es ihm nichts frommt, von anderen Menschen nur sich frei zu machen und zu halten, falls er das eigene Bestreben, sich (religiös-ethisch) von sich selber frei zu machen aufgibt; ja, daß eine solche äußere Freiheit ihm bei seiner inneren Unfreiheit nur schädlich, dagegen eine äußere Unfreiheit nützlich und selbst unentbehrlich als Hilfe zur Selbstbefreiung sein kann.“ (S. 283) Um dem möglichen Mißbrauch dieser Feststellung entgegenzutreten, betont Baader jedoch auch hier, daß man nicht glauben soll „binden zu können oder zu müssen, ohne zugleich zu entbinden. Aber binden wollen, ohne zugleich zu entbinden, ist dem Servilismus, sowie entbinden wollen ohne zugleich zu binden, ist dem Liberalismus fröhnen, und folglich selber unfrei sein, weil man nur wahrhaft frei sein kann, wenn man von beiden zugleich frei ist, und frei sich erhält.“ (S. 298). Zusammengefaßt: „Das wahre Prinzip der Konservation besteht aber darin, daß man sich nie erlaubt, den Faden der Geschichte (Tradition) abzureißen ... und daß man die Ausgleichung der Vergangenheit mit der Zukunft nur durch ihr beständiges Ineinanderführen bezweckt.“ (S. 319 Anm.)

Damit ist ein Bezugsrahmen vorgegeben, der einen Blick auf das Verhältnis von Tradition und Erziehung ohne allzu große Verkürzungen zu geben verspricht. Ich möchte auch im folgenden zweiten Teil wieder so verfahren, daß ich die Fragestellung zuerst historisch verdeutliche und dann einige systematische Konsequenzen aus ihr zu ziehen versuche.

## Zweites Kapitel TRADITION UND ERZIEHUNG

### 1. Historische Vorzeichnung des Problems

Tradition ist im Raum der abendländische Überlieferung von vornherein keine Einheit gewesen, sondern ein teils hemmendes, teils produktiv werdendes Neben- und Ineinander heterogener Traditionen aus Antike, Judentum und Christentum. Die Pädagogik hat sich als Kulturvermittlerin so stets vor der Aufgabe gesehen, „die Bildungsmächte .. und die lebendigen Strebungen der Zeit so zu einem Ganzen zusammenzunehmen, daß eine an sich bedeutsame Gestalt des Menschentums dadurch erfüllt wird.“<sup>20</sup> Wo keine historische Einheit gegeben ist, soll ein Bildungsideal als Ausdruck geschichtlicher Kulturarbeit die je zustande gebrachte Synthese repräsentieren, so daß der pädagogischen Aneignung geschichtlicher Tradition selbst ein kulturschöpferischer Wert zukommt.

Die geforderte Vermittlung und Kultursynthese bezog sich aber nicht nur auf die produktive Verbindung der verschiedenen geschichtlichen Traditionen, sondern auch auf den Ausgleich der Bedürfnisse und Rechte des Kindes bzw. verallgemeinert des Menschen und der an ihn herangetragenen Forderungen von Gemeinschaft, Beruf, Staat, Kirche und Kultur.

#### *1.1. Die Pädagogik ‘vom Kinde aus’*

Seit Locke und Rousseau denkt und legitimiert sich die Pädagogik primär vom Gesichtspunkt des Kindes aus, das nicht einfach dem Zugriff und Druck der gesellschaftlichen und kulturellen Mächte überlassen werden darf, wie immer deren Anspruch begründet ist. Der „pädagogische Bezug“ (Herman Nohl) ist nicht primär durch Eingliederung in gesellschaftliche Lebensformen und durch die Tradierung eines Kulturbesitzes definiert, sondern durch die Einstellung auf das Individuell-Persönliche des bestimmten jungen Menschen, und von daher „ergaben sich die wichtigsten pädagogischen Begriffe wie die Entwicklung der Individualität, Selbsttätigkeit und Selbstverwaltung, der Selbstwert jedes Moments im Zusammenhang des fortschreitenden Lebens, die Ausbildung des ganzen Menschen.“ (a. a. O., S. 127) Eine entsprechende Blickwendung machte sich im Generationenverhältnis geltend, das nun als personale Gemeinschaft mit hohem ethischem Anspruch verstanden wird und von allen Härten der Abhängigkeit, Macht und Durchsetzung gesellschaftlicher Anforderungen möglichst freigehalten werden soll. Der sich am Kind, seiner Eigenart und seinem Eigenrecht orientierende pädagogische Bezug nimmt sich gleichsam selbst zurück und ist durch diese „pädagogische Resignation“ in sich selbst eigentümlich gebrochen. Nicht

---

<sup>20</sup> Herman Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. 6. unveränderte Auflage Verlag G. Schulte-Bulmke Frankfurt a. M. 1963, S. 111. Soweit nichts anderes angegeben ist, beziehen sich auch die folgenden Zitate dieses Abschnittes auf dieses Buch.

nur der Erziehungsautorität, sondern jeder Autorität ist es unter dieser Voraussetzung versagt, sich ungebrochen durchsetzen zu können.

Deutlich ist jedoch, daß die Wendung zur ‘Pädagogik vom Kinde aus’, als dessen Anwalt sich der Erzieher nun versteht, vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen verstanden werden muß und nicht nur ethischen Motiven entspringt, auch wenn solche in der christlichen Tradition durchaus enthalten waren und im Zeichen eines aufgeklärten Humanismus allmählich wirksam werden konnten.<sup>21</sup> Das pädagogische Problem wird akut, wo es darum geht, bestehende Zustände zu verändern und den Zirkel gesellschaftlicher Reproduktion zu durchbrechen. Eine konsequent am Kind orientierte Erziehung dient unter diesem Prospekt nicht nur der Vervollkommnung des einzelnen Menschen, sondern verspricht darüber hinaus eine Erneuerung der ganzen Gesellschaft. Wird nun Kultur und Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der qualitativen Transformation gesehen, so stellt sich der Erziehung die ganz neue Aufgabe, selbst diesen Wandel zu bewirken und aus der Potenz des Anfänglichen heraus, wie es im Kind gegenwärtig ist, die ‘neue Zeit’ und den ‘neuen Menschen’ heraufzuführen. Die Abkehr von der Vergangenheit und die Wendung zur Zukunft, wie sie den neuzeitlichen Bewußtseinswandel überhaupt kennzeichnet, gibt der jungen Generation als Verheißung und Träger dieser Zukunftserwartung einen zentralen Stellenwert und verändert tiefgreifend das Verhältnis der älteren Generation zu ihr.

So weitreichend diese Wendung ist, so handelt es sich bei ihr faktisch doch immer nur um eine andere Akzentuierung und keineswegs um eine völlige Umkehrung des Generationenverhältnisses. Dieses ist ja auch für das Kind selbst und seine Entwicklung notwendig und nicht nur von gesellschaftlichem Interesse hinsichtlich ihrer Reproduktion. Insofern behält das ältere Erziehungsverständnis, dem gemäß Erziehung gesellschaftliche Eingliederung und Traditionsvermittlung ist, in der Praxis selbst seine nahezu unangefochtene Geltung.

Aber auch in der Theorie ist die Frage nicht ausgestanden, ob Erziehung überhaupt eine gesellschaftsverändernde Macht sein könne, möglicherweise sogar unabhängig von sozialem Wandel und Politik. Die Erfahrung zeigt, daß die Jugend im gesellschaftlichen Kräftespiel doch eine wesentlich abhängige Größe bleibt und nicht ungestraft zum eigenverantwortlichen Träger gesellschaftlicher Reformen gemacht werden kann. Ideengeschichte der Pädagogik und Sozialgeschichte der faktischen Erziehung zeichnen in dieser Hinsicht somit ein sehr verschiedenes Bild. Aus dieser Diskrepanz von faktischem Erziehungsgeschehen und pädagogischer Normierung bzw. Idealvorstellung ergeben sich wiederum neue, bis heute nicht befriedigend gelöste Probleme.

## *1.2. Kulturpädagogik*

Zunehmende Schwierigkeiten ergeben sich nun im Ausgleich der Bedürfnisse des Kindes mit den Forderungen von Gesellschaft und Kultur, der immer weniger auf befriedigende Weise gelingt. Hier hat vor allem die Kulturpädagogik ein

<sup>21</sup> In diesem Sinne ist Jesu Wort verstanden worden: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen!“ (Matthäus 18, 3; vgl. die Verse 1-5 und Markus 10, 13-16.



friedigende Weise gelingt. Hier hat vor allem die Kulturpädagogik ein ausgewogenes Verhältnis zu erreichen versucht, indem sie das Verhältnis von Mensch und Kultur im Sinne einer gleichursprünglichen Verschränkung und wechselseitigen Konstitution bzw. Vermittlung dialektisch bestimmte. Sie wendet sich damit sowohl gegen die autoritäre „Eltern- und Lehrerpädagogik“ als auch gegen eine ganz auf das natürlich-schöpferische Potential des jungen Menschen bezogene „Pädagogik vom Kinde aus“<sup>22</sup> Menschenbildung wie Kulturtradition geschieht vielmehr in der schöpferischen Begegnung beider Seiten, die den Menschen zu sich selbst entbindet und ihm zugleich hilft, seine kulturelle Leistungsfähigkeit zu entwickeln und gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.

Aber die so angestrebte, dialektisch vorgedachte Synthese gelingt in Wirklichkeit nicht. Zwar wird so die Kulturaneignung als Bildungsvorgang zurecht wechselseitig bestimmt, es bleibt aber letztlich doch bei einer „pädagogischen Antinomie“ (Litt), deren Spannungsverhältnis im Sinne zweier heterogener Kategoriensätze unvermittelbar erscheint.

Diese Nichtvermittelbarkeit selbst wieder zu reflektieren, bedeutete die Eröffnung und Vertiefung der existentiellen Dimension im Bildungsgeschehen. Der erste Schritt dazu liegt im konsequenten Festhalten des ethischen Motivs, dem gemäß der Mensch grundsätzlich „Selbstzweck“ ist und auf keine Weise mediatisiert werden darf. Auch wo die bildende Aneignung der „großen objektiven Inhalte“ der Kultur als notwendige Bedingung menschlicher Selbstverwirklichung angesehen wird, bleibt es beim „Primat der Persönlichkeit und der personalen Gemeinschaft in der Erziehung gegenüber bloßen Ideen, einer Formung durch den objektiven Geist und die Macht der Sache.“<sup>23</sup>

Aber auch mit dieser ethisch zentrierten Stellungnahme kommt man aus dem mit der doppelten Bestimmung des Pädagogischen gegebenen Zwiespalt nicht heraus. Ein Blick auf den Gang pädagogischer Reformbewegungen zeigt (vgl. a. a. O., S. 77 ff.), daß der subjektive Faktor letztlich doch wieder nur in bezug auf ein Objektives bestimmt werden kann und man aus der abstrakten Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft wieder herauskommen muß. Die Pädagogik kann ihren eigenen personalen Gesichtspunkt zwar geltend machen, aber doch nur in der Weise konkret ausfüllen, daß dabei zugleich „die großen objektiven Inhalte, der Zusammenhang der Kultur und die sozialen Gemeinschaften, die dieses Individuum für sich in Anspruch nehmen ... (a. a. O., S. 127 f.), anerkannt sind und zur Geltung gebracht werden. „Die *autonome Pädagogik* löst diesen Widerstreit so, daß sie allerdings ihren Zielpunkt im Subjekt hat, ihr ist es immer um den Menschen und seine Humanität zu tun, aber sie weiß, daß die Qualität des Subjekts nur gewonnen wird, indem es sich an die Qualität des Objekts hingibt. Seine Form bildet sich nur durch Aufnahme der großen objektiven Formen, die ja selber aus dem Menschen hervorgegangen sind und das Maß und die Form großer Seelen enthalten. Die innere Form des Subjektes ist nicht zu trennen

---

<sup>22</sup> Vgl. Herman Nohl, a. a. O. (s. Anm. 20) und Theodor Litt, Führen oder Wachsenlassen. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems (1927). 5. Aufl. Ernst Klett Verlag Stuttgart 1952.

<sup>23</sup> Herman Nohl, a. a. O., S. 132 f.

von dem Gehalt, den sie birgt, und umgekehrt hat der Gehalt seinen lebendigen Sinn erst, wo er verinnerlichte Form eines Subjekts geworden ist.“ (S. 78)

Derartige Vermittlungsformeln besitzen zwar auf's Ganze gesehen zweifellos Gültigkeit, aber sie beheben nicht die zwischen den verschiedenen Intentionen bestehende Spannung und verhindern nicht den in der Praxis hart zutage tretenden Bruch. Daraus resultieren typische Pendelbewegungen pädagogischen Reformbemühens, die, wenn die eingenommenen extremen Standpunkte sich nicht gegenseitig paralysieren, im besten Falle zur Spiralschleifenform eines über Rückschläge doch irgendwie vorwärts kommenden Bemühens führen. Untersucht man diese Bewegungsfiguren formal, so kann hier, wenn überhaupt, nur von einer 'abgebrochenen' Dialektik gesprochen werden. Was aber, so muß man dann weiterfragen, ist der mögliche positive Sinn dieses unvermittelbaren Bruchs?

Ich sehe auf diese Frage in der folgenden Richtung eine Antwort vorgebildet: Gerade an dem Punkt, an dem die kulturphilosophischen und kulturpädagogischen Synthesen an ihr Ende kommen, geschieht der Übergang in die existentielle Dimension, die im herkömmlichen Sprachgebrauch die religiöse Dimension ist.

### *1.3. Die existentielle Dimension der Erziehung*

Die Situation gleicht der zwischen Hegel und Kierkegaard. Ist eine tragfähige Systemvermittlung bzw. eine kulturphilosophische und gesellschaftspolitische Synthese nicht mehr in Aussicht gestellt, so wird ein existentielles Austragen der Gegensätze und ein Aushalten der unlösbaren Widersprüche erforderlich und muß zum Thema einer auf sich selbst und ihre Brüche reflektierenden Erziehung gemacht werden. Wo die Dialektik als geschichtliche, konkret-gesellschaftliche Syntheseleistung an ihr Ende kommt, liegt das Ursprungsproblem der pädagogischen Fragestellung, die die eben die Spannung divergierender Größen sichtbar machen und aushalten muß. Dies gibt der ganzen Sache einen härteren Gang und verlangt den Übergang von einer systembildenden Vermittlungsdialektik zu einer durch Brüche und Paradoxlagen bestimmten Existenzdialektik. Die Frage ist dann aber, wie man mit den gegebenen Widersprüchen sinnvoll und pädagogisch verantwortlich umgehen kann, ohne noch die Hoffnung zu haben, sie letztendlich aufheben zu können. Oder anders gesagt: Wie können unvermittelbare Widersprüche pädagogisch fruchtbar gemacht und selbst noch bildend werden, wo doch politischer Kalkül und allzumenschliche Angst und Bequemlichkeit sie immer nur als störend, ja zerstörend anzusehen geneigt ist und ihnen keinen menschliche Potentiale entwickelnden Sinn abgewinnen kann.

Wo es für permanent krisenhafte Beziehungen keine glatten, allseits befriedigenden Lösungen gibt, ist Rückfälligkeit ebenso möglich wie Steigerung und sogar wahrscheinlicher als diese. Was sind dann aber die Bedingungen dafür, daß es nicht zum Rückfall kommt? Die Gegenläufigkeit von Rückfälligkeit oder Vorwärtskommen folgt einem Spiralgesetz der jeweiligen Verstärkung in sich und ist aus diesem Grunde nicht mehr dialektisch vermittelbar. Eine so in die Extreme gehenden Bewegung ist gegenüber dem ständig hin und her pendelnden Vor und Zurück der allgemeinen Lebensbe-

wegung durch einen sehr viel härteren Gang gekennzeichnet. An beiden Polen kommt man hier an den Punkt eines Scheiterns, wo ein Abgrund sich auftut und es nach eigenem Ermessen nicht mehr weitergeht. Die hier zutage tretende Kluft ist nur noch durch einen Sprung zu überbrücken, die die heterogenen Dimensionen in radikaler Diskontinuität beläßt. Der an sein Ende gekommene geschichtliche Vermittlungsprozeß geht darin über in das dimensionale Verhältnis, in dem das radikale Herausgerissenwerden aus allen Bezügen die Bedingung ihres Wiedergewinnens auf neuer Ebene ist.

Die Verbindlichkeit der gesuchten „neuen Objektivität“ liegt somit auf einer ganz anderen Ebene des Lebens und seiner Wahrheit. Gelebte Geschichte bzw. Tradition wird letztlich nur dann produktiv angeeignet werden und von humanem Wert sein können, wenn sie auch dieser *anderen Seite* der Lebenswahrheit entspricht. Insofern ist das Zurückkommen auf ein Objektives nicht eine einfache Wiederholung, sondern ein Prozeß der Transformation, eine durch den Wechsel der Ebene zustande kommende Vertiefung des menschlichen Gehalts von Lebensformen und damit ein Weiterkommen nicht nur im geschichtlichen Prozeß selbst, sondern darüber hinaus in der existentiellen Dimension der Transzendenz.

Die pädagogische Besinnung hat dem Rechnung zu tragen versucht, indem sie über das ‘Bildende’ hinaus das ‘Erzieherische’ als Dimension existentieller Begegnung und Selbstwerdung in den Blick rückte.<sup>24</sup> Eine solche Aufgabe ist weder ethisch noch kulturphilosophisch noch politisch im herkömmlichen Sinne der Termini zu leisten. Zwar behält das pädagogische Problem stets auch diese Seiten, und doch verlangt es nun im Zeichen der Moderne einen Lösungstypus völlig neuer Art, wie er im existentiellen Denken vorgebildet ist. Es gilt zu realisieren: „Was die Pädagogik mit Kierkegaard verbindet ist dies, daß sie das Erzieherische nicht in einen dialektischen Vermittlungsprozeß aufgehen lassen kann, wenn sie sich ihres geschichtlichen Ortes bewußt ist. Pädagogik hat ja den Grund ihrer Existenz darin, daß kein Allgemeines solche Totalität und Konkretheit zugleich besitzt, daß es den Anspruch erheben könnte, letzter Horizont menschlicher Transzendenz und damit Substanz menschlicher Innerlichkeit zu sein.“<sup>25</sup> Erziehung als Selbstwerdungsprozeß verstanden ist damit kein allgemeines Bildungsproblem mehr, sondern unvordenkliches existentielles ‘Ereignis’ in einer unversöhnten Wirklichkeit. Sie ist über ihre gesellschaftlich und kulturell integrierende Funktion hinaus von vornherein auf eine transzendierende Bewegung hin angelegt.

Damit ist auch innerhalb der Kulturpädagogik und für ihr Problem der Traditionsvermittlung eine neue Situation gegeben. Nohl macht an einer Stelle selbst auf diesen Übergang aufmerksam, den er dann allerdings ziemlich oberflächlich als „Polarität“ und bereits abgelebten Gegensatz auffaßt und abtut: „Wie unser Leben sich spannt in den Bezügen von Vergangenheit und Zukunft, Leben und Besinnung, so enthält es als tiefste Dynamik noch die Polarität, die es einerseits auf die Transzendenz des Lebens

---

<sup>24</sup> Diese Wendung ist in den 20er Jahren von Martin Buber, Ernst Grisebach und anderen eingeleitet worden und hat in der Folge die Auseinandersetzung der Pädagogik mit der Existenzphilosophie bestimmt. Vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über un stetige Formen der Erziehung*. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1959 u. ö. (Urban Taschenbücher 40) und Klaus Schaller, *Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht*. Verlag Quelle & Meyer Heidelberg 1961.

<sup>25</sup> Robert Spaemann, *Dialektik. und Pädagogik*. In: *Pädagogische . Rundschau*, Jg. 1961, S. 31.

richtet und andererseits in die mannigfaltigen Richtungen der geistigen Wirksamkeit sich entfalten läßt, ein Gegensatz, den wir durch *Religion und Kultur* ausdrücken und dessen pädagogischer Ausdruck auch heute noch das Vorhandensein von zwei verschiedenen Pädagogiken ist, der religiösen und der humanistischen.“ (a. a. O., S. 99) Hier erscheint die religiöse Pädagogik gegenüber der humanistischen als der ältere Typus, der als solcher geschichtlich abgelöst und nicht mehr verbindlich ist. Man kann den ganzen Passus aber auch in umgekehrter Richtung lesen und eine weiterführende Konsequenz aus ihm ableiten.

Deutlicher ist eine *neue* Wendung zur religiösen Dimension innerhalb des kulturpädagogischen Ansatzes bei Eduard Spranger zum Ausdruck gebracht. Sie bestimmt zunehmend dessen spätere Schriften, ist aber auch schon in den zwanziger Jahren bei ihm feststellbar. Als Beleg dafür möchte ich einige Sätze aus der Abhandlung „Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung“ aus dem Jahre 1926 zitieren.<sup>26</sup> Die 20er Jahre sind für den gekennzeichneten Bewußtseinswandel in der Tat von größter Bedeutung und bedürften in dieser Hinsicht einer gesonderten Untersuchung. Spranger geht aus vom Ideal der humanistischen Bildung und drückt dieses in einer charakteristischen Verschränkungsformel so aus: „Wir müssen dem Wachstum unserer Seele die Weite und die Form geben, daß sie nicht nur am Leben der Kultur verstehend teilnimmt, sondern auch sieghaft und gestaltend in sie eingreift.“ (S. 30) Die Zweiseitigkeit der Formel ist wichtig, geht es doch hier nicht nur um ein betrachtendes „Verstehen der Vergangenheit“ (S. 39), sondern um den gestaltenden „Zukunftswillen“ (a. a. O.), der die „Pflicht zur Entscheidung zur Stellungnahme“ (S. 50) enthält. Doch gerade an dieser Forderung zeigt es sich, daß der alte Bezugsrahmen kulturellen Selbstverständnisses bereits gesprengt ist und „wir vor ganz entscheidenden Neubildungen der Kultur stehen“ (a. a. O.). Spranger spricht die politisch-industrielle „Weltkrise“ an, hinter der aber „als eigentlicher Eruptionsherd *die religiöse Krise*“ liegt (S. 63), die geboren ist aus einer „Verzweiflung an der Kultur“ (a. a. O.). Viel religiöses Leben hat die Kirchen verlassen und neue Formen einer „Weltfrömmigkeit“ (S. 65) entwickelt, wobei Spranger die Grenzen einer solchen neuen Religiosität in ihrem „ästhetischen Charakter“ im Sinne Kierkegaards sieht (vgl. S. 68) und mit diesem den Durchbruch zum eigentlich Religiösen im Durchgang durch die Verzweiflung und über eine ethische Selbstwahl als unumgänglich empfindet. Aber auch der „‘Saltomortale’ ins Absolute“ (S. 64) der sog. Dialektischen Theologie stellt für Spranger keine Lösung dar: „... wir glauben nicht, daß die sittliche Arbeit, der ernste Wille, an den Aufgaben des Hier und Jetzt die innere Kraft zu erhöhen, vor Gott wertloser sei als die Tatsache unserer Existenz.“ (S. 71)

Verpflichtung, Verantwortung und Selbsteinsatz bleiben für Spranger somit die am humanistischen Ideal tätigen Daseins orientierten leitenden Kategorien, an denen er sein eigenes Lebensgefühl und Handeln im ethischen wie religiösen Sinne bemißt. Wichtig ist hier jedoch die pädagogische Konsequenz, die er aus dieser Einstellung zieht: „Alle diese religiösen Probleme sind ihrem Wesen nach nicht nur Seiten des Er-

---

<sup>26</sup> Eduard Spranger, *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung* (1926). Gesammelte Schriften Bd. 5, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1969, S. 30-106.

ziehungsproblems, sondern sein Kern“, wenn es darauf ankommt, „daß der Mensch dazu gebildet werde, aus der Mitte seines Lebens heraus letzte Sinnentscheidungen zu treffen und religiös letzte Sinnerfahrungen zu machen.“ (S. 72) Von daher wird die Priorität klar: „Wissenschaft und Staat und alle Kulturarbeit sind schöne Dinge. Sie haben aber nur insofern Wert, als sie in einer vor dem göttlichen Weltsinn reinen Gesinnung weitergebildet werden.“ (a. a. O.) Man „kann nicht ohne Weltanschauung erziehen.“ (S. 73)

„Reinheit des Herzens“, „geistiger Persönlichkeitsgehalt“, „Bildung“ und „Leistung“ verbinden sich so für Spranger in einer Lebensform „freier Menschlichkeit“, die zwar an den klassischen Gehalten der Kultur orientiert bleibt, ihr Zentrum aber „im Innersten der Seele“ (S. 91), im erweckten Selbst und wachen Gewissen des Menschen hat.<sup>27</sup>

## 2. Formale Vorzeichnung einer Lösungsrichtung

Der ‘posthistoire’ ist aufgerufen, der einerseits in selbstreproduzierende Systeme eingespannte und darin geschichtslos werdende, andererseits aber eben darin auch zu sich selbst erwachende Mensch. Sein Bruch mit der Tradition geht bis in die Wurzel und ist ernstzunehmen. Fragen wir nach der möglichen Bedeutung dieser Situation, so wäre die Vorstellung zu einfach, als könne sich der Mensch durch einen Bruch und historischen Schnitt von seiner ganzen Vergangenheit befreien. Auch und gerade die voreilig abgetane Vergangenheit kehrt wieder und wird bindender als zuvor. Die „Dialektik der Aufklärung“ greift: was Verheißung des neuen Menschen war, erfüllt sich in geschichtslos-anonymer Bindung und neuer Knechtschaft, schlimmer als zuvor.

Man kann sich in dieser Situation nicht mehr auf das unterschwellige Weiterleben der Tradition im alltäglichen Leben verlassen, denn auch darin bliebe sie eine bindende Macht der Vergangenheit. Kontinuität oder Diskontinuität steht zur Disposition.

### 2.1. *Kontinuität und Diskontinuität*

Traditionsvermittlung meint zweifellos in einem Sinne ein Einbinden in die Kontinuität des Gewordenen, das das „Bestehende“ (Kierkegaard) ist. Dies ist in jeder Hinsicht ein notwendiger Vorgang, denn um einen Ort einnehmen, aber auch um ihn wieder verlassen zu können, muß man erst einmal Fuß gefaßt haben in ihm. Traditionsvermittlung als Einbindung kann dann aber ihren Sinn doch nicht nur in der Bindung haben, und erst in ihrer entbindenden, befreienden Funktion erfüllt sich ihr voller pädagogischer Sinn.

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu vor allem die späteren Vorträge „Erziehung zur Menschlichkeit“ (1953), Ges. Schr. Bd. 1, S. 232-246 und „Über das Gewissen“ (1959), Ges. Schr. Bd. 5, S. 406-414 sowie den Aufsatz von Otto Friedrich Bollnow, Der Begriff der Erweckung bei Eduard Spranger. In: Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag. Innsbruck 1976, S. 143-152.

Damit erhält nicht nur die Traditionsvermittlung selbst, sondern auch der Bruch mit der Tradition einen konstitutiven Doppelsinn, der die Beurteilung der Sachlagen höchst schwierig macht. Man kann binden, indem man bindet *oder trennt*, und gleiches gilt für das Entbinden. Beides, Traditionsbewahrung wie Traditionsabbruch, kann dann gleichermaßen Bindung bedeuten, beides aber auch ein Freiwerden von ihr, und was jeweils der Fall ist liegt nicht ohne weiteres auf der Hand. Der unaufhebbare Doppelsinn der existentiellen Vorgänge verlangt in jedem Einzelfall ein besonderes Augenmerk und entsprechend komplexes Denken.

Natürlich kann man davon ausgehen, daß es Kontinuität und Diskontinuität 'gibt'. Die objektivierende Betrachtungsweise verstellt jedoch den entscheidenden Punkt, daß Kontinuität und Diskontinuität in Wirklichkeit *nur durcheinander* gegeben sind, durcheinander gegeben sein können jedoch in einem sehr verschiedenen und unter Umständen entgegengesetzten Richtungssinn.

Eine Kontinuität ist nicht einfach von selbst gegeben, man muß vielmehr ausdrücklich fragen nach den Bedingungen der Kontinuation und diese herstellen. Kontinuität ist zu „leisten“<sup>28</sup> und hat nichts mit der fraglosen Dauer eines Gegenstandes zu tun. Auch wo ein Geschehen sich wie von selbst fortführt, geschieht dies nicht ohne eigenes Zutun. Es ist dem Menschen grundsätzlich nicht möglich, sich aus dem Prozeß herauszunehmen und diesen wie ein objektives Geschehen von außen zu betrachten. Natürlich haben unbewußt verlaufende Prozesse notwendig diesen Anschein quasi-objektiver Abläufe und erfüllen insofern die Bedingung fragloser Kontinuität. Ein ausdrückliches Stellungnehmen zum Alten und zu dem es betreffenden Ablösungs- bzw. Aneignungsvorgang ist jedoch unabdingbar, soll es zum Werden eines Neuen kommen, denn nur unter dieser Bedingung eines durch das Selbstbewußtsein katalysierten Transits kann es ein wirklich Neues geben. Was war und ist will angenommen sein, auch und gerade wenn es überschritten werden können soll. Wo Altes bloß negiert wird, bindet es um so mehr an sich und verhindert das Aufkommen eines Neuen.

Derselbe Sachverhalt impliziert, daß Diskontinuität befreiend sein kann, aber nicht in jedem Falle auch befreiend ist. Nur als gewählte, frei entschiedene Ablösung wahrt sie paradoxerweise die Kontinuität in positiven Sinn und stiftet sie immer neu. Kontinuität und Diskontinuität sind so nicht nur im Gegensatz zueinander zu bemessen, sondern allererst durcheinander zu bewirken, wobei der den Schlüssel bildende Wille das Nein und das Ja zur Tradition bzw. Herkunft in gleicher Weise enthalten muß.

## 2.2. *Affirmation und Negation*

Wenn Tradierung in diesem Sinne eine Kontinuität meint, die durch Diskontinuität erreicht wird und umgekehrt, sagt dies etwas wichtiges aus über das Verhältnis von Negation und Affirmation. Wer zur Tradition in ein wirklich freies Verhältnis kommen will (das keinesfalls in der Negation als solcher liegt), darf nicht hängenbleiben in ih-

---

<sup>28</sup> Vgl. Hans Georg Gadamer, Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. In: Geschichte - Element der Zukunft. Vorträge an der Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen. Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1965, S. 33-49, zit. S. 49.

rer Verweigerung. Zwar ist mit jedem freien Verhältnis ein Nein notwendig verbunden, und sei es nur im Sinne der Negation von Zwang. Aber was in seiner Antiposition verharrt, macht sich selbst wiederum unfrei und bleibt gebunden an das, wovon es sich abzustoßen trachtet. Dies gilt im Verhältnis zur Vergangenheit in besonderem Maße, weil ein solches nicht überhaupt abgelegt und auch in der Negation nicht geleugnet werden kann. Mit der Frage nach Recht und Unrecht, Wert oder Unwert hat ein solches Rückverwiesensein auf Vergangenes zunächst noch gar nichts zu tun.

Am Tatbestand der Verdrängung wird die Ohnmacht bloßer Negation besonders deutlich. Für das Verdrängte und die mit ihm verbundene Vergangenheit gilt, daß es wiederkehrt und gerade deshalb wiederkehren muß, weil und solange es abgeleugnet wird. Das Verdrängte ist als solches das Allgegenwärtige, nicht für das Bewußtsein, denn aus diesem wurde es ja verdrängt, sondern in seiner ins Unbewußte abgedrängten Wirksamkeit. Gerade weil es nicht leben darf, kann es auch nicht sterben. In seiner 'abgespaltenen Kausalität' wird das Verdrängte zunehmend unkontrollierbarer und bricht schließlich in Form pathologischer Symptombildung aus. Der Meister der Verdrängung wird zu ihrem Opfer. Man kann sich zwar eine mehr oder weniger lange Zeit darüber hinwegtäuschen, daß dies so ist. Aber der täuschende Sinn ist vor allem ein sich selber täuschender Sinn, und niemand entgeht seinen Täuschungen, weil er sich über sein Täuschen selber wiederum hinwegtäuschen muß. Was jedoch überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen wird, meldet sich schließlich im leiblichem Symptom.

Es gibt somit zwei äußerlich getrennt erscheinende, in Wirklichkeit aber unterschwellig stets verbundene Positionen der Unfreiheit: die unfreie Bindung und die unfreie Verweigerung oder Antiposition. Entsprechend gilt für die Position wirklicher Freiheit, daß der negative und der positive Akt sie *nur zusammen* konstituieren können.

Das in der freien Negation selbst enthaltene und zum Ausdruck kommende Moment der Bejahung verlangt, den Traditionsbezug in einer Tiefe anzueignen und zu verinnerlichen, in der er 'umkehrbar' wird und d. h. frei und verantwortlich übernommen wie abgelegt werden kann. Ich bin dann nicht nur Adressat und Geschöpf der Tradition, sondern zugleich und ineins damit in der Tiefe meiner selbst ihr Schöpfer. Die kulturpädagogisch angestrebte Verschränkung der geschichtlichen und individuellen Perspektiven hat in diesem existentiellen Grundvorgang ihr verborgenes fundamentum in re.

### 2.3. *Das Paradox der Veränderung*

Die Hauptfrage bei alledem ist, wie Wandlung geschieht und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit wirkliche Veränderung möglich wird. Neues kann zweifellos nur aufkommen, wenn gleichzeitig ein Schnitt mit dem es untenhaltenden Alten vollzogen wird. Damit Neues Raum gewinnen kann, muß ein diesen Raum einnehmendes Altes weichen, und das geht nie ohne Kampf ab. Dies heißt aber keinesfalls, daß durch bloße Negation bereits Veränderung geschieht; sie wird im Gegenteil durch eine solche ebenso wie durch das Festhalten am alten Zustand verhindert.

Daß man durch bloße Negation eine Sache nicht abschaffen kann, wird in dem neuerdings erstmals formulierten „Paradox der Veränderung“<sup>29</sup> so formuliert: Was nicht akzeptiert werden kann, kann auch nicht verändert werden. Akzeptation ist damit nicht nur eine notwendige, sondern vielmehr die einzig hinreichende Bedingung für Veränderung. Nur wenn einer bereit ist wahrzunehmen und anzunehmen was ist, und wie es ist, kann sich für ihn in der Sache etwas verändern und verändert sich in der Tat etwas. Die Kehrseite desselben Paradoxons ist, daß nicht nur das Festhalten, sondern auch das Verändernwollen selbst für die wirkliche Veränderung zum Hindernis wird.

Beide Seiten zusammengenommen gilt in verbundenem Sinn: Veränderung, Wachstum, Wandlung geschieht auf grund des Annehmens ‘wie von selbst’ und, eben weil es ein Akzeptieren verlangt, doch nicht einfach von selbst und ohne eigenes Zutun. Auf die Art und Weise dieses Zusammenwirkens zweier paradox verschränkter und d. h. getrennt-verbundener Seiten kommt es an. Jede wirkliche Veränderung muß dem ‘nicht von selbst’ gleichermaßen Rechnung tragen wie dem ‘von selbst’, und beides darf nicht im Widerspruch zueinander stehen. In diesem Sinne ist Akzeptation zu verstehen als eine Form der inneren Stellungnahme, die nicht einfach in passiver Weise geschehen läßt, was geschieht, die Sache aber auch nicht selber in die Hand nehmen und manipulativ ‘machen’ will. Ein so verstandenes, beiden Seiten Rechnung tragendes Akzeptieren ist schlicht und einfach, aber nicht leicht. Man muß dazu wollen können und gleichzeitig alles aus den Händen geben. Dies verlangt ein Sicheinlassen auf das Unabsehbare und erfordert Mut.

#### *2.4. Stellungnahme und Verantwortlichkeit*

Man kann, diesen Gedanken verallgemeinernd, sagen, daß alles, was (für mich) ist und wird, nur durch meine Stellungnahmen ist, was es ist und wird. Ob in aktiver oder passiver Weise, jeder ist stets ‘mit von der Partie’ und bestimmt durch die Art und Weise seiner Stellungnahme, wie das Geschehen seinen Lauf nimmt. Jeder existiert in diesem Sinne immer als Subjekt und Schöpfer seiner Welt, die er durch die eigenen Stellungnahmen baut und aufrechterhält.

Man muß in diesem Sinne ausgehen vom Prinzip der Entsprechung von Innenwelt und Außenwelt, wobei die eigene Stellungnahme den Schlüsselfaktor darstellt und somit der Faktor Innenwelt vor dem Faktor Außenwelt bestimmend ist. Jeder schafft sich selber die Umgebungen, die seiner eigenen Wirklichkeit entsprechen. Dies heißt nicht, unabänderlich an sich selbst gebunden zu sein, denn vermöge des geschilderten Zusammenhanges hat jeder auch die Möglichkeit, andere Stellungnahmen zu vollziehen und dadurch sich selbst und seine Welt zu verändern.

---

<sup>29</sup> Vgl. A. Beisser, The Paradoxical Theory of Change. In: J. Fagan, J. Shepherd, Gestalt Therapy Now. Harper & Row, 2. ed. New York 1971, pp. 77-80. Hilarion G. Petzold gibt dem Paradox der Veränderung die folgende Formulierung: „Nur wenn Therapeut und Patient erkennen, ertragen und annehmen, was wirklich ist, kann Veränderung und Wachstum geschehen ...“ In: H. Petzold (Hrsg.), Die neuen Körpertherapien. Jungfermann Verlag Paderborn 1977, S. 293.



Damit verbinden sich weitreichende Konsequenzen hinsichtlich der Frage, wofür der Einzelne denn verantwortlich ist. Er ist im strengen Sinne verantwortlich für sich selbst, damit aber implizit auch für den Zustand seiner Welt. Wenn nun aber diese nicht isolierbar ist und den Zustand des Ganzen tingiert, ist radikale Selbstverantwortlichkeit letztlich synonym mit globaler Verantwortung für alles und jedes. Um diese paradoxe Koinzidenz des eigenen Freiheits- und Bewußtseinspunktes mit der weitesten Zone einsichtig zu machen, ist ein ständiger Perspektivenwechsel und die Zusammenschau heterogener und widersprüchlich erscheinender Gesichtspunkte erforderlich. Um dies wiederum am Erziehungsverhältnis kurz zu verdeutlichen: Niemand bestreitet, daß die Eltern für ihre Kinder verantwortlich sind. Wenn die oben gemachten Aussagen richtig sind, muß aber auch die umgekehrte Blickrichtung eingenommen werden, daß die Kinder verantwortlich für ihre Eltern sind. Im problematischen Sinne spielt ein solches Umkehrverhältnis in der Erziehung immer schon eine große Rolle. Eltern benützen in der Tat bevorzugt die Dienste ihrer Kinder, um sich eigene unabgeholte Bedürfnisse zu erfüllen. Auch werden Kinder häufig als systemische „Sündenböcke“ für die Schwierigkeiten in der Familie verantwortlich und schuldig gemacht. Keiner wird eingedenk dieser fatalen Kehrseite der Münze versucht sein, aus der prinzipiellen Umkehrbarkeit der mit Verantwortung verbundenen Verhältnisse ein leichtfertiges Spiel zu machen, und insofern behalten derartige paradox strukturierte, prinzipielle Behauptungen nur dann ihren guten Sinn, wenn sie im Einzelfall mit einem guten Sinn und Inhalt versehen werden und nicht der (ebenso sehr möglichen) Perversion dienen. So muß genauer danach gefragt werden, welche Verantwortlichkeiten Kinder ihrem Alter und ihrer inneren und äußeren Situation entsprechend tragen können und d. h. welche Stellungnahmen man ihnen jeweils abverlangen kann. Kinder sind zu mehr menschlicher Größe fähig und bereit, als man gemeinhin annimmt; doch sollte niemand daraus Kapital für sich schlagen wollen. Entsprechendes gilt für die inneren Stellungnahmen und die damit verbundene faktische Verantwortlichkeit oder Unverantwortlichkeit der Erwachsenen. Immer wird es letztlich so sein, daß beide Seiten belastet und beide entlastet werden können. Dennoch müßte die Tatsache und Aufgabe des Erwachsenseins den Erwachsenen davon abhalten, zur billigen Selbstentlastung die 'schwächeren' Kinder mit den eigenen Dingen zu belasten, die sich auf verschobenem Posten doch nicht lösen lassen und nur Aussicht auf Lösung haben, wenn man sich selber offen mit ihnen auseinandersetzt.

Wie es auf der unbewußten Seite der seelischen Wirklichkeit aussieht und wie hier gehandelt wird, steht vorderhand jedoch noch auf einem anderen Blatt. In jeder Beziehung kommt aber der Punkt, wo ein bisher faktisch vollzogenes Zurechnungsschema seine Gültigkeit verliert und ein anderes an seine Stelle treten muß, das die bisher praktizierten Weisen, mit dem Problem umzugehen, gleichsam auf den Kopf stelle und von innen heraus unmöglich macht.

Aus dem Gesagten lassen sich nun die Konsequenzen für das Traditionsverhältnis im allgemeinen ziehen. Mit der Tradition wird nicht nur 'Tradition' vermittelt, sondern vor allem auch die Art und Weise, wie zu ihr Stellung genommen wird. Die Stellungnahme erst bestimmt, als was Tradition erscheint und wie sie übernommen wird. Jeder

hat deshalb den Traditionsbezug, den er haben will oder verdient. Tradition wird so nie nur durch sich selbst bestimmend, sondern immer erst als eine so oder so gewählte. Man muß deshalb stets fragen, was der eigene Anteil an einer bestimmten Aneignungsform ist und trägt insofern die volle Verantwortung dafür, was aus einer Tradition wird. Oft provoziert die Erziehung selbst den Bruch mit der Tradition und beklagt ihn, wenn er eintritt.

In alledem trägt der Mensch mehr Verantwortung als ihm lieb ist. So wird niemand sein leidvolles Geprägt- und Gewordensein gerne sich selber zuschreiben wollen; irgendwann aber kommt jeder an den Punkt, wo er auch für seine Herkunft und sein Gewordensein die volle Verantwortung übernehmen muß und nur weiterkommt, wenn er dies tut. Wo wie hier die Entlastungsmöglichkeiten groß sind, sind auch die Verantwortlichkeiten größer. Dies scheint eine unerträgliche Behaftung und Belastung zu sein. In Wirklichkeit aber wird das Tragen von Verantwortung leichter, wo auf jede Selbstentlastung von ihr verzichtet wird.

Man kann deshalb nicht umhin, auch hier von dem im Begriff des Karma liegenden Doppel-Satz auszugehen:

- (1) Alles, was du tust, hat einen Grund in anderem, und
- (2) Alles, was du tust, hat seinen Grund in dir selbst.

Erst wo beide Sätze so verbunden werden können, daß der eine den anderen mitenthält, ist mit der Übernahme der vollen Verantwortung eine neue Qualität des Handelns jenseits der Alternative von individueller oder allgemeiner Zurechnung erreicht.

Zugleich liegt in dieser Selbstzurechnung ein Schlüssel, wie das Vorgegebene zu behandeln ist. Man kann grundsätzlich davon ausgehen, daß auch jedes *Vorgegebene* der Freiheit *nachgestellt* ist und ihr nur unter dieser Bedingung wiederum verpflichtend *vorgegeben* werden kann. Auch die Tradition ist in diesem Sinne grundsätzlich kein Vor-Verpflichtendes, sondern ein Nach-Verpflichtendes. Das freie Verhältnis geht nicht von ihr aus, sondern kommt auch auf sie zurück als auf eine Vorgegebenheit, die nur durch freie Aneignung zu dem wird, was sie ist. Sich in dieser Weise im eigenen geschichtlichen Grund frei anzueignen bedeutet, Vorbestimmtheiten zu Selbstbestimmtheiten zu machen und Selbstbestimmtheiten in den Vorbestimmtheiten zu finden. Dies verlangt, den einen Aspekt im anderen wahrzunehmen und beide in ihrer Verschränkung gleichermaßen anzuerkennen.

Man kann hier an Hegels Denkfigur der Voraus-Setzung im doppelten Sinn des Wortes denken, den Sachverhalt mittels einer paradoxen Denkfigur auch noch schärfer fassen: Tradition ist ein Vorgegebenes dann und nur dann, wenn sie ein Nachgegebenes ist.<sup>30</sup> Will man diesen Doppel-Sinn in den Begriff der Zeit aufnehmen, so muß auch das Verhältnis zur Tradition als ein dimensionales Verhältnis bestimmt werden, das als präsentisches Verhältnis notwendig auch, aber nicht nur ein Zeitfolge-Verhältnis ist. Es handelt sich bei 'Zeit' und 'Gegenwart' um verschiedene Dimensionen ein und des-

---

<sup>30</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, 1. Abschnitt: Das Wesen als Reflexion in ihm selbst. Die „Logik des Paradoxes“ ist insbesondere im Zen-Buddhismus praktiziert und teilweise auch theoretisch ausgeführt worden. Vgl. die Werke von Kitaro Nishida und Keiji Nishitani, Der Standpunkt der Leere. In: (Shukyo to wa nanika)

desselben Zeit-Bezugs, die nicht trennbar, aber auch nicht ineinander auflösbar sind. In dem Vorgang, in dem der Mensch im dimensionalen Verhältnis die Zeit überschreitet, wird er erst eigentlich in sie hineingeboren und kann er sich frei und mit Bewußtsein in ihr bewegen. Man kann in diesem Sinne vom Paradox der Einheit bzw. Koinzidenz des Überzeitlichen und des Zeitlichen, des Inneren und Äußeren, der Individualsphäre und der gemeinsamen Welt reden. Der dimensionale Sprung in dieser Weltstellung erscheint unüberbrückbar, zugleich aber ist er in der Zeit immer schon überbrückt. Das so Gebrochene zusammenzuhalten und zusammenzuführen ist der Sinn der Zeit.

Man kann in das dimensionale Verhältnis die Heisenberg'sche „Unschärferelation“ einführen und davon ausgehen, daß die „unscharfe“ Beziehung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit im dimensionalen Verhältnis grundsätzlich nicht im Sinne einer Äquivalenz bzw. Gleichung bestimmbar ist. Die wechselnden Perspektiven decken sich nicht: wird eine Seite klarer fokussiert, so verblaßt das Bild der anderen, so daß man sich stets im clair-obscure bewegt. Wirklichkeiten konstituieren sich auf diese Weise im Entzug. Je mehr man von ihnen etwas sagen kann und in diesem Sinne „hat“, um so mehr werden sie einem aus der Hand genommen. Diese den Umgang mit der Zeit überhaupt kennzeichnende Erfahrung verdichtet sich im Umgang mit der Tradition, deren bewußte Annäherung sich mit dem Gefühl zunehmender Entfernung verbindet.

Damit ist die formale Vorzeichnung einer Lösungsrichtung an einen Punkt geführt, an dem es möglich wird, die in der historischen Vorzeichnung des Verhältnisses von Tradition und Erziehung angelegten Linien noch einmal aufzunehmen und ein Stück weiter zu führen. Wie paradox auch immer gefaßt die hier skizzierten Strukturvorgaben sind: wie jedes Denkschema müssen sie sich die Frage gefallen lassen, ob und wie sie sich in der Praxis bewähren. Was tragen sie in Wirklichkeit aus?

### 3. Inhaltliches Wege-Bild

Wenn man davon ausgeht, daß das Kind, wie Rousseau sagt, ein Wesen der Gegenwart ist, hat es als solches noch kein bewußtes Verhältnis zur Tradition und deshalb auch noch kein bewußtes Verhältnis zu sich selbst. Seine Umwelt hat zunächst einen sozialen und räumlich-leibhaften Bezugsrahmen und gewinnt erst allmählich eine zeitliche Tiefendimension. Das Kind hat für sein primäres Werden und Gewordensein zwar bereits Gedächtnis, aber noch keine Erinnerung, und mit dieser fehlt ihm das ausdrückliche, stellungnehmende Verhältnis zu allem, was es betrifft. Es empfindet sich dem familiären Lebenskreis fraglos zugehörig und kann sich noch nicht in einer unabhängigen Position denken.

Traditionelles ist dem Kind in der Form des Alltäglichen und sich Wiederholenden vertraut, das es wie ein Schwamm in sich aufsaugt und als Ordnungsvorgabe (wie man's macht und wie es recht ist) bereitwillig aufnimmt. Es begegnet ihm in Geschichten von dem, was mit den Eltern, den Großeltern und mit ihm selbst als Baby

war. Oft wiederholt, vertiefen solche Geschichten die das Gefühl familiärer Zusammengehörigkeit und haben als 'Familienmythos' eine einheitsstiftende Funktion.

Zum eigenen Problem wird dies alles jedoch erst in der existentiellen Selbstkonfrontation des von seiner Kindheit Abschied nehmenden jungen Menschen. Das Erwachsenwerden verlangt von ihm eine Verselbständigung, die notwendig mit Stellungnahmen zum eigenen Gewordensein verbunden ist. Um den eigenen Ort selbst einnehmen zu können wollen die nun aufbrechenden existentiellen Fragen: Wer bin ich? Woher komme ich? Und wohin will ich gehen? eine Antwort finden uns eröffnen erst eigentlich die Zeitperspektive des eigenen Daseins, in deren Gestaltung der junge Mensch sich von vornherein auf sich selbst gestellt sieht.

Der krisenhafte Verlauf dieser Prozesse zeigt, wie schwer es dem jungen Menschen wird, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und von sich aus eigene Lebensbezüge aufzubauen. Er kann nicht umhin seine Herkunft zu verneinen, um erst dadurch auf neuer Grundlage und in geänderter Form ein positives Verhältnis zu seinem Gewordensein wiederfinden zu können. Schwerwiegender als der äußere Konflikt ist jedoch der innere Ablösungsvorgang, und immer wieder setzt sich unter der Hand das Kind durch, wo bereits der Erwachsene gefordert wäre. Die Situation wird verzweifelt, wo äußere und innere Widerstände den Ablösungsprozeß in Frage stellen und Zweifel aufkommen, ob man überhaupt je fähig ist ein erwachsener Mensch zu werden.

Bei alledem handelt es sich nicht nur um den Prozeß sozialer Verselbständigung. Der Vorgang spielt sich auf einer tieferen Ebene der Selbstwerdung ab. Spranger spricht davon, daß nun die „Innenwelt“ vor der „Außenwelt“ Priorität erhalte und von nun an das innere Schicksal allen äußeren Lebensbezügen vorgeordnet sei. „Mit diesem Spaltungsvorgang im Inneren erwacht erst eigentlich der Mensch im Menschen.“<sup>31</sup> Ein eigenwilliges Ich hat bereits das Kind. Selbst zu werden im nun verlangten tieferen Sinn aber ist nicht Sache des Kindes, das sich noch nicht in dieser Weise ablösen kann und will.

Mit dem Vorgang der Selbstwerdung verbunden ist eine grundlegende Veränderung im Verhältnis zur Zeit, zur eigenen Zukunft wie zur Vergangenheit als Geschichte und Tradition. Die Zeit verschmilzt nun mit der eigenen Lebensperspektive und wird zum Medium der Selbstgestaltung vor dem Hintergrund eines Vorgegebenen, mit dem man auf irgendeine Art und Weise fertigwerden und sich ja auch arrangieren muß. Der junge Mensch erfährt sich nun einerseits in verstärktem Maße als Produkt seiner Verhältnisse, andererseits aber regt sich auch der innere Meister in ihm, der ihn ermutigt, es mit alledem aufzunehmen. Nun erst wird es möglich, sich im eigenen geschichtlichen Grund anzueignen und d. h. aus Vorbestimmtheiten Selbstbestimmtheiten zu machen. Während das Kind sich aus den sozialen und räumlich-leibhaften Bezügen versteht, in denen es aufgehoben ist, verzeitlicht sich der Mensch, indem er Selbst wird, und mit ihm der Bezugsrahmen seiner ganzen Existenz. Was bisher konkret war, erscheint nun verfremdet und wird eigentümlich abstrakt und wesenlos. Und wo bisher in der Welt und in einem selbst alles dicht war, brechen nun unversehens die Löcher auf und las-

---

<sup>31</sup> Eduard Spranger, Erziehung zur Menschlichkeit. Gesammelte Schriften Bd. 1, S. 234.

sen sich nicht mehr schließen. Vordem beantwortbare Fragen werden unbeantwortbar, und Zweifel regt sich an allem.

Es geht bei diesem Vorgang nicht um ein Bewahrenwollen, sondern um ein Neugewinnen auf veränderter Grundlage. Das Entscheidende vollzieht sich nicht mehr auf der Ebene sozio-kultureller Assimilation und auch nicht im Bildungsvorgang des Bewußtseins, sondern tiefer in der Form einer Selbstsuche, im Verlangen nach eigenem Wirklichsein. Um in dieser Weise mit sich beginnen zu können setzt voraus, an einem Nullpunkt seiner selbst angelangt zu sein. Die Geburt des Selbst kann nicht geschehen, bevor man mit dem Früheren an ein Ende gekommen ist. Das Kindsein will erfüllt sein, bevor eine neue Lebensform an seine Stelle treten kann.

Es ist somit nötig, das Verhältnis zur eigenen Herkunft nach zwei Seiten hin zu radikalieren: (a) auf den Bruch hin und (b) in der Tiefenstufe der Aneignung, die nötig ist, damit Tradition und Selbst sich nun auf neue Weise begegnen und gegenseitig befruchten können. Dies verlangt, die Tradition aus der Tiefe des Selbst zu brechen wie in ihrem Gehalt zu vertiefen.

Zuvor bedeutete Traditionsaneignung Verhaltensnormierung und Bildung eines Sozialcharakters, im besten Fall die Gewinnung geistiger Regebarkeit. Weder konnte der Einzelne dadurch einen Zugang zu sich selbst finden, noch wurde er im Kern seiner selbst zu einem 'allgemeinen Menschen'. Nun aber kommt es darauf an, das aus allem herausgelöste, mit allem verbundene Selbst zu werden, das in vollkommenem Selbststand unendlich teilnahmefähig ist und allein in Wahrheit der 'allgemeine Mensch' genannt zu werden verdient. Wo bisher der Aspekt der Einbindung bestimmend war, führt nun ein Geburtsprozeß im Sinne der Entbindung seiner selbst zu qualitativ veränderten Bezügen.

Die „erste Geburt“ des Menschen besorgte die Natur, und vervollständigt wurde sie im Sinne der sozialen Eingliederung und kulturellen Prägung durch die umgebende Gesellschaft.<sup>32</sup> Die nun anstehende, „zweite Geburt des Selbst“ kann nicht ohne dessen eigenes Zutun vonstatten gehen, auch wenn sie, wie die erste, durch ein höheres Werdengesetz geboten ist. Beide Geburten dürfen nicht ohne Gefahr unterbunden oder allzusehr verzögert werden. Räumlicher und sozialer Ortswechsel kann bei der Selbst-Geburt zwar mithelfen, doch kommt es entscheidend auf die innere Ablösung an, die nicht nur die primären sozialen Beziehungen (insbesondere die Beziehung zu den Eltern) betrifft, sondern auch deren Einverkörperung in den eigenen Leib und ins eigene Ich. Weil hier die Fremdbestimmung längst zur Selbstbindung geworden ist, muß auch die „zweite Geburt“ einen leib-seelischen Prozeß einschließen und betrifft den ganzen konkreten Menschen.

Das Selbst wird so, wie alles was geboren werden muß, von innen nach außen geboren. Es ist innere Wirklichkeit, bevor es zur nach außen wirkenden Selbst-Wirklichkeit

---

<sup>32</sup> Die in der Sozialwissenschaft so genannte „zweite, sozio-kulturelle Geburt“ ist im Sinne der hier getroffenen Unterscheidungen keine Geburt im eigentlichen Sinne des Worts. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch Dieter Claessens, Familie und Wertsystem. Eine Studie zur „zweiten, sozio-kulturellen Geburt“ des Menschen. Verlag Duncker & Humblot Berlin 1967.

wird. Bevor es geboren ist, kennt man es nicht, weil es in noch keinem Verhältnis zum Bezugsrahmen der äußeren Existenz steht und von diesem her auch nicht interpretierbar ist und selbstverstehend wird. Der Einzelne tappt deshalb lange Zeit mit sich selbst im Dunkeln und kennt sich nicht aus in sich. Der Anschluß an das eigene Innere gestaltet sich ebenso schwierig wie der ans Äußere, und zwischen beiden besteht nach wie vor eine Tendenz zur gegenseitigen Abstoßung. Zum Selbstwerden gehört deshalb nicht nur sozialer Mut; man darf auch den Tod nicht fürchten. Die Geburt des Selbst ist ineins das Sterben seiner selbst in der vertrauten Gestalt. In diesem Sinne spricht Erik Erikson von einem „Moratorium“ des Menschen im Übergang vom Kindsein zum Erwachsensein bzw. Selbstsein.

Um nun zu verdeutlichen, in welcher Weise sich die Geburt des Selbst von vornherein auf eine Geschichte und Herkunft bezieht, setzen wir noch einmal bei Kierkegaard ein. Für diesen handelt es sich bei dem existentiellen Herauslösungsprozeß des Einzelnen aus dem Allgemeinen, welches das Bestehende ist, keineswegs nur in einem negativen Schritt. Aus der durchlebten und akzeptierten existentiellen Verzweiflung resultiert vielmehr auf neuer Stufe eine positive Stellung zum eigenen Gewordensein, das den Stoff der Geschichte qualitativ verwandelt und in ein neues Verhältnis zu dieser setzt. Das Verlorene kehrt wieder und eine erneute Rückwendung geschieht.

Auch Kierkegaard beschreibt den Prozeß der Selbstwerdung als eine Geburt<sup>33</sup>, die als solche in der Tat eine radikale Diskontinuität zu allen Vorgegebenheiten bedeutet. In der ersten, leiblichen Geburt löst sich das Individuum aus der natürlichen Einheit mit seiner Mutter und wächst hinein in die soziale Dimension. In der zweiten Geburt des Selbst vollzieht es den Übergang in die existentielle Dimension, in der es nicht mehr nur soziale Person ist, sondern aus dem Absoluten heraus und d. h. als Einzelner zu handeln beginnt. Selbstwerdung meint in beiden Fällen einen Prozeß der Herauslösung aus Bindungen, wobei durch einen Schnitt und Neuanfang hindurch eine qualitativ neue Form der Teilnahme am Leben und Weltgeschehen möglich wird.

Kierkegaard beschreibt bekanntlich das Zu-sich-selbst-kommen des Menschen auf den drei Stufen des Ästhetischen, des Ethischen und des Religiösen. Auf jeder Stufe gewinnt sich der Mensch auf eine qualitativ neue Weise zurück. Wichtig ist, daß auf jeder Stufe alle drei Stufen zugleich wirksam sind, aber in verschiedener Dominanz und Abhängigkeit zueinander stehen.

Martin Thust hat in seinem originellen, aber ziemlich unbekannt gebliebenen Werk über Kierkegaard<sup>34</sup> die drei Leitbegriffe der „Selbstübersteigerung“, der „Selbstentbindung“ und der „Selbstbezeugung“ angeboten, um diesen in sich abgestuften Prozeß der Selbstwerdung des Menschen kategorial schärfer fassen zu können. „Übersteigen“ soll der Mensch das „unmittelbare Selbst“, „entbinden“ soll er sich vom „geschichtlichen Selbst“, und „bezeugen“ soll er schließlich sein „wahres Selbst“.

a) Die Selbstübersteigerung wird von Kierkegaard beispielhaft vorgeführt in Formen der Leidenschaft (Don Juan), des Glaubens (Abraham), der Frömmigkeit (Hiob), der

<sup>33</sup> Vgl. dazu besonders Kierkegaards Werk Entweder-Oder, 2. Teil.

<sup>34</sup> Martin Thust, Sören Kierkegaard. Beck Verlag München 1931.

Schwärmerei (Don Quijote) und der Redlichkeit (Sokrates). In allen diesen Formen löst sich der Einzelne aus der Menge heraus, die dem Grundsatz *ne quid nimis* („nichts allzusehr!“) folgt und wagt in radikaler Weise sich selbst. Dies führt jedoch nicht geradewegs zum Ziel der Selbstvollkommenheit, sondern scheinbar im Gegenteil zu einem inneren Zusammenbruch, durch den der ganze Prozeß sich verinnerlicht und unerachtet seiner heroischen Größe unscheinbar wird. In dieser Verbindung von Selbstübersteigerung und Entsagung kann der Einzelne zum Vorbild des tragischen Helden werden.

b) Das radikal mit sich selber konfrontierte Individuum kann an diesem Punkt nur weiterkommen, wenn es seinen Weg noch einmal rückwärts geht und sich in der „Wiederholung der Geschichte“ von dieser entbinden läßt. Auch dieser Prozeß der „Selbstentbindung“ verläuft in Stufen: Von der im Gedächtnis bewahrten Lebensgeschichte eigenen Tuns und Leidens entbindet die Erinnerung, die dem ersten Werden und Gewordensein nicht mehr neutral gegenübersteht, sondern Stellung dazu nimmt und so ein tieferes Verhältnis des Selbst zu seiner geschichtlichen Konkretion konstituiert. Die „Lebensgeschichte“ wird auf diese Weise zur „Herzengeschichte“, die das Gewordene subjektiv und persönlich vertieft. Herzengeschichten aber gehen unglücklich aus (wie Kierkegaards Verlobung). Von ihnen entbindet die Wiederholung des Leidens, in der die Herzengeschichte zur „Leidengeschichte“ wird. Das Leiden führt zum „Stillstand des Lebens“ (am Beispiel der aufgehobenen Verlobung), weil man in ihm und vermöge seiner weder von der Liebe noch von der Schuld loskommen kann. Abstand vom eigenen fruchtlosen Leiden kann in dieser Lage nur die fremde Not geben, in deren Anblick der Leidende das Allgemeinmenschliche als „Elend“ des Menschen existentiell erfährt. Von dieser unpersönlich werdenden Geschichte des menschlichen Geschlechts entbindet nur noch das persönliche Gottesverhältnis, in dem eine menschliche Neuschöpfung geschieht und der durch die Sünde bestimmte Menschheitszusammenhang seine Wirksamkeit für den Einzelnen verliert. Die „Geschlechts-geschichte“ geht darin über in die „Weltgeschichte“, in der der Einzelne in der Nachfolge großer historischer Persönlichkeiten (für Kierkegaard insbesondere in der Nachfolge Jesu) seinem Leben eine welthistorische Perspektive zu geben vermag. Die Unterschiede von Mensch zu Mensch sind darin aufgehoben, so daß schließlich in der aufgegebenen Nachfolge die Weltgeschichte in die „Heilsgeschichte“ übergehen kann. Von dieser kann der Mensch sich nicht mehr entbinden, sondern nur noch bezeugen, was er im Licht der göttlichen Offenbarung *ist*.

c) Die nun den Zyklus abschließende „Selbstbezeugung“ läßt sich wenn überhaupt nur in paradoxen Wendungen ausdrücken. Sie ist eine zutiefst subjektive Aneignung der objektiven Wahrheit, wobei beides sich notwendig gegenseitig fordert. Eine bloß subjektive Wahrheit wäre für sich nur die halbe Wahrheit, denn jede Innerlichkeit steht unter der ethischen Forderung des „Offenbarwerdens“ und muß sich im „Wandel“ nach außen hin bezeugen. „Tatsächlich aber sind Aneignung und Selbstbezeugung nur zwei Seiten ein und desselben Vorgangs. Wer sich etwas Objektives wirklich aneignet, legt gerade dadurch Zeugnis von seiner eigenen Subjektivität ab.“ (a. a. O., S. 365) Während die Selbstübersteigerung und Selbstentbindung noch kein positives Verhältnis zum Objektiven haben, ist die Selbstbezeugung ohne dieses gar nicht möglich. Die

„Gabe der Aneignung“ hat von daher den Doppelsinn, von der einen Seite her gesehen Tat des Menschen, von der anderen Seite her aber schon Gottes Handeln und seine „Gabe“ zu sein. Auf dieser Stufe gibt es ein unabsehbares Fortschreiten, aber keine Entwicklung mehr.

Auf die von Martin Thust beschriebenen Stufen der Selbstbezeugung: den Wandel, das Gericht, die Gnade, Berufung und Martyrium kann hier nicht mehr im einzelnen eingegangen werden. Der Mensch wird darin zum Wahrheitszeugen, indem er sich selbst bezeugt und darin zugleich, wie das Martyrium zeigt, in der letzten Tiefe ein Geheimnis bleibt. Das Zusammenfallen von „subjektiver“ und „göttlicher“ Wahrheit bezeugt eine Subjektivität höherer Ordnung, wo göttliche Berufung des Menschen und Menschwerdung Gottes von verschiedenen Seiten her kommende, letztlich aber konvergierende Linien sind.

Soweit die kurze Zusammenfassung der Kierkegaardinterpretation von Martin Thust. Die drei von ihm verwendeten Kategorien der Selbstübersteigerung, Selbstentbindung und Selbstbezeugung erweisen sich als hilfreich, um abschließend das Verhältnis von Tradition und Erziehung in entsprechend abgestufter Weise bestimmen zu können.

a) Die Selbstübersteigerung am Vorbild leidenschaftlicher Größe und Anstrengung könnte auf den Sinn des bildenden Umgangs mit klassischer Tradition ein Licht werfen. Hier ist es in der Tat die „Größe“, deretwegen der Kontakt mit den großen Gestalten und Werken der Geschichte gesucht wird. Ein solcher Vorgang verbindet sich für Kierkegaard mit einer Leidenschaft, die selber Großes will und dazu keine Anstrengung scheut.

b) Durch den zweiten Schritt der Entbindung vom eigenen, geschichtlich gewordenen Selbst wird dieses einerseits zeitfreier, andererseits aber auch im eminenten Sinne allererst verzeitlicht. Beide Bewegungen zusammen erlauben es, den eigenen Bezugsrahmen zu erweitern und selber Verantwortung für die Geschichte zu übernehmen. Was bisher Urteil aus persönlicher Verwicklung ist, nimmt darin sukzessive einen höheren Grad von Allgemeinheit an. Solange jeder nur für den kleinsten Kreis seiner Wirksamkeit Verantwortung übernehmen will und die Allgemeinheit für das Allgemeine verantwortlich macht, bleibt uneingelöst, daß der Einzelne als solcher auch für das Allgemeine verantwortlich ist, weil nur Einzelne überhaupt in der Lage sind, im eigentlichen Sinne des Wortes Verantwortung zu tragen. Nun aber sind individuelle Stellungnahmen eingeständenermaßen nicht mehr trennbar von allgemeinen und umgekehrt, so daß diese Verbindung selber bestimmend wird für die Art und Weise, in der Einzelne mit dem allgemeinen Anliegen und mit sich selber in bezug auf dieses umgeht.

Der Mangel und die Gefahr bloß individueller Stellungnahmen liegt darin, daß sie als solche wertfrei bzw. wertindifferent sind und hinter den allgemeinen Forderungen zurückbleiben. Ihre Chance jedoch liegt darin, daß sie über die allgemeinen Wertmaßstäbe auch wiederum hinausreichen und ein im tieferen Sinne wertfreies, d. h. nicht mehr normengebundenes und gleichwohl moralisch verbindliches Handeln ermöglichen. Die Subjektivität erweist sich darin als Bezugskategorie höchsten Ranges und hört auf, Schlupfwinkel und Reservat individueller Ansprüche zu sein. Ihr weiterer Bezugsrah-



men ist die Zeit im universellen Sinn kosmischer Verbundenheit und globaler Verantwortlichkeit. Man ist, sagt Nishida, verantwortlich für eine Welt und nicht nur für die eigenen Taten.<sup>35</sup>

Jede Zeitgestaltung ist damit zentriert und selbsteinschränkend in einem doppelten Sinn. Das „Selbst“ schränkt seine „Welt“ im Sinne seines Wirkungskreises ein und wird, eben als Subjekt dieser Welt, durch sich selbst mit eingeschränkt. Es gewinnt und verliert sich selbst, indem es zu gestaltende Zeit wird und Welt gewinnt. Mit der bewußten Einnahme des geschichtlichen Standorts verbindet sich das Gefühl der Verantwortlichkeit, das Ohnmacht und Schuldgefühlen weicht, wo dieser Standort nicht gefunden wird oder eingenommen werden kann. Man sagt vom Gottesreich, daß nichts verlangt wird, was nicht auch geleistet werden kann und daß nichts unabgegolten bleibt in ihm. Dies macht die Last der universellen Verantwortung leicht und sorgenlos, wengleich nicht sorglos im leichtfertigen Sinn.<sup>36</sup>

Wer aber seinen eigenen Ort als einen zeitlichen wirklich einnimmt, ist auch schon über ihn hinaus. Jeder geschichtlich eingenommene Ort ist für den Einzelnen ein Ort des Weitergehens. Das in ihm wahrhaft von sich selbst her tätige Selbst steht in Linien der Verantwortung, die sein subjektives Wünschen und Wollen weit hinter sich lassen, und insofern bezeugt es in diesem Tun nicht mehr nur sich selbst und wird in der Tat zu einer geschichtlichen Größe und Wirkungsmacht.

## Abschluß

Um den einigermaßen komplexen Gedankengang abzuschließen, möchte ich die leitenden Gesichtspunkte meiner Überlegungen noch einmal nennen.

Die Ausgangsfrage war, wie der Traditionsbezug angesichts des Bruches mit der Tradition weitergeführt und durch diesen Bruch hindurch qualitativ verwandelt und vertieft werden kann. Ich bin zum Schluß gekommen, daß dies nur aus der Tiefe des Selbst und nicht durch ein äußeres Wiederanknüpfen an abgerissene Traditionen geschehen kann. Zwar ist die Tradition im äußerlichen Sinne und vor allem auf unbewußter Ebene nach wie vor wirksam in der Bildung des Sozialcharakters von Menschen und bewerkstelligt eine gesellschaftliche und kulturelle Normierung ihres Verhaltens. Darüberhinaus aber kommt es nun entscheidend darauf an, welche Funktion man der Aneignung von Tradition und, verallgemeinernd gesprochen, dem geschichtlichen Bezug überhaupt für die Selbstwerdung des Menschen zum Menschen gibt. Äußere und innere Tradition, Tradierung von Lebensformen und Weckung des Geistes bzw. des „höheren Selbst“ im Menschen lassen sich hier zwar unterscheiden, aber nicht mehr voneinander trennen. Damit werden die Bezüge komplex und die verschiedenen Perspektiven auf paradoxe Weise miteinander verschränkt. Tradition ist nun

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu Kitaro Nishidas spätes Werk „Die Logik des Orts und die religiöse Weltanschauung.“ Zuerst erschienen in: Gesammelte philosophische Aufsätze, Bd. 7, Tokyo 1946; jetzt enthalten in: Nishidas gesammelten Werken, Bd. 11, Tokyo 1965, S. 393-412.

<sup>36</sup> Vgl. Jesu „Bergpredigt“, Matthäus 6, 25-34 und Lukas 6, 43-46 sowie Matthäus 11, 30, wo Jesus vom „sanften Joch“ und der „leichten Last“ der Nachfolge spricht.

Einbindung und Entbindung, Entbindung und neue Einbeziehung zugleich. Das Abarbeiten und Zuendebringen der primären Kontinuität ist ein notwendiger Schritt zur Wiedergewinnung von Kontinuität auf qualitativ neuer Ebene.

Traditionsaneignung führt so auch, aber nicht nur zur gesellschaftlichen Teilnahmefähigkeit im konventionellen Sinn. Ihr weitergehender Sinn ist vielmehr die Wandlung des Menschen, ohne die dieser nicht wahrhaft allgemeiner Mensch werden kann. Das Individuum wird durch die Tradition nicht nur in ein Verhältnis zum gesellschaftlichen Allgemeinen gesetzt, sondern gewinnt darüber hinaus im Durchgang durch sie ein absolutes Verhältnis zum Absoluten. Diesen mir wichtig erscheinenden Gesichtspunkt möchte ich abschließend noch ein wenig ausführen.

Unter dem Allgemeinen, das nicht wirkliches Allgemeines ist, verstehe ich das Verstandes- bzw. Vernunft-Allgemeine und die ihm entsprechenden Aspekte des Natur-Allgemeinen und des Sozial-Allgemeinen. Es ist der Form nach logisch, d. h. es subsumiert das einzelne und egalisiert es, indem es die Widersprüchlichkeit grundsätzlich ausschließt. Da die Individuen aber keine 'Gleichen' sind, hat es bezüglich seiner Realgeltung letztlich nur einen postulatorischen Charakter und bleibt der Form nach ein Abstrakt-Allgemeines. Wird es in dieser Form fälschlich als das Bestehende überhaupt angesehen, so nimmt es die Form zwingender Unterwerfung unter ein allgemeines Gesetz an, unter der alles Wirkliche depraviert und von sich selbst entfremdet wird.

Das Individuelle ist als ein Konkretes, Selbsttragendes nicht vom Abstrakt-Allgemeinen her konstituierbar. Soweit auch ihm ein Allgemeines inhärent ist, kann dieses keinen logischen Charakter im formalen Sinn dieses Wortes haben. Kierkegaard führt weiter aus, daß der Einzelne, und nur er, ein Verhältnis zum Absoluten haben und damit auch zur Wirklichkeit des Wirklichen in eine Beziehung treten kann. Diese schöpferische Beziehung hat im ganzen eine paradoxlogische Struktur. Die ihr entsprechende Gesetzmäßigkeit ist individuell zentriert und insofern „individuelles Gesetz“. Dieser absolute Bezugsmodus verbindet auf paradoxe Weise das Individuelle mit dem Allgemeinen. Wenn gilt, daß ein Individuelles in der Subsumtion unter ein Allgemeines nicht aufgeht, gilt für den einzelnen Menschen im besonderen, daß er zugleich unter und über dem Allgemeinen steht und dieses nicht nur verkörpern und verlebendigen, sondern auf eine menschliche Weise gestalten soll. Der „allgemeine Mensch“ ist dann einerseits der Mensch, der Allgemeines schaffen und in Geltung setzen kann und, indem er sich ihm unterordnet, Moral, Recht und Gesellschaft konstituiert. Andererseits aber ist und bleibt er darin der freie Mensch, der durch keine Form des Allgemeines gebunden werden kann und dieses in seinem Verhältnis zum Absoluten, das das Wirkliche ist, weit übersteigt.

Tradition kann nun diesen beiden Formen entsprechend Allgemeinheit annehmen und wird so einerseits zur äußeren Geltungsmacht, andererseits zur inneren Wirkungsmacht. Entsprechend verschieden kann sie vom Adressaten verstanden und angeeignet werden.

In der Erziehung dient Tradition somit der Verwirklichung des allgemeinen Menschen in einem doppelten Sinn. Zum einen formt sie den Sozialcharakter und den kulturellen

Habitus des Menschen und ermöglicht ihm die gesellschaftliche und kulturelle Teilnahmefähigkeit. Der allgemeine Mensch in diesem Sinne hält sich an die bestehende Ordnung und ist den gesellschaftlichen Instanzen gegenüber loyal. Eingliederung ist das Ziel dieser Erziehung, die einen stark normativen Charakter hat. Zum anderen jedoch dient der Rückgang auf Tradition bzw. Herkunft der Selbstverwirklichung (self-realisation) des Menschen. Die Aneignung der Tradition in diesem Sinne befreit ihn von sozialer Abhängigkeit, ohne ihn aus dem sozialen Verband überhaupt herauszulösen. Der Grad der Verbundenheit wird mit der Steigerung der Freiheitsmomente vielmehr tiefer und der Wirkungskreis weiter. Erziehung im Sinne der Selbstverwirklichung meint eine nicht-normative Erziehung zur „Wirklichkeit“ im umfassenden Sinn, wobei in der Entfaltung der Selbst-Wirklichkeit den Schlüssel für den Zugang zu den anderen Wirklichkeiten bildet.

Das Resultat *beider* Erziehungsintentionen erscheint gleich paradox, wenn man es an der jeweiligen Zielsetzung mißt:

Der im anpassenden Sinne erzogene Mensch kommt dem bürgerlichen Gesetz, das ihm auferlegt wird, zunächst nur äußerlich nach, weil er nicht umhin kann, es als Zwang und Druck zu empfinden und dieser Umstand ihn hindert, das Geforderte wesentlich in sich aufzunehmen. Im Innern bleibt er der gesetzlose Egoist, der berechnend mit dem Allgemeinen verfährt und es zu seinen Zwecken auszunützen trachtet. Man kann ihn so zwar sozial abrichten, aber nicht zum wirklich allgemeinen Menschen erziehen.

Nur der individuelle Mensch im zweiten, umfassenden Sinn läßt sich - was wiederum paradox erscheint - vom Allgemeinen durchdringen und kann so auch das äußere Gesetz von innen her erfüllen, ohne doch je sklavisch an es gebunden zu sein. Er, der gleichsam in der göttlichen Ordnung der Dinge lebt, kann auch die irdische Ordnung innerlich bejahen, und nur er hat ein wesentliches und zutiefst menschliches Verhältnis zu ihr.