

EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY

DER ATEM DES GEISTES

VERLAG DER FRANKFURTER HEFTE
FRANKFURT AM MAIN

EINLEITUNG

AUGUSTINS DRITTE WISSENSCHAFT: METANOMIK

Dem Leser, der einen Beitrag zur Augustinuskforschung erwartet, schulde ich eine Warnung. Denn die Augustinuskforscher sind gewöhnlich Theologen oder Philosophen. Sie teilen daher alle Schriften Augustins in theologische oder philosophische Bücher ein. Ich kann diese Einteilung für unsere Untersuchung nicht gelten lassen. Ja, aber was sonst kann Augustinus denn geschrieben haben?, wird die Gegenfrage lauten. Ich will zunächst mit einem Beispiel zu antworten suchen. Vor einiger Zeit hat Étienne Gilson darauf hingewiesen, daß Anselm von Canterbury weder ein scholastischer Theologe noch ein scholastischer Philosoph war. Ja, aber er gilt doch wegen seines Gottesbeweises als der Vater der Scholastik? Im Streit mit katholischem und protestantischem Übereifer ist Gilson dabei geblieben, Anselm sei trotzdem etwas Drittes; als Historiker müsse er, Gilson, der Wahrheit die Ehre geben. Ich habe ihm dann mit der Entdeckung beispringen können, daß der Abt und Erzbischof, der Anselm ja war, aus dem großartigen Beichtspiegel „De vera et falsa poenitentia“ auf seinen Gottesbeweis geführt worden ist. Dieser Beweis hatte nichts mit Weltweisheit, mit Philosophie zu tun. Kant hat freilich Anselms Gottesbeweis deshalb zerzaust, weil er besage: „Gott ist größer als alles, was ich mir denken kann. Also muß es dies größere auch wirklich geben. Denn ich kann es ja denken.“ Das allerdings

wäre scholastische Logik, und schlechte dazu. Aber Anselm las im Beichtspiegel: „Der Sünder ist oft so zerknirscht, daß er weint: Gott kann mir meine Sünde unmöglich vergeben. Dann sollst du ihm sagen: dein Begriff von Gott ist zu klein gedacht. Gott ist größer als alles, was du dir unter Gott vorstellst!“ Anselm tritt also als Beichtvater zu Beichtvätern und wiederholt ihnen das machtvolle Wort: Dann sollt ihr ihnen sagen: Gott ist größer als eure Begriffe von ihm. Anselm „denkt“ demnach nicht wie ein Philosoph über die Welt oder wie ein Theologe über Gott nach. Nein, Anselm spricht. *Er heißt andere denken.* Deren Gedanken werden durch ein verantwortliches Gebot niedgerufen und berichtet. Er hat Unterredner. Und diese Unterredner ihrerseits müssen zu verzweifelnden Seelen Worte der Kraft sprechen. Diese Kraft flößt ihnen Anselm ein: Schmeißt die eingeschnürten, eingengten Gottesvorstellungen der Angsthasen in Scherben, könnte er gesagt haben. Anselm waltet also eines neu notwendig werdenden Amtes in der Kirche, wenn er scheinbar solipsistisch beweist. Anselm hat das scholastische Denken ermöglicht, ist aber selber nicht Denker, sondern Lehrer von Beichtvätern und Kanonisten.

Dieses Beispiel erläutere unsere Behandlung Augustins. Sie postuliert für Augustinus eine Zukunft als Gründer einer künftigen Heilsökonomie oder Soziologie. Er liefert uns ein neues Organon. Wir treten an ihn heran, nicht weil er Denker der Welt oder Denker der göttlichen Geheimnisse war. In diesen beiden Eigenschaften hat er seine Wirkung bereits getan. Als Denker der Welt hat er nämlich auf Luther und Descartes seinen Einfluß geübt. Denn Augustinus hatte das Denken gezwungen, die Seele des Menschen aus der Welt frei zu lassen. Die Seele ist nicht von dieser Welt. Wegen seines ultra-radi-

kalen Augustinismus schreibt Cartesius den Tieren keine Seele zu. So stand Augustinus Pate bei aller modernen reinen Weltphilosophie und ihrer Mathematisierung der Welt. Vorher hatte bereits Augustins Denken über Gott die Scholastik angefeuert. Anselms Leitsatz: Credo ut intelligam (ich glaube, damit ich alsdann zu begreifen vermag) stammt ja aus Augustinus. Die Logik der Scholastik, daß zwei geistige Prozesse, Glauben und Wissen, zur Deckung streben, ist augustinisch. Wir Heutigen aber haben in Augustinus unsern Gewährsmann für eine dritte Grundwissenschaft, nach Dialektik und Mathematik. Wir brauchen eine neue Methode, weil wir ein neues Thema bearbeiten müssen. Denn weder von Gott (wie das Credo ut intelligam) noch von der Welt (wie in der Objektivierung der Welt zum bloßen Gegenstand), nein, von der Zeit, von uns als Mitmenschen und von den Zeiten des Menschengeschlechts handelt unsere kommende Wissenschaft; ohne sie sind wir verloren. Aber Augustinus hat sie vorbereitet. Es ist allgemein bekannt, daß niemand vor Augustinus so Tiefes über die Zeit geäußert hat wie er. Dieser Tiefsinn kommt aber aus dem Munde eines Augustinus, weil er dabei weder als Theologe noch als Philosoph — beides im heutigen Sinne — redet. Die Zeit verkümmert nämlich unter den Händen sowohl der Theologen (die sich auf die Ewigkeit gut verstehen) wie der Philosophen (die es mit dem Raum haben). Der Graf Saint-Simon stand dem Augustinus, der vor der Zeit erschrickt, ganz nahe; denn Saint-Simon ersehnte eine Ordnung der bloßen Zeitlichkeit, des *Ordre temporel*. Der Augustinus, der sich da sprechend zu den Rätseln unserer Zeitlichkeit vortastet, ist kein beamteter heidnischer Hochschulprofessor, er ist auch nicht der geweihte Bischof von Hippo bei Karthago. Vielmehr können wir beweisen, daß ein dritter Augustinus spricht.

Diesem dritten Augustinus kommen wir weder als Theologen noch als Philosophen bei. Ausgestreut ist sein Same durch sein ganzes Werk. Vielleicht besonders klar tritt er uns in dem Schriftchen „De magistro“ auf seiner neuen Spur entgegen, auf der Spur der in unseren Tagen so heiß umworbenen Wissenschaft von der Zeit. Für die Methode der künftigen Wissenschaft vom Zeitlichen Menschen wird weder scholastische Logik noch akademische Mathematik von Nutzen sein. Denn beide, Mathematik und Logik, haben bereits dem Menschen gegenüber in unserer Geschichte klar versagt. Die Ausdehnung der theologischen Logik hat zur Hexenverbrennung geführt; denn die Logik über Gott machte vor der Welt der Gegenstände zu unrecht nicht halt. Gotteswissenschaft führt zu Gotteskriegen, wenn auf die Menschen angewendet. Die Ausdehnung der Mathematik hat zur Tötung, Vergasung, Kastrierung, Züchtung, Verschickung von Millionen Menschen geführt; denn die Mathematik der Welt weiß nicht vor den Menschen haltzumachen. Weltwissenschaft, wenn auf die Menschen angewendet, führt zu Weltkrieg. Also sind Logik und Mathematik beide unbrauchbar, wenn wir das Organon, das Werkzeug, suchen, mit dem wir die Menschen zum Frieden bringen könnten. Im Frieden können Menschen miteinander sprechen. Also muß die neue Lehre vom Miteinandersprechen der Menschen ausgehn. Bei Augustinus findet sich dies dritte Organon. Zum Sprechen bringen können wir nämlich die Menschen weder durch Zahl noch durch Logik. Zum Sprechen bringt den Menschen der Mensch durch — Sprechen. Allerdings ist dies ein Sprechen in seiner vollen Kraft der Konjugation und Deklination. Es ist Sprechen mit Vollmacht, und nicht wie die Schriftgelehrten. Aber dieses Sprechen verwandelt Krieg in Frieden, Menschen in Mitmenschen, tote

Gegenstände in lebendige Gegenwart. Es behandelt uns als wechselnde Formen einer höheren Grammatik. Diese meistert die Zeiten durch Vergegenwärtigen, das heißt durch unser eigenes Eingehen in die Zeit und in den Zeitenablauf. Das kommende Organon muß uns also Sprache und Zeit neu zur Verfügung stellen, so wie uns die Zahl den Raum unterworfen hat. Die Erhebung der Zeit zu ihrer zweiten, ihrer vollen Potenz ist das Anliegen, das die Gedanken der modernen führenden Geister, Bergson, William James, Alexander, aber auch Nietzsches und Franz Rosenzweigs vorwärts treibt.

Bei Augustinus, eben in „De magistro“, ist nun der Ansatz zu dem neuen Organon, dem neuen Werkzeug der Wissenschaft gegeben, die beiden von uns eben geforderten Akte: das Zum-Sprechen-bringen des Mitmenschen und das Vergegenwärtigen der geheimnisvollen Zeit werden von Augustinus in einem und demselben Akte entdeckt, im Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn, als Augustinus ohne Amt mit seinem Sohne spricht. Der „De magistro“ ist ja ein Dialog. Indem ich den „De magistro“ als Dialog bezeichne, drohe ich freilich vom Regen in die Traufe zu kommen. Denn mag mir der Leser auch glauben, daß Augustinus weder immer als Philosoph noch immer als Theologe spreche, so wird er beim Stichwort „Dialog“ doch gleich an die platonischen Dialoge denken. Er wird daraufhin die Philologie und die literarische Kritik zu Rate ziehen und finden, daß es sich beim Dialog ja um eine bekannte „drama-ähnliche“ „Gattung“ im Schrifttum handle. Der Literaturhistoriker oder der Philologe habe also das letzte Wort über diese Elemente in Augustins Werken zu sagen oder habe es schon gesagt.

Ich muß auch die Vierteilung Augustins ablehnen, ganz wie zuvor seine Zweiteilung. Sein Anliegen bleibt zwi-

schen Philologie, Philosophie, Literaturkritik, Theologie liegen. Sein Anliegen betrifft die Sprache als die politische Macht, durch die wir Zeiten und Räume allererst begründen. Augustins Unterredner reden nicht nur zu einer Zeit und in einem Raum. Sie entdecken vielmehr, daß es erst dank der Unterredung zu Zeit und Raum kommt. Wenn nämlich Menschen sich nichts mehr oder noch nichts zu sagen haben, sind sie noch garnicht in einer Zeit oder in einem Raum. Es kann durchaus mehrere, zahllose Welträume und Weltzeiten nebeneinander geben. Die Einheit der Zeiten und die Einheiten des Raums sind Unterredungskünste; von Überredungskünsten wird schon immer gesprochen. Augustinus weckt uns auf zu der Tatsache der Unterredungskünste, dank derer sich Unterredner auf eine Zeit einlassen und in ein und dieselbe Zeit hineinbegeben. Platons Dialoge sind vielleicht „drama-ähnlich“. Aber Augustinus lehrt uns, daß alles Drama bestenfalls „lebensähnlich“ ist. Bei ihm kommen wir nicht der Kunst, sondern dem Leben bei. Und siehe da: Unterredner erst sind volle Menschen! Die Unterredung macht uns zu Menschen. Wir sind mehr Mensch, wenn wir mit unsern Mitmenschen in der höchsten Potenz sprechen, als wenn wir „denken“ oder „arbeiten“. Denn im Gespräch erst werden wir in Gottes Hand eingepflanzt und empfangen uns zurück aus den durch das Gespräch in uns erregten Kräften. Diese Kräfte „grammatikalisieren“ uns. Sie sind nicht so sehr „übernatürlich“, als daß die uns erst in unsere höchste Potenz hineinreißen, nämlich in die Potenz, der Zeiten Herr zu werden. Welches sind aber diese Kräfte? Sie sind nichts Mystisches. Sie sind die Kräfte, kraft derer wir uns Zeit nehmen! Ohne Glaube bleibt der Mensch ein Stummel seiner selbst; denn die Zukunft bleibt ihm verschlossen. Ohne Hoffnung ist der Mensch von seinen

Wurzeln in der Vergangenheit abgeschnitten, denn sie erregten dann in ihm keine Wünsche mehr. Und ohne Liebe ist dem Menschen sein Gegenüber ein bloßer weltlicher Gegenstand; denn er kann sich nicht zur lebendigen Gegenwart in der Einheit mit seinem Gegenüber bekennen. Der Glaube nimmt sich Zeit nach vorn, die Hoffnung Zeit nach rückwärts, die Liebe umarmt den bloßen Gegenstand, damit er ihre Gegenwart teile.

Damit werden Glaube, Liebe, Hoffnung aus „sittlichen Tugenden“ im Einzelnen zu wissenschaftlich greifbaren Prozessen in der Gesellschaft. Sie begründen unser Verhältnis zur Zeit der Zukunft, der Vergangenheit und der Gegenwart. Und sie können das nur dadurch vollbringen, daß sie den Einzelnen so überwältigen, daß er sich in den Reigen einer seine Mitmenschen umfassenden Zeitfolge hineinverwandeln läßt.

Mit andern Worten: „Der“ Mensch, der angeblich in Zeit und Raum drin steht, ist niemals „ein“ Mensch; denn niemals könnten wir Zeiten oder Räume als einzelne Lebewesen wahrnehmen. Vielmehr sind die Zeiten gerade umgekehrt die Vorgänge, durch die wir zu Gliedern einer Geschichte umgewandelt werden. Sie sind soziale Schöpfungen. Zeiten und Räume sind „unnatürliche“ Umstände der Menschen. Durch sie treten wir erst in die menschliche Familie ein.

In dem Wort „der“ Mensch steckt auch hier, wie in fast allen Sätzen mit „Der Mensch“ als Subjekt, eine ungeheuerliche Zweideutigkeit. Gerade nicht der einzelne Mensch, sondern erst der sich mit allen andern Menschen vereint wissende Mensch wird von den Zeiten und Räumen seiner zufälligen Herkunft frei. Der Mensch a priori weiß weder von der Zeit noch vom Raume. Und der Mensch a posteriori, der über Räume und Zeiten zu siegen und zu herrschen gelernt hat, ist gerade nicht mehr

„der“ Mensch, sondern er ist ein Wesen geworden, das „wir“ sagen kann, und dessen Sieg aus seiner Kraft, „wir“ zu sagen, herrührt. Nun sind aber die Kräfte, die dir oder mir verstaten, jemals „wir“ zu sagen, ausschließlich Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Leser mag sich in der gesamten Natur umsehen. Er wird dort weder im Raum anderes als Atome noch in der Zeit anderes als Sekunden finden. Kein einziges Element ermächtigt den von Liebe, Glaube, Hoffnung abgeschnittenen Menschen, jemals jene seltsamen Behauptungen aufzustellen, die in jedem Satze stecken, der ein „wir“ oder „uns“ enthält.

Als Kant von Zeit und Raum mit wissenschaftlicher Überzeugung räsonierte, da glaubte er unbedingt an die Bruderschaft der gelehrten Köpfe, hoffte auf den Sieg ihrer Wissenschaft, und liebte — wie er selber an einen Freund schrieb — die Schule mehr als die Welt! Für alle Gelehrten zusammen konnte er daher sein Lebenswerk mit dem Satz beginnen: „Daß all *unser* Wissen mit der Erfahrung anfängt, daran ist gar kein Zweifel“. Aber das Wörtchen „unser“ in diesem Satze verrät die Bedingung, unter der allein die „Kritik der Reinen Vernunft“ Sinn hat, nämlich Kants Solidarität mit allen Denkern. Solidarität aber ist Einheit mit Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Solidarität ist also nur ein besonderer Name für die Art, wie wir die Sekunden, die fliehenden, vorübereilenden Momente, zu festen Zeiten zusammenschweißen.

Es galt, in dieser Einleitung zu zeigen, daß die Zeiten selber Geschöpfe, Prozesse, Hervorbringungen liebender, glaubender, hoffender Menschen, daß sie „unnatürlich“ sind. Sie sind Ergebnisse der gemeinsamen Geschichte, die den Menschen miteinander geschieht.

In die Tiefe dieser „primordialen“ Vorgänge dringt

Augustinus nicht im Haus der weltlichen Wissenschaft noch im Haus der Allgegenwart Gottes. Unterm freien Himmel, da wo Kierkegaards Vater Gott fluchte, wo Moses Gott im brennenden Busch wahrnahm, dort ist Augustinus die Solidarität des menschlichen Geschlechts aufgegangen, im Ringen um die Frage: Was hat ein natürlicher Vater seinem natürlichen Sohn zu sagen? Über Zeiten und Räume ist die Wahrheit heute im Anmarsch. Aber der Rückgang auf Augustinus scheint mir dabei unerlässlich. Daß nämlich große Perioden, Epochen und Zyklen von ganzen Nationen oder Kirchen künstlich geschaffen werden, ist eine Erkenntnis, die sich allenthalben Bahn bricht. Aber Augustins kleines Fragment „De magistro“ — mehr ist es nicht — hat den besonderen Wert, daß es die Wahrheit über die zeitschaffenden Kräfte für den denkbar kleinsten Fall erörtert, für die Beziehung zwischen zwei einzelnen Menschlein. Die ganze Wahrheit über die geschichtliche Menschheit als eines übernatürlichen Wesens, eines nur aus Liebe, Glaube, Hoffnung erbauten Zeitkörpers war längst proklamiert, als Augustinus auftrat. Sein Verdienst für unsere kommende Lehre vom Mitmenschen besteht darin, daß er die Gesetze jedes Zeitkörpers an dem kleinsten denkbaren Korpuskel, der Gruppe von Zweien, demonstriert. Augustinus isoliert die Elemente so säuberlich, daß wir in den Stand gesetzt werden, die Konfiguration jedes Sozialgebildes wie unter einem Mikroskop wahrzunehmen. Diese Reduktion auf das kleinste Beispiel kann aber fortan als Modell der gesamten geschichtlichen Ordnung dienen. Damit ist eine Metanomik begründet, die ebenbürtig neben die Metaphysik der Welt und die Metalogik Gottes treten kann. Denn wie Gottes Logik eine Überlogik ist, die von 1100 bis 1500 in der Scholastik herausgearbeitet wurde, und wie in der Metaphysik eine

Überphysik steckt, von der aus wir auf die physische Welt blicken, so müssen wir den Nomos der Menschen, ihre Beziehungen untereinander, wohl oder übel von einem meta-nomischen Standort aus meistern. Eben auf einen solchen Standort leitet uns Augustinus. Er ist der erste Metanomiker¹.

¹ Eine Metanomik bildet den Schluß meines Werkes „Out of Revolution — Autobiography of Western Man“, New York 1938.

LEHREN ALS MENSCHLICHES GRUNDRECHT

Aurelius Augustinus war der letzte lateinische Kirchenvater, der noch mit dem Heidentum in Hellas und Rom hatte ringen müssen. Zu seinen Lebzeiten wurde das letzte große heidnische Heiligtum, der Serapistempel, geschlossen. Aber als er starb, war die Lage völlig verändert. Die Vandalen standen in Afrika. Daraufhin fiel den römischen Christen die Aufgabe zu, die bleibenden Werte der alten Zivilisation gegen die nie verstädterten Wildstämme zu retten. Die neue Schlachtfront verringerte also den Zwiespalt zwischen christlichen, römischen und griechischen Gedanken. Bald wurden die Klöster die Archive der gesamten antiken Welt.

Darum sehen wir, wenn wir Augustinus lesen, die alte „Kirche“ zum letzten Male in ihrer scharfen Trennung von der alten „Welt“. Augustinus war eine feine Blüte des klassischen Altertums gewesen, und später war er länger als dreißig Jahre Bischof in dem elenden Hippo. In seinen erfolgreichen Tagen, „als er sich der Weltweisheit ergab“, hatte er alle Lehren der Philosophie gemeistert. Es ist nicht ohne Ironie, daß sogar heute gewisse Philosophen uns Augustinus als Platoniker vorführen wollen, so als könne eben ein „anständiger Mensch“ nicht ohne griechische Philosophie gedacht werden. Diese Interpreten übersehen, daß Augustinus selbstverständlich die philosophischen Schulsprachen fließend sprach, daß aber der Kern seiner Erfahrung darin bestanden hat, die-

sen Schulsprachen zu entsagen. Das ist bis ins Äußerliche gegangen. Augustinus hat die Endworte seines Psalms gegen die Donatisten für seine Gemeinde gereimt, gegen alle Regeln der antiken Literaturen, und damit die Grundform der nachchristlichen Literaturen, eben den Reim, erfunden.

Der Versuch, Augustinus als Platoniker heute darzustellen, ist auch ein Hindernis dafür, daß er fruchtbar werde. Denn Plato hat keinen Augustinus nötig, um zu gelten. Augustinus wird also überflüssig, wenn er bloß philosophiert hat. Wir wenden uns daher lieber dem Punkte der Existenz zu, der von Augustinus so unantikisch wie möglich durchlebt worden ist. Nur damit wird Augustinus aus einem Anhängsel oder Ausläufer der heidnischen Antike jener letzte Christ, der sich mit aller Schärfe gegen sie wenden konnte.

Dieser Punkt ist Augustins Verhältnis zu Adeodatus. In seiner Studentenzeit, mit sage und schreibe siebzehn Jahren, war Augustinus zum Erzeuger dieses unehelichen Kindes geworden. Nun war der Sohn selbst beinahe zu dem gleichen Alter von siebzehn Jahren erwachsen. Als Augustinus Christ wurde, da hatte er den Sohn auch taufen lassen. Es mag dahingestellt bleiben, ob Adeodatus dabei viel zu sagen hatte. Die Legende erzählt, daß Vater und Sohn von Ambrosius das Sakrament empfangen, und daß Ambrosius und Augustinus da abwechselnd den Gesang angestimmt hätten, der seitdem der Ambrosianische Lobgesang heißt.

Was immer an der Legende wahr ist, es verlohnt sich, den Wortlaut dieses Hymnus anzuführen:

Dich, den Gott, loben wir;

Dich, den Herrn, bekennen wir;

Dich, den ewigen Vater, verehrt die ganze Erde.

Heilig, heilig, heilig, Herr Zebaoth.

Denn hier ruft Augustinus, der ungesetzliche Vater, den Heiligen Herrn an, dem als ewigem gesetzlichem Vater aller irdischen Geschöpfe Verehrung geschuldet wird.

In diesem Lobgesang verkörpert sich ein ungeheurer, dem Griechen Plato ganz unzugänglicher Konflikt. Dieser Konflikt erreicht seine volle Schärfe, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Adeodatus mit eigenen Ohren seinen leiblichen Vater diese ehrwürdige Vaterschaft Gottes hat ausrufen hören.

Mithin fanden sich seit Augustins Bekehrung und bis zu dem wohl zwei Jahre später erfolgenden Tode des Sohnes diese beiden Menschen in einer Beziehung, für die es kein Vorbild unter Heiden oder Christen gab. Denn hier stand ein unehelicher Vater seinem unehelichen Sohn gegenüber. Durch ihre Bekehrung erklärten beide diese Beziehung für sündenbedingt. Durch ihre gleichzeitige Taufe entstand zwischen dem 33jährigen Vater und dem 15jährigen Jüngling eine Kameradschaft des Glaubens. Diese geistige Kameradschaft sollte den Geistesriesen und brüllenden Löwen und einen jungen harmlosen Knaben umfassen. Diese Beziehung war nicht harmonisch. Keine Logik konnte sie harmonisch finden. Sie konnte nur ertragen werden, wenn sie weiterführte.

Entsprechend hat Augustinus gehandelt. Er stürzte sich auf gerade die Aufgabe, den Sohn sich geistig ebenbürtig zu machen. Die Jahre nach der Taufe und vor der Bestellung zum Bischof sind ausgefüllt mit Augustins Plan, eine ganze Bibliothek für die Erziehung des Adeodatus zu verfassen. Den Sohn Adeodatus scheint der amtlose Augustinus sich als die Pflanzung vorgestellt zu haben, die nun Gott seinem leidenschaftlichen Herzen besonders anvertraut habe.

Dies stand im Gegensatz zum Herkommen in und außerhalb der Kirche. Der Vater war nicht der Lehrer im all-

gemeinen. Fleisch und Blut sollten den Geist nicht erben. Das war ein Grundsatz der Kirche; die Berufung des Paulus, der Jesus niemals im Fleisch gesehen, war sein radikalster Ausdruck. Das Dogma von der Jungfrauen- geburt legte ihn fest. Die Einrichtung des Patenamtes trug ihn in jedes Christenleben. Sohnschaft und Jünger- schaft, Ehe und Priestertum waren im alten Zion zu- sammengefallen. Gerade deshalb wurden sie von dem neuen Zion der Kirche streng auseinandergehalten. Mit- hin befand sich Augustinus in dem Dilemma, wie der leib- liche Vater zum christlichen Lehrer werden könne.

Augustinus begriff das Paradox seines Unterfangens. Er ging unverzagt auf seinen Kern los. So ist die Schrift „De magistro“ die „Präambel“ seines Glaubens, daß er der Lehrer seines *Sohnes* werden könne. Die Bücherei ist nie entstanden. Aber ihre Vorrede erlaubt uns, Augustins eigentümliche Lebensstation nachzuleben, auf der es galt, die von der Kirche gelehrte Trennung von Fleisch und Geist zu heilen. Dies ist auch unser eigenes Dilemma. Wir haben genau das gleiche Rätsel zu lösen. Können Eltern ihre Kinder lehren? Auf der einen Seite steht der Zerfall der Familie, auf der anderen der Ödipus-Kom- plex. Machtgierige Mütter, hilflose zwischen Weib und Kind hin- und hergerissene Väter, Unvermögen aller Familienglieder, Religionsfragen miteinander zu bespre- chen, werden täglich erwähnt.

Jedem einzelnen Elternpaar muß die Präambel seines Glaubens die Frage beantworten: Kraft welcher Autori- tät lehren wir die Kinder, die wir leiblich erzeugt und die gesetzlich mit einem seltsamen Worte „unsre“ Kinder heißen? Denn weder der leibliche Zusammenhang noch die gesetzliche Regelung erklären den Umfang oder die Grenzen, die eines Vaters geistige Überlegenheit über seinen Sohn zu respektieren hat. Der Buchtitel „De

magistro“ gibt genau diesem Zweifel Ausdruck. Wollen wir den Sinn voll wiedergeben, so könnten wir schreiben: „Wer ist dein Lehrer, wenn ich, dein Vater, dem äußeren Anschein nach als dein Lehrer fungiere?“

Das Büchlein will ja den Schiedsrichter spielen zwischen den Rollen des leiblichen Vaters, geistlichen Gefährten, heldenhaften Vorbildes, geistigen Lehrers, moralischen Sünders, welche sich in Augustinus alle vereinigten, und welche den Sohn zu verwirren geeignet waren. Wir wissen nicht, ob der Sohn so leidenschaftlich und hitzig war wie sein Vater. Falls ja, dann mag ihn sein vorzeitiger Tod aus unauflösbarer Wirrsal gelöst haben. Augustinus verweilt ausführlich in seinen „Bekanntnissen“ bei seiner Sünde, diesen Sohn zu erzeugen, und bei der Unschuld des so Erzeugten. Solche Gedankengänge anzuhören, wäre geschmacklos für den Sohn; ja schon das Klima solcher Sätze zu wittern, ist für ein Kind ungesund. Was für ein Gewicht lastete also auf diesem Sohne als uneheleichen Kinde, als Mitbekehrtem, als Schüler, als Anhänger des wahrhaft überlebensgroßen Erzeugers? Konnten die Ströme der Wahrheit wirklich durch diesen seltsamen Kanal strömen und doch noch reine Wahrheit bleiben? Diese Frage bedeutete hier offenbar keine akademische Erörterung über Lehren im allgemeinen. Sie konnte nur auf Grund einer Erforschung des Herzens beantwortet werden: Hatte dieser besondere Vater das Recht, seinen Sohn zu erziehen? Konnte das bejaht werden, dann möchte die Antwort für alle Fälle gelten. Denn kein Fall konnte ja so ungünstig liegen wie dieser. Hatte Augustinus das Recht, seinen Sohn zusammen mit sich taufen zu lassen? Und diese Frage ist mitgestellt. Augustins Taufferlebnis war einzigartig, und in einer bestimmten Stunde geschehen. Adeodatus aber war nur als seines Vaters Sohn übergetreten.

Damit ist wohl der Reiz des Büchleins deutlich geworden. Es entstammt einer einmaligen Lage, der Zeit, während der Augustinus sich eine Weile zwischen Weltamt und Kirchenamt verweilt und so am ehesten mit unseren eigenen anstaltsfreien Lebensstellungen vergleichbar wird. Nur halte man literarische Vergleiche fern. Am nächsten liegt der Vergleich mit einer lebenswichtigen Korrespondenz von heute. Auch da kann es ums Leben gehen. Beider Korrespondenten Schicksal steht auf dem Spiel. Obwohl nur zwei Korrespondenten auftreten, sind wir im Bereich des Soziallebens. Eine echte Korrespondenz gehört nicht in die Literatur oder die Psychologie oder die Biographie: sie ist ein soziologisches Dokument. Merkwürdigerweise ist das bis heute nicht anerkannt. Die Praxis stellt auch die Briefwechsel zur Einzelbiographie. Ich selber habe versucht, dieses Vorurteil zu durchbrechen und so ist mein Briefwechsel mit Franz Rosenzweig über Christentum und Judentum als Sozialdokument gedruckt worden¹.

Am meisten scheint sich die Moderne zu zieren, wenn es um den Briefwechsel zweier Liebenden geht; sie hält ihn für Lyrik, statt ihn als das Urphänomen der Gemeinschaftsbildung zu werten. Lyrik ist nämlich gemeinschaftsbildend². Der Leser möge aber diesen Schritt in sich vollziehen, er möge im Briefwechsel die Stiftungsurkunde der Gruppe erfassen. Sonst fällt ihm für „*Demagistro*“ nur eine unpassende Kategorie ein. In diesem Dialog fechten Vater und Sohn die Schlacht zwischen Vaterschaft und Sohnschaft aus. Was ist das für eine „Literatur-Gattung“? Diesen Kampf persönlich zu nen-

¹ In: *Franz Rosenzweig, Briefe*, Berlin 1935.

² Über diese Beziehung der Lyrik siehe mein Buch *Kreuz der Wirklichkeit*, wo die Gegenseitigkeit, die Korrespondenz, als der Gemeinschaft vorausgehend erwiesen ist.

nen, wäre gerade so ungenügend wie ihn als biographisch zu rubrizieren. Denn es wird gerade keine rein persönliche Lösung erstrebt. Wie jeder Briefwechsel von Wert, ist diese Unterredung auf eine endgültige, eine wahre und eben damit allgemeingültige Lösung angelegt. Den weltweit denkenden Soziologen wird es schwer eingehen, daß die Wissenschaft der Gesellschaftsvorgänge ohne diese alltäglich gelegten Grundlagen in Korrespondenz und Zwiesprache nicht existierte. Den Biographen wird es nicht einleuchten, daß Briefe und Tagebücher zu gesellschaftlicher und allgemeiner Geltung aufreichen müssen zu ihrer Krönung. Aber „De magistro“ bedeutet, daß alle echten Sozialgebilde dem Kampf um das Heil wirklicher Menschen entspringen. Das gilt allerdings nur, wenn diese Menschen sich dem Kampfe stellen. In der üblichen Literatur über Erziehung wird man nicht die Stiftungsurkunden der Gesellschaft finden. Wenn der berühmte Professor der Beredsamkeit Augustinus hier sich verlautebarte oder der Bischof von Hippo, dann wäre das Ergebnis nicht das hier vorliegende, wo ein Vater über seine Vorrechte als Lehrer, Vater, Christ Klarheit brauchte. Er war also nicht in einer objektiven wissenschaftlichen Geistesverfassung. Er war vielmehr leidenschaftlich an eine bestimmte Rolle unter den Menschen gekettet. Er ächzte förmlich unter dieser Kette. Augustinus schrieb also nicht, um diese leidenschaftliche Bindung zu objektivieren, sondern um sie erträglich zu machen. Sollte gerade diese Leidenschaft vielleicht die wissenschaftlich wertvollsten Erkenntnisse erzielen?

Ein objektiver Ratgeber hätte wohl dem Augustinus geraten: „Erleichtere den Druck. Schick deinen Sohn aufs Gymnasium.“ Damit hätten wir nie das Rätsel gelöst bekommen, ob ein Vater lehren soll. Augustinus beharrte auf seinem Schein: Es mag für mich besonders ungünstig

liegen. Aber lehren muß ich trotzdem. Ich will, muß, kann Adeodatus lehren.

Das bringt einen neuen Ton in die Diskussion unserer Zeit. Da werden auf der einen Seite große Staatssysteme für die Erwachsenen erörtert ohne persönliche Heilskämpfe. Auf der anderen Seite wird die Erziehung der Kinder immer nur als Notwendigkeit des Erzogenen bezeichnet. Zwischen beide tritt der löwenmäßige Aurelius Augustinus: „Ich muß meinen eigenen Sohn lehren.“ Und mit diesem „Ich muß lehren“ setzt er zwischen die Staatslehre für Erwachsene und die Erziehungslehre für Kinder etwas störendes Drittes: Jeder Erwachsene will Kinder nach seinem Bilde formen.

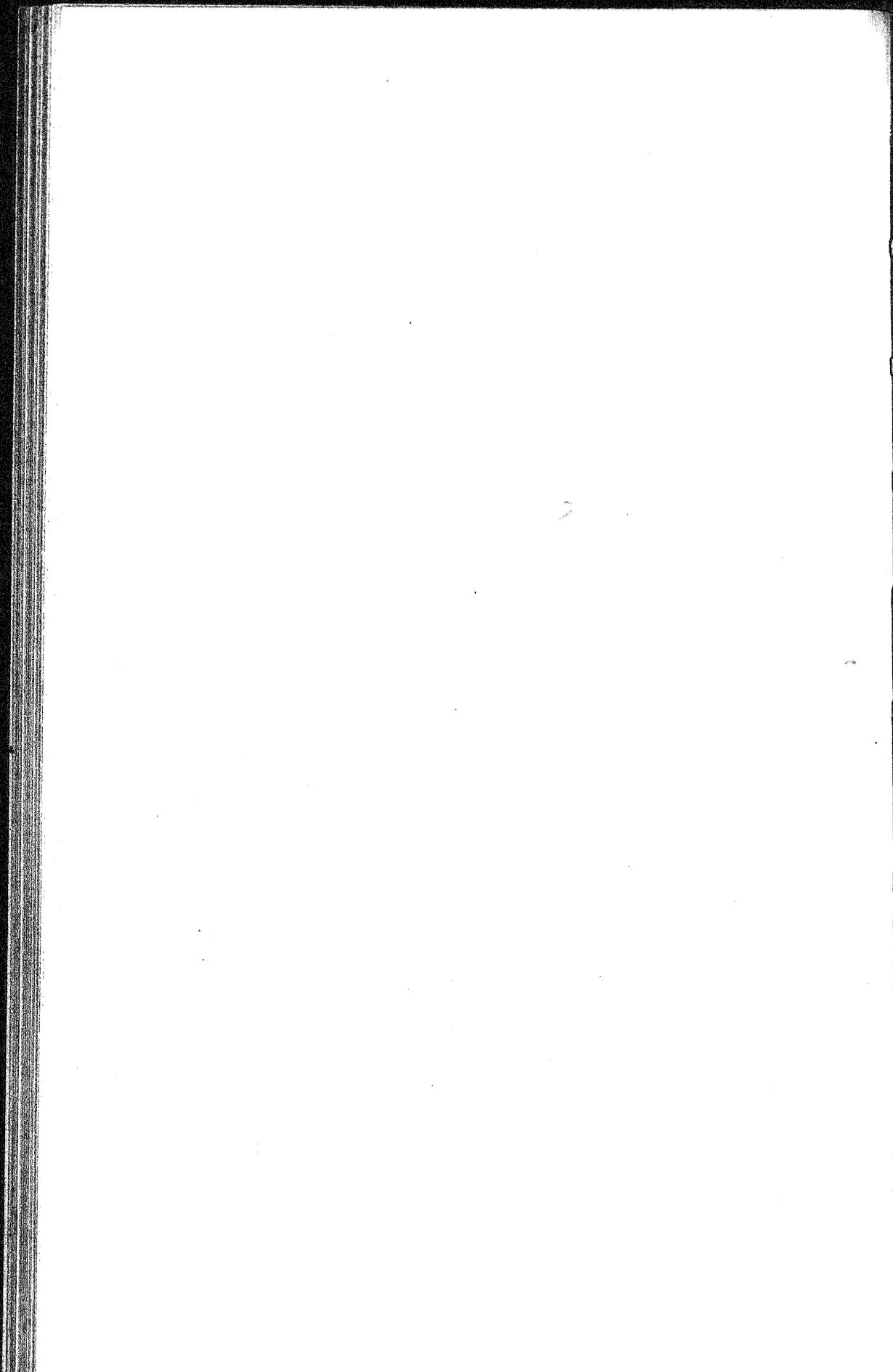
Vergleichen wir dazu den großen Erzieher John Dewey. Niemals erwähnt Dewey, weshalb er sich denn gedrungen fühle, seine Bücher über Erziehung zu schreiben oder bis zum 90. Jahre andre zu belehren. Er erörtert das gesamte Erziehungswesen so, als ob es nur um der Kinder willen da sei. Daß sich Lehrer finden, gilt ihm für selbstverständlich. Ja sogar daß sich die rechten Lehrer für jede Reform finden lassen, war das Dogma des abgelauenen Zeitalters. Daß es aber vielleicht solche Lehrer garnicht gibt noch geben darf, das bleibt bestenfalls eine Randbemerkung. Vielleicht entspringt dieser Mangel an Rücksicht auf den Lehrer dem Gedanken, er sei ein bezahlter Angestellter und habe im Gehalt seinen Lohn dahin. Aber das wäre eine unhaltbare Ansicht. Denn dem Fabriklöhner bedeutet die Fabrik nichts im eigenen Leben. Wenn aber der Lehrer nur durch den Lohn ans Lehren gebunden wäre, könnte er kein guter Lehrer sein. Also ist die Leistung des Lehrens nur dann begreiflich zu machen, wenn Lehren ein ebenso „primordiales“ Muß in uns allen ist wie etwa Essen oder Lernen. Unsere Theorien über Erziehung, sogar die Goethesche im Wilhelm

Meister, sind unwirklich, insofern sie immer nur von Schülern, Publikum, Staat, Eltern ausgehen, statt von Augustins gärender Leidenschaft: Ich muß meinen Sohn lehren.

John Rockefeller und viele seinesgleichen haben durch ihr ganzes Leben Sonntagsschule in ihrer Kirche gehalten. Das ist für das Verständnis der Pädagogik vielleicht merkwürdiger als die Tatsache, daß der 6jährige Aloys Brennessel das ABC lernen soll. Weshalb wird aber immer nur die zweite Frage ausgedroschen? Wieder ruft uns Augustinus da zur Ordnung.

Wer nämlich nur auf die Kinder starrt, die es zu belehren gelte, der kann dicke Bücher verfassen, ohne daß die Opfer es bemerken. Die Schulkinder lesen diese Literatur nicht. Erörtere ich aber meine und deine Gier zu lehren oder den Machthunger der Professoren oder John Rockefellers Leidenschaft für den Katechismusunterricht, dann hören mir die Opfer meiner Erörterung zu. Wer will solch ein heißes Eisen anpacken? Aber Augustinus packt es an. Würden wir fragen: Muß jedermann lehren, so wie er atmen muß?, dann würde Erziehung eine politische Frage. Sie steht aber in keinem einzigen weltlichen Staatslehrbuche! Im Gegenteil, Platons Wahl einer Erziehung durch den Staat gilt als Vorbild und knebelt die Leidenschaft, die jeden Einzelnen von uns zum Lehren zwingt.

Augustinus sah, daß der Überfluß, aus dem das Lehren besteht, und der Einfluß, aus dem das Lernen besteht, ein und dieselbe Kraft seien. Und darüber begann sein großes Staunen.



her eine gleichgültige Welt gegenüberstand. Eine gemeinsame Zukunft wartet derer, die gleichen Glaubens sind. Und aus derselben Geschichte stammen alle die, die die gleichen Hoffnungen hegen.

Augustins Metanomik geht vom Lehrer-Schüler-Verhältnis aus. Alles Lehren gründet auf unserer Macht, durch Übertragung eine Zeitfolge herzustellen. Diese Zeitfolge ist nur möglich, falls der Lehrer als älter, der Schüler als jünger gilt. Es ist nun zwar die Regel, daß ein Lehrer älter ist als seine Schüler. Aber man könnte einwerfen, daß es auch Fälle gibt, in denen der Lehrer jung, der Schüler alt ist. Wird unsere Regel durch diese scheinbare Ausnahme umgestoßen? Ich glaube nicht. Denn nicht das ganze Lebensalter des Lehrers diktiert unsere Regel. Es genügt, daß alles Lehren ein Früher und ein Später voraussetzt. Mindestens eine Stunde vorher muß der Lehrer gewußt, eine Stunde später der Student gehört haben. Sonst liegt kein Lehrprozeß vor. Lehren ist ohne einen zeitlichen Vorsprung des Lehrers vor dem Schüler und ohne ein absichtliches geistiges Nachkommen des Schülers nicht sinnvoll. Also glauben beide an einen Sinn im Fortgang der Zeit, daß nämlich „alt“ „jung“ lehren soll. Die Beschreibung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses setzt also voraus, daß beide in einem sinnvollen Zeitablauf zwei Plätze innehaben, die unter sich ungleichzeitig sind. Der eine ist älter, der andere jünger. Sonst kann es zur geistigen Übertragung, zur Sukzession im Gelehrten und Gelernten nicht kommen. Das Wort Sukzession hat also hier die grundsätzliche Bedeutung wie das Wort Erbfolge im Rechte. Der Erbe ist in alter Zeit mit dem Erblasser dadurch verbunden, daß er als Lebender einem Toten nachrückt. Er rückt in eine durch den Tod gerissene Lücke ein, weil die bisher gelebte Ordnung verdient, fortzuleben. Die Alten haben alle ihre Vorstellungen

von einer gemeinsamen Zeit aus dem Erbrecht entwickelt. Die gute alte Zeit sollte fortgesetzt, die Gegenwart festgesetzt, die Zukunft vorausgesetzt werden. Das gab eine kleine Ewigkeit, einen Äon. Dank des Erbrechts gab es für viele Generationen eine gemeinsame Zeit. Jeder Indianer oder Germane konnte „wir“ sagen, weil er ein Erbe der Vergangenheit, ein Erblasser an die Zukunft und der Zeitgenosse seiner Stammesbrüder auf ihren Feiern war.

Das augustinische Modell reduziert die Zeiten, welche zwischen zwei Menschen verschmolzen werden müssen, zu einem Lehrgespräch. Aber im Prinzip ist auch noch die Schulstunde Sukzession eines jungen Menschen in die Zeit eines älteren. Auch sie ist Erbfolge.

Die mit der Sukzession eines jüngeren in den Geist eines älteren gesetzten Tatsachen haben Augustinus immerfort beschäftigt. „Die Zeiten werden errichtet und angeordnet, um die Ewigkeit abzubilden. Die Umläufe der Zeiten gliedern sich mit Hilfe der zahlreichen Sukzessionen zu einem Gesang des gesamten Menschengeschlechts¹.“ Augustins feste Datierung beherrscht seine Gedanken so sehr, daß Guittou auf Grund der augustinischen Ausdrucksweise sagen konnte: „Der unüberschreitbare Abgrund zwischen griechischem und christlichem Denken rührt von der christlichen Wiedereinsetzung des einzigartigen Ereignisses in seine Zeit her. Die sittliche Ordnung ist für jeden philosophierenden oder griechischen Verstand allgemein und abstrakt. Im Christentum empfängt die Zeit jeder menschlichen Existenz selbst in ihren kleinsten Bruchstücken eine überlegene Qualität².“

Entsprechend übersieht der griechische Verstand in sei-

¹ Migne, Patrologia Latina, Opera Augustini I, 1179

² Guittou, Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin, Paris 1933, p. 359

ner modernen Verkleidung auch beim Lehren das Zeitmoment. Die moderne Verkleidung des griechischen Denkens ist die akademische Welt. In dieser Welt wird die Kollegstunde, in der vom Staat oder von der Kirche gesprochen wird, behandelt, als stehe sie selber außerhalb der Zeit von Staat oder Kirche. Das besondere zeitliche Verhältnis zwischen der Zeit im Hörsaal und der Zeit im Leben bleibt unerörtert. Denn das griechische Denken geht davon aus, daß die zeitliche Ausdehnung dem Denken nicht anhafte. Alles Abstrahieren lebt von der Fiktion, denken selber koste keine Zeit. Als der idealste Gedanke gilt der, der am wenigsten Zeit kostet. Geht man von diesem Grundfehler aus an die Analyse der Schulstunde, dann erscheint ihre Ausdehnung über eine Stunde oder über ein Semester nur als ein notwendiges Übel. Daher rührt es wohl, daß der Zeit während des Studiums von acht Semestern, eines Kollegs von drei Monaten, einer Stunde von 45 Minuten nie ihre Geheimnisse abgelauscht werden. Augustinus wundert sich im Kapitel 14 des „De magistro“, daß die Menschen auf diese Zeithergabe nicht achten. Er achtet auf sie. Und wir haben ihm folgend schon ein überraschendes Ergebnis über jede Schulstunde ermittelt. „Jung“ und „alt“ sind keine biologischen Begriffe. Sie sind geistige Vorstellungen unseres Gesellschaftslebens. Denn der jüngste Lehrer ist doch älter als der älteste Schüler, insoweit jener lehrt und dieser lernt.

Dazu kommt eine zweite, ebenso überraschende Eigenschaft aller Lehre. Während sie vor sich geht, haben ihre Teilnehmer es in der Hand, den Inhalt der Lehre zu berichtigen; später haben sie diese Freiheit nicht mehr.

Die Schulstunde, die von 9.15 bis 10.00 reicht, führt unvermeidlich unterwegs zu Mißverständnissen. Hörte die Stunde um 9.30 auf, so ginge Hänschen mit ganz fal-

schen Vorstellungen heim und er könnte damit draußen viel Unheil anrichten. Zum Glück ist alles Gesagte bis zum Ende der Stunde, bis 10 Uhr, frei gegeneinander verschiebbar. Der Lehrer hatte zum Beispiel um halb zehn ein Gegenbeispiel eingeschoben, dessen Sinn erst hinterher klar wird. Auch während des ganzen Studiums sind Mißverständnisse des Lehrers durch die Schüler unvermeidlich. Sie sind aber unschädlich, wenn das Studium bis ans Ende durchgehalten wird. Nur das Steckenbleiben im Mißverstand ist abscheulich; der Durchgang durch die Mißverständnisse ist hingegen eine Bedingung der Nachfolge, das heißt des Lehrerfolges. Ja, der Grad der Wichtigkeit einer Lehre hängt mit dem Grad ihrer Mißverständlichkeit zusammen. An $2 \times 2 = 4$ ist weniger mißzuverstehen als an „Europa hat Selbstmord begangen“. Aber eben deshalb ist der zweite Satz wichtiger als der erste.

Die akademische Welt behauptet von alledem das Gegenteil. Da sie keine Zeit zum Denken braucht, ist ihr das fehlerfreie Verständnis des Lernenden von 9.15 über 9.30 und 9.45 bis zu 10.00 selbstverständlich die beste Unterrichtsmethode. Sie hält eine fehlerfreie Übertragung der Lehrergedanken auf die Schüler für möglich. Sie nimmt jenes Zeitfeld freier Berichtigung und gegenseitiger Verschiebung während der Stunde oder des Semesters nicht wahr. Sie nimmt jene merkwürdige Verfügung von Alt und Jung zu einer frei alle Aussagen noch abändern könnenden Gegenwart nicht ernst. Sie fingiert, daß eine neue Schülergeneration die Gedanken der Lehrer nachdenken könne. Natürlich ist das nie geschehen. Seit Plato und Aristoteles haben alle Schüler dort angefangen, wo ihre Lehrer aufgehört haben. Alle Lehrer sagen ja ihren Schülern die letzten Gedanken ihrer eigenen Zeit. Für die Schüler aber bilden diese

selben Gedanken die ersten Gedanken ihrer eigenen Zeit. Bleibt das unbeachtet, dann kommt es zu dem Mißverstehen jedes Philosophen durch seine Schüler. Darin besteht ja ein Hauptelement der Geschichte der Philosophie.

Sobald wir die akademische Illusion vom zeitlosen Denken abtun, können wir aller der Fehlerquellen Herr werden, die sich aus dem Zeitablauf ergeben. Denn nun können der Lehrer und der Schüler sich ausdrücklich Zeit zum gegenseitigen Mißverstehen einräumen. Ja, der Zeitraum des Studiums wird dann geradezu der Spielraum für das unentbehrliche Noch-nicht-in-einer-und-der-selben-Zeit-leben. Während die pädagogische Methode sagt: Mißverständnisse zwischen Lehrer und Schüler sind vermeidbar, sagen wir mit Augustins „De magistro“: Je wichtiger eine Frage, desto mehr Mißverständnis muß in Kauf genommen werden.

Ein Lehrer, den seine Studenten nie mißverstanden haben, hat gewiß nichts Wichtiges zu sagen gehabt. Die Güte eines Unterrichts bemißt sich nach dem Ausmaß der Irrtümer, die in ihm überwunden werden. Und jeder Unterricht verdankt seinen Erfolg der Tatsache, daß in ihm ein Spielraum geschaffen wird, innerhalb dessen die Sätze straflos gegeneinander verschoben werden können. Bis zum Schluß einer jeden Vorlesung kann ein Professor sich selber widerlegen oder von einem Studenten widerlegt werden; bis zum Schluß ist alles erst bedingt wahr. Ich kann ja ausdrücklich zurücknehmen, was ich gesagt habe. Schon nach der Pause kann ich das nicht mehr mit vollem Erfolge tun. Denn schon in der Pause mag mein Wort ausgekommen sein.

Mithin wird im Lehrer-Schüler-Verhältnis eine Zeitspanne gewölbt, die es in der Natur nicht gibt. In dieser Zeitspanne sind die Zeitpunkte gegeneinander vertausch-

bar. Es gibt da kein Vorher oder Nachher. Das 9.15 Gesagte wird vielmehr dem 9.58 gesagten gleichzeitig, weil es in derselben Stunde gesagt wird!

Hier horchen wir auf. Denn von der Gleichzeitigkeit und Verschiedenzeitigkeit sind wir ausgegangen. Ist es also denkbar, daß wir genau in dem Grade Zeitgenossen werden, als wir zu Lehren und Lernen uns zu vereinigen wissen? Ist der Erbe früher nur deshalb fähig gewesen, den Erblasser zu beerben, weil er bei ihm in die Schule gegangen ist? Hat sich heute alle geistige Erbfolge aus den Staatsämtern und Privatbetrieben deshalb immer mehr verflüchtigt, weil dort nirgends gelehrt und gelernt wird? Gibt es Väter und Söhne, Jugendbewegte und „gewesene“ Menschen deshalb so zahlreich, weil die Gleichzeitigkeit nicht erschaffen wird? Diese Fragen lassen sich leichter beantworten, wenn auf die Art geachtet wird, in der die zwei Glieder einer solchen Zeitspanne sich verfugen, damit es zum Lehrakt komme. Um sie wahrzunehmen, gilt es noch eine letzte akademische Ketzerei abzutun: daß der Lehrer einer Kunst oder Wissenschaft im Lehren einfach diese Kunst oder diese Wissenschaft handhabe. Es lehre also der Physiker physikalisch, der Mathematiker mathematisch, der Historiker historisch, der Jurist juristisch. Aber das Lehren der Mathematik ist gerade nichts Mathematisches! Das Lehren der Jurisprudenz ist selbst nicht Jurisprudenz. Doch wird das Gegenteil so oft geglaubt, daß es sich fast in alle Erkenntnis vom Lehren einschiebt. Der Leser, der das glaubt, kann unsere ganze Untersuchung nicht verstehen. Ihm ist die Lehre noch nicht als das große Modell alles zeitlichen Lebens aufgegangen. Er hält sie für einen unbequemen Anhang zu seinem Können oder Wissen. Für uns liegt es umgekehrt. Weil Väter, Söhne, Könige, Kronprinzen, Baumeister Lehrlinge haben, deshalb wird gelehrt. Weil

gelehrt werden muß, kommt es zum Wissen. Das Lehren ist die Quelle der Wissenschaften. Ohne Lehren hören die Wissenschaften mit einem Schlage auf.

Und darum versiegt bald die eine, bald die andere Wissenschaft, sobald sie nicht mehr die erste Bedingung erfüllen kann, die zum Dasein einer Wissenschaft gehört: um der Lehre willen einen Menschen so zu begeistern, daß er zu ihrer Übertragung an einen Nachfolger sich gezwungen sieht, und um ihres Erlernens willen einen anderen so zu begeistern, daß er ihrer Übertragung von einem Vorgänger sich unterzieht.

Es liegt im Lehren mithin eine Erfahrung vor, in der zwei Personen aus demselben Geist heraus die entgegengesetzte Haltung einnehmen. Der eine lehrt, der andere lernt. Der Lehrende macht sich absichtlich alt, der Lernende macht sich absichtlich jung. Alt sein heißt, geistig eine bestimmte Gestalt annehmen, um lehren zu können; jung sein heißt, sich gestaltlos, entbildet, leer dem Gestaltungswillen auszusetzen, um lernen zu können.

Am Modell dieser Verbindung von Alt und Jung enthüllt sich das im Zeitalter der „Intellektuellen“ verschüttete Geheimnis jeden Geistes, daß er nur weht, wo Menschen aus *einem* Geist *entgegengesetzte* Aufgaben übernehmen. Kein Einzelner „hat“ Geist. Sondern der Geist ist die Kraft, Menschen zur Arbeitsteilung zu bewegen. Es gibt einen Geist der Familie, weil Vater, Mutter, Sohn und Tochter verschiedene Rollen innerhalb einer Familie verkörpern. Es weht oft kein Geist, wenn in einer Masse alle dasselbe brüllen. Aber er weht, wenn in einer Revolution der eine Barrikaden baut, der andere Proklamationen druckt, der dritte Flintenkugeln gießt und der vierte, fünfte und sechste der Polizei trotzen. An dieser Stelle zeigt sich, daß Marxens Einsicht in die Arbeitsteilung, wie tief sie auch geht, doch der Vertiefung be-

darf. Dank unseres Modells aus Lehrer und Schüler ergibt sich, daß der Geist wohl auch die Fabrikarbeit organisieren kann. Aber seine vornehmlichste Aufgabe ist die Verbindung von Menschen verschiedener Zeit. Weil der Marxismus die Arbeitsteilung im Raum als Großtat des Geistes erkannt hat, sieht er weiter als der Individualismus. Doch die Reihe Hegel, Marx, Lenin, Stalin selber ist keine Arbeitsteilung im Raum. Sie ist eine Arbeitsteilung durch die Zeit. Und da alles geistige Leben Zeit braucht, so muß die Arbeitsteilung durch die Zeit grundsätzlich zuerst angepackt werden, um auch die Arbeitsteilung der gleichzeitig im Raume arbeitenden Menschen zu begreifen. Marx steht im Banne der Naturwissenschaften, und da ist die Natur zuerst und vor allem die räumliche Welt. Deshalb stehen bei ihm Zeit und Raum im umgekehrten Verhältnis wie in der menschlichen Wirklichkeit. Die Diktatur des Proletariats ist die Ausgeburt dieser Umkehrung. Denn die Diktatur ist das Regiment, das keine Zeit hat und den Raum sofort bewältigen muß und keinen Aufschub duldet. Das Modell der Lehrstunde ist dieser unheilvollen Umstülpung von Raum und Zeit nicht verfallen. Hier läßt sich vielmehr rein anschauen, daß die Beteiligten der geistigen Arbeitsteilung dadurch fähig werden, die Zeit ganz ernst zu nehmen. Eines Lehrers beste Schüler sind ja auch nicht die, die bei ihm Examen machen. Es sind die, die lange Zeit auf ihn hören, längst nachdem sie studiert haben, und oft ohne je leiblich bei ihm studiert zu haben. Zeithergabe ist die Bedingung der Lehre. Wir müssen uns Zeit für einander nehmen, wenn wir von einander lernen sollen. Aber die Zeiten, welche Lehrer und Schüler hergeben, sind entgegengesetzter Qualität. Und wir müssen diesen Gegensatz ernst nehmen, damit wir auf die zeitbildenden Kräfte selber stoßen.

Der Lehrende spricht zu einem Schüler, weil dieser potentiell „jünger“ ist, weil er also ihn, den Lehrer, zu überleben vermag. Die sonst im Lehrenden zu Grabe getragene Wahrheit wird dadurch, daß ein Lernender sie empfängt, gegen den Tod ihres Trägers geschützt. Die Zukunft der Wahrheit wird also von dem heutigen Dasein des Lehrers abgelöst. Dieser dringt über sich selber hinaus. Die Wahrheit wird vorwärts getrieben über den Lebenden hinaus. Sie wird also sozusagen „vervorwärtigt“. Der Lernende umgekehrt gewinnt Zutritt zu der im Lehrenden ihm entgegnetretenden Vergangenheit. Er wird dank der Belehrung vor sein eigenes Leben zurückgeführt. Er wird „verrückwärtigt“.

Indem ich die Akte des Vervorwärtigen und des Verrückwärtigen benenne, mag sich der Leser erinnern, daß moderne Seelenärzte den Menschen den Trieb zuschreiben, bis zu ihrer Geburt, ja vor ihre Geburt zurückzugelangen. Gefällige Psychoanalytiker folgen dem Embryo zurück bis zu seiner Erzeugung. Sie übersehen, daß den Menschen aller Zeiten die Lehre vor seine Geburt zurückgetragen hat. Alle Erziehung ist immer Zurückziehung, Rückwärtigung gewesen. Der Lebende sollte das Gefühl erwerben, schon vor seiner Geburt dabei gewesen zu sein. Es steht heute wohl schlecht um die Rückwärtigung durch echte Lehre. Daraus erklärt sich vielleicht das psychoanalytische Mißverständnis; der Mensch will allerdings schon vor seiner Geburt dabei gewesen sein, aber nicht bei seiner Erzeugung, sondern ebensogut oder noch viel mehr bei der Erschaffung der Welt.

Auch ist dieser Trieb nur voll begriffen, wenn er im Gleichgewicht zum Trieb der Vervorwärtigung gesehen wird. Wie die einen vor die Geburt dringen möchten, so die anderen hinter den Tod.

Lehrer und Schüler sind beide dieser gesunden Antriebe

geständig. Was bedarf es des Psychoanalytikers, wenn doch das Heil der Alten und Jungen fordert, daß die Schranken von Geburt und Tod fallen? Jeder Lehrgang bezeugt diese beiden Antriebe. Sie beweisen, daß der Mensch dazu geschaffen ist, allen Zeiten anzugehören. Wer einen Menschen in die eigene Zeit einschließt, der allerdings verkrüppelt ihn. Wir wollen zu allen Zeiten dabei gewesen sein und dabei sein; eher geben wir nicht Ruhe. Durch den Lehrer kommt alles Leben vor der Geburt des Schülers auf den Schüler zu; jeder Lehrer verkörpert nicht etwa die eigene Zeit, sondern alles Leben von Adam und Olims Zeiten her für den Lernenden. Der Lernende lernt von dem, der lehrt, nicht, was dieser denkt, sondern was dieser weiß. Und das Wissen ist die Summe aller bis auf den heutigen Tag gesehenen und eingesehenen Tatsachen.

Umgekehrt verkörpert der Schüler für den Lehrer nicht etwa die eigene Jugend, sondern die gesamte Nachwelt bis zum Jüngsten Tage. Daß er über seinen eigenen Tod hinaus gelange, ist das mindeste, was ein Mensch erhofft. Der gegenwärtige Schüler ist ihm sein Brückenkopf in alle Zeiten jenseits des eigenen Todes. Er ist sein Mindestmaß an Sicherung gegen das Gefängnis der bloß eigenen Lebenszeit. „L'Avenir est à nous“, rief der einsame Saint-Simon auf seinem Sterbebett. Früher war der leibliche Erbe der Bürge dieses über den Tod vorwärts dringenden Verlangens. Heute ist es die politische Bewegung, etwa die des Proletariats, die auch jene begeistert, die sich im Dienste der Bewegung aufzehren. Am Modell der Lehrstunde enthüllt sich dieser Vorwärtigungstrieb als der Drang, über den eigenen Tod hinaus und zum Jüngsten Tage vorzudringen. Damit fällt Licht auf den vollen Sinn des Wortes Zukunft. Dies Wort „Zukunft“ ist nämlich heute gründlich abgenützt. Von

jeder Verlängerung einer Ordnung über heute hinaus kann gesagt werden, sie reiche in die Zukunft. Seinen vollen Klang aber erhält das Wort Zukunft nur, wenn zwischen heute und dann ein Todesfall anerkannt und angenommen wird. Nur eine solche Bruchstelle macht es nämlich lohnend, die Vorstellung „Zukunft“ zu bemühen. Sie enthält ein Risiko, das Risiko, daß der Lebende selber den Eintritt der Folge in der Zukunft nicht herbeiführen kann. Er muß den Erfolg seines Tuns also anderen anvertrauen, so wie der Lehrer die Lehre dem Lernenden anvertrauen muß und selber den endgültigen Erfolg nicht schauen kann. Denn der zeigt sich ja erst, wenn der heute junge Schüler einmal selber so alt ist wie heute sein Lehrer!

Zukunft ist also durch mindestens einen Tod der Verfügungsgewalt entrückt. Es stände besser um unsere Zukunftsvorstellungen, wenn sie aufhörten, bloße Verlängerungen aus der Gegenwart oder Vergangenheit zu sein.

Soweit haben wir ermittelt, daß Augustinus „von Adam her“ lehrt, daß Adeodatus „bis zum Jüngsten Gericht“ hin lernt, und daß so Augustinus den Adeodatus auf Adam zurück zieht, Adeodatus aber den Augustinus zum Jüngsten Tage vorwärts zieht. Dies also heißt das seltsame und meist mißdeutete Wort „Er-ziehung“, daß zwischen Vorwärtigung und Rückwärtigung die Zucht eine Gegenwart erschaffe, daß die rechte Art dieser Zucht für Alt und Jung den Abgrund nicht nur zwischen ihren Zeiten, nein durch sie zwischen allen Zeiten füllt. Am Modell der Lehrstunde läßt sich einsehen, wie überhaupt Zeiten zu einer Zeit werden. Es ist wahr, daß in vielen Fällen nur gerade ein bißchen ältere Zeit und ein bißchen neuere Zeit im Unterricht verfügt werden. Aber das Prinzip ist das gleiche, ob nun der geistige Lehrer sich

gerade eine Stunde vorher selbst erst unterrichtet hat oder ob er vom Ursprung des Menschengeschlechts mit der unerschütterlichen Treue des in der Kette der Geschlechter Lebenden berichtet.

Den Drang, vor die Geburt und hinter den Tod zu dringen, befriedigen wir mit den schon erwähnten sonderbaren Kräften, die Glauben und Hoffen heißen.

Oft werden Glauben und Hoffen bei der Erziehung enttäuscht. Aber gerade darin zeigt sich, daß sie unentbehrlich sind. Der Mathematiker kann also deshalb seine Mathematik nicht mathematisch lehren, weil zu allem Lehren Glaube und Hoffen erst die Zeit hergeben und bereitstellen. Denn erst aus ihrer Leistung kommt es zu dem Gebilde, das die sogenannten Rationalisten, Intellektuellen, Akademiker, Denker naiv voraussetzen, und mit dem sie als selbstverständlich rechnen, wenn immer sie ein Buch schreiben oder eine Vorlesung ankündigen oder die Weltlage beurteilen. Dieses Gebilde ist die Bildung einer gemeinsamen Zeit, eines Zeitkörpers, der vor meine Geburt und hinter deinen Tod reicht. Dieser Zeitkörper, this body of time, wie Shakespeare ihn herrlich benennt, muß unaufhörlich neu erschaffen werden. Auch da steckt in Marxens Revolution in Permanenz eine Ahnung der Wahrheit, aber wieder rutscht er aus der Zeitbildung in den Raum ab. „Die“ Zeit wird nämlich unausgesetzt von uns durch Zusammenlegen unserer einzelnen, biologischen Zeiten geschaffen, jene Zeit nämlich, die „unsere Zeit“ heißen kann. Diese Zeit *gibt es nicht*, sie werde denn herbeigeführt. Und herbeigeführt wird sie durch Entäußerung von jeder besonderen Zeit. Glaube und Hoffen leisten diese Entäußerung. Sie machen uns nämlich die Schranken unserer „eigenen“ Zeit durch Geburt und Tod vergessen. Aber wir dürfen die Rückwärtigung hinter die eigene Geburt und die Vorwärtigung

über den eigenen Tod hinaus nicht als mechanische Verlängerungen (wie in der Geometrie die Verlängerung einer Geraden) mißverstehen. Derartige Verlängerungen der eigenen Zeit denkt sich der Kopf auf Geheiß leicht aus. Der Kopf tut ja alles, was von ihm verlangt wird; er ist rein pragmatisch bereit, für jeden ihm gestellten Zweck die Mittel auszusinnen. Der Verstand ist eine Wetterfahne. Jedem Geist, jedem Zeitwind kann er dienen. Aber uns geht es um den Ursprung dieses Zeitwindes *selber!* Denn die Macht, die dem Tun des einzelnen Kopfes Richtung, Orientierung, Ausdauer, Sinn verleiht, steht gerade dem einzelnen Träger eines Kopfes garnicht zur Verfügung. Sie wächst ihm erst aus der Gewißheit zu, daß er in einem gemeinsamen Zeitkörper enthalten sei, und daß alles, was er nun selber denkt, für diesen ganzen Zeitkörper maßgeblich und wahr und sinnvoll sei. Das Tier kann seinem Kopf nicht die Aufgabe stellen zu denken, weil es von diesem Zeitgebilde einer gemeinsamen Zeit nicht umschlossen wird. Hingegen kann noch der frechste menschliche Lümmel sich es leisten, zu widersprechen oder Nein zu sagen, weil sein Widerspruch ja einem schon Gesprochenen gilt, und weil sein Nein einem bisher anerkannten Ja die Geltung abspricht. Der Lümmel redet also garnicht, sondern er nimmt an einer Unterredung teil. Daher kann sein Kopf sich viele Gescheitheiten ausdenken. Denn dieser Kopf empfängt aus der Mitgliedschaft seines Trägers in einer Geburt und Tod überdauernden Gruppe seine Orientierung. Weder Sprechen noch Denken könnten also in einer biologischen Sonderzeit der Individuen stattfinden. Sie sind vielmehr die Akte, in denen sich die Bildung eines Zeitkörpers vollzieht; in ihm sind Alte und Junge und Menschen entgegengesetzter Art und Rolle in einem Geiste so verbündet, daß sie jeder etwas anderes sagen

und Entgegengesetztes denken können; dieser Zeitkörper ist das Urbild der Dramen auf der Bühne, nicht umgekehrt. Deshalb wäre es eine Verewigung des platonischen Irrtums, das Zwiegespräch des Augustinus mit Adeodatus mit einem dramatischen Kunstwerk zu vergleichen. Es ist umgekehrt, daß alle dramatische Schauspielkunst die ursprüngliche Tat der von einem Geist beseelten Gruppe nachbildet. Platons Dialoge sind wiederum Nachahmungen der athenischen Theaterdramatik durch den schriftstellernden Philosophen. In unserer Zeit droht die Gefahr, Augustins „De magistro“ für eine Nachahmung der Nachahmung (Plato) der Nachahmung (Drama) mißzuverstehen. Das ist auch geschehen; seit Plato bei uns Mode geworden ist, also seit Erasmus von Rotterdam den Sokrates heilig sprach, wird der „De magistro“ kurz als „platonisch“ abgefertigt¹. Die Herrschaft Platons über das Denken der modernen Schule erstaunt ja immer wieder. Diese Herrschaft besteht aber eben darin, daß bei Plato das Verhältnis von Schein und Wirklichkeit auf den Kopf gestellt wird. Ein zeitgenössischer Platoniker kann es sich heute leisten, folgendes zu drucken, ohne daß er ausgelacht wird: „Das Weib bereitet den Mann durch die Liebe, die sie ihm einflößt, auf das Verständnis der Kunst vor.“ Solange solch haarsträubende Kopfstände gang und gäbe sind, ist eine ausdrückliche Polemik unverläßlich. Augustinus ist trotz dem Mißverständnis des Erasmus von Rotterdam nicht ein Nachahmer Platons. Er dringt vielmehr um der Liebe zu seinem Sohne willen in die Urzelle zurück, in der wir Menschen sprachfähig werden. Wir werden sprachfähig, du und ich, wenn wir uns einem gemeinsamen Geist

¹ So zuerst 1527 von Erasmus selber: Was gut am „De magistro“ sei, stehe bei Plato. Was schlecht sei, stamme von Augustinus!

unterstellen; wir unterstellen uns einem gemeinsamen Geiste, wenn wir der eigenen Zeit rückhaltlos vergessen und uns verhalten, als hätten wir *unendlich lange Zeit*. Die künftige Wissenschaft vom Menschen und seinen Zeiten baut auf der Unendlichkeit der Zeithingaben auf, wie einst die Physik die räumliche Unendlichkeit der Summe aller endlichen Dinge, der Natur, zusprach. Das ist die Metaphysik der Naturwissenschaft, daß sie den Widerspruch festhielt: alle Dinge sind begrenzt — die Natur ist unbegrenzt. *Natura est creatura infinita*. Dadurch erhielt die Natur eine Eigenschaft Gottes zugeteilt, die jedem Naturding gerade abgeht. Dem einzelnen Menschen fehlt es an Zeit. Er lebt ja nicht ewig. Alle Gruppenbildung wird nur durch das Paradox möglich, daß wir zeitdarbenden Menschen gerade unseres Zeitmangels vergessen und so handeln, als hätten wir endlos Zeit für einander. Derselbe Denker, der den modernen Naturbegriff als „*creatura infinita*“ festgelegt hat, Nicolaus von Cues, hat daher den Menschen einen „*deus finitus*“ genannt. Denn der Mensch wird Gott, wenn er ohne Rücksicht auf die Zeit handelt, die ihm allein und für sich genommen zur Verfügung stände.

Die Kürze des Einzellebens und die unendlichen Jahr-millionen der Erdgeschichte werden uns ja heute stündlich in die Ohren gedröhnt. Die Zeit ist unendlich lang geworden. Aber diese mit der Elle erfolgte Ausweitung der Chronologie vor meine Geburt nach rückwärts ist nur eine untergeordnete gedankliche Projektion der wahren Aufgabe, einen gemeinsamen Zeitkörper zu bilden, obwohl keiner von uns Zeit hat. Und dabei ist gerade diese Aufgabe die wichtigste. Jene Projektion der Geologen und Paläontologen in die Millionen hat nichts sehr Überzeugendes; denn sie ist ohne Gleichgewicht für die Zukunft. Schon zehn Jahre nach vorwärts sind für

diese selben Gelehrten, ja für die meisten unserer Zeitgenossen unausdenkbar lang. Als ich eine Vorlesung über die Ordnung unseres geistigen Lebens „von 1100 bis 2000“ ankündigte, schien das ein schlechter Witz, und die Jahreszahlen wurden daher in „1100 bis 1200“ umgeändert! Dabei könnte ich doch 1950 garnichts Vernünftiges tun, wenn es nicht im Jahre 2000 erst sich auswirkte. Aber dank Plato und der Naturforschung ist das Gleichgewicht zwischen Zukunft und Vergangenheit gestört. Vor die Geburt wollen die Leute dringen, aber nicht mehr hinter den Tod. Alles wollen sie wissen, mit anderen Worten: nichts wollen sie glauben. Denn an die „vor-der-Geburt“-Geschichte reicht man durch Wissen heran, hingegen an das nach dem Tod Geschehende durch Glauben. Aber gemeinsam leben läßt sich nur, wenn wir ebenso hinter unsern Tod wie vor unser Leben dringen. Der Glaube an die Zukunft — zum Unterschied von den verflossenen Jahrmillionen der Geologen — mißt freilich nicht die Jahre der Zukunft im einzelnen ab. Vielmehr ist die Eigenschaft, auf deren Einsatz hin Gemeinschaft sich bildet, gerade die *Unermeßlichkeit* der Zeit; daß wir also aufhören, die Zeit zu messen, gibt ihr den Charakter der Unendlichkeit. Die geglaubte Zeit bleibt vielleicht tatsächlich begrenzt, und sie endet irgendwann. Aber die gemeinsame Zeit bildet sich nicht, solange wir auf diese Begrenztheit starren oder an dies Ende denken. Wer mit seinem Rückfahr билет in der Tasche eine Reise antritt, kann mit den Leuten, deren Land er bereist, keine Gemeinschaft begründen. Denn er gibt ihnen nur eine von vornherein bemessene Zeit. Ebenso wenig kann der Arbeiter den Betrieb patriarchalisch verehren, der ihn nur auf Stunden beschäftigt: Er übersieht ja den begrenzten Zeitraum seiner Einstellung von vornherein zu klar. „Nach neune ist alles vorbei,“ sagt das Sprichwort,

um allem Pathos der Zukunft die Spitze abzubrechen. Aber die Gemeinschaften der Ehe oder des Staates oder der Kirche oder der Freundschaft bedürfen eben dieses vom Volkswitz verweigerten Pathos. Sie kommen nur unter der Bedingung zustande, daß man ihr Ende nicht von vornherein ins Auge faßt. Mögen sie enden, so lassen sie sich trotzdem nur stiften, wenn wir vorgehen, als werde es nie „vorbei“ sein. Mein verstorbener Freund Wagemann hat sogar physikalisch-mathematisch in einem Buch bewiesen, daß nur eine unendliche Anstrengung imstande sei, selbst die kleinste begrenzte Wirkung in der lebendigen Welt hervorzurufen; hingegen könnten die üblichen begrenzten Einsätze des Willens allerdings Wirkungen ausüben, aber nur auf die tote Welt der Gegenstände. Es gibt offenbar eine Schaffensskala: Unendlicher Einsatz schafft lebende Früchte; begrenzter Einsatz erzeugt tote Gegenstände. Schaffen und fabrizieren verhalten sich genau wie unermessliche Hingabe und bemessener Aufwand.

Das Menschentier kann nur zum Menschen werden, soweit er jenes selbstvergessenen und zeitvergessenen unendlichen Einsatzes fähig wird.

Wieder kehren wir zum Modell „Augustinus-Adeodatus“ zurück. Im ganzen ersten Teil des Dialogs wird gespielt. Dieser erste Teil ähnelt noch am ehesten einem platonischen Geplänkel. Augustinus gibt Adeodatus beliebig Zeit, sich einzuspielen. Wieder ist es lehrreich, die Kritik von Plato bis Tourscher über diesen ersten Teil des „De magistro“ zu Rate zu ziehen. Sie nehmen ihn blutig ernst, obgleich Augustinus voller Übermut einen Scherz nach dem andern macht. Er diskutiert zum Beispiel die Verneinung, jene tiefsinnige Abbildung des Todes, des Nichts, in der Sprache, und nach einigen Hinweisen eilt er weiter, „damit uns nicht ‚nichts‘ aufhalte“.

Erst dann folgt der wuchtige Ernst des zweiten Teils: Um Himmelswillen, Sohn, Mitschüler, Schüler, laß dich nicht von mir erdrücken. Glaube doch nur nicht, daß ich, der sündhafte Augustinus, dein Lehrer sei. Bestenfalls wirkt durch mich die Wahrheit dessen, der das A und das O ist, der da war im Anfang, jetzt ist und sein wird in die Äonen der Äonen hinein.

So weist der Dialog jenes Gleichgewicht zwischen Vergangenheit und Zukunft auf, welches der Verschmelzung von Altlehrer und Jungschüler entspringen sollte, welches aber die Schulen so oft nicht herstellen, weil der berechnete Anspruch des Lehrers auf die Zukunft verschwiegen wird. Denn in der ersten Hälfte gibt Augustinus dem Adeodatus nach. Dieser will spielen, weil er jung ist. Das Spiel ist endlos. Kinder haben endlos Zeit. Dieser Glaube an die Endlosigkeit der Zeit ist biologisch die Mitgift der Jugend. Dieser Glaube ist noch nicht der Glaube an die über die Lücke eines Todes, *meines* Todes, zu erspringende Zukunft. Der jugendliche Glaube ist vielmehr das bloße Noch-nicht-an-das-Lebensende-Denken, was die Amerikaner „intrepidity“ nennen. Dieser Jugendglaube an die Endlosigkeit der Zeit ist sozusagen ein noch ungeprüfter, natürlicher Vorschuß auf den echten, todesüberspringenden Glauben. Er ist naiv. Er braucht nicht vorzuhalten. Aber indem Augustinus auf diese naive Zeit des Sohnes sich einläßt, bewährt er selber seinen echten, nicht mehr naiven Glauben an die den eigenen Tod überwindende Zukunft. Gerade der naive, kindisch spielende Sohn muß nämlich sein Erbe werden. Lehrte Augustinus seine Weisheiten einem hochbegabten zweiten Augustinus, dann bedürfte es dieser Spielhälfte des „De magistro“ freilich nicht. Aber dann nähme Augustinus auch seinen eigenen Tod nicht ernst. Er versuchte dann, eine Schule zu bilden wie die heidnischen

Gelehrten auch. Solch ein Schulhaupt will nicht in die Menschen säen, die am weitesten von allem Schulischen entfernt sind, sondern er sucht sich die schon wissenschaftlich interessierten, besonders nachdenklichen oder intelligenten Typen als seine Nachfolger aus. So gut wird es dem Vater des Adeodatus nicht. Und so gut wird es, man achte darauf, keinem Vater. Er muß lehren, wie immer nun dieser Adeodatus beschaffen sei. Sicher war Adeodatus weit entfernt von all den geistigen Wegen, auf denen Augustinus gewandelt war. Aber die wahre Lehre soll nicht auf den dem Lehrer Ähnlichsten überpflanzt werden, sondern gerade umgekehrt: die Lehre bewährt sich als wahr darin, daß sie auch den Unähnlichsten ergreift. Was wäre schon das Christentum ohne Paulus? Alle die Fischer und Handwerker in Galilaea waren dem Zimmermannssohn noch zu ähnlich. Paulus bekräftigt seine Wahrheit, gerade weil er der unähnlichste von allen ist. Der Name des Sohnes, Adeodatus, zeigt ja an, daß Augustinus dieses Tatbestandes inne war. Nicht nach dem eigenen Ebenbild darf diese Gabe, die „unmittelbar von Gott ihm gegeben“ ist, „erzogen“ werden. Das wäre Un-zucht. Moderne Erzieher reden ganz heidnisch heute durchweg von dem Menschenbild, zu dem sie bilden oder erziehen sollen oder wollen. Einmal ist es der englische Gentleman, ein andermal die blonde Bestie. Immer steckt darin eine Anmaßung statt der Unermeßlichkeit.

Bei Augustinus ist es klar, daß die gute Zucht der rechten Erziehung umso besser gelingt, je mehr Erzieher und Erzogener ihren eigenen Bildern von Menschen entsagen lernen. Die rechte Erziehung entzieht gerade den Bildern, die Erzieher und Erzogener etwa vom Menschen haben, ihre Gültigkeit. Denn alle solche Bilder vom Menschen werden ja fertig mitgebracht, bevor die Lehr-

gemeinschaft gestiftet ist, aus der die rechte Zucht erst entspringen soll. Die rechte Zucht, die Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gott, darf und kann doch erst der Erfahrung von Vater, Sohn und Heiligem Geist in der Lehrstunde selber nachfolgen. Kommt der Lehrer mit seinem fertigen Menschenbild in die Stunde, oder vergöttert der Schüler etwa den Lehrer selber als sein Vorbild, dann fehlt der Stunde zwischen beiden gerade ihre eigentümliche, eigene Gewalt; diese Gewalt soll sie entselbstern und aus der Anmaßung ihrer eigenen Bilder in die Unermeßlichkeit der unendlichen Zeit hinüberreißen.

Nein, alle rechte Erziehung beruht auf unserer Kraft, allen vorgefaßten Menschenbildern zu entsagen. Angesichts des Sohnes begibt sich gerade der Vater seiner vorgefaßten Meinungen über die Zukunft des Sohnes. Wir machen uns wohl alle Vorstellungen über die Zukunft unserer Kinder. Aber wehe uns und ihnen, wenn wir diese unsere Vorstellungen über ihre Zukunft mit ihrer *wirklichen* Zukunft verwechseln. Die wirkliche Zukunft entspringt aus der Wirksamkeit unseres Glaubens, ihrer Hoffnungen und unserer gemeinsamen Liebe. Diese gewirkte Zukunft muß unsere bloßen Vorstellungen über die Zukunft jeden Tag aufs neue aus dem Felde schlagen.

Erzieher, verbrenne dein Menschenbild! Es ist ein Götzenbild. Das steht in der blutig-ernsten zweiten Hälfte des „De magistro“. Was anderes könnte da auch stehen, wo doch der Vater den Sohn emanzipieren und von sich, Augustinus selber, befreien will?

Augustinus hat mit Adeodatus zunächst gespielt. Der Knabe vertraut ihm. Dies Vertrauen könnte der Vater leicht mißbrauchen. Er könnte ihn nach seinem Bilde formen. Dann würde er die Hoffnungen des Sohnes ent-

täuschen, durch den Lehrer vor seine Geburt an den Ursprung aller Dinge zu gelangen. Der Vater würde nämlich die Hoffnungen des Sohnes nicht mit dem reinen Glaubensakt beantworten: „Ja, ich Augustinus, mitsamt meinen vorgefaßten Meinungen über dich, Adeodatus, soll sterben. Auch meinen Geist muß ich also aufgeben; denn dieser Geist ist noch sterblich. Nur was in dir selbst neu geboren wird, nachdem ich dich emanzipiert habe, ist als heiliger Geist durch seinen Tod mit mir und seine Auferstehung in dir erwiesen. Ich darf dir die Wahrheit nur verheißen; ich bin sozusagen als dein Lehrer dein Altes Testament, und du bist selber dein Neues Testament.“ Vergessen wir doch nicht, daß neben Augustins „De magistro“ auch die ganze Kirche selber steht. Denn die Kirche selber heißt Ecclesia Magistra. Und die ganze Kirche untersteht demselben Gesetze wie Augustinus. Auch sie muß auf das gelebte Leben ihres Stifters und seiner Glieder hinweisen, damit dieser Hinweis in ihren Neulingen wiederauferstehe zu seiner Zeit. Auch die Kirche überträgt also in ihrer Lehre kein bestimmtes Menschenbild. Dem gerade entsagt sie. Der Herr am Kreuz ist nicht ein „Imago“, nicht unser Urbild oder Vorbild. Er starb ja gerade ein für alle mal so, wie wir nicht sterben sollen, damit wir leben. Die Kirche muß wie Augustinus glauben, daß, wenn sie selbst bis auf diesen einen einzigen Täufling je erlöschen sollte, er doch garnicht anders könne, als sie, die Kirche, am Ende heil und ganz neu aus seinen Lenden heraus zu zeugen und zu stiften. Es ist in der Tat ein alter, von Joseph Wittig, aber auch von Solovjew gern zitierter Satz, daß, solange auch nur ein einziger Christ am Leben bleibe, die Kirche in aller ihrer Herrlichkeit aus ihm wiederkommen würde.

So tritt also der Lehrer bei Augustinus in die Rolle des

Verheißers. Dank seinem Glauben kann er den eigenen Tod ins Auge fassen. Und gerade umgekehrt wie beim Idealismus umfaßt dieser Glaube auch den Tod der eigenen Meinungen. Deshalb hat sogar Christus selber seinen Geist im Sterben dem Vater zurückgegeben. Sonst hätte ja sein Geist das Kommen des Heiligen Geistes verhindert. Dank Christi Verzicht auf den eigenen Geist in der Todesstunde kommt an Pfingsten der Heilige Geist auch als Gabe Christi selber auf die Jünger zurück. Dieses ist die schöpferische Kraft der Entsagung. Unser Antlitz formt seine Züge aus den Entsagungen aller, die uns je geliebt. Dafür hat Augustinus seinen Dialog geschrieben. So wie er von Adeodatus den fürchterlichen Stempel „im Ebenbilde seines Vaters Augustinus“ wegriß, so entfaltet sich der Lernende dann am göttlichsten, wenn ihm der Lehrer unermesslichen, unvorgefaßten Glauben entgegenbringt.

Der ganze zweite Teil des Dialogs ist über die These komponiert: „Ich, Augustinus, bin nicht dein Lehrer. Christus hat seinen Jüngern verboten, ihn bei Lebzeiten Lehrer zu nennen. Ich verbiete dir, Adeodatus, in mir den Lehrer zu erblicken.“ Diesen zweiten Teil finden die meisten Ausleger unbedeutend. Sie mühen sich hingegen ab, die philologischen Anspielungen des ersten Teiles auf Trivium und Quadrivium bedeutsam zu finden. Ich übergehe hier für deutsche Leser die Details der drei amerikanischen Auslegungen dieser Texte aus den letzten Jahrzehnten. Zusammenfassend darf ich von ihnen sagen: Sie bleiben im ersten Teil stecken. Aber er verblaßt vor dem Gewicht des zweiten Teils. Angesichts der kommunistischen Parteischulen, angesichts aller idealistischen Schulen und angesichts des endlosen Geredes über das Menschenbild in der Erziehung halte ich die im zweiten Teil erfolgende Lossprechung des Adeodatus von

einem bestimmten Menschenbild für ein Dogma aller künftigen Erziehung. Der Christ erzieht, indem er entsagt. Die heutige Theorie klammert sich aber an solche Inhalte der Erziehung wie „Proletarier“, „Gentleman“, „Deutscher“, und mit gutem Grunde. Schiebt man nämlich diese *Absicht* der Erzieher in den Vordergrund, dann kann man sich um die demütigende Wahrheit herumdrücken, das dem Lehrverhältnis gerade jede solche Absicht fernliegen muß! Max Scheler hat einmal gesagt, er hoffe trotz allem in den Himmel zu kommen, denn er habe sich gegen keinen einzigen seiner Schüler je „pädagogisch“ benommen. Was wollte er damit sagen? Nun, er hat sich eben nie ein bestimmtes Menschenbild angemaßt, sondern er hat die Unermeßlichkeit von Glaube, Liebe, Hoffnung zwischen sich und den Schülern walten lassen. Er war mit im Schmelztiegel, in der wahren Potenz der Zeit.

Ich glaube auch, daß Scheler deswegen in den Himmel kommen wird.

Denn in der Tat, die Grundkräfte der Zeitkörperbildung sind Hoffnung beim Jungen, Glaube beim Alten, und Liebe zwischen beiden.

DRITTES KAPITEL

LIEBE, GLAUBE, HOFFNUNG IM KLEINSTBAUSTEIN

Die Liebe schafft die Gegenwart, die beide, Lehrer und Schüler, einschließt. Von dieser Gegenwart ist bisher noch nicht viel die Rede gewesen. Das sei jetzt nachgeholt, weil erst dann auch Glauben und Hoffen, als unsere Leben in der Zukunft und in der Vergangenheit voll durchsichtig werden.

„Liebe ist Sehnsucht und Opfer im Gleichgewicht“, hat Giuseppe Ferrari geschrieben. Wenn wir also sagen, daß Lehrer und Schüler zwischen sich die Liebe vorfinden müssen, so heißt das zweierlei. Erstens besagt es: beide sehnen sich über sich selber hinaus; deshalb ist ja ihre Verkörperung aller Zeiten vor ihnen selbst und nach ihnen selbst ihr Anliegen. Die eigene Hülle ist zu eng. Sie wollen sie sprengen; sie wollen in die Wahrheit. Denn die Wahrheit der Lehre ist nichts Abstraktes, auch wenn die meisten Leser wohl bei Wahrheit an Lehrsätze oder Fakten denken. Die lebendigste Wahrheit ist sehr einfach die Bewährung des Menschlichen in uns. Das Menschliche aber ist unsere Vollmacht, uns zu wandeln. Die Sehnsucht reißt uns aus der Beharrung, in welche sich jeder verstößt, der bloß ein Kind seiner eigenen Zeit sein will.

Zweitens besagt die Liebe im Lehrverhältnis, daß diese Sehnsucht der beiden ohne Opfer unerfüllbar bleibt. Denn nur im Opfer unserer eigenen Zeit können wir einem

Nächsten dasselbe zumuten. Seine Zeit soll er ja opfern, um uns über uns selbst hinauszureißen. Einerseits bedürfen wir seiner, um selber in die Fülle der Zeiten hineinzugeraten. Andererseits schulden wir ihm dafür Solidarität. Auch er muß mit uns in diese Fülle eingehen, sonst würde er ausgebeutet. Wir müssen aber beide zum Leben kommen. Wir müssen ihn also mitgehen heißen, so wie er uns unser bestes Leben im Lehren verheißt. Die Liebe macht das Menschengeschlecht solidarisch. Solidarisch heißt eben, daß wir einen unzerbrechlichen, unauflöselichen Zeitkörper bilden. Ach, er ist nicht etwa unzerbrechlich oder unauflöselich von Natur wegen. Ganz im Gegenteil, wir zerstoßen die Gemeinschaft täglich. Der Herr wird unausgesetzt gekreuzigt. Aber allerdings: wo zwei oder drei sich in seinem Namen versammeln, da wird auch wieder der Abgrund aller Zeiten von Adam bis zum Jüngsten Tag ausgefüllt. Unzerbrechlich heißt also, der Bruch sei immer wieder heilbar. Ein einziges Paar kann in seiner gegenseitigen Liebe repräsentativ sie die ganze Vorzeit, er die ganze Nachwelt verkörpern und so alle Zeiten vermählen. Was Braut und Bräutigam in Sehnsucht und Opfer an liebender Vergegenwärtigung leisten, das wird im Kleinmodell der Lehrstunde auch ungeschlechtlich zwischen Alt und Jung vollbracht. Auch hier opfern Alt und Jung einander ihre eigene Zeit. Auch hier sehnen sich beide über ihre Selbständigkeit hinaus und errichten eben dadurch aus zwei Selbständigkeiten eine gemeinsame Gegenwart. Es ist seltsam, aber wahr, daß lebendige Gegenwart die Selbständigkeit von Individuen oder von Gegenständen ausschließt. Gegenstände, „Objekte“, gibt es nur als getötete Gegenwart. Gegenstand und Gegenwart verhalten sich wie Tod und Leben. Man muß also zwischen Gegenstand und Gegenwart wählen. Beides gibt es nicht

zugleich, den Tod und das Leben. Planck und Einstein bilden zusammen die gegenwärtige lebendige Physik. Die Elektronen oder Quanten aber mögen der Physik Gegenstände sein; nimmermehr sind sie ihre Gegenwart. Liebe heißt also, sich heraussehen aus der Selbständigkeit und den Preis zahlen für diese Befreiung aus unserem Zeitgefängnis, indem wir unsere Solidarität mit denen anerkennen, die uns die fehlenden Zeiten zubringen. Mithin ist alle Gegenwart das Überschneiden mindestens zweier an sich getrennter Zeiten zu einer aussprechbaren, gemeinsamen Zeit.

Zunächst klaffen aber diese Zeiten auseinander. Diesem Überschneiden zweier Zeiten muß also erst einmal eine Kraft sich widmen. Deshalb sagt Augustinus: „Erst müssen Menschen durch das Band der Liebe unbedingt miteinander verknüpft sein, bevor sie zueinander mit Gewinn reden oder aufeinander hören können.“ Das steht in demselben Buch der Bekenntnisse, wo Augustins großer Ausbruch über die Zeit steht.

Die Liebe vergegenwärtigt die zeitlich Getrennten einander. Das ist aber keine bloße Redensart. Vielmehr lebt ja der Vater schon im Ernst und der Sohn noch im Spielraum des Lebens. Also besuchen beide einander in ihrer Zeit. Das „ora et labora“ der Benediktiner ist wohl bekannt, aber es wird nie der Zeitwissenschaft zu Grunde gelegt. Dennoch steckt da ein verwandtes Gesetz, freilich unausgesprochen, und es ist nur in die Gemeinschaft der Mönche sozusagen hineingeheimnist. Wo nicht geliebt wird, treffen sich nämlich die Menschen nur ad hoc, zur Arbeit oder zur Wahl oder zum Spiel oder zum Trinken. Die heutigen Vorstädter arbeiten mit einer Garnitur Menschen in der Stadt und erholen sich von der Arbeit mit einer anderen Garnitur in der Vorstadt. Lieben können sie daher beide nicht. Ihre Liebe zu ihren Mitmen-

schen bleibt unwirksam. Die Mönche neigen sich vor Gott im Gebet und neigen sich vor der Erde in der Arbeit zusammen. Weil sie durch zwei Stadien des Lebens gemeinsam hindurchgehen, deshalb ist ihre Liebe wirksam. Wenn Eltern nur mit ihren Kindern spielen, die Kinder aber nie Ernst machen mit ihren Eltern, dann kann zwischen beiden die Liebe nicht Wurzeln schlagen. Die Liebe muß uns durch mindestens zwei Zeitweisen hindurchtragen, ehe sie sich als tragende Liebe erwiesen hat.

Dem Dialog „De magistro“ ist eben dieser Wandel durch zwei Zeitweisen, Spiel und Ernst, wesentlich. Die Kommentatoren haben sich das nicht vorstellen wollen oder können. Von ihnen ist die Spielhälfte, in der Augustinus flüchtig in den Kindergarten des Adeodatus eintritt, blutig ernst genommen worden, manchmal unter direktem Mißverstehen von Augustins eigenen Worten. Denn Augustinus sagt uns, wann er spielt und wann er ernst wird. Augustinus sagt uns, daß sich das Verständnis in dem Maße ausweitet, wie sich die Unterredner freiwillig liebend aneinanderschließen. Augustinus betont, daß den meisten Menschen entgeht, wie das Denken Zeit braucht.

Ich habe in meinem „Kreuz der Wirklichkeit“ (Soziologie I) gezeigt, wie sich jede Gruppe ihr Spielfeld schafft und im freien Hin- und Hergehen zwischen diesem geschützten innerlichen Spielraum und der Wendung in die unbehütete ernste Außenwelt erst ihrer selbst sicher wird. Genauso stiftet Augustinus die Gemeinschaft mit seinem Sohn, indem sich der Dialog in zwei Räumen nacheinander abspielt, erst im Schulraum des Knaben, dann im Lebensraum des Vaters. Im Schulraum wird vieles, was der Sohn gelernt hat, kurz und spielerisch abgefragt. Im Lebensraum kommt das, was den Vater bedrängt, mit unerbittlichem Ernst zur Sprache.

Man vergleiche damit die platonischen pädagogischen und propädeutischen Dialoge. Da wird immer in einem gescherzt und ernst gedacht. Oder es wird nur gescherzt wie im Jugenddialog oder nur ernst gesprochen wie im Timaios. Denn Plato achtet nicht darauf, daß Zeiten klaffen oder daß Denken Zeit braucht. Die Zeit ist bei ihm eben nicht erfüllt oder offenbart. Oft hat man gesagt, in der Antike sei das Böse weniger böse, das Gute weniger gut als unter dem Kreuze. Den Teufel in Reinkultur gäbe es wohl gar erst seit der Fleischwerdung des Sohnes. Die Analogie mit „De magistro“ drängt sich auf. Die absolute Trennung und doch Verbindung von Spiel und Ernst, die sich in ihm findet, kennt Plato schwerlich, weil ihm gerade daran liegt, seine Jünglinge in ihrer jünglingshaften Spielerischkeit zum Ernst zu überreden. Dafür läßt er alle seine Überredungskünste spielen. Diese Absicht fehlt bei Augustinus. Er will nicht den überreden, der nur erst spielt. Sondern er besucht das Spielzimmer des Sohnes, damit der Sohn ihn auch seinerseits in seinem Lebensernst aufzusuchen wage. Augustinus unterzieht sich der Unterredung. Diese aber ist die Potenz, welche die Zeiten dann über uns gewinnen können, wenn wir in ihre wahre Fülle eingehn. Wir tun das, wenn wir ungemessen lieben, glauben und hoffen. Denn dann öffnen sich Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. In diesem Prozeß werden wir nicht etwa selber zu Künstlern wie Plato. Nein, wir werden unter der Wucht der Unterredung zu neuen Geschöpfen, zu Kunstwerken unseres Schöpfers. Hier mag der Platoniker mit uns seinen Frieden machen. Der „De magistro“ ist kein Kunstwerk. Vergleicht man ihn mit dem großartigen Werk Platons, so ist man etwas beschämt. Wie kann man sich mit einer solchen Mühseligkeit wie dem augustianischen Dialog abgeben, wo es doch Platons Kunst-

werke gibt? Der einzige Unterschied zwischen diesen künstlerischen Herrlichkeiten und dem „Demagistro“ liegt nur darin, daß mit Hilfe dieses Dialogs Augustinus selber etwas angetan wird. Der Autor der platonischen Dialoge bleibt ihr Autor. Das ist des Künstlers Los. Ein echter Unterredner aber wird das Geschöpf seiner Unterredung. Er wird die Frucht seines und seines Unterredners Gesprächs. Jeder Erwachsenenbildner weiß, daß der schönste Vortrag nichts besagt im Vergleich zu einem rauhen Satz, der sich aus der vollen Kehle eines Teilnehmers an einer Arbeitsgemeinschaft mühsam losringt. Da ist Leben; da geschieht etwas. Aber meistens ist dieser Satz unansehnlich. Er ist unkünstlerisch. Die Platoniker haben kein gutes Haar an Augustins Dialog gelassen, weil sie es für unmöglich hielten, daß er ein Kunstwerk weder sein wollte noch nach Lage der Personen werden durfte. Das Einzige nämlich, was dem bekehrten Augustinus zu schreiben verboten war, wollte er nicht den mitgetauften Sohn in die Hölle schleifen, wäre ein Kunstwerk „über“ ihr Verhältnis gewesen. Man muß sich diese Verbotstafel über Augustins Schreibpult einmal ganz deutlich machen: „Mit meinem Sohn kann ich nicht in einem platonischen Kunstdialog umgehen. Ich muß vielmehr demütig selber in die Unterredung mit ihm eingehen.“ Ohne dieser Verbotstafel eingedenk zu bleiben, werden die Platoniker nie den Widerspruch begreifen, daß zwar mit der christlichen Ära alle Kunst ein Dreck geworden ist gegenüber dem wirklichen Trocknen einer einzigen, wirklich geweinten menschlichen Träne, daß wir aber andererseits im Reich der Kunst Plato turmhoch über Augustins Dialog stellen. Die gesamte Einsicht in die menschliche Geschichte dreht sich heute und immer um diesen Punkt. Die Humanisten können und wollen den Schritt unserer Zeitrechnung über

Plato hinaus nicht anerkennen, bis sie heute schließlich nicht begreifen, daß Kommunismus und Liberalismus, Weltkriege und Weltrevolutionen dem Siege ihres Plato über Christus entspringen. Sie, die Akademiker, haben es selber angerichtet, daß Tyrannen nach einem Menschenbild zu erziehen befehlen, daß die Polis in ewigem Krieg lebt, daß die Massen den Unterschied zwischen Spielen und Sport und blutigem Ernst nicht mehr zu machen wissen, daß die Intellektuellen statt sich dem Geist zu unterstellen, selber Geist zu haben vorgeben. All das ist Platonismus. All das nährt sich an der Lektüre seiner Dialoge. Armer Plato! Er kann nichts dafür, daß seine Kunst dazu benutzt wird, die Fülle der Zeiten, die liebende Gegenwart, die geglaubte Zukunft, die erhoffte Wiedergeburt der Vergangenheit abzuwehren.

Der ganze Reichtum des Humanismus wird aufgeboten, um uns zum Vernünftigen, Guten, Wahren, Schönen emporzuheben. Gegen diesen Wahnsinn muß Augustinus in seiner Erniedrigung uns beistehen. Er will ja nicht empor zu irgendwelchen Idealen. Er bittet nur um den nächsten Schritt in seinem Leben. Er will nur, weil er sonst stürbe, dank der Wahrheit, die er seinem Sohn sagt, wieder lebendig weiter atmen dürfen. Der Dialog „De magistro“ ist Augustins nächster Atemzug, ohne den er nicht hätte weiter atmen können, weil er sonst den eben geschehenen Akt der Doppeltaufe nicht vollzogen, den Sohn nicht erzogen, sich selbst nicht gezüchtigt hätte.

Deswegen ist unser Dialog zwar kunstlos, und trotzdem umfaßt er die beiden Zeiten, Spielzeit und Lebenszeit. Denn diese beiden Zeiten müssen durchschritten werden, ehe der Liebe zwischen Vater und Sohn Ausdruck gegeben ist. Erst dadurch, daß weder des Sohnes Zeit, die Spielzeit, noch des Vaters Zeit, die Lebenszeit, aus-

schließlich herrschen dürfen, erst dadurch wird die Liebe zwischen Vater und Sohn Gegenwart. Die Liebe muß ja über die bloße Eigenzeit jedes der beiden Partner siegen; denn diese eigene Zeit verrauscht unaufhaltsam. Jeder für sich ist dem Tode verfallen. Die Liebe ist aber stark wie der Tod. Sie hätte uns also noch nicht bestärkt, wenn nur in der Zeitweise eines Gesprächspartners geredet würde. Die Liebe wird in der Ehe „for better, for worse“, für Freud und Leid angelobt. Entsprechend muß die Liebe in der Unterredung, diesem Kleinstbaustein aller Zeitkörper, in loses Spiel und in heiligen Ernst eingehen. Sonst wäre sie nicht unendlich, unermesslich. Denn sie hörte mit einer fest bemessenen Zeit auf. Aber was nicht unermesslich ist, ist auch noch garnicht Liebe! Sie hätte dann also noch nicht jene Freiheit von der Vorausberechenbarkeit, jene Freiheit, sich endlich Zeit zu nehmen, die den zeitbildenden Kräften notwendig ist, um selbständigen, sich objektiv gegenüberstehenden Leibern zu einer lebendigen, begeisternden Gegenwart zu verhelfen. Also erst wenn die Liebe mehrere Zeitweisen überlebt, treten zwei oder drei Menschen zum „deus finitus“ zusammen, und verkörpern sie den in jede Zeit hineinragenden Zeitüberfluß, der dank seiner Unermesslichkeit gegen das bloße Weglaufen oder Ablaufen der Zeit gefeit ist.

An diesem Punkte erklärt sich das Rätsel, daß jede Lehrstunde Ernst und Scherz mischen muß. Das Wort des Akademikers: „An dieser Stelle pflege ich einen Witz zu machen“, muß noch gegen den Willen seines Sprechers der Wahrheit die Ehre geben, daß Lernen oder Lehren durch Scherz und Ernst miteinander leben heißt. Es klärt sich nun auch auf, warum Alt und Jung nicht leibliche, sondern soziale Begriffe sind. Denn der junge Mensch kann nur deshalb spielen, weil ihn ein Wall von

ernstem Leben in seinem Spielraum schützt. Der Mensch ist jung, weil er nicht in der Front des Lebens selber steht. Er darf scherzen, weil jemand anders dem Ernst des Lebens ins Auge sieht. Und umgekehrt sind die Alten alt, soweit sie anderen das Spiel ermöglichen. Alt und Jung repräsentieren also das Doppelverhalten jedes einzelnen Menschen, der immer zwischen Spiel und Ernst, Feier und Alltag, Ora et Labora soll hin und her wechseln können, um keiner einzelnen Zeit ganz zu verfallen.

Von hier ergibt sich nun die Funktion auch der beiden andern zeitbildenden Kräfte, des Glaubens und des Hoffens, bei der Erschaffung von Zeitkörpern. Natürlich sind Glaube, Liebe, Hoffnung untrennbar. Aber doch läßt sich nun auch noch mehr von Glaube und Hoffnung aussagen. Der volle Glaube — nicht jene bloße Unerrochenheit des Jungen, sondern die unerschütterte Hinnahme des eigenen Todes und einer Zukunft ohne mein Selbst soll hier „Glaube“ heißen — der volle Glaube also ragt in die Zukunft hinüber. Diese Zukunft ist nicht verlängerte Gegenwart. Nein, der Weg in sie wird durch meinen Tod so unterbrochen, daß meine Gegenwart jäh abbricht. Ich kann nur „wiederkommen“, muß aber zunächst sterben. Daher ist das Verdienst des Glaubens umso größer, je bildloser er ist, je freier von vorgefaßten Vorstellungen. Augustins Glaube an die Zukunft seines Kindes reinigt sich in dem Dialog unausgesetzt; denn er verlangt immer weniger, daß Adeodatus irgendein Gepäck unmittelbar aus Augustins Vorstellungen in die Zukunft mitschleppen solle.

Die Hoffnung hingegen ist nicht bildlos. Der Mensch kann nur in bestimmten Vorstellungen hoffen. Deshalb haben Juden und Christen und Mohammedaner größere Unterschiede im Glauben als in ihren Hoffnungen. Die

Hoffnung belädt uns mit bildhaften Erwartungen. Wir hoffen uns wiederzusehen, unsere Hand zu behalten, zu siegen, gesund zu bleiben. Offenbar würden wir glauben müssen, auch ohne uns wiederzusehen, auch im Exil, auch in der Niederlage oder der Krankheit. Die Evangelien kommen ohne das Wort „Hoffnung“ aus, denn sie sind die Aussaat eines neuen Glaubens.

Aber die schon geschaffene Erde ist ja nicht voll Unheils. Sie ist ja eben so geschaffen, daß sie verdient, wieder gesehen, behalten und genossen zu werden. Die Hoffnung sorgt also für die historische Kontinuität. Die guten Dinge, die einmal schon geschehen sind, all die Herrlichkeiten dieser Welt dürfen wiederkehren. So will es ja in Wahrheit die Jugend. Von ihrem Glauben mußten wir sagen, daß bei der Masse der Jungen mehr ein erster Anflug des Glaubens da sei, mehr ein Wegschieben des Todes als seine ernste Annahme. Mit der Hoffnung ist es anders. Da möchte ich eher vermuten, daß die Alten schlechte Hoffer sind. Sie sind zu oft enttäuscht worden. Sie sind selbstisch. Die Jugend aber ist wiedergeburtstrunken. Alle Renaissancen der Urzeit gehen auf die Begeisterung von Gymnasiasten zurück. Seit neunhundert Jahren wird die Vorzeit im Abendland durch die Schuljugend renoviert. Mit ungemessener Bildhaftigkeit unterzieht sich die Jugend der Eroberung aller Lebensprovinzen, sobald man ihr nur sagt, sie lägen vor ihrer eigenen Geburt. Rückwärtigung ist ein seltsamer Drang für die Jungen, mag man denken. Der Historismus eine Jugenderscheinung? Er ist allerdings das Opfer, mit dem sich Jugend in den Gang der Geschichte liebend gern einkauft. Wie der Glaube, so kann auch die Hoffnung sich verfehlen. Der Gedanke ist ganz fernzuhalten, als seien Glaube und Hoffnung immer segensreich. Glaube allein — doch steht das ja alles im ersten Korintherbrief. Nur

wird er so oft als bloßes kirchliches Produkt gelesen und als ein Glaube verkannt, den du nicht in jeder Schulstunde antriffst. Es ist aber eben der Glaube, von dem wir hier reden, der Glaube nämlich, der den Tod überwindet. Diesen Glauben isoliert die Theologie als ihr Spezialpräparat. Das Hoffen allein genommen hingegen untersteht der Philosophie. In seiner Isolierung führt dies „Sperenzchenmachen“ zu den Torheiten eines grundsätzlichen Optimismus oder eines grundsätzlichen Pessimismus. An und für sich kann man aber nicht hoffen, weil man sich ja dann ausschließlich von vorgefaßten Bildern müßte leiten lassen. Wir treiben hier weder Theologie noch Philosophie. Wir reden nur von den Zeiten. Deshalb entziehen wir das Hoffen den Philosophen und den Glauben den Theologen. Nein, das Hoffen ist unsere rückwärtige Verbindung, wie der Glaube unsere vorwärtige. Das wird beim Leser noch immer Anstoß erregen. Denn er ist gewohnt, das Hoffen auf die Zukunft zu beziehen. Er übersieht die Bilderfülle des Hoffenden. Er ist ungeübt, alle seine Vorstellungen als das zu durchschauen, was sie doch sind: Vergangenheit, Erinnerungen, vorgefaßte Begriffe, die man nur in die Zukunft hinüber projiziert.

Aber rückt er die Hoffnung an ihren Platz beim Brückenschlag durch die Zeiten, so wird dieser Anstoß sich legen. Denn das Amt des Hoffens ist ehrenvoll. Die Hoffnungen erhalten den Zusammenhang alles früher Geschaffenen mit dem jungen, ungelernten Leben des Lernenden. Gegenüber freilich ans andere Ufer der Zeit, über den Tod des schon geformten, alten Lebens hinaus, des Lehrenden also, reicht nur der Glaube. Die Brücke der Gegenwart aber wölbt sich als Hingabe, in Sehnsucht und Opfer, und nur dadurch kommen Hoffnung und Glaube ins Gleichgewicht.

Die Zucht des Menschengeschlechts, seine Aufzucht und Erziehung kommt also zu Ehren, wenn Alt und Jung sich in den drei Kräften der Vorwärtigung, Rückwärtigung und Vergegenwärtigung in eine gemeinsame Zeit hineinversetzen lassen.

Erst dann ist Zeit gewonnen. Erst dann werden wir der Zeit ansichtig. Denn erst dann haben wir uns freiwillig zu Trägern der einen, uns allen gemeinsamen Zeit gemacht, in der Menschen verschiedenen Alters sich gegenseitig etwas zu sagen haben.

Die Situation zwischen Augustinus und Adeodatus befreit uns von dem anmaßenden Wahn der letzten Jahrhunderte, daß die Gegenwart ein Naturbegriff sei. Die Gegenwart Gottes ist die geglaubte, erhoffte und ersehnte Opfertat seiner gläubigen Gemeinde. Wo die Forscher der Welt leichtfertig von „in der Gegenwart“ reden, zehren sie jedesmal von christlichem Erbe. Angesichts Augustins werden wir in den Stand gesetzt, dem Aufzehrungsprozeß unseres Kapitals an Gegenwart Einhalt zu gebieten. Die Gegenwart Gottes, das heißt: das Wirken von Liebe, Glaube und Hoffnung ist die Bedingung unserer Existenz durch die Zeit. Eine Raumwissenschaft — wie alle Naturwissenschaften zusammen sind — konnte diese Bedingung übersehen. Denn sie übersah geflissentlich den Geschöpfcharakter der Zeit.

Uns wird es nicht so leicht. Die Gegenwart ist vielmehr unsere einzige Leistung, mittels derer wir hoffen können, je wieder frei zu werden. Wir haben berichtet, daß zu einer Lehrstunde zwischen 9.15 und 10.00 alle Behauptungen reversibel und gegeneinander verschiebbar bleiben. Die Lehrstunde ist also auch das Atommodell der Sündenvergebung. Die Sünden werden ja nicht ungeschehen, wenn sie vergeben werden. Aber wir werden frei von ihnen, so, wie die falsche Behauptung in der

Schulstunde zwar vorkommt, aber nicht stehen bleibt. Die Sündenvergebung ist der Prozeß, kraft dessen die Gegenwart wieder in ihre Rechte über Vergangenheit und Zukunft eingesetzt wird.

In seiner Übersicht über die Schriften seines Lebens, den „Retractationes“, führt Augustinus den Dialog „De magistro“ nicht mit diesem Titel auf, sondern schlicht als den Absatz aus Matthäus 23: „Laßt euch nicht Rabbi nennen.“ Laßt euch nicht Vater nennen auf Erden. Laßt euch nicht Lehrer nennen. Selten ist wohl eine Schriftstelle mit größerer Wucht neu zum Leben gekommen, als wenn Augustinus dem Sohn zuruft: „Ich bin nicht dein wirk-samer Vater, ich bin nicht dein Meister, ich bin nicht dein Lehrer.“ Hier, im Jahre 389, ist die Taufe des Sohnes von 387 erst vollwertig umgewandelt in jene Befreiung von irdischer Autorität, die ja jede Taufe sein könnte.

Blicken wir um in die kirchliche Umgebung Augustins, so können wir schauernd erkennen, daß jene Befreiung ihm nur in jener Mittelperiode zwischen Taufe und Bischofsamt gelungen ist. Uns ist seltsamerweise eine Predigt seines Schülers Eraclius erhalten, die er in Gegen-wart des Augustinus gehalten hat. Diese Predigt schlägt allen Vorschriften des „De magistro“ ins Gesicht. Es ist nichts als eine ekelhafte Schmeichelei. Eraclius sagt da unter anderem: „Alles, was dir in unserer Predigt Ge-fallen erregen dürfte, wirst du als dein Eigentum erken-nen. Alles, was dir wirklich mißfällt, vergib mir, es ist ganz mein.“¹ Ich denke, wir müssen uns diese ja bis heute sich findende grausliche Praxis des Augustinus selber vor Augen halten, um die Reinigung des Augustinus durch seine Hingabe an Adeodatus zu würdigen. Es geschieht da etwas Sakramentales. Die alte Kirche kannte ja keine

¹ Migne 39, 1717 ff.

Siebenzahl der Sakramente. Vielmehr bestand ihr die eigene Geschichte aus Sakramenten, die eines nach dem andern sich wunderbar als Erlösungswerk ereigneten. Noch im zwölften Jahrhundert hieß die Kreuzigung auf Golgatha das herrlichste und das erste Sakrament. In dieser Reihenfolge steht „De magistro“ als ein heilsgeschichtlicher Akt. Er ist biographisch und soziologisch zugleich, gemeinschaftlich und persönlich. Die Moderne sagt „autobiographisch“. Der Ausdruck wäre hier irreführend. Denn für Augustinus ist alle Geschichte der Welt persönlich. Die Geschichte ist die Autobiographie des Menschengeschlechts umso mehr, je mehr die Selbste, die „Antoi“, ihre einzelne Biographie aus der Vereinzelung herausrücken und in Glaube, Liebe, Hoffnung unter die Gegenwart Gottes rücken. Man sieht, das Wort „autobiographisch“ würde beinahe das Gegenteil von dem bedeuten, was „De magistro“ lehrt. Dieser Dialog bedeutete, in Augustins Leben, daß seine letzte vorchristliche Bindung, die an seinen Sohn, mit der Macht eines Sakraments auf die Stufe seiner neuen Existenz hinaufgehoben wurde. Der „De magistro“ brachte ihm die Sündenvergebung für die etwaige Schuld, die ihn traf, als er den Adeodatus in die Welt setzte. Deshalb ist hier kein platonischer Dialog geschrieben worden, sondern das Leben hat seinen Fortgang genommen mittels einer Unterredung, die selbst als Glied des Lebensprozesses nötig geworden war. In diesem Beispiel wird Lehre als unnotwendig für den Lehrer erwiesen. Augustinus mußte dem Sohn eben dies sagen, um vor sich selbst zu bestehen. Davon sind wir ja ausgegangen. Wir wollten sehen, ob denn der Lehrer eine käufliche Arbeitskraft sei oder ob ihn etwas im eigenen Leben zum Lehren zwingt. Wir haben nun die Antwort bei Augustinus gefunden. Sogar sein Schüler Eraclius weiß davon: „Was wir in Augustinus

sehen, wird unser Eigentum, sobald wir ihn lieben.“

Aus der Metanomik Augustins lernen wir also etwas, was die Psychologie hartnäckig verleugnet, daß nämlich die zeitbildenden Kräfte Liebe, Glaube, Hoffnung längst ihr Werk an jedem Menschen getan haben müssen, bevor wir ihn je als einen einzelnen Menschen abstrahieren können. Er ist die Frucht einer Gemeinschaft, in der er sprechen und widersprechen gelernt hat, weil er in ihr Zeit gewann. Sein Wille, sein Gefühl, sein Verstand, in die ihn das Heidentum aufgliedert, sind also sekundäre Einteilungen eines Menschen, der schon durch die Mitgliedschaft in einem Zeitkörper grundsätzlich umgeschaffen worden ist. Denn er hat sich durch Liebe, Glaube, Hoffnung aus einem Tier ohne Zeit in ein Mitglied des Menschengeschlechts verwandelt, dem unermessliche Zeit zu Gebote steht.

Hüten wir uns, unsere Zeit zu verschwenden! Wer redet, steht vor der Wahl, ob er Zeit verschwende oder einen Zeitkörper neuerlich bilde. Die Sprache ist ja Unterredung. Also ist sie das Erschaffen gemeinsamer Zeit. Die Zeit erlangt ihre wahre Potenz erst dann, wenn sie durch die Hingabe von verschiedenen Menschen diese zusammenfaßt. Die volle Potenz der Zeit waltet in einer lebendigen Lehrstunde oder auch in der Gegenwart „des heutigen Standes der Wissenschaft“ so gut wie in jedem echten Gespräch, weil ihr dort die Vergemeinschaftlichung ausdrücklich widerfährt. Auch die Gelehrten sitzen in dieser Zeit der zweiten Potenz, oft ohne es zu bemerken, weil sie von der schwachen, der bloß ablaufenden Zeit draußen in der Natur reden. Unachtsame Gelehrte zehren freilich diesen Überzeitkörper, innerhalb dessen sie nisten und dank dessen sie allein von „unserer Zeit“ reden können, reißend schnell auf. Denn sie leugnen sie ab. Sie leugnen ja die Zeitlücken von Tod

und Geburt, denen zuliebe wir uns der Sonderzeit des Tieres in uns entäußern.

Die neue Wissenschaft kann nicht auf die bisherigen Gelehrten hören, aber sie sieht ihnen auf die Finger. Die Republik der Gelehrten selber ist ihr ein Beleg für die menschliche Gewalt über die Zeit. Die Lehre von dieser Gewalt kann nicht auf den herkömmlichen Lehren der Akademiker aufbauen. Denn diese verwechseln die schwache beobachtete Zeit und die erfüllte Zeit. Die Lehre wird statt dessen von Augustinus ausgehen müssen. Dieser Augustinus ist freilich nicht der Kirchenvater oder der Professor, sondern der um sein Seelenheil ringende und seine Schriften sich als Sakramente abringende, heilsbedürftige Vorgänger unseres eigenen Ganges durch die Zeit. Als eine schon vollendete Zeile im großen Gesang der gesamten Schöpfung des Einheitlichen Menschen bringt uns Augustinus zum Schwingen.

VIERTES KAPITEL

AUGUSTINS UND ANSELMS METANOMISCHER GOTTES- BEWEIS AUS DER KORRESPONDENZ DER MENSCHEN

Der zweite Teil von „De magistro“ beseitigt die Herrschaft der Lehrer über die Wahrheit. Die großen Guru in Indien und die Häupter der antiken Schulen waren Quellen der Wahrheit. Augustinus besteht auf einer Dreiecksbeziehung. Gott, der die Liebe und die Wahrheit ist, flößt dem Lehrer die Liebe, dem Schüler die Wahrheit ein.

Der moderne Leser wird sagen: „Schön, das wissen wir. Wir überschätzen den großen Lehrer nicht mehr. Wir sehen den Lehrer einfach als ein Mittel wie andere an.“ Von unseren Fortschrittlern wird der Schüler bewundert, und sie raten ihm, schöpferisch zu sein. Hinter dem Kind verschwinden heute die Lehrer wie Tagelöhner, als die unpersönlichen Werkzeuge des kindlichen Wachstums.

Jedoch, wenn Augustins Analyse richtig ist, dann ist die heutige Einstellung — obgleich umgekehrt wie die der Antike — genauso fehlerhaft wie die heidnische. Weder das Kind noch der Erwachsene tragen diesen Vorgang mit Verantwortung. Sie können ihn nur in gegenseitiger Einwirkung und Abhängigkeit erleben. Und ihre Abhängigkeit dauert in dem Medium fort, das ihnen gemeinsam ist. Weder der Lehrer hat einen ausschließlichen Anspruch, die Wahrheit zu besitzen, die er entweder erlernt oder entdeckt hat, noch entdeckt das Kind die Welt ganz allein. Wenn die Menschen sich mensch-

liche Beziehungen ausschließlich als zweiseitige Beziehungen vorstellen: Mann und Frau, Kapital und Arbeit, Lehrer und Schüler, dann scheint es fast immer zu geschehen, daß diese Zweiheit bald von der einen Partei auf die Hälfte reduziert wird und daß die andere Partei eben dasselbe tut. Die Arbeit sagt: „Ich bin alles“, und wir haben Kommunismus. Das Kapital sagt: „Ich bin alles“, und wir haben die Ausbeutung. Sagt der Ehemann: „Ich bin alles“, dann haben wir den Haustyrannen. Sagt die Hausfrau: „Ich bin alles“, dann haben wir — nein, ich will es lieber nicht sagen!

Nun, nachdem die Antike alles dem Guru, dem Lehrer, zugestanden hatte, hören wir auf dem Gebiete der Erziehung die Leute laut vom lernenden Genius des Kindes reden. In unserem Massenzeitalter verbirgt sich der Führer hinter den Massen, die er dirigiert; der Lehrer versteckt sich hinter den Säuglingen, die er beeinflusst. Hier, wie früher, wird die Wahrheit verdreht.

Darf ich annehmen, daß in der gesamten zivilisierten Welt jeder Dualismus in der Gefahr ist, zu einem Monismus reduziert zu werden, wenn und solange er nicht als Dreiecksverhältnis verstanden wird? Darum müssen wir die Dreiheit der Verhältnisse festhalten, wie Augustinus sie vertrat. Wenn ich „Arbeitskraft“ oder „Kapitalist“ bin, sind beide noch Abarten des Menschen. Aber was ist ein Mensch? Wie kann sich der Mensch behaupten, wenn ich als Lehrer, Ehemann oder Kapitalist verkleidet bin?

Der Mensch, nicht der Lehrer, ist *gebunden* an sein Gegenüber. Als Kapitalist kann oder könnte ich die Arbeitskraft ausbeuten; als Mensch darf ich es nicht. Als Lehrer kann ich bis in alle Ewigkeit argumentieren und — wie die Sophisten aller Zeiten — meine Sorte Wahrheit für Geld an den Mann bringen. Als Mensch darf ich

es nicht. Ein Ausbeuter, ein Kommunist, ein Reform-Schulkind oder ein Tyrann, sie mögen das „Ich darf nicht“ leugnen; vielleicht schreien sie: „In des Teufels Namen, warum soll ich nicht tun, wozu ich stark genug bin?“ Ja, warum nicht? Sie alle können ihre Aufgabe in der Gesellschaft übertreiben, und wir sehen sie oft mißbrauchen. Aber ist es nicht seltsam, daß dieser Mißbrauch nicht viel weiter reicht? Als Junge quälte ich meinen Vater, der nach Rußland als Treuhänder gereist war und von der Bestechlichkeit und der Verdorbenheit unter dem Zaren berichtete, mit der einen Frage: „Wie kann ein Land auf solche Weise existieren? Wie kann man wissen, daß die Bestechung die Gegenleistung erkaufte? Warum nehmen nicht die Leute die Bestechung an und weigern sich einfach, die Versprechung zu erfüllen?“ Ich muß diese Frage hundertmal gestellt haben, und mein Vater antwortete immer: „Es kostet dich 15 bis 25 Prozent der umstrittenen Summe; aber zu diesem Preis bist du des Ergebnisses völlig sicher. Der Mißstand ist in sich begrenzt und beschränkt auf dieses Ausmaß.“

Heute verstehe ich, was ich damals nicht verstehen konnte. Sogar der korrupte Richter, so scheint es, — und ich glaube, er ist das schlimmste soziale Unkraut — ist durch einen kleinen Anspruch gebunden: er wünscht, ein Mensch genannt zu werden. Auch Richard III. erwartet, als er beschlossen hat, ein Ungeheuer zu werden, daß er geliebt, daß er von einer Frau „Mensch“ genannt werden könne. Diese schreckliche Abhängigkeit des Menschen davon, daß er Mensch genannt wird, ist der einzige Zaun, der ihn davor schützt, vor Eingebildetheit oder Verbrechen verrückt zu werden. Solange ich mich damit brüste, ein Mensch zu sein, erhebe ich zwei Ansprüche, die äußerst schwierig zu halten und zu erklären sind. Der eine ist, daß ich *existiere*, daß ich wirklich *bin*, und der

andere, daß ich wirklich ein *Mensch* bin. Diese beiden Ansprüche sind genau so kühn wie der auf eine Goldmine in Mexiko, und sie sind ebenso schwer zu schützen. Unaufhörlich stoßen mich andere beiseite, als hätte ich keine wirkliche Bedeutung und — das bedeutet dasselbe — keine Existenz. Und all das Geschwätz der Leute legt außerdem Breschen in meinen Anspruch, Mensch zu sein.

Wenn aber ein Mensch einen Namen beansprucht, dann entsteht eine algebraische Gleichung von einer Exaktheit wie $2+2=4$. Ich nenne mich selbst A; dann will ich auch von anderen „A“ genannt werden. Die Anrede ist ein strenger Zwang. Sie ist auf die goldene Regel gegründet, daß der Name, den ich gebrauche, auch von anderen angewandt werden soll. Wenn ich „A“ sage, beginne ich eine mathematische Rechnung in meiner Gesellschaft. Ich strebe nach einer algebraischen Gleichung und bestehe auf meinem Namen „A“, und die Rechnung dauert solange an, bis sich die Gesellschaft zu meiner Namensgebung bequemt. Dann lautet die Gleichung: Mein „A“ ist gleich eurem „A“. Oder ich kann meinen Anspruch fallen lassen und mit dem Namen B oder C zufrieden sein, der mir von der übrigen Welt zugestanden wird. Aber in jedem Menschenleben decken sich diese Namen zeitlebens nicht.

Nun kann ich alle meine besonderen Namen preisgeben: Deutscher, Christ, Lehrer, Pazifist, und doch überleben. Aber den Verlust meiner beiden Titel als „Existenz“ und als „menschliches Wesen“ kann ich nicht überleben. Wenn ich meinen Anspruch auf den letzten verliere, dann bin ich moralisch geächtet. Verliere ich das Recht auf den ersten, dann werde ich als hoffnungslos unwirklich in ein Irrenhaus gesteckt. Darum erhebt jeder Mensch, bis seine letzte Stunde kommt, diese beiden Forderungen

gen: „Behandelt mich als wirkliches Wesen und als Mensch“, und er wartet auf das Ergebnis der gesellschaftlichen Rechenoperation, damit sie ihn bestätige. Alle gesellschaftlichen Einzelaufgaben sind bloße Nichtigkeiten, verglichen mit dieser wesentlichen, ewigen Aufgabe. Diese Aufgabe besteht darin, das Verhältnis jener Namen zu ordnen, die ich mir selbst gebe und die die Gesellschaft mir entweder ins Gesicht oder hinter meinem Rücken gibt. Dies Dreieck wirkt. Fehlt es, so verlieren wir unsere Existenz und unser Menschsein. Die meisten Menschen von heute halten dieses wirkende Dreieck für selbstverständlich; und erst ein Hitler mußte kommen, um ihnen zu beweisen, daß es ein ewiges Wunder ist, wenn sich dieses Verhältnis bemerkbar macht. John Dewey, geboren 1859, im gleichen Jahre, da Darwins „Kampf ums Dasein“ erschien, ist so unglaublich unbeschwert vom Wissen um die wirkenden Kräfte, die in jenem Jahre des Herrn seine Geburt umschlossen, ihm seinen Namen gaben, seine Erziehung, seinen Lebensweg, seine Freiheit und seinen Ruhm in der ganzen Welt, daß, wenn wir seine Bücher über Erziehung lesen, die Menschlichkeit des Lehrers und Schülers und ihr Sein als selbstverständlich angenommen werden. Er will nur sehen, daß sie wachsen, intelligent sind und vernünftig handeln. Aber wozu sollen sie heranwachsen? Zu Chauffeuren, die bei 140 Stunden-Kilometern so frech fahren, daß sie alle Geschwindigkeitsregeln übertreten? Oder zu Frauen, die es ablehnen, Kinder zu bekommen, weil das ihrer Schlankheit Eintrag tut? Füchse sind klug, und Unkraut wächst hoch. Ist der Intelligenteste der Menschlichste?

Nirgends in der modernen Erziehung wird ein Wort über die Mächte gesagt, die dem Handeln, der Überlegung und den Vorgängen in einer Gemeinschaft vor-

ausliegen: nämlich die Verpflichtung, wirklich und menschlich zu sein, als Forderung und Antwort, als Hoffnung der Gesellschaft, uns geliehen und von uns angenommen als Name, der uns verliehen wurde; der Ausgleich zwischen meinem Selbstbewußtsein und meiner Stelle in der Gesellschaft; die Spannung zwischen Selbsterkenntnis und Anerkennung durch die Mitmenschen und unserer gemeinsamen Erkenntnis, die das Kraftfeld unseres menschlichen Lebens bildet. Das alles wurde ganz selbstverständlich als in guter Hut angenommen, damals, im Jahre 1859, als John Dewey geboren wurde, und als man den Kampf ums Dasein proklamierte.

Aber ein Mensch kämpft nicht ums Dasein — er kämpft um seine Anerkennung. *Deshalb* erklärt ein Volk Kriege. Dies ist gerade das Gegenteil vom Kampf ums Dasein. Wir kämpfen um andere Dinge als um unser eigenes Dasein. Warum? Weil wir in dem phantastischen Anspruch beharren, daß wir wirklich sind, ob am Leben oder tot, und daß wir an einem Gespräch teilhaben, in dem wir Ansprüche stellen oder auf Ansprüche antworten, die an uns gestellt werden. Ich weiß freilich, daß heute das Dasein unserer sozialen Gruppe mit der Darwinschen Theorie erklärt wird. Aber auch dies stimmt nicht. Jedoch ist dies nicht der Ort zu beweisen, daß ein Mensch, der in den Krieg geht, ohne diese Hoffnung kämpfen und sterben kann. Wir können uns hier mit dem Offensichtlichen begnügen. Der Mensch ist nicht in erster Linie an seinem eigenen Dasein interessiert. Keine Ehe, kein Kindbett, kein Krieg, keine religiöse Verfolgung, keine Feuerprobe, nein, nicht eines dieser Ereignisse könnte überhaupt stattfinden, wäre der Mensch vor allem um sein erleuchtetes Selbstinteresse besorgt. Wachstum und Vernunft vermögen nicht allein unser Leben zu bestimmen. Die beiden sind zu selbstsüchtig. Kein Mensch hat

jemals nach ihnen gelebt, außer den Opfern der pragmatischen Erziehung. Aber wir leben in der großartigen menschlichen Verpflichtung, die jeder Arbeitsverteilung der Gesellschaft vorausgeht, und die uns zum Handeln und Leiden, zum Abenteuer und Wagnis anspornt, das ganze Leben hindurch. Diese Korrespondenz ist wie ein ewiges Gespräch, das von uns geführt wird. An anderer Stelle habe ich gezeigt, daß wir selbst dieses Gespräch nicht beginnen; was wir zuerst davon erfahren, ist der Anspruch an uns¹. Schon lange bevor wir antworten, werden wir angerufen. Andererseits, da dieses Gespräch uns lebendig hält, sind wir immer neugierig auf die nächste Antwort in dieser Korrespondenz mit dem Universum. Es macht uns alle verlangen nach einem Zeugen außerhalb unsrer vergänglichen sozialen Funktion. Lehrer und Schüler möchten jemandem außerhalb der Klasse antworten, denn sie möchten sich vor dem Verlust ihrer menschlichen Wirklichkeit während dieser Stunde bewahren. Die Korrespondenz muß sie außerhalb ihrer flüchtigen „Rollen“ am Werktag in ihrem Namen erreichen. Denn dieser Name trifft sie ins Herz.

Es ist geschichtlich sehr interessant, zu sehen, wie Augustinus diese grundsätzliche Beziehung des Menschen im Lehrer und im Schüler als eine dritte, entsprechende Stimme darlegt. Solange der Lehrer oder der Schüler die eigene Bedeutung im Verlauf des Gesprächs überschätzen, werden sie sagen: „Ich lehre“ und „Ich lerne“. Die beiden Ausdrücke beweisen noch einen Mangel an Korrespondenz. Das Medium, in dem sich die beiden „Du“, die sogenannten zwei „Ich“, befinden, wird nicht betrachtet. Dennoch ist dieses Medium einer gemeinsamen Atmosphäre die erstaunliche und großartige Tatsache,

¹ Angewandte Seelenkunde, 1924; Modern Man's Disintegration and the Egyptian Ka, 1939.

die ihrem eigenen Tun und Handeln vorausgeht. Freilich, das Wort „Atmosphäre“ stellt eine dieser wunderbaren akademischen Umgehungen der religiösen Tabus dar. „Atmosphäre“ heißt ein gemeinsamer Geist, den die Leute zusammen ebensowohl ein- als auch aus-atmen. Atmosphäre aber klingt harmlos und scheint etwas Natürliches zu sein; uns aber, da der Ausdruck nichts weiter als eine Übersetzung des „Geistes“ ist, wird er als ein sozialer Tatbestand deutlich. Die zwei, Lehrer und Schüler, bilden schon ein „Wir“ aus zwei „Du“, ehe sie in zwei „Ich“ zerfallen. Die Möglichkeit zum Miteinander-sprechen überhaupt wird von diesem gemeinsamen Geist bedingt, der sie mit Bleistiften zusammenführt statt mit Flintenkugeln. Deshalb müssen die zwei „Ich“ gezwungen werden, diese gemeinsame Grundlage, nämlich ihre Herkunft und die Bedingung eines einzigen Geistes, wahrzunehmen.

Augustinus führt aus dem Propheten Jesaja dasselbe Wort an, aus dem Anselm von Canterbury sein „Ich glaube, so daß ich zu verstehen vermag“ entnahm, und das lautet: „Bevor du Vertrauen (Glauben) geschenkt hast, wirst du nicht verstehen können.“ Augustinus sagt, der Schüler muß zuerst an den Lehrer glauben — der modernen Theorie zum Trotz — und von da ab fortfahren und in unmittelbare Berührung mit der Wahrheit kommen. Wir fangen richtig an, indem wir unseren Eltern vertrauen; weil sie uns lieben, verdienen sie unser Vertrauen. Liebe ist schlechthin ein Anspruch, Vertrauen geschenkt zu bekommen. Aber wir müssen darüber hinausgehen; denn Gott ist nicht Liebe allein. Er ist auch Wahrheit und bittet uns, ihm ebenso sehr als Wahrheit zu begegnen, wie wir ihn vorher als Liebe getroffen haben können. Als Wahrheit treffen wir ihn nicht durch die Augen anderer.

Alle unsere menschlichen Eigenschaften müssen ins Spiel gebracht werden, eine nach der anderen. Der Lehrer soll nicht seine Liebe überschätzen und der Schüler nicht seinen Glauben übertreiben. In ihre Beziehung müssen sie ihren größeren Partner, Gott, der ihre Zeiten überragt, einlassen. Damit wird das Lehren regeneriert und verwandelt und „richtig“ behandelt. Beim Lehren und Lernen unterziehen sich die Partner einem Prozeß gegenseitiger Einwirkung. Wir werden von unseren zwischenzeitlichen Beschränkungen befreit, indem der Lehrer der Zukunft opfert und der Schüler der Vergangenheit. Damit bleiben sie menschlich, trotz dem moralischen Wagnis der Kindischkeit oder der Strenge, das beim Lehren in Kauf genommen werden muß. Der Grat der geglühten Lehrstunden ist schmal.

Die volle Wahrheit über „den“ Menschen tritt also auf die Menschen erst zu, nachdem sie sich aufeinander eingelassen haben. Das kann auch so ausgedrückt werden, daß vom Menschen nie geredet werden kann, ohne daß gleichzeitig von Gott gesprochen wird; und von Gott kann nie die Rede sein, wenn nicht gleichzeitig zwei oder drei Menschen sich gegenseitig auf ihn berufen. Gott und Mensch sind zwei einander bedingende Erfahrungen. „Der“ Mensch wird nur Mensch, weil ein anderer Mensch gleichzeitig Mensch wird. Und beide werden dann gleichzeitig Mensch, wenn sie einen Dritten, der größer ist als sie, über ihre getrennten Zeiten Herr werden lassen, eben den Gott, der in diese Stunde eingelassen wird und eintritt.

Es gibt also keinen Weg, um logisch einem einzelnen Menschen das Dasein Gottes zu beweisen. Denn Gott bleibt nicht Gott, sondern wird ein bloßer Gegenstand, wenn ein Einsamer ihn begreifen will. Gott muß Macht haben, soll er Gott sein, und daher muß er auch, während

er erwiesen wird, seine Macht behalten, soll es einen Beweis für sein Dasein geben.

Metanomisch ist dies aber tunlich. Wenn ein Mensch nämlich begriffe, daß er noch nie richtig Mensch war, bevor ihm der Zuspruch und Widerspruch anderer Menschen widerfahren ist, wenn er sich also zumutete, den Zutritt seines Nächsten abzuwarten, damit er selber den Eingang zu seinem eigenen Menschentum finde, dann würde er erfahren, daß Gott kein Begriff ist, sondern die Macht, die ihn, das Menschentier, immer wieder zum Menschen erschaffen muß. In dieser Zumutung, auf unseren Nächsten zu harren, muten wir uns zu, an Gott zu glauben.

In diesem Sinne gibt es einen metanomischen Gottesbeweis, weil die Metanomik den Beweis erbringen kann, daß ohne diese Zumutung niemand Mensch wird. Der Beweis richtet sich also nicht auf Gott, sondern auf den Menschen. Auf dem Weg zur Menschwerdung muß „der“ Mensch Gott begegnet sein. Die Begegnung ist notwendig, weil Gott nie dich oder mich allein, sondern uns in unserer Gegenseitigkeit, in unserer Korrespondenz zum Menschen erschaffen hat und erschaffen wird. Wir sind ohnmächtig, bevor wir uns gegenseitig die Zeit in ihrer wahren Potenz mitgeteilt haben. Und so erweist die Metanomik „den“ Menschen kraft der Allmacht Gottes. Denn gerade dann, wenn der einzelne Mensch zu versagen droht, wird ihm sein Nächster Gott sei Dank sagen, was er leidet, und wird Gott dank seines Nächsten ihm sichtbar werden. So steht es ja klar im Neuen Testament, daß, wo zwei versammelt sind in Gottes Namen, er mitten unter sie tritt. Und Augustinus legt die Dreifaltigkeit des gegenwärtigen Gottes in „De vera religione“ aus, indem er sagt, daß Liebe, Glaube, Hoffnung zum ewigen Leben hinreichen. Wo also zwei in Glaube, Liebe, Hoff-

nung versammelt sind, tritt Gott unter sie. Dieser metanomische Gottesbeweis steckt hinter dem angeblichen und von Kant mit Recht widerlegten ontologischen Gottesbeweis Anselms. Auch bei Anselm von Canterbury beweist keine Logik der Begriffe „größer“ oder „am größten“ das Dasein Gottes. Sondern wenn da das Beichtkind ruft: „Meine Sünde ist zu groß“, dann „sollst du ihm sagen: Gott ist größer als alle deine Vorstellungen von ihm“. Hier ist also der Beichtvater der Nächste, der zu dem versagenden Einzelnen tritt und ihn eben durch seinen Beitritt zu einem neuen Menschen und Gott zu einer neuen Macht erhebt. Anselms Form des Gottesbeweises ist mithin nur eine Abart, ein Sonderfall des metanomischen, den wir aus dem Modell des kleinsten menschlichen Bausteins, der Lehrstunde des Augustinus verallgemeinern.