

Henning Schröer

Kierkegaard als »notwendiger Durchgang und Korrektiv evangelischer Religionspädagogik«?

Besprechung von Michael Heymel, *Das Humane lernen. Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard* (FKDG 40), Göttingen 1988 (286 S.)

Kierkegaards Bedeutung für Pädagogik bzw. auch Religionspädagogik darzustellen hat schon manchen gelockt. Das vorliegende Buch von Michael Heymel - eine für den Druck geringfügig veränderte theologische Dissertation aus Heidelberg (Doktorvater: Prof. Dr. L. Steiger) - ist ein neuer Versuch zum Thema.

Aus der Forschungsgeschichte ist manches zu nennen. Nicht alle Arbeiten sind allerdings von Heymel genutzt worden. Theoderich Kampmann veröffentlichte 1949 seine Paderborner Rektoratsrede »Kierkegaard als religiöser Erzieher«; Heymel referiert darüber zutreffend mit berechtigter Kritik daran, »daß Kampmann Kierkegaards erzieherische Wirksamkeit ganz undialektisch am Maßstab des katholischen Dogmen- und Kirchenverständnisses mißt« (11). Bis heute bemerkenswert ist die Studie von Helmut Schaal »Erziehung bei Kierkegaard. Aufmerksammachen auf das Religiöse als pädagogische Kategorie« (Heidelberg 1958). Heymel geht darauf ausführlich ein (64-68); er referiert richtig, daß für Schaal mit der Kategorie »Aufmerksammachen auf das Religiöse« eine pädagogische Situation in den Blick rückt, deren eigentümliche Struktur die traditionelle erziehungswissenschaftliche Begrifflichkeit sprengt (Schaal, 3). Er führt mit Recht ein Kernzitat aus Schaals Studie an: »Erziehung ist für ihn (sc. Kierkegaard) somit nicht mehr ein zwischen Menschen organisierbares oder veranstaltbares Tun, sondern ein Geschehen, das sich jeder menschlichen Verfügbarkeit entzieht, ist jene Gesamtheit, in welcher aus dem Zueinander von angestrenghem existierenden Vollzug und dem sich darin schenkenden Unbedingten sich die eigenste Möglichkeit des Menschen realisiert: sich zum Absoluten verhalten zu können« (Schaal, 16, bei Heymel, 64, allerdings abgekürzt zitiert). Heymel versäumt es jedoch, den näheren pädagogischen Kontext der Arbeit Schaals aufzuzeigen, was ich für nützlich, wenn nicht notwendig hielte. Schaal nimmt O.F. Bollnows Bemühungen auf, von der Existenzphilosophie her - trotz deren gewisser Widerständigkeit dazu - Beziehungen zur Pädagogik aufzufinden, die auf die Konzeption einer Pädagogik auch der unzeitig eingreifenden Formen zielen (Schaal, 12). Bollnow hat bekanntlich Formen wie Krise, Erweckung, Ermahnung, Beratung und Begegnung pädagogisch näher analysiert (Existenzphilosophie und Pädagogik, Stuttgart 1959). Schaal bringt besonders im Anschluß an die Kategorie der Ermahnung von Kierkegaard her das Aufmerksammachen auf das Religiöse ins Spiel. Er erinnert

dabei (9-11) zu Recht auch an Eberhard Grisebachs Bemühungen (Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung, Halle 1924). Schon Schaal hätte dabei gut daran getan, auf Grisebachs Kierkegaard-Beurteilung in dessen Hauptwerk »Gegenwart. Eine kritische Ethik« (Halle 1928) einzugehen, weil Grisebach Kierkegaard vorwirft, zwar dialektisch zu sein, aber unkritisch geblieben zu sein (154). Heymel erörtert diese pädagogischen Kontexte nicht, weil er von aktuellen religionspädagogischen Fragestellungen ausgeht, wie gleich noch darzustellen sein wird. Das hat für die erziehungswissenschaftliche Würdigung seiner Kierkegaard-Analyse problematische Folgen. Gegen Schaal erhebt sich der Vorwurf: »Schaal setzt nun voraus, daß der, welcher aufmerksam gemacht werden soll, immer schon um das ›Höchste‹, die geoffenbarte Wahrheit weiß...« Er hat jedoch nicht beachtet, daß diese Voraussetzung im Bereich des Sokratischen gilt, nicht im Bereich des Christlichen (64).

Diese Kritik ist berechtigt, weil, wie schon Hermann Diem, auf den sich Heymel hier auch stützt, geltend gemacht hat, Kierkegaard sein Pseudonym Climacus in der »Unwissenschaftlichen Nachschrift« eine Religiosität B entwickeln läßt, die das sokratische Paradox dialektisch von der Christologie her potenziert. Nun ist die Subjektivität die Unwahrheit und der Mensch damit endgültig als Sünder qualifiziert. Heymel hat recht darin, von dieser Position her Kritik an Schaal zu üben. Hier ist eine neue Ausgangsposition beschrieben, nämlich die der Religiosität B. »Nur wer darauf aufmerksam geworden ist, daß er nicht in dem existiert, was er mitteilt, und sich zu seinem In-der-Unwahrheit-Sein verhält, bekommt die Möglichkeit, Existieren und Mitteilen zur Entsprechung zu bringen und in Wahrheit als religiöser Erzieher wirksam zu werden« (67). Zu dieser entscheidenden These fügt Heymel eine aufschlußreiche Anmerkung hinzu: »Die Sündenerkenntnis des religiösen Erziehers impliziert eine Kritik seiner Religiosität, sofern sie ihn zu unterscheiden veranlaßt, ob er sich human-religiös oder christlich-religiös versteht« (67, Anm. 7).

Hier stoßen wir auf den Kern des Problems. Heymel bringt die spezifisch christliche Sündenerkenntnis zur Geltung, wie sie Kierkegaard durch die Religiosität B des Pseudonyms Climacus und später durch das Pseudonym Anticlimacus in »Krankheit zum Tode« und in »Einübung im Christentum« entwickelt, doch viele seiner Pseudonyme berücksichtigt er nicht genügend. Kierkegaard hat nicht zufällig geäußert, man solle, wenn er sich pseudonym äußere, dies auch als Äußerung der Pseudonyme zitieren. Natürlich bleiben es die Pseudonyme Kierkegaards, aber man vereinfacht leicht die komplizierte Analytik der Existenz, die Kierkegaard kunstreich entwickelt. So wird dann das Problem, das die deutsche Kierkegaardforschung zwischen Hirsch und Diem geradezu gespalten hat, wie sich Religion A und B verhalten, mit einem Gewaltstreich gelöst.

Heymel hat schon recht, wenn er gegen Schaal darauf aufmerksam macht, daß die religiöse Bestimmtheit des Erziehers selbst nicht übersehen werden darf. Es darf also nicht ausgeklammert werden, daß der Erzieher Sünder ist und der Sündenvergebung bedarf. Es ist Heymel zuzugeben, daß diese kräftigen, gewöhnlich als dogmatisch abgelehnten Kategorien in einer

evangelischen Religionspädagogik zum Zuge kommen müssen. Und es gibt Aussagen Kierkegaards, die dazu passen. Aber das Problem Glaube und Erziehung bei Kierkegaard ist damit in seiner Vielschichtigkeit noch kaum erfaßt.

Hätte Heymel bei der Forschungsgeschichte intensiver verweilt, wäre das vielleicht schon zutage getreten. Die Studie von Friedrich Kienecker (Erziehung zur Nachfolge. Die Bedeutung der religiösen Schriften Sören Kierkegaards für die Ausbildung der Kategorien christlicher Erziehung, Ratingen 1964) erwähnt er überhaupt nicht. Obwohl diese katholisch akzentuierte Abhandlung keineswegs ihrem Thema voll gerecht wird, ist doch dies zumindest eine Erörterung wert, ob nicht die Kategorie Nachfolge für eine Erziehung, wie sie von der »Einübung im Christentum« her zu entwickeln wäre - und auf diese Schrift stützt sich Heymel ja wiederholt -, gründlich zu analysieren wäre.

In seiner Rezension des Buches von Heymel hat Eberhard Harbsmeier (ThLZ 114 [1989] 148-150) sodann zu Recht darauf hingewiesen, daß leider kein Vergleich mit der allerdings auch wenig bekannten Arbeit von Ingrid Blanke (Sinn und Grenze christlicher Erziehung. Kierkegaard und die Problematik der christlichen Erziehung in unserer Zeit, Frankfurt a.M. 1978) stattgefunden hat, was gerade deshalb interessant wäre, weil in jener Arbeit ganz anders der existenzdialektische Ansatz beim Humanen gegen die Konzeption der »Evangelischen Unterweisung« ins Feld geführt wird, während Heymel Kierkegaard als Kronzeugen gegen einen sozialtherapeutischen Unterricht in Religion in Anspruch nimmt.

Auf Ronald Manheimer (Kierkegaard as Educator, Berkeley / Los Angeles / London 1977) hat Heymel selbst in seinem Vorwort (12) und in zwei Anmerkungen (67 und 206) hingewiesen. Er nutzt dessen Studie, um den Zusammenhang von Erziehung und Erbauung bei Kierkegaard zu stützen. Das wird als Einwand gegen Schaal genutzt: »Der Lernende soll nicht nur auf das Religiöse *aufmerksam* gemacht, sondern auch und sogar primär im Religiösen *erbaut* werden« (67). Es ist sicher richtig, daß mit dem Stichwort Erbauung bei Kierkegaard auch religionspädagogische Einsichten vermittelt werden. Doch ist Heymels nähere Erörterung dazu (Kap. 16, 193-207) nicht besonders ergiebig für die Klärung der damit verbundenen Probleme. Das zeigt sich schon in terminologischer Hinsicht. Heymel verwendet in der Kapitelüberschrift »Die religiöse Rede als Heilmittel für den dämonisch Verschlrossenen« (193) diesen Terminus als Synonym für das Genus von Reden, die »abwechselnd als religiöse, erbauliche oder auch christliche Reden bezeichnet werden« (193). Doch Kierkegaard nennt sich zwar religiöser Schriftsteller, aber seine Reden bezeichnet er direkt nur als »erbauliche« oder - und das ist auch eine bewußte Spezifizierung - als »christliche« Reden. Mit Erbauung ist in der Tat eine zentrale Ader des schriftstellerischen Werks entdeckt, weil für Kierkegaard gilt: »Nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich« (SV II, 318); aber damit ist ein Begriff gefunden, der Religiosität A ebenso angeht wie Religiosität B, obwohl dann Kierkegaard auch die Kategorie der Erweckung ins Spiel bringt.

An diesem Punkt empfiehlt es sich, die Methodik Heymels näher anzusehen. Er hat darauf verzichtet, Leitbegriffe wie Erziehung, Bildung, Lernen und Lehre, Unterweisung usw. im dänischen Kontext, insbesondere auch im Sprachgebrauch der Tagebücher Kierkegaards zu untersuchen. Das wird man auch nicht von jeder deutschen Dissertation über Kierkegaard verlangen dürfen. Ich bin auch nicht so ganz sicher, wieviel eine solche doch recht aufwendige Arbeit erbringen würde. Die Konkordanzanzen dafür stehen bereit. Aber für die Klärung der Fragen der präzisen Verhältnisbestimmung von Glauben und Lernen, die Heymel z.B. bei H.J. Fraas, W. Neidhart und K. Dienst vermißt (20), wäre es schon hilfreich. Kierkegaard ist, wie Heymel ganz richtig eine schon vielfach gemachte Feststellung wiederholt, gegen Christentum als Lehre, tritt aber doch für eine »Einübung im Christentum«, für ein Lernen der Nachfolge ein und beklagt den Mangel an Erziehung.

Wie sich jedoch Lernen und Erziehung bei ihm verhalten, erfahren wir auch bei Heymel nicht. Das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik bleibt doch in wesentlichen Fragen ungeklärt, auch wenn Heymel recht darin hat, die Kategorien Sünde und Sündenvergebung gerade in erzieherischer Betroffenheit anzumahnen.

Heymels Methode ist systematisch und biographisch mit ständiger Hinsicht auf Polemik gegen moderne sozialtherapeutische Religionspädagogik. Vorwort und Nachwort dokumentieren erfreulich deutlich das erkenntnisleitende Interesse der Untersuchung. Das Vorwort berichtet, wie die Begegnung mit volkscirchlicher Gemeindepraxis Heymel dazu veranlaßt hat, Kierkegaards Schriften »unter dem Gesichtspunkt religiöser Erziehung zu lesen« (7). »Wo freilich die Stabilität der Institution Volkskirche zum erkenntnisleitenden Interesse wird, verkommt Theologie zur Ideologie volkscirchlicher Funktionäre« (ebd.). Es ist klar, daß Kierkegaard für eine solche Kritik scharf geschliffene Waffen bereithält. Aber Heymel setzt nicht bei Kierkegaards Polemik im »Augenblick« an, sondern mit Recht tiefer bei der Frage nach dem Humanen »als genuin theologischer Frage« (ebd.). Ps 8,5 wird zum Leittext. Das Humane wird von Gott gelernt. Damit ergibt sich eine Spannung zu dem Menschenbild der Humanwissenschaften. Heymels Zugang zu Kierkegaard ist originell: Er wird durch den sozialtherapeutischen Religionsunterricht auf das Problem der Schäden durch religiöse Erziehung aufmerksam. In diesem Horizont entdeckt er Kierkegaard, aber nun nicht nur als Problemfall einer Schädigung, sondern: »Zugleich entdeckte ich, daß der Geschädigte gleichwohl in Dankbarkeit an seinem religiösen Erzieher festhielt und seinen Schaden als religiöser Schriftsteller verarbeitete, indem er seinen Fall allgemein als Existenzproblem aller ausdrückte. Eben dies - so lautet meine Hauptthese - deutet darauf hin, daß der Geschädigte sich selbst religiös, im Glauben an die Vergebung der Sünden, verstehen und dadurch seinen Schaden verarbeiten konnte. So entstand der Plan zu einer Untersuchung über Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard, in der an *einem* Menschen gezeigt werden sollte, was *alle* zu lernen haben: das Humane oder die Menschwerdung des Menschen« (8).

Im Nachwort wird diese Zielsetzung noch einmal bekräftigt. Heymel will vom offenbarungstheologischen Ansatz her »aus der grundsätzlichen Verlegenheit subjektivitätstheologisch fundierter Religionspädagogik herauskommen, die mit den Sünden der Erzieher nicht fertig wird« (259). Zwar wird gesagt: »Ich würde heute mein Urteil über die moderne Religionspädagogik weniger polemisch formulieren«, aber die Fortsetzung lautet: »...halte aber in der Sache daran fest, daß der Durchgang durch die Schule Kierkegaards notwendig ist, um den subjektivitätstheologischen Ansatz und die sozialtherapeutische Ausrichtung der Religionspädagogik zu korrigieren« (ebd.).

Es ist verdienstvoll, daß Heymel seine Untersuchung mit einer Reihe von 25 zusammenfassenden Thesen abschließt, auch wenn vielleicht dabei die zahlenmäßige Übereinstimmung mit den 19 Kapiteln seiner Studie noch mehr Evidenz geschaffen hätte. Ich gehe im folgenden von diesen Thesen aus, greife aber, wo nötig, auf die eigentliche Untersuchung zurück.

Die erste These hält fest, daß Kierkegaard durch religiöse Erziehung geschädigt wurde, aber diesen Schaden als religiöser Schriftsteller verarbeitet hat. Man kann diesem Ausgangspunkt zustimmen, insbesondere wenn man Kierkegaards eigener Würdigung seiner Schriften, vor allem erkennbar in seinen Schriften über sich selbst (SV XIII, dt. Gütersloher TB Nr. 626), folgt, auch wenn er nachträglich sicher manches mehr stimmig gemacht hat, als es sich ursprünglich verhielt, wie er selbst sagt. Er war der Überzeugung, daß sein schriftstellerisches Werk, »in seiner Ganzheit betrachtet, religiös ist vom Anfang bis zum Ende« (XIII, 495). »Ohne Vollmacht aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche, das ist die Kategorie für meine gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller, als ein Ganzes betrachtet« (XIII, 501). Also sind auch die pseudonymen Schriften letztlich in diesem Zusammenhang einer Bewegung zu sehen, enthalten aber maieutische Pädagogik.

Kann jedoch gesagt werden, daß Kierkegaard »seinen Fall allgemein als Existenzproblem aller ausgedrückt hat« (so Heymel, These 1, 252)? Es ist richtig, daß er seine Entwicklung in Auseinandersetzung und Bindung an seinen Vater, dessen Leben und Christentum, vollzogen hat. Er hat diese Erziehung für menschlich grausam gehalten, was Heymel auch richtig registriert. Und er hat, wenn auch unter Krisen, an seinem Vater festgehalten. Heymel erkennt richtig, daß Kierkegaard feststellt, daß der Vater ihn unglücklich gemacht habe - aber aus Liebe. »Sein Fehler lag nicht im Mangel an Liebe, sondern darin, einen alten Mann und ein Kind zu verwechseln«, schreibt Kierkegaard (Heymel, 35). Obwohl also Schaden durch eine bestimmte religiöse Erziehung entstand, ist Kierkegaard zum Problem des Christwerdens gerade in der Kritik an der volkscirchlichen Illusion, alle seien schon Christen, durchgedrungen und hat seinen Vater in dessen Grundanliegen bejaht, die Liebe Gottes, im Kreuz Christi offenbart, also im Leiden, festzuhalten. Es ist richtig, daß Kierkegaard zu dieser Verarbeitung in der Lage war und daß das üblichen sozialtherapeutischen Diagnosen nicht entspricht. Heymel führt mehrfach Tilmann Moser an. Aber Kierkegaard hat doch seinen Fall nicht verallgemeinert, das lag ihm völlig fern, und er hat diese Erziehung nicht in ihren Mitteln für gut gehalten, sondern nur in dem Motiv. Er hat nur gewollt, daß jeder ein einzelner werde. Hier scheint mir Heymel zu schnell Attacken gegen Humanwissenschaften zu reiten. Weil Kierkegaard als Ausnahme - wenn auch menschlich doch wohl unglücklich - seine religiöse Sozialisation zumindest so gestaltete, daß er nicht in seiner Schwermut verzweifelte und die Vergebung der Sünden ergriff, bedeutet das noch kein allgemeines Urteil über die Möglichkeiten religiöser Pädagogik und insbesondere ihrer Fehler.

Heymels heftige Attacken gegen Religionsunterricht als Sozialtherapie oder gegen Glaube als nur humanes Vertrauen zielen alle auf eine erst im christlichen Glauben erreichbare Erfahrung, das Menschsein zu lernen. Aber hat Kierkegaard das Humane so eindeutig als das Christliche verstanden? Es gibt für ihn viele Möglichkeiten, Mensch zu sein, und schon Sokrates, der ja nun für ihn immer wieder das Beispiel eines Philosophen, vielleicht auch eines Erziehers, ist, weiß selbst nicht genau, ob er ein Mensch ist. Vorsicht ist

geboden. Mensch wird man nach Kierkegaard, wenn man der Geistbestimmung folgt, aber das ist eine jedem Menschen mit der Synthese von Zeit und Ewigkeit gesetzte Aufgabe, die verschieden gelöst wird. Sicher wird der Mensch, der sich bemüht, selbst zu existieren, auf die Grenze seines Selbst stoßen, aber die Existenzdialektik kann jene dialektischen Übergänge der einzelnen Stadien nur deutlich machen, sie kann nicht die Plausibilität einer allgemeinen Lehre entwickeln. Der Sprung bleibt Geheimnis des einzelnen. Heymel erschließt zwar viele Lernziele des Glaubens: »Im Glauben lernt ein Mensch, sich an seinem Menschsein genügen zu lassen. Im Glauben lernt ein Mensch beten« usw., aber wie lernt er glauben? Wie lernt er die dogmatischen Voraussetzungen akzeptieren, von denen Kierkegaard ausgeht? Was ist hier noch allgemeine Existenzanalyse, von der Ausnahme her entwickelt, und was ist nun wirklich Existenz als einzelner?

Ich meine übrigens nicht, daß Kierkegaard sich - wenn auch als selbst Erzogener - als Erzieher verstanden hat. Die Vergleiche, die er für sich verwendet, lauten anders: besonderes Polizeitalent, Spion, Souffleur, Regenspäher, ein Clown, der Feuer ruft, und alle halten es für einen Spaß usw. Er ist und bleibt ein Skribent, ein religiöser Schriftsteller, eben auch ein Dichter, wenn auch mit Interesse am Problem der Apostel. Das Problem der Mitteilung ist vorrangig. Seine »Pädagogik« ist nur erkennbar, wenn seine Hermeneutik klar ist.

Harmsmeier fragt mit Recht in seiner Rezension (s.o.), ob Heymels Interesse an gelingendem Leben denn nicht viel eher Løgstrups als Kierkegaards Kategorien entspricht. Diese Kritik läßt sich stützen mit der erst nach Heymels Dissertationsabschluß erschienenen Arbeit von J.P. Almar (Sören Kierkegaard. Existenzphilosophien, Existenzpädagogik und Existentialpädagogik, Odense 1986), wo die Unterschiede zu Løgstrup wie überhaupt jeder Existenzpädagogik aufgezeigt werden. Der Verfasser hat allerdings ein ähnliches Anliegen - kritisch gegenüber der gängigen Pädagogik - wie Heymel, aber geht noch radikaler vor, eigentlich nur Grisebach vergleichbar, auch wenn er ihn nicht zu kennen scheint. Ein System des Daseins kann es nicht geben, und also ist auch eine Pädagogik unmöglich, die nicht den einzelnen als Kategorie respektiert. Daß Almar sich dann doch in eine »Existentialpädagogik« rettet, ist ein Sprachproblem.

Man kann das Problem, vor das uns Heymels Analyse stellt, auch daran deutlich machen, daß er Karl Barths Kierkegaard-Einschätzung für die Religionspädagogik übernimmt. »Daß Kierkegaard ein notwendiger *Durchgang* für die Theologen sei und daher auch die Religionspädagogen durch seine Schule hindurchgehen müssen, ist die These, von der wir im Anschluß an K. Barth und H. Diem ausgehen« (236). Bei Karl Barth ist die Sache klar. Er blieb nicht bei Kierkegaard stehen, sondern schritt zu Anselm von Canterbury fort. Will das Heymel auch? Wohin würde denn das Weitergehen führen? Das bleibt m.E. offen. Eher liegt ihm wohl daran, ganz im Sinne Kierkegaards, dessen Zusammenhänge mit dem Pietismus eben Barth erkannte, beim Glauben als persönlichem Sündenbewußtsein stehenzubleiben, gerade in der existenzdialektischen Fassung eines simul iustus et peccator. Denn auch Heymel nennt als Hauptaufgabe, den Blick auf sich selbst nicht zu vergessen. Das ist sicher nötig, aber wohin geht dann die Reise? Heymel nennt fünf Aufgaben. »Abschied von der Vorstellung, man könne

mit dem Glauben und dem Christsein ein für allemal fertig werden oder sei schon damit fertig geworden« (240). Ich habe den Eindruck, daß diese Lektion auch anderswo schon gelernt wurde und zudem das Problem in sich selbst schließt, wieweit der Glaube Heilsgewißheit enthält, was eben Barths Interesse an dem Ja über dem Nein war. Das hat Kierkegaard übrigens in seinen »Reden zum Altargang« ausdrücklich auch als letztes Wort festhalten wollen. Mit dem dänischen Doppelsinn des Wortes »menneskelighed« als »Menschlichkeit« und »Menschengleichheit« war dies seine Lebensanschauung: »Christlich ist ein jeder Mensch (der einzelne), unbedingt ein jeder Mensch, noch einmal, unbedingt ein jeder Mensch Gott gleich nahe; und wieso nahe und gleich nahe? Geliebt von ihm« (SV XII, 313). Diese Stelle zitiert Heymel, wenn ich recht sehe, nicht, sie ist aber eine Schlüsselstelle für Kierkegaards Verständnis von Menschlichkeit.

Auch die anderen vier Lektionen sind sicher lernenswert, aber sie sind - und damit kommen wir zu dem berüchtigten Stichwort - »Korrektiv«, dessen Verhältnis zu »Durchgang« noch zu klären wäre.

Überblickt man die 25 Schlußthesen, so sind die hier angesprochene erste These über Kierkegaards Überwindung der Schäden seiner religiösen Sozialisation durch sein schriftstellerisches Werk und die letzte über »Durchgang und Korrektiv evangelischer Religionspädagogik« die wichtigsten und auch für die Diskussion besonders weiterführend. Sie werfen allerdings das Problem auf, wie Kierkegaard das Verhältnis von Menschsein und Christsein verstanden hat, und hier kann, wie gesagt, die Vielzahl dialektischer Stellungen bei Kierkegaard nicht übersehen werden. Und wenn es stimmt, daß Kierkegaard von seiner religiösen Entwicklungsgeschichte her schreibt, so darf das nur so verstanden werden, daß er nur den allgemeinen Hinweis gibt, ein einzelner zu werden.

Was Heymel in den anderen Thesen entwickelt und vorher näher erläutert hat, kann in mehreren Punkten ebenfalls als anregend angesehen werden. Wenn in These 2 konstatiert wird: »Der Glaube ist das Humane, das ein Mensch nur durch sich selbst lernt und das nur dort gelernt werden kann, wo Gott es dem Menschen zu lernen gibt: in Jesus Christus« (252), dann ist allerdings gerade noch strittig, wie sich Selbstlernen und Offenbarungswiderfahrnis verhalten, und ebenso ist das Problem, wie sich Lernen und Erziehung zueinander stellen, offen. Das Verhältnis von Dogmatik und Didaktik wird bei Heymel nur thetisch gelöst. Das ist in der Selbstansicht Kierkegaards für seinen eigenen Weg zum Schluß sicher richtig, aber es unterschlägt z.B. seine Achtung für Sokrates und damit gerade auch den ganzen Spielraum einer maieutischen Pädagogik. Das Verhältnis von Dogmatik und Psychologie ist bei Kierkegaard nach »Begriff Angst« schärfer bestimmt als bei Heymel, der »eine von den dogmatischen Voraussetzungen des Glaubens unabhängige Psychologie« abzulehnen scheint (These 3.2). Aber nach Kierkegaard behandelt die Psychologie die Angst und die Dogmatik die Sünde, und zwischen beiden gibt es keine andere Vermittlung als die Erkenntnis des Abstandes als der nötigen Spannung zum existentiellen Sprung. Heymels These von der Identifikation Kierkegaards mit seinem Vater will ich hier nicht näher untersuchen; ich halte sie für eine Teilwahr-

heit. Fraglich ist mir vor allem die Folgerung: »Um im Glauben erwachsen zu werden, braucht der Glaubende eine positive Vaterfigur« (These 4.2, 253). Während Heymel sonst andere kritisiert, wenn sie aus Erzählungen Kierkegaards direkte Schlüsse ziehen, so ist dies auch im Blick auf die Abrahamserzählung in »Furcht und Zittern« nicht statthaft. Viel zu sehr ist man nur auf diesen einen Text fixiert. Die Hiob-erzählung z.B. spielt für ihn ebenso eine Rolle, und dabei ist die Frage, ob er im Glauben bei seiner Verlobten Regine bleiben könne, die Schlüsselfrage. Dieses andere biographische Schlüsselproblem muß auch in seiner religiösen Bedeutung erfaßt werden. Man könnte übrigens eher allgemein folgern, daß Kierkegaard die Muttergestalt im Glauben gefehlt hat, aber ich will nicht selbst in den Fehler verfallen, die Psychoanalyse mehr als heuristisch nutzen zu wollen.

Wenn Heymel Kierkegaards scharfe Aussagen über die mangelnde Fähigkeit des Kindes im Blick auf das Christsein richtig referiert, ist es noch die Frage, ob er die richtigen Schlüsse daraus zieht. Kierkegaard hat eben keine eigene Anthropologie des Kindes entwickeln wollen, und das ist ein Mangel, so sehr er notwendig Kronzeuge gegen jede Infantilisierung des Glaubens Erwachsener ist. Auf die Kritik an der empirisch-funktionalen Religionspädagogik, wie sie dann These 7 ausdrückt, habe ich schon hingewiesen. Sie hat durchaus ihr Recht, wenn sie einen allgemeinen Religionsbegriff als Ausgangspunkt für eine evangelische Religionspädagogik kritisiert, aber es wäre doch gut, auf die Aussagen einer Pädagogik unstetiger Formen (Bollnow u.a.) als näheren Nachbarn zu achten. Von dem Vergleich mit Hegel her, der m.E. nichts wesentlich Neues bringt, kommt These 12 auf das »Auseinanderfallen von offizieller Religion und privater Frömmigkeit« zu sprechen. Hier wird richtig »der ekklesiologische Horizont der Intentionen« Kierkegaards aufgezeigt. Die Frage ist nur, ob Kierkegaard überhaupt so etwas wie Kirche noch bejaht, welche Funktion also die Gemeinschaft im Glauben für ihn hatte. Dazu äußert sich Heymel, wenn ich recht sehe, nicht. Ohne die Klärung dieser Frage aber bleibt das volkshkirchliche Problem solch ein Syndrom, wie es das heute allgemein ist. Sind Kierkegaards erbauliche Reden z.B. die notwendige Form von Predigt in einer Christenheit ohne Christentum? Wie soll sich die offizielle Predigt dazu stellen? Ohne diese »kirchenpolitischen« Fragen kommt man auch pädagogisch wenig weiter.

Wichtig ist der Hinweis auf Kierkegaards erzählenden Stil (Kap. 15, 183-193, vgl. These 17), auch wenn die angestrebte Gleichzeitigkeit eben mehr als nur ein Postulat sein müßte. Kierkegaard nennt sie sowohl Bedingung des Glaubens wie den Glauben selbst. Wichtig ist der Vergleich mit Luther unter Rückgriff auf Erikson. These 19 faßt das gut zusammen, aber man muß auch seine Kritik an Luther, daß er kein Dialektiker gewesen sei, sehen. Immerhin, es stimmt, Kierkegaard hat unter den Bedingungen seiner Zeit versucht, Luthers Anliegen zur Geltung zu bringen, wozu er aber ein Sokrates der Christenheit werden mußte.

Schließlich nenne ich noch These 23, weil sie den Schwerpunkt der Analyse und Argumentation Heymels treffend erfaßt: »Die Religionspädagogik hat das Gottesverhältnis als ein alle zwischenmenschlichen Verhältnisse umkehrendes pädagogisches Verhältnis zu verstehen, was vom Religionspädagogen

erfordert, daß er sich als Sünder versteht« (257). Dieser beharrliche Hinweis auf die nicht wahrgenommene »Sünde der Pädagogen« in eigener Betroffenheit ist sicher legitimes Erbe aus dem Nachlaß Kierkegaards. Aber die Fragen beginnen dann erst. Läßt eine solche Umkehrung dann noch überhaupt ein »pädagogisches« Verhältnis zu? Gibt es strukturelle Umkehr? Wie läßt sich Sünde pädagogisch interpretieren? Oder ist das eo ipso unmöglich? Kierkegaard verweist einerseits auf die existentielle Predigt und macht doch andererseits den Versuch, die damit zusammenhängende Psychologie der Angst zu entwickeln. Hier liegt ein wissenschaftstheoretisches Modell vor, das nicht nur theologische Dominanz, sondern Entwicklungen von außerchristlichem Selbstverständnis zuläßt, ja geradezu fordert. Der Glaube darf denkender Glaube sein, ohne sich erdenken zu können. Die notwendige Sündenerkenntnis der Religionspädagogen kann nicht nur Bekenntnis bleiben, die Folgen müssen sichtbar gemacht werden, was Kierkegaard in seiner späteren (!) Absage an das Inkognito des Christen, das in »Furcht und Zittern« noch möglich war, mit der Nachfolgeforderung und seinem eigenen Angriff auf die Staatskirche deutlich gemacht hat. Aber er wollte dabei nicht Reformator, sondern Korrektiv sein. Ob das Korrektiv dazu taugt, eine Didaktik des evangelischen Glaubens zu entwickeln, bleibt die Frage - auch und gerade nach der Studie von Heymel. Seine Arbeit hat das Verdienst, die akuten Fragen nach einer zugleich menschlichen wie christlichen Religionspädagogik am Beispiel Kierkegaard wieder spannend gemacht zu haben, auch wenn er m.E. eine zumindest didaktisch zu einfache Lösung vorträgt.

Dr. *Henning Schröder* ist Professor für Praktische Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.