

Reflexionsskizzen zum historischen Bewusstsein der Evangelischen Erwachsenenbildung

Andreas Seiverth

In memoriam Hans Tietgens

Zusammenfassung

Der Beitrag versteht den Ausdruck „Reflexionsskizzen“ in dem Sinne, dass einige der möglichen normativ-religiösen Quellen und Grundlagen für die Artikulation des Professionsverständnisses der Evangelischen Erwachsenenbildung in kurzen Argumentations- und Verweisfiguren aufgezeigt werden. Methodisch wird dabei der Umstand genutzt, dass sich die Evangelische Kirche als Trägerinstitution Evangelischer Erwachsenenbildung auch als institutionelle Verkörperung eines gegenwartskritischen, langen historischen Bewusstseins verstehen lässt. Im Mittelpunkt steht dabei der Versuch, die ethische Reflexions- und Verantwortungsstruktur des Professionsbegriffs im Rückgriff auf ein historisches Modell, den „hippokratischen Eid“, und auf die biblischen Schöpfungserzählungen zu entwickeln. Beide Modelle werden als Ausdruck der kulturellen Revolution der „Achsenzeit“ interpretiert. Damit ist die bildungstheoretische Intention verbunden, den historischen und systematischen Theorierahmen der Evangelischen Erwachsenenbildung zu erweitern.

1.

Von einem der radikalsten Kritiker und Interpreten der bürgerlich-protestantischen Gestalt des Christentums, Sören Kierkegaard, stammt der Gedanke, dass das Leben nur rückwärts gewandt zu verstehen, aber nach vorne zu leben sei. Er hat damit das für jede individuelle Biografie bestimmende existential-hermeneutische Prinzip formuliert, wonach jede Person nicht nur eine Lebensgeschichte *hat*, sondern diese *führen, selbst verantworten* muss. Das Leben führen zu können, impliziert die doppelte Voraussetzung, dass es gestaltbar, also nicht von sich aus schon determiniert ist; und dass es eine Instanz oder Macht gibt, von der aus sich „das Leben“ lenken und bestimmen lässt. Dem Begriff der *Lebensführung* ist mithin das *Prinzip* der Freiheit inhärent; damit ist noch nichts darüber gesagt, ob die Bedingungen der Freiheit des menschlichen Lebens auch real, also geschichtlich, gegeben sind. Zugleich ist aber

auch offen, woher die Orientierung, metaphorisch gesprochen, der „innere Kompass“ kommen oder worin er bestehen kann. Um die Fallstricke einer „metaphysischen Moraltheorie“ zu vermeiden, hat Jürgen Habermas in einer kurzen Kierkegaard-Interpretation dessen Begriff des „ungestörten Selbstseinkönnens“ aufgenommen, um unter nicht- oder postmetaphysischen Denkvoraussetzungen die Idee eines „gelingenden Lebens“ benennen zu können. „Alle Aufmerksamkeit gilt (...) der Struktur des Selbstseinkönnens, d. h. der Form einer ethischen Selbstreflexion und Selbstwahl, die vom unendlichen Interesse am Gelingen des eigenen Lebensentwurfs bestimmt ist. Der Einzelne eignet sich die Vergangenheit seiner faktisch vorgefundenen und konkret vergegenwärtigten Lebensgesichte im Hinblick auf künftige Handlungsmöglichkeiten selbstkritisch an. Dadurch erst macht er sich zur unvertretbaren Person und zum unverwechselbaren Individuum.“⁴¹ Kierkegaards Existenzialismus ist freilich nicht ohne sein lutherisches Christentum zu haben, das bereits durch die Schule des deutschen Idealismus gegangen ist: „’Alles, was durch seine Freiheit gesetzt ist, gehört ihm wesentlich zu, wie zufällig es auch scheine. (...) Diese Distinktion ist für das ethische Individuum nicht etwa die Frucht seiner Willkür. (...) Wohl darf (es) den Ausdruck gebrauchen, es sei sein eigener Redakteur; aber es ist der *verantwortliche Redakteur* (...) verantwortlich gegenüber der Ordnung der Dinge, in der es lebt, verantwortlich gegenüber Gott.“⁴² Dass die Idee des „richtigen Lebens“ an die Struktur der Verantwortlichkeit gebunden ist, lässt sich – darin liegt für mich die immanente Überzeugungskraft der Habermas’schen nachmetaphysischen Argumentation – nur noch sprachtheoretisch einholen. „Im Logos der Sprache verkörpert sich eine Macht des Intersubjektiven, die der Subjektivität der Sprecher voraus- und zugrunde liegt.“⁴³

Als philosophischer Zeitdiagnostiker und Interpret nimmt Habermas eine respektgebietende Zwischenstellung ein, die in dem Titel der zuletzt erschienenen Veröffentlichung seiner philosophischen Aufsätze zum Ausdruck kommt: „Zwischen Naturalismus und Religion“.⁴⁴ Für religiös Gläubige ist diese Zwischenposition zwar sympathisch und im selbst noch religiös bestimmten Zweifel durchaus präsent; der schmale Spalt jedoch, der den Glauben von der Verzweiflung und der Verwerfung Gottes trennt, ist – soweit ich sehe – mit keinen sprachtheoretischen Mitteln aufrechtzuerhalten. Vor diesem Hintergrund wird die große Einsicht der christlichen Religion zumindest verstehbar, dass der Glaube ein unverfügbares Geschenk ist, in der Sprache des Glaubens: eine unverdiente und durch nichts herbeizuführende Gnade. Eben dieses Verhältnis, dass Glaube in einem sprachtheoretischen und argumentationslogischen Sinne nicht vermittelbar, damit auch nicht lehrbar ist, der „Organisationszweck der Kirche“ jedoch genau darin besteht, „zum Glauben zu verhelfen“, ist das Grundprinzip Evangelischer Erwachsenenbildung. Sie muss daher nicht nur um diese Differenz von „lehrbarem Wissen“ und „glauben können“ wissen, sondern diese Situation als die unhintergehbare Ausgangsbedingung ihres Tuns und ihrer institutionellen Verfassung reflektierend zugrunde legen. Dass dies eine *historisch vermittelte Ausgangsbedingung* ist, und darüber hinaus das „säkulare Zeitalter“ selbst ein *Resultat der Geschichte*, möglicherweise sogar nur der europäischen Geschichte ist, bildet unter Bedingungen der (post-)säkularen Moderne gleichsam das tertium comparationis, das

die Evangelische Erwachsenenbildung als Ausdruck und Instrument und des öffentlichen Vernunftgebrauchs legitimiert. Das ist freilich nur unter der Voraussetzung plausibel darstellbar, dass sich auch alle anderen Träger- und Einrichtungen der Erwachsenen- und Weiterbildung, zumindest jedoch der in öffentlicher Verantwortung, in gleicher Weise „historisieren“, sich also als kontingente und nicht „unbedingte“ (absolute) öffentliche Akteure verstehen und verhalten.

2.

Ob sich und wie sich der Begriff der Verantwortung für das eigene Leben und der Begriff der Lebensführung in einem substanziellen und existenziellen Sinn und ohne einen Transzendenzbezug zu etwas anderem als dem Subjekt *selbst* oder im Verhältnis zu *anderen* Individuen vernünftig denken lässt, lasse ich hier offen und zurückgestellt. Mein Interesse im interessierendenvorliegenden Zusammenhang mit professions- und institutionstheoretischer Fragen geht vielmehr dahin, die Geschichtlichkeit (Historizität) des Professionsbegriff selbst deutlich zu machen. Zu diesem Zweck greife ich nun allerdings nicht die unübersehbare soziologische und pädagogische professionstheoretische Diskussion auf, sondern wähle ein historisches Modell, und wenn ich richtig sehe, wäre es zugleich das für unseren Kulturkreis historisch erste, an dem die logische und praktische Struktur eines Professionsverhältnisses sich aufweisen lässt. Das Modell, auf das ich mich beziehe, ist der hippokratische Eid.⁵

Mit der Formulierung des „hippokratischen Eides“ liegt ein historisches Modell vor, in dem die ethische Reflexivität des handelnden Individuums die Gestalt einer *moralischen Selbstverpflichtung* annimmt, die ihre Kraft nicht aus der Sanktionierung durch staatliche Instanzen, sondern aus der „Macht“ der Drohung des Ehrverlustes bezieht. Der Eid, der unter Anrufung eines „göttlichen Namens“ geschworen wird⁶, unterscheidet sich vom privatrechtlichen Vertrag wie vom öffentlichen Recht genau dadurch, dass seine Verletzung nicht oder nur sehr schwer rechtlich, also durch staatliche Instanzen, sanktionierbar ist. An die Stelle staatlicher Sanktion tritt die nicht minder starke, wenngleich anders wirksam werdende Sanktionsmacht der „öffentlichen Meinung“ oder eines auf bestimmte Gruppen bezogenen und in einem spezifischen Sinne nur für diese gültigen Verhaltens-„Kodex“. Nicht die Angst vor physischer Gewalt, sondern vor der gleich wirksamen Scham ist es, was die interne Geltung und, daraus abgeleitet, den internen Zusammenhalt von Berufsvereinigungen und Professionen, ihren Einfluss und ihren Status als besonders „achtbare Berufe“ sichert.

Ethisch reflektierte Berufe zeichnen sich dadurch aus, dass sie über eine benennbare Instanz verfügen, vor der sie sich zu *rechtfertigen vermögen und rechtfertigen müssen*. Beides, das Vermögen und das Müssen, ist nicht voneinander zu trennen. Diese Untrennbarkeit hat einer der besten und interessantesten Vertreter seiner Profession, der Arzt Heinrich Hoffmann, der nicht nur den Struwwelpeter verfasst, sondern auch die psychiatrische Praxis in Frankfurt humanisiert hat, in wunderbarer Prägnanz in seinen Lebenserinnerungen geschildert. Er war in seiner beruflichen Entscheidungsfindung sehr unschlüssig; überzeugt hat ihn aber dann das Argument seines Vaters:

„Du siehst an mir selbst, welchen Plackereien man durch Vorgesetzte, die nichts von der Sache verstehen, ausgesetzt ist. – Aber Arzt! Er ist der Freund in der Not, der Vertraute der Menschen, er ist der Freieste, nur den Geboten seiner Wissenschaft folgend. Das scheint mir das Beste. Nun überlege und wähle!“⁷ Der Arzt ist frei, weil er „nur“ an die Gebote seiner Wissenschaft und an sonst keine anderen Vorgaben und Interessen gebunden ist. Seine Autonomie resultiert mit anderen Worten – aus der Bindung an die in der Wissenschaft praktisch gewordene Vernunft. Was allerdings offen bleibt, ist das, was Habermas durchaus beunruhigend findet, die Antwort auf die Frage nämlich: Woher das „Sollen“, das Gebundensein an moralische Gebote, und nicht nur Gesetze, kommt? Allgemeine Gerechtigkeitstheorien, auf die sich die postmetaphysischen Ethiken im Unterschied zu ihren historischen Vorgängerinnen zurückgezogen haben, bleiben die Antwort „auf die Frage, warum wir *überhaupt* moralisch sein sollen“ schuldig.⁸ Die handlungsmotivierende Kraft und die Fähigkeit von moralischen Urteilen, auch zum „richtigen Handeln“ anzuhalten, entspringen nicht schon aus der Urteilsfähigkeit selbst. Das ist die Einsicht und das starke Argument, auf das sich Martin Luther in seiner fundamentalethischen und -theologischen Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam letztlich gestützt hat, um seine Überzeugung und die in der Tat protestantisch-dogmatische Lehre vom „unfreien Willen“ zu begründen. Und auch die postmetaphysische Argumentation muss ein Argument bemühen, um dem „Defätismus der praktischen Vernunft“ (Habermas) zu entgehen, das nicht logisch-argumentativ, sondern nur als historisch-politische Aufgabe und Hoffnung überzeugt: „Moralische Einsichten binden den Willen erst dann effektiv, wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, welches die Sorge ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit *einspannt*.“⁹ Damit formuliert Habermas – im Anschluss an Max Weber – nun aber nichts anderes als das anthropologische Dogma des politischen und ethischen Liberalismus, der seine religiösen Eierschalen abgeworfen hat. Was an die Stelle „religiöser Bindung“ tritt, ist die Bindung an Werte, gleichgültig von welcher Herkunft und Qualität diese sind. Die Selbstbeschränkung im Sinne der Artikulation seines „ethischen Selbstverständnisses“ hat die Kultur- und Wertegemeinschaft des Westens in „letzter Instanz“ in den Erklärungen und Erweiterungen der Menschenrechte und der mühsamen Etablierung eines internationalen Strafgerichtshofes vorgenommen, der auch politische Machthaber nicht mehr außerhalb des Rechtes belässt.

Die für das Verständnis des hippokratischen Eides zentrale historische Voraussetzung besteht darin, dass der Arztberuf frei und gesellschaftlich ungeregelt als praktische Erfahrungskunst gelehrt und praktiziert und in individuellen Lehrverhältnissen weitergegeben wurde. Insofern sind seine Normen nicht durch eine wissenschaftliche Lehre (keinen „state of the art“) bestimmt, sondern durch einen beim Gott Apollo und allen anderen Göttern geschworenen Eid, der das *ethische Selbstverständnis des einzelnen Arztes erst konstituiert*. In dieses Selbstverständnis ist die ökonomische und soziale Funktion der Selbstverpflichtung, die Sicherung seines Rufes und seiner fachlichen Reputation mit eingebaut. Insofern ist die Struktur dieser moralischen Verpflichtung natürlich noch nicht durch den Unbedingtheitsanspruch und Rigorismus einer Kant'schen Ethik bestimmt, sondern teilt ihren Begründungshorizont mit dem

anderer religiöser Gebote, die einzuhalten befohlen wird, „damit es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden“, wie es in den „Begründungen“ der zehn Gebote in der hebräischen Bibel heißt. Transponiert man die praktischen Verhaltensregeln des hippokratischen Eids in Maximen, in *Grundwerte des professionellen Handelns*, dann lassen sich daraus die folgenden vier gewinnen: Es ist dies zum ersten „die *Heiligkeit des Lebens*“ bzw. das Verbot der Beihilfe zum Selbstmord; zum zweiten ist es die *Unabdingbarkeit des Verschwiegenheitsgebots*, als Ermöglichungsgrund einer Vertrauensbeziehung zwischen Arzt und Patient; zum dritten ist es das *Kooperationsgebot* („Dass sich der Kranke zusammen mit dem Arzt der Krankheit widersetzt“). Und schließlich das *Verbot des Eigennutzes* oder positiv formuliert: Die Pflicht zum Altruismus („Ich will zum Nutzen des Kranken eintreten ...“).

Jenseits einer gewiss nicht unberechtigten soziologisch-historischen Interpretation, die die soziale Funktionalität und Angemessenheit der Selbstverpflichtungen unter Anrufung der Götter als Zeugen erweist, gibt es meines Erachtens ein verbindendes Prinzip dieser Maximen. Es erschließt sich daraus, dass in der asymmetrischen Beziehung von Arzt und Patient die *Versuchung des Machtmissbrauchs* gleichsam strukturell eingebaut ist. Die moralische Achtung der körperlichen Integrität, die Sensitivität für die Verletzlichkeit der Person geht aber nicht in der sozialen Funktion der „Imagepflege“ und der beruflichen Reputation auf; wäre es so, bedürfte es nicht des religiösen Eides. Dieser ist – in einer historisch-objektiverenden Sicht – gleichsam der „Statthalter“ für die unbedingte, also die absolute Geltung des Prinzips bzw. der einzelnen Verhaltensvorschriften. Die „Unbedingtheit“, das Absolute ist damit ein Ausdruck für die „Zweckfreiheit“, die mit der Logik des „Selbstzwecks“ zusammenfällt. Das Unbedingte, das sich zugleich der subjektiven Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit entzieht, ist der moralisch-logische „Grund“ dafür, dass eine „Selbstkritik der Macht“ artikulierbar und darstellbar wird. „Kritik“ nimmt damit in einem praktischen Sinne die Funktion und Form der Grenzziehung und der Distanzgewinnung an. Insofern zeichnet sich „professionelle Machtausübung“ in letzter Instanz durch die unbedingte Achtsamkeit im Umgang mit den sei es subjektiven, sei es technisch vermittelten Fähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten eines Menschen aus. Dass sich der ethische Modellcharakter des hippokratischen Eides in diesem Sinne einer moralischen Geltungslogik professioneller Machtausübung rekonstruieren lässt, verdankt sich einer historischen und damit kontingenten Voraussetzung, dem Umstand nämlich, dass in einem alltagspraktischen und eminent bedeutsamen Bereich menschlicher Praxis explizit eines *sakralen Transzendenzbezugs* geltend gemacht und in Anspruch genommen wurde, der seinerseits Ausdruck einer *enorm produktiven historisch-kulturellen Innovation* ist.

3.

Auf Karl Jaspers geht die Entdeckung zurück, dass *alle* großen Weltreligionen in der Zeit zwischen 800 und 200 vor Christus ihren Ursprung hatten. Unabhängig voneinander und weitgehend ohne die Möglichkeit einer direkten Beeinflussung ist es in dieser „Achszeit“ zu einer Entwicklung gekommen, die man mit einem Buchtitel von

Bruno Snell als „Die Entdeckung des Geistes“ bezeichnen kann, eines Geistes, der die Selbsteutungen des Menschen im Mythos „überwindet“. Hans Joas, auf den ich mich bei diesen Bemerkungen stütze, hat in der Einleitung zu seiner großartigen Sammlung von Beiträgen zu den „kulturellen Werten Europas“ unsere Kultur als eine „achsenzeitliche“ charakterisiert.¹⁰ Für Achsenzeitkulturen ist demnach kennzeichnend, dass in ihnen die beständige und systematische Reflexion auf die Grundbedingungen menschlicher Existenz *im Gegenüber zu einer transzendenten, göttlichen Welt und damit die prinzipielle Reflexivität menschlichen Handelns* ebenso wie der „Gedanke der fundamentalen Rekonstruktionsbedürftigkeit weltlicher Ordnung“¹¹ entfaltet worden ist. Der Gegensatz zwischen der transzendenten und der mundanen, irdischen Welt begründet eine ganz neuartige und unerhörte Spannung und eröffnet die Möglichkeit einer Kritik an den bisherigen Weltdeutungen und ihren Schöpfungsvorstellungen, wie sie beispielsweise in der biblischen Schöpfungserzählung greifbar wird, in der die Welt als Schöpfung aus dem Nichts durch die Macht des welterschaffenden Wortes gedacht wird. Die hebräische Bibel hat die damit ebenfalls ermöglichte grundsätzliche Kritik der politischen Herrschaft nicht nur durch ihr Bekenntnis zu Gott als dem *alleinigen* König zum Ausdruck gebracht, sondern auch dadurch, dass sie den Menschen als „Gottes Ebenbild“ in die Welt treten ließ. Es ist dieses Bild, mit dem der dem König (Pharao) vorbehaltene Ehrentitel „detranszendentalisiert“ wird und durch den die Menschen nicht mehr wie in einem Atonhymnus der ägyptischen Religion als „Kleinvieh der Götter“ charakterisierbar sind.¹² Die (priesterliche) Schöpfungserzählung vollzieht nichts weniger als die *Universalisierung und die Vermenschlichung des Königstitels*; seine Entsprechung findet dies darin, dass eine zweite Schöpfungserzählung den Menschen in ein unmittelbares „Verantwortungsverhältnis zu Gott“ setzt: Der fragende Anruf Gottes „Adam, wo bist du?“ konstituiert eine grundsätzlich dialogische und nicht einseitige, monologisch-anweisende Sprachbeziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Sprachbeziehung wird im Neuen Testament durch den jüdischen Rabbi Jesus von Nazaret sozusagen „nur“ noch einmal radikalisiert; im Vaterunser hat dieses *sprachliche Gottesverhältnis* seinen wohl unüberbietbaren Ausdruck gefunden. Die biblischen Schöpfungserzählungen ebenso wie das „Zentralgebet“ des Christentums etablieren mit dieser Form der „Versprachlichung des Sakralen“ und der Dialogisierung des Transzendenzbezugs gleichursprünglich Begriff und Praxis der „Verantwortung“, des „Vertrauens“ und des „Versprechens“. Dieses *triadische* Verhältnis, das der dialogischen Gebetsform¹³ inhärent ist, konstituiert deshalb nicht nur ein „ethisches Selbstverhältnis“, sondern in gleicher Weise eine spezifische Form der Selbsttranszendierung des Subjekts.

4.

Aus der Perspektive der Organisationsgeschichte und der Begründungstheorie(n) der Evangelischen Erwachsenenbildung ist die historische Tatsache besonders bedeutsam, dass sich die institutionelle(n) Existenzform(en) der Kirche einer *vermittelbaren Lehre* ebenso verdankt wie einer darauf gestützten *Praxis kirchlicher Katechetik* (Unterweisung), die – wie die Schriften des Neuen Testaments durchgehend zeigen –

immer an Erwachsene und erst nachgeordnet und historisch später an Kinder und Jugendliche gerichtet war. Daraus ist der für die Evangelische Erwachsenenbildung keineswegs unproblematische Begründungstopos abgeleitet worden, sie sei „so alt wie die Kirche selbst“¹⁴, wengleich uneingeschränkt festzuhalten ist, dass in der Tat innerhalb einer für die Kirche unabdingbaren „Logik des Bekennens“ systematische Lehre und Unterricht, argumentative Apologie und reflexive Rechtfertigungsfähigkeit, unverzichtbar sind. Eben dadurch, dass diese Logik des Bekennens im Entstehungsprozess der christlichen Kirche als konstitutive Voraussetzung ihrer Existenz in ihrem Selbstverständnis (ihrer Identität) verankert und zur Bedingung individueller Zugehörigkeit gemacht worden ist, sind in ihr wie in kaum einer anderen gesellschaftlichen Institution die immanenten Spannungen und Dynamiken einer „achsenzeitlichen Kultur“ in konstitutiver Form etabliert worden. Die Einführung des Begriffs der „achsenzeitlichen Kultur“ in das historische Selbstverständnis sowohl der Evangelischen Kirche wie der Evangelischen Erwachsenenbildung als einer ihrer konstitutiven (im Sinne von unverzichtbaren) „Wesensäußerungen“ geschieht hier auch in systematischer Absicht: Mit ihr ist ein Theorierahmen benannt, mit dessen Hilfe die *Bildung Erwachsener* und *institutionalisierte Erwachsenenbildung* grundlegend mit der historischen und aktuellen Entwicklungsdynamik des Christentums und der christlichen Kirchen verbunden werden kann. Dies gilt insbesondere auch im Hinblick auf Zeitdiagnosen, die die neuzeitliche Geschichte der Kirchen in die Entwicklung eines „säkularen Zeitalters“ (Charles Taylor) einbetten oder sie in einer „post-säkularen Gesellschaft“ (Jürgen Habermas) verorten. Damit könnte auch der dominanten Ausrichtung erziehungs- und bildungstheoretischer Reflexionen und bildungspolitischer kirchlicher Interessenwahrnehmung mit ihrem praktisch *exklusiven* Blick auf Kinder und Jugendliche vorgebeugt werden, die bis heute eine systematische Beschäftigung mit der Aufgabe einer kirchlich verantworteten *Bildung der Erwachsenen* verhindert hat.

Dies ist jedoch nur eine eher vordergründige, wengleich pragmatisch-politisch nicht unerhebliche Begründung dafür, den *historischen und systematischen Theorierahmen der Evangelischen Erwachsenenbildung* zu erweitern. Versucht man, das historische Bewusstsein der Evangelischen Erwachsenenbildung *im Sinne einer reflektierten Zeitgenossenschaft* auf aktuelle Diskurse gesellschaftstheoretischer Theoriebildung und politischer Diagnoseszenarien zu beziehen, dann kommt es meines Erachtens auch darauf an, deutlich zu machen und den Gedanken argumentativ zu vertreten, dass die Kirche eine Vorwegnahme und die Institutionalisierung der Forderung nach und der Einübung in eine „reflexive Lebensführung“ darstellt. Der „Erfolg“ einer für Europa gleichsam „ungebremsten Säkularisierungsdynamik“ wird vor diesem Deutungshintergrund vielleicht in nichts anderem besser sichtbar, als darin, dass das „Lebenslange Lernen“ nun zur quasi-absoluten, normativen Leitidee europäischer Bildungspolitik avanciert ist. Sie wäre in dieser Perspektive die gegen jedermann gerichtete gesellschaftliche Anforderung und Erwartung, die lebenslang notwendige und das soziale Überleben sichernde Selbstreflexivität der Lebensführung und eine lerninduzierte individuelle Dauerinnovationspraxis zu entwickeln. Darin käme dann eine Säkularisierungsdynamik zu sich, von der offen bleibt, durch welche Art von „Transzendenzenerfahrung“ sie unterbrochen, möglicherweise sogar korrigiert werden könnte.

Anmerkungen

- 1 Jürgen Habermas: Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“? In: Ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main 2001, S. 11 – 33, hier S. 19
- 2 Zit. nach: a. a. O., S. 20; Hervorhebung AS
- 3 A. a. O., S. 26
- 4 Frankfurt am Main 2005
- 5 Vgl. Andreas Seiverth: Für des Menschen Menschlichkeit. Reflexionen zur berufsethischen Orientierung pädagogischer Professionen. In: Forum Erwachsenenbildung Heft 4/2003, S. 78-89
- 6 Der Text beginnt mit den Worten: „Ich schwöre und rufe Apollon den Arzt und Asklepios und Hygieia und Panakeia und alle Götter und Göttinnen zu Zeugen an“.
- 7 Eva Maria Siefert: Heinrich Hoffmann: Struwwelpeter und Psychiatrie-Reformer. Ms einer Sendung im Hessischen Rundfunk am 10.06.2009; S. 4.
- 8 Jürgen Habermas: a. a. O., S. 15 (Hervorhebung im Original)
- 9 A. a. O. (Hervorhebung im Original)
- 10 Vgl. seine Einleitung in Hans Joas/Klaus Wiegandt: Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main 2005, S. 19-22 sowie: Shmuel N. Eisenstadt: Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, in: a. a. O., S. 40-68. Ausführlicher ist seine Interpretation, die er (zusammen mit Wolfgang Knöbl) vorgelegt hat in: Hans Joas/Wolfgang Knöbl: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt am Main 2004, S. 452-462.
- 11 A. a. O., S. 455
- 12 Vgl. Andreas Seiverth: a. a. O., S. 83
- 13 Um dies zu explizieren, bedürfte es einer sprachtheoretischen Interpretation des Vaterunser, für die hier kein Raum ist. Als erster Hinweis mag genügen, dass in ihm die Anrufung des Namens Gottes und die Bitte um Vergebung der „eigenen Schuld“ mit der Selbstverpflichtung verbunden ist, „unsern Schuldner“ zu vergeben.
- 14 Zit. nach Karl E. Nipkow: Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung, Gütersloh 1990, S. 556. Auch Hans Tietgens hat diesen Topos gebraucht, vgl. dazu: Andreas Seiverth: Ein säkularer Protestant – Begegnungen mit Hans Tietgens, in: Forum Erwachsenenbildung, Heft 3/2009, S. 28-30; hier S. 28.