

Steinacker, Peter: **Richard Wagner und die Religion.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 153 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-534-21438-9

Dass der inzwischen emeritierte Kirchenpräsident von Hessen und Nassau ein Buch über Richard Wagner schreibt, ist alles andere als selbstverständlich. Vertieft man sich in dieses Werk, so wird sehr schnell deutlich, dass der Vf. aufzeigen will, wie sehr sich in Richard Wagners musikalischem Werk seine lebenslange Beschäftigung mit Religion und Theologie niedergeschlagen hat (12) und wie notwendig es ist, sich damit theologisch auseinanderzusetzen.

Nach der lesenswerten Einleitung geht der Vf. der Werkanalyse und der theologischen Beurteilung in acht Kap.n nach. Zwei der Kap. (2 und 6) sind Predigten, die zeigen, dass W.s Bemühungen durchaus auch einer größeren kirchlichen Hörerschaft zugemutet werden können. Interpretiert werden insgesamt vier Opern W.s, nämlich „Tannhäuser“, „Ring des Nibelungen“, „Tristan und Isolde“, und „Parsifal“.

Das erste Kap. (17–39) zeigt bereits im Titel „Erotik und Religion“ die Programmatik des „Tannhäuser“ an. Mit der Vermittlung von Eros und Religion geht es dem Vf. zufolge um die Suche nach dem richtigen Leben. Tannhäuser wird als Figur geschildert, die zwischen der Göttin Venus und der realen Frau (Elisabeth) steht. Die Venusreligion bringe die chaotische Macht des Eros in eine lebbarere Form, sie überwinde die Zeit und sei glücksverheißend (29–31). Dennoch fliehe Tannhäuser diese Religion. Indem er sich der realen Frau zuwendet, folge er einer Utopie, die den Dualismus zwischen Venus und Elisabeth überwinden soll. Dies misslinge ihm jedoch, denn in seinem Preislied auf Venus werde Elisabeth zur Asketin gemacht (37). Für W. hat nach dem Urteil des Vf.s die Schwäche des Christentums darin bestanden, den Eros zu sublimieren (38). In Kap. 2, der Predigt mit dem Titel „Die Sinnlichkeit des Pilgers“ (40–48), vergleicht der Vf. das Gebet „Allmächt'ge Jungfrau, hör mein Flehen“ (42) mit Texten aus dem Hohenlied. Während W.s Botschaft zufolge Religion und Erotik nicht zusammenpassen, klingen die zitierten Texte aus dem Hohenlied (44f), wie der Vf. resümiert, „ziemlich deutlich nach ‚Venus‘“ (45).

W.s „Ring des Nibelungen“ wird im dritten Kap. (49–64) als „Weltdrama“ gedeutet. In diesem Zusammenhang geht es dem Vf. auch um ein neues Verständnis des Mythos. Mythen wollen sagen, wie die Menschen immer denken und sich verhalten; sie vermitteln Erkenntnis der Wahrheit auf nichtbegriffliche Weise (51f), und zwar mit dem Ziel, „[d]ass wissend würde ein Weib“ (wie das dritte Kap. überschrieben ist). W. votiere – mythen-theoretisch – insgesamt gegen Feuerbach und für Schelling. Mit Hilfe der Sprache des Mythos können politischer Traktat und metaphysische Welterklärung eng miteinander verbunden werden.

Das umfangreiche Kap. 4 trägt die Überschrift „Wotans Gottheit und Welt“ (65–98). Ich hebe nur einige theologische Aspekte hervor. W. versuche, in Siegfried den „vollkommensten“ Menschen darzustellen, doch zeige sich in ihm auch das „Unvermögen des mythischen Menschen, sich auf die Gesetze der Zivilisation einzustellen“ [D. Borchmeyer] (84). Der Vf. gibt zu bedenken: „Ob das Ende der ‚Götterdämmerung‘, das Vergehen der Welt ins Nichts analog zum buddhistischen Nirwana oder [...] ein Krisen in den Uranfang der Natur oder einen Fortgang des Weltgeschehens in einen heilvollen Zustand darstellt, darüber gibt es natürlich heftigste Kontroversen bei den Interpreten.“ (91) In den Erlösungsvorstellungen greife W. durchaus auf religiöse Traditionen von Christentum und Buddhismus zurück, ohne sie im strengen Sinn theologisch zu interpretieren. Es geht eher um gewisse Motive, die etwa die Selbstentäußerung Gottes und das Mitleid betreffen. Auch wenn etwa „die Figur Brünnhildes nach dem Vorbild der kenotischen Christologie und der Bodhisattvas“ (98) deutbar wäre, gibt der Vf. doch zu bedenken, dass nach seiner Überzeugung Religion immer noch „mehr und anderes ist als praktische Vernunft, wenn sie auch nicht ohne diese ist“ (98).

Der Aspekt des Mitleids wird im fünften Kap. (99–112) mit Schopenhauers Philosophie beleuchtet, unter deren Einfluss W. gestanden habe. Es trägt die Überschrift: „Kritische Metaphysik und die Ethik des Mitleids und der Askese“. Der Vf. gibt einen lesenswerten Einblick in Schopenhauers Hauptwerk und bemängelt daran u. a., dass unklar bleibe, wer darin das Subjekt des Erlösungsvorgangs sei. Der Vf. nimmt auch Bezug auf Schopenhauers musikästhetische Überlegungen, wonach die Musik die innersten Regungen unseres Wesens wiedergibt, aber selbst kein Gegenstand der Reflexion ist. „Tristan und Isolde“ setze nach W.s eigenem Verständnis Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ in ein Kunstwerk um (112). Auf diese Oper kommt der Vf. in seiner zweiten Predigt (Kap. 6, 113–124) zu sprechen. Tristans Liebe bringe nicht Heil, sondern Leid. W. wolle der Welt die Unmöglichkeit zeigen, wirkliche Liebe zu leben. Mann und Frau sollten zwar Lust aneinander haben (Gen 2), doch diese Lust sei verbunden mit Tragödie, Schuld und Versagen (122). Erlösung bleibe das Thema dieses Werkes, aber diese geschehe „nicht durch einen Anderen, der für uns gestorben sein könnte, sondern durch die im Menschen wohnende Kraft der Liebe“ (124). Der Vf. hält in seiner Predigt fest: „Und darin zeigt sich am Schluss dann doch die tiefe Kluft zwischen Tristan und Isolde und dem, was wir Christen uns unter Erlösung erhoffen.“ (124)

Die letzten beiden Kap. sind W.s „Parsifal“ gewidmet. Sie tragen die bezeichnenden Titel: „Richard Wagners Rettung der Religion durch die Kunst“ (125–132) und „Durch Mitleid wissend der reine Tor“ (133–153). Damit werden noch einmal zentrale theologische Fragen aufgeworfen. Dem Vf. zufolge hatte W. die Absicht, ein „Bühnenweihfest“ aufzuführen, das Bayreuth zu einem Pilgerort wie einst Delphi, Epidauros oder Eleusis machen sollte. Das Werk „Parsifal“ sei „von Anfang an auf Religion als Ritus, Mythos, Liturgie und Theologie bezogen“ (125). Auf diese Weise sollte Religion durch die Kunst gerettet werden. Unter dem Eindruck von Ernest Renans Buch über die Leben-Jesu-Forschung habe W. Jesus, dessen Tod ihn immer wieder faszinierte, „aus dem Judentum herauszulösen“ versucht (128). Dadurch könne Jesu Göttlichkeit uminterpretiert werden als der „in den Menschen wohnende ‚Gott‘“, der nichts anderes ist als „die personalisierte Liebe, die aus der Welt erlösend herausführt“ (129). Auf diese Weise habe sich in Jesus – gegen Schopenhauer gewendet – „vorbildlich der Weg der Erlösung als Verneinung des Willens zum Leben“ gezeigt (129). Im „Parsifal“ finden sich dem Vf. zufolge jedoch synkretistische Elemente u. a. aus Buddhismus, Christentum, Hinduismus und Freimaurertum. Die inhaltliche Ferne des Werkes vom Christentum sei überdeutlich. Indes enthalte es

kultische Elemente und eine Heilandsklage, die sich auf Jesus als Weltüberwinder und Weltentsager bezieht. Die Teilnahme am „Bühnenweihfestspiel“ rufe die Teilnehmenden „in die Nachfolge dieser Idee“ (137). Der Vf. resümiert: „In der Aufführung des ‚Parsifal‘ wollte W. durch das Kunstwerk eine Gegenwelt entstehen lassen, die den Scheincharakter der realen umso deutlicher werden lässt. Zugleich will er die Möglichkeit zur Erlösung dieser realen Welt darstellen [...] Wagners ‚Erlösung‘ ist eine andere ‚Weltentrückung‘ als Schopenhauers Versinken ins Nichts.“ (137) An anderer Stelle resümiert der Vf., das Vorspiel des Parsifal sei die knappste Zusammenfassung von W.s ‚Theologie‘ und zugleich der Prospekt des Dramas. Es sei „nach Form und Inhalt ein durch und durch liturgisches Stück, also ein ‚Gottesdienst‘ der geretteten Religion“ (150). Aber der Unterschied zwischen W.s Parsifal-Religion und der christlichen sei nicht zu übersehen. Der Vf. zeigt dies an einer tiefgründigen Kurzmeditation, die den Unterschied zwischen Agape und Eros bedenkt. „Die mitleidige Agape ist, anders als der sich schenkende und für sich begehrende Eros, keine Wechselbeziehung [...] Die Liebe Gottes als Agape ist eine unumkehrbare Bewegung, in die er uns, seine Gläubigen, hinein nimmt (151). Der Vf. kommt zu dem Schluss, W.s Parsifal sei „kein christliches Kunstwerk“. Gerade diese Einsicht könne aber „das Verhältnis der Christen zum ‚Parsifal‘ nur entspannen“ (153).

Der Vf. nähert sich den Werken W.s mit erkennbarer ästhetischer Sympathie, hält aber als Theologe zugleich die notwendige kritische Distanz zu ihnen. Gerade Letzteres macht das Buch für eine theologische Leserschaft interessant. Den Wagnerverehrer wird es darüber hinaus auch eine ästhetische Vertiefung in die besprochenen Werke eröffnen. Neben dem Abkürzungsverzeichnis am Ende des Buches wäre ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Inhaltsregister wünschenswert gewesen.

Bonn

Josef Wohlmuth

**Klein, Jessica: Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verwey (1883–1945).** Ein Philosoph in der „Ära der Apostel“. – Berlin: Lit 2009. 313 S. (Unbekannte Philosophen, 4), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-643-10299-7

Wer ist ein Katholik? Zumindest jeder, der im Martyrologium der deutschen katholischen Kirche verzeichnet ist, könnte man annehmen. Einem solchen hat Jessica Klein ihre geschichtswissenschaftliche Diss. gewidmet: Johannes Maria Verwey (1883–1945). Aber dessen Leben verlief so „unkatholisch“, dass die rhetorische Frage zu einer realen wird. Fest steht, dass dieser fast vergessene Mann im Februar 1945 nach vierjähriger Gefangenschaft im Lager Bergen-Belsen an Flecktyphus starb und deshalb im Martyrologium steht. Aber seine Biographie und seine Katholizität lagen bislang weitgehend im Dunkeln; darüber klärt K. nun auf.

Detailliert rekonstruiert sie sein Leben, indem sie das reiche publizistische Werk ausgewertet, Archive konsultiert und seine autobiographischen Texte untersucht hat. All dies geschieht mit wachem Bewusstsein für die Problematik von Selbstdarstellungen: V.s publizistische Interessen werden von K. kritisch analysiert. Anschließend trägt sie die Informationen zu V.s Leben zusammen, die das bisherige Puzzle zu einem Bild machen: 1908 Habil. in Philosophie am Konkordatslehrstuhl von Adolf Dyroff in Bonn, Abwendung vom katholischen Glauben, Monist, Freimaurer, Parapsychologe, Theosoph, 1936 Rückkehr in die katholische Kirche, Verhaftung 1941 und ein Leben in nationalsozialistischen Lagern bis zu seinem Tod. Und damit nicht genug: V. komponierte, gab Konzerte als Sänger und überlebte als fahrender Scholast und Vortragsreisender irgendwie im nationalsozialistischen Deutschland. Überlegungen zum historischen Kontext von V.s Leben wehren einer Reduktion auf die Binnenperspektive von Leben und Werk. Jeder, der sich jetzt mit V. beschäftigt, kommt an K.s Arbeit nicht vorbei.

Die archivalischen Quellen sind sorgfältig erfasst, weiteres Material zu V.s Biographie ist aber vorhanden (etwa im Archiv der Theosophischen Gesellschaft Adyar in Madras/Indien, zusätzliche Konvolute im Bundesarchiv Berlin). Der Aufbau des Buches ist nicht ganz übersichtlich, weil K. die Biographie einmal als Kurzfassung mit gut 30 Seiten und nochmals als Langfassung mit etwa 100 Seiten bietet. Nicht glücklich scheint mir die Beanspruchung des Titels „Apostel“, der klassisch-christliche Deutungsmuster einträgt, die bei V. so prominent nicht vorkommen. Schließlich werden die kontextualisierenden Kap. der Komplexität der Gegenstände oft nicht gerecht (etwa: Theosophie als „neognostische Moderscheinung“, 127) und holen den Stand der aktuellen Diskussion nicht immer ein, insbes. hinsichtlich der okkultistischen Gruppen und der theologischen Debatten, in denen V. zu platzieren ist. Fairerweise muss man sagen, dass es sich gerade dabei um ausgesprochen schwierige Felder handelt, die klassischerweise nicht im Fokus einer Arbeit im Fach der allgemeinen Geschichtswissenschaft liegen. Sehr hilfreich ist die Dokumentation des Nachlebens von V. im Nachkriegskatholizismus bis in die siebziger Jahre hinein. Ein herber Mangel ist das fehlende Register.

Im Blick auf die Vorbildhaftigkeit von V.s Leben, die die Aufnahme ins Martyrologium impliziert, greife ich V.s theosophische Jahre heraus, die grundsätzliche Fragen nach der Bestimmung von Katholizität aufwerfen. Dabei geht es um seine über zehnjährige Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft Adyar (1925–1935/36), die keine bloß formale, sondern eine überzeugte und innere Bindung war, die er schließlich nicht aus eigenem Antrieb gelöst hat, sondern weil die vereinsinternen Querelen und der Druck der Nationalsozialisten eine weitere Arbeit unerquicklich machten. V. war kein einfaches Mitglied, sondern Leiter der deutschen

Sektion der Adyar-Theosophie, und dass er sich im Innersten der Theosophie verschrieben hatte, dokumentiert 1928 seine Weihe zum Priester der theosophischen Liberal-Katholischen Kirche, die durch Bischöfe der Utrechter Union in der apostolischen Sukzession stand. Zu ihren Lehrbeständen gehörten u. a. Reinkarnation (die V. ablehnte), ein pantheisierendes Gottesbild oder eine objektivistische Sakramentenlehre. Eine genaue theologische Positionsbestimmung V.s steht noch aus, aber es ist klar, dass er keine Probleme sah, die meisten theosophischen Positionen in seine katholische Theologie zu integrieren. Um nur ein Beispiel aus seiner Sakramenten-theologie zu nennen: V. glaubte, dass es ein Leichtes sei, durch Pendeln eine geweihte von einer ungeweihten Hostie zu unterscheiden. Nach seiner Rekonversion im Jahr 1936 war es denn auch V.s großes Lebensziel, als Priester in der katholischen Kirche wirken zu können – erste Kontakte mit den Franziskanern in Münster hatte er bereits geknüpft.

Diese Verschränkung von Positionen ist nun in systematischer Hinsicht interessant, weil V. eine Hybridisierung von unterschiedlichen – in der Perspektive der tradierten Dogmatik: von antagonistischen – Positionen verkörpert. Derartige Synkretismen werden seit dem späten 19. Jh. immer häufiger auch im katholischen Milieu sichtbar. Dass V. mit dieser Hybridität Eingang in das Martyrologium gefunden hat – und man wusste im Prinzip schon in der Erstauflage über V.s theosophische Neigungen Bescheid, wenn auch nicht so detailliert wie durch K.s Arbeit – ist ein Zeichen dafür, dass die Grenzen der Katholizität auch im Martyrologium mit vielleicht unerwartet offenen Fronten verlaufen. Natürlich ist V. in der Kombination von „Häresie“ und „Orthodoxie“ kein kirchenhistorischer Einzelfall, man denke nur an Tertullian, Origenes und Augustinus, aber die Debatte, wie die Kirche mit derartigen Synkretismen umgeht, ist heute einmal mehr virulent. Denn wir wissen aus empirischen Erhebungen, dass V. „normaler“ war, als es die Dogmatik vorsieht.

Bonn

Helmut Zander

## Religionspädagogik / Didaktik

**Mikhail, Thomas: *Bilden und Binden*.** Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 287 S. (Grundfragen der Pädagogik. Studien – Texte – Entwürfe, 13), geb. € 44,80 ISBN: 978–3–631–59763–7

Die internationalen Schulleistungsstudien haben das Thema Bildung ganz oben auf die politische Agenda gesetzt und eine Fülle von Reformvorschlägen hervorgebracht. An diese werden gleichermaßen zahlreiche wirtschafts- wie sozialpolitische Hoffnungen geknüpft. Die Frage nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit der gegenwärtigen bildungspolitischen Umbrüche scheint hingegen aus dem Blick geraten zu sein. Doch worin liegt überhaupt der Sinn aller pädagogischen Bemühungen? An dieser Stelle setzt Thomas Mikhail mit seiner problemgeschichtlichen Untersuchung an.

Die an der Univ. Karlsruhe entstandene Diss. besticht durch ihren streng systematischen Gedankengang. Der Vf. liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur pädagogischen Grundlagenforschung, ohne im Gedankengang der Frage auszuweichen, welche Maßgaben sich aus seinen Überlegungen für die pädagogische Praxis gewinnen lassen – ein Schritt, dem sich die gegenwärtige Bildungsforschung leider allzu gerne verweigert.

M. geht davon aus, „dass pädagogisches Handeln immer schon in einer Sinnperspektive gebunden ist, ob die beteiligten Akteure darum wissen oder nicht“ (10). Pädagogisches Tun erschöpft sich keinesfalls in bloßer Zweckmäßigkeit oder in der pragmatischen Bewältigung sozialer Probleme. Wer erzieht, hat immer schon ein Bild gelingenden Menschseins vor Augen. Pädagogisches Handeln ist gerichtetes Tun, das immer schon über sich hinausweist; Unterrichten und Erziehen würden andernfalls zum bloßen Selbstzweck. Damit ist das Verhältnis zwischen Bildung und Religion eröffnet, das der Karlsruher Pädagoge in einem dreischrittigen Gedankengang untersucht. Aufgewiesen wird zunächst die Korrelation von Bildung und Religion, dann deren Dependenz sowie schließlich die Einheit von beiden.

Der transzendental-kritischen Arbeit liegt ausdrücklich kein konfessionelles Verständnis von Religion zugrunde; auch die Notwendigkeit eines Transzendenzbezuges wird zurückgewiesen. Religion wird als Bindung der Endlichkeit an etwas Unbedingtes verstanden – und damit als jenes Moment, ohne das Sinnhaftigkeit nicht konstituiert werden kann. Inwiefern aber Religion zu Bildung in ein sinnstiftendes Verhältnis gesetzt werden kann, klärt M. in Auseinandersetzung mit drei „vergessenen“ Pädagogen, die gemeinhin dem Neukantianismus zugerechnet werden (und die, was aber für die Auswahl nicht entscheidend war, für drei unterschiedliche konfessionelle Standpunkte stehen). Vorausgesetzt wird dabei die Annahme, dass die Fragen, die sich der Pädagogik stellen, zeitübergreifenden Charakter und geschichtliche Gültigkeit besitzen. Die Beschäftigung mit Paul Natorp (protestantisch), Richard Hönigswald (jüdisch) und Alfred Petzelt (katholisch) bringt jeweils ein spezifisches Prinzip ans Licht, das für die Sinnperspektive pädagogischen Handelns maßgeblich ist. Anhand dieser drei Prinzipien Liebe, Wahrheit und Gutheit entfaltet M. im dritten Teil seines Bd.es schließlich, inwiefern Bildung

nicht ohne Bindung, mithin ohne eine religiöse Grundstruktur, auskommt.

Konkret legt M. eingangs sein Verständnis von Bildung dar: Soll von Bildung gesprochen werden, ist denknotwendig von der unbestimmten Bildungsamkeit des Menschen auszugehen. Das Handeln-Können muss der Mensch selbsttätig erwerben, er bedarf hierzu aber der unterrichtlichen Unterstützung. Allerdings geht Bildung nicht in Wissen auf. Bedeutsam für den Einzelnen ist Wissen nur dann, wenn aus ihm eine Haltung wird, wenn der Lernende sich zu dem erworbenen Wissen stellt und fragt, wie er damit umgehen soll. Hierzu anzuleiten, ist Aufgabe der Erziehung.

Natorp hat seinerzeit darauf aufmerksam gemacht, dass einerseits jede Erziehung sozial bedingt ist und andererseits jede Gemeinschaft wiederum bedingt durch die Erziehung der Individuen. Gemeinschaft braucht allerdings einen Grund, den M. in durchaus kritischer Distanz zu Natorp als Liebe identifiziert: Das Verhältnis zwischen Ich und Gemeinschaft steht unter der Voraussetzung der Liebe, die niemals befohlen werden kann. Der Idealfall dieses Verhältnisses ist dann die Gerechtigkeit, die uns hingegen als Forderung gegenübertritt.

Sich über die verschiedenen Bildungsinhalte und deren Geltung interpersonal zu verständigen, verlangt nach einem einigenden Prinzip. Der „archimedische Punkt“ der Bildung kann in einer Weiterführung der didaktischen Überlegungen Hönigswalds als Wahrheit identifiziert werden, verstanden als „Idee“ jeglichen Erkennens, nicht als etwas extensiv Bestimmbares. Wahrheit tritt überall dort auf, wo Geltung beansprucht und Verständigung gesucht wird: „Als letztdefinierte Einheit ist Wahrheit Bedingung der Möglichkeit aller Aussagen, die mit Geltungsanspruch auftreten; auch der skeptischen Aussagen.“ (173)

Petzelt schließlich geht davon aus, dass sich der Mensch aus pädagogischer Sicht zuallererst durch das Fragen bestimmt. Erziehung wirkt allein über das Vorbild und über werterziehende Dialoge. Im Frageakt entwickelt das Ich, der Schüler, unter Führung durch ein Du, den Lehrer, eine Bindung an das erworbene Wissen. In jedem Lernakt ist immer schon eine Wertung enthalten: Der Lernende fragt, ob ein Gegenstand aufschlussreich ist, und er fragt nach der Bedeutsamkeit des Gelesenen. Sittlich entscheidungsfähig wird der Mensch allerdings erst dann, wenn er auch sein eigenes Werten selbst noch einmal wertet. Voraussetzung hierfür ist die Bindung an das Gewissen: nach M. eine immerwährende Aufgabe, die für jede Setzung des Wollens vorausgesetzt werden muss.

Auf der Basis dieser Überlegungen gelingt es dem Vf. schließlich, Bildung und Religion als identische Prozesse auszuweisen, aber ohne dass Bildung dabei in Religion aufgelöst würde. Bildung bleibt ein interpersonalen Prozess; doch ist eine Fremdführung, die der unbestimmten Bildungsamkeit des Menschen angemessen sein soll und diesen stets als Quell freier Selbsttätigkeit achtet, nur unter Selbstführung möglich – und dieser Zusammenhang kann dann als religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns ausgewiesen werden, wobei Religion als intrapersonaler Prozess gedeutet wird.

Wer erzieht, soll gerecht handeln, nicht aus Gerechtigkeit, also um einer bestimmten Idee willen. Denn pädagogische Führung zeichnet sich gerade durch ein „interessenloses Interesse“ am Anderen aus. Das bedeutet: „Der pädagogisch Handelnde ist interessiert an der Kultivierung des Menschentums im Menschen, ohne vorab bestimmen zu wollen, wie sich der [...] Zögling darin selbst bestimmt.“ (230) Nur wenn die pädagogische Ich-Du-Beziehung als Teilhabe an dieser gemeinsamen Idee der Bildung verstanden wird, vermag sie Macht- und Herrschaftsansprüche des einen über den anderen abzuwehren. Das Prinzip der Liebe verbürgt die freiwillige Bindung an den Anderen um dessen Freiheit willen.

Wenn das pädagogische Handeln nicht ziellos sein soll und der Educandus nicht einfach den kontingenten Zeitumständen überantwortet werden soll, bedürfen Lehrer und Schüler eines Geltungsgrundes, auf dem sie sich über die gemeinsamen Gegenstände verständigen können. M. weist nach, dass selbst radikale Konstruktivismen um diese Denknotwendigkeit nicht herumkommen, wenn Erziehung die Schüler zum selbstständigen und widerspruchsfreien Denken befähigen soll. Unterrichtet kann demnach verstanden werden als „Vollzug der Bindung an die Wahrheitsidee“ (243).

Verbindlichkeit erlangt das pädagogische Handeln aber erst unter der freiheitlichen Bindung an eine Maßgabe, von M. als „Gutheit“ bezeichnet. Nur im steten Ringen um die Gültigkeit seiner Wertungen vermag der Educandus zu einem verantwortlichen Handeln zu finden.

Teilhabe statt Herrschaft, Richtung statt Sinnleere, Verbindlichkeit statt Beliebigkeit machen die dreifache religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns aus. Beide, Religion und Bildung, setzen Freiheit voraus und sind nur als zweckfreie Prozesse denkbar. M. deutet schließlich nur noch an, wie diese systematische Erkenntnis für die pädagogische Praxis weiterzudenken ist: Die Lehrer-Schüler-Beziehung muss als Vertrauensverhältnis gesehen werden; Unterricht muss so gestaltet sein, dass der Schüler lernt, sich selbst zu vertrauen. Und wer erzieht, muss Zutrauen in die Werturteilsfähigkeit des Educandus mitbringen. Dies näher zu entfalten, wäre zu Recht Aufgabe einer weiteren Studie.

Was M. gelingt, ist der Aufweis jener grundlegenden Prinzipien, ohne die Bildung nicht mehr Kultivierung der Freiheit und Befähigung zur Selbstbestimmung wäre, sondern Indoktrination, Manipulation, Sozialtechnologie oder Anpassung an fremde Zwecke und gesellschaftliche Nützlichkeitsabwägungen. Die gegenwärtige Bildungspolitik, die es verlernt zu haben scheint, nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit ihrer Beschlüsse zu fragen, ist dieser Gefahr streckenweise bereits erlegen. Wenn „Bildung und Religion Hand in Hand gehen“, wie der Vf. im Vorwort schreibt, wäre es eine prophetische Aufgabe der Theologie, gegen diese Verzweckung des Subjekts ihre Stimme zu erheben.

Die vorliegende Arbeit bietet aber auch der theologischen Ethik wichtige Anstöße, über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, das Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika „Caritas in Veritate“ ins Blickfeld gerückt hat, vertieft nachzudenken: Gerechtigkeit als argumentative Forderung ist keinesfalls voraussetzungslos, sondern bedarf, wie M. heraus-