

Yavne ist die einzig mögliche Alternative zum Sparta der Bösewichte. Yavne kann verwirklicht werden, ohne Israel zu evakuieren.

Wer in Yavne lebt, braucht weder Thora noch Koran – er hält das Leben ohne heilige unteilbare Wahrheit aus. Yavne ist das Nirgendwo, Utopia, das Zwischen-Land: zwischen dem Ich und dem Anderen, zwischen Innen und Außen, zwischen Wahrheit und Sinnlosigkeit. So kann jeder sehen, hören und erzählen, ohne den anderen zu missachten oder zum Objekt zu machen. Eine andere Art der Existenz wird möglich.

Israelis und Palästinenser sind gefordert, diese andere Art der Existenz zuzulassen. Beide Seiten müssen die brutale Welt der Machtspiele hinter sich lassen. Beide Seiten müssen erkennen, dass die normierende Erziehung unter dem bleiernen Diktat des eigenen Narrativs in den letzten hundert Jahren nur zu Gewalt und Lüge geführt hat. Beide Seiten müssen aufhören, dem jeweils Anderen das Existenzrecht abzusprechen. Was bisher unsere Identität konstituiert hat, nationale Identität, institutionalisierte Religion und kollektivistische Erziehung, muss überwunden werden. Eine Alternative gibt es nicht. Wird jemand meinen Ruf hören, bevor es zu spät ist?

(Übersetzung: Silja Harel)

Gernot Koneffke

Der Grund für die mögliche Befreiung von Herrschaft liegt im Diesseits –

gegen die Theologisierung der kritischen Bildungstheorie¹

Für Peter Bulthaupt

I

Die ebenso überwältigende wie beschränkte Tendenz der neoliberalen Bildungs- und Wissenschaftspolitik, Pädagogik als Disziplin zu tilgen und Erziehungswissenschaft durch Reduktion auf einen technologischen Apparat zur Optimierung der Lehrerbildung und des Schulunterrichts zu domestizieren, enthüllt ein objektives Interesse: Es geht darum, eine Denkform ins abzuwickelnde Abseits zu stellen, die noch beansprucht, Erziehungswissenschaft zur Reflexion eigener innerer Verfasstheit, ihres Propriums, einzusetzen. Dieses Proprium geht aus von der durch Bildung zu bestimmenden Arbeit, die Menschheit und damit jeden einzelnen Menschen zu sich selbst zu befreien. Mündigkeit kann danach erst dann als verwirklicht gelten, wenn die materiellen Lebensverhältnisse für alle vernünftig geregelt sind und dabei mehr als nur die Not nach Menschenkräften beseitigt ist. Dieses, vor allem durch die philosophische Überlieferung, aber auch das konkret alltägliche Glücksbedürfnis der Menschen am Leben gehaltene Proprium der Pädagogik ist all denen schon lange ein Ärgernis, die ihren Frieden mit den Verhältnissen gemacht haben, für die die gegebene Welt jeweils die beste aller denkbaren ist und die sich lediglich vorstellen können, nach Maßgabe des Gegebenen die Verhältnisse zu effektivieren. Mit ihrer Immanenz sind sie bereits auf das technokratische Modell geeicht. Kritische Bildungstheorie, die das im Interesse am energischen Eigenen der Pädagogik attackiert, wird damit zum Antipoden einer auf das Realitätsprinzip vereidigten Erziehungswissenschaft. Wo diese sich überhaupt noch mit der Tradition auseinandersetzt, anstatt wieselig flink und aufopferungsvoll am Qualitätsmanagement zu arbeiten, sucht sie nach Argumenten, wie das Insistieren auf dem Proprium aus dem verordneten aktuellen Diskurs über Erziehung und Bildung exkommuniziert werden kann. Der perfideste unter diesen Einwänden besteht darin, der kritischen Bildungstheorie nachzurufen, sie sei im Kern nichts anderes als mühselig kaschierte Theologie. Ihr Festhalten an der Idee der Befreiung und Versöhnung disqualifiziere sie für den erziehungswissenschaftlichen Diskurs, ihr spekulatives Element sei besser dort aufgehoben, wo es seit je her um die Sehnsucht nach dem göttlich bestimmten ganz Anderen gehe. Als Theologie enttarnt, könne man die kritische Bildungstheorie ins Archiv nehmen.

¹ Für den Zweck dieser Veröffentlichung vom Autor gekürzter Text

Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht wunder, dass einer der prominenten Vertreter dieser Entsorgungsstrategie (H.E. Tenorth) sich darüber freute, dass ein Verehrer Heinz Joachim Heydorns bei ihm eine Dissertation vorlegte, in der dieser den Nachweis dafür suchte, dass Heydorns kritische Bildungstheorie zutiefst theologisch fundiert sei. Es handelt sich um die Arbeit von Ewald Titz: »Bilderverbot und Pädagogik. Zur Funktion des Bilderverbots in der Bildungstheorie Heydorns« (Weinheim 1999; künftig zit. als TB). Titz selbst hatte anderes im Sinn. Er war auf die Aktualisierung und Rettung der kritischen Bildungstheorie aus, nicht aber auf ihre Entsorgung als Theologie.

II

Titz' Arbeit ist fraglos eine meisterliche Leistung in Begründung und Verteidigung seiner These und ist sauber und gründlich recherchiert. Sie hebt eine bestimmte Beziehung im Zusammenhang der Heydorn'schen Bildungstheorie heraus und interpretiert diese als Zeugin dafür, dass letztlich alle emphatische Pädagogik im christlich-abendländischen Kulturkreis ihre Authentizität und Kraft von der Quelle der Verheißung im Buch Exodus (2. Mose, bes. 11-35) herleite, also einen theologischen Grund habe. Das mag zutreffen oder nicht; ich will das nicht untersuchen. Was mich ausschließlich interessiert, ist die Frage nach der Haltbarkeit dieser Zeugenschaft Heydorns, ob es begründbar ist, die Bildungstheorie Heydorns der Voraussetzung einer positiven Beziehung auf einen religiösen, absoluten und transzendenten Grund zu subsumieren. Titz zeigt, dass die Möglichkeit dieser Version aus dem Werk Heydorns heraus entwickelt werden kann, und so diskutiere ich Titz' Lesart pars pro toto für die Anstrengungen, die mir in der Richtung der Theologisierung des Gegenstandes überhaupt denkbar erscheinen. Titz' Arbeit ist also als die Front gemeint, die er eröffnet haben könnte. In ihr würde Heydorns Bildungstheorie gelesen als bestimmt durch den Bund Gottes mit den Menschen; sie erschiene als auf bundestheologischen Fundamenten gegründet. Titz – verstanden als Exponent der möglichen Front – ordnet dieser Bildungstheorie »die zentrale Bedeutung des religiösen Elements« zu und stellt »die Behauptung auf, dass nur mit seiner systematischen Beachtung die Leistung der kritischen Bildungstheorie Heydorns angemessen zu diskutieren ist« (TB, S. 342). »Bildung« sei für Heydorn mithin »kein Instrument der Kirche, aber Teil der abendländischen Befreiungsbewegung, in der die religiöse Bewegung die Kraft ist, in der die Frage nach dem Verbleib des Menschen aufbewahrt, tradiert und immer wieder neu gestellt wird« (TB, S. 278). Akt und Begriff der Verheißung leiteten die Bildungstheorie, »durch die theologische Argumentationsfigur des Bilderverbots vermittelt« (TB, S. 313). Was ist zu dieser Interpretation der Heydorn'schen Bildungstheorie zu sagen?

Wäre der reale »Einfall« Gottes in die Geschichte der Menschheit, wie er im Buch Exodus überliefert ist, das konstituierende Element dieser Bildungstheorie, die Voraussetzung ihres konsistenten Zusammenhangs, so wäre ein bis dahin unbekannter Heydorn entdeckt worden. Ich halte, im Gegensatz zu Titz, dessen Generalthese für

völlig unvereinbar mit einer konsistenten Auffassung der Bildungstheorie. Ich begründe das mit der auch systematisch erweisbaren Tatsache, dass die Achse der Bildungstheorie für Heydorn nicht der Begriff der Verheißung, sondern der der Mündigkeit ist. Beide sind systematisch völlig unverträglich miteinander, wenn »Verheißung« die Bedeutung hat, die Titz ihr zuordnet.

Titz gründet seine ganze Lesart der Bildungstheorie Heydorns auf einen einzigen Satz im Hauptwerk Heydorns »Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft« (Heydorn: Werke. Bd. 3, Vaduz 1994, nunmehr Wetzlar 2004/2005 – künftig zit. als H.W. Bd. 3). Dieser Schlüssel- oder »Stolpersatz« (Titz) lautet: »Das Wissen um den historischen Auftrag ist dennoch älter, führt auf die Schöpfungstage zurück und den Sabbath Gottes, auf die Verheißung des Exodus. Von hier kommt alle geschichtliche Hoffnung [...]. Es ist dies kein Wissen der Antike, die Geschichte des Bundes wird hier zum Wegweiser« (H.W. Bd. 3, S. 29). Titz sagt selbst: »Eine Klärung dieser Behauptung liefert Heydorn nicht. Kein Hinweis auf eine Einordnung in den bildungstheoretischen und theologischen Forschungsstand« (Ewald Titz: Thesenpapier für die Disputation, ungedrucktes MS 1997 – künftig zit. als TT). Dieser Mangel hindert Titz nicht, den Satz zur Achse der Entwicklung seiner Lesart Heydorns zu machen. Dabei zeigt ein Blick auf die systematische Ordnung, die Heydorn der Theoriebildung in seinem Hauptwerk (künftig kurz: Widerspruchsbuch) gegeben hat, dass da, wo Titz die Achse gefunden zu haben glaubt, diese nicht oder jedenfalls nicht allein liegen kann. »Fortschreitende Verständigung« hat Heydorn diesen Absatz seines Buches überschrieben. Er folgt als zweiter. Der erste trägt die Überschrift: »Hinweis auf frühe Vorgänge. Erinnerung an den Tod des Sokrates«. Hier wird systematisch der Grund der Bildungstheorie gelegt. Dieser Grund ist in der griechischen Antike der Schritt des Menschen in die Selbstständigkeit. Er konstituiert Bildung. Er liegt in der Geschichte, zugleich aber auch ihr voraus. Notwendige Bedingungen müssen für die Entstehung von Bildung genannt werden, die Geschichte muss Bildung ermöglicht haben, aber weder aus einer dieser Bedingungen noch aus ihnen allen zusammen entsteht sie zwangsläufig. Ihre hinreichende Bedingung kann vielmehr nur sie selbst sein; wir können sie damit nur als eine unbedingte Setzung denken. Diese geht als »Frage nach der Wahrheit« in die Geschichte ein, mit diesem Schritt setzt sich der Mensch selbst zum Subjekt seiner selbst und seiner Welt. Hier liegen die eigentlichen »Stolpersätze« der Heydorn'schen Bildungstheorie, die der »Verheißung« den systematischen Ort zuweisen und den Grund legen. So heißt es im Text: »[...] die Frage nach der Wahrheit wird zur Frage nach dem Menschen, seiner unverkürzten Wirklichkeit. Das ist plötzlich und ohne alle Umwege da, ohne dem Bewusstsein Zeit zu lassen, seiner inne zu werden: der Mensch erkennt sich selber als ganze Vernunft, sie ist in ihm wie in allen Dingen« (a.a.O., S. 8). Doch hebt das Unbedingte nicht ab zum Flug in die Transzendenz; das Subjekt findet sich sogleich in ein gestaltungsfähiges und –bedürftiges Vermittlungsverhältnis gesetzt. »Die Selbstbestimmung gewinnt sich über die Unterwerfung« (a.a.O.). Das Unbedingte verbleibt in der Geschichte, aber indem es ihr zugleich voraus ist und umgekehrt. Vernunft wird als Verheißung gewusst, – aber wirklich ist diese nur als und in der Kritik, als negative Beziehung auf den jeweils eigenen Wirkungszusammenhang, als Einspruch von

Bildung gegen Herrschaft. Dies verbucht Heydorn systematisch unter dem Begriff der Spontaneität, »[...] Bildung als Spontaneität, als nur auf sich selbst zurückführbare, originäre Größe, die durch keine fremde Bestimmung abgedeckt wird« (H.W. Bd. 3, S. 18). Heydorn lässt keinen anderen Grund zu, auf dem der Begriff der Mündigkeit die Konstitution der Bildungstheorie unterlegt. Und auf diesem Grund wird nicht die »Verheißung« Jahwes aus dem Buch Exodus, sondern »Mündigkeit« als logisch Erstes der Bildungstheorie in deren Durchführung unbeirrbar festgehalten.

III

Wie ist das Verhältnis der Vorgänge, die im Buch Exodus überliefert werden, zur Konstitution der Bildung in der griechischen Antike vorläufig zu bestimmen? Die Selbstentdeckung der Mündigkeit gibt dem Menschen wirkliche Selbstständigkeit gegenüber seinen Verhältnissen, mithin potenzielle Macht. Doch ist diese Macht an den historischen Bewusstseinsstand denkender Menschen in der griechischen Antike gebunden. Diese Bindung ist eine in engen Grenzen. Hier erfolgt der Schritt ins Selbstbewusstsein noch als »erste Artikulation [...], als nackter Begriff, er wird wie ein Stein auf das Wirkliche zurückgeschleudert« (a.a.O., S. 10). Zwar setzt von Anfang an die »Analyse« den »revolutionären Akzent«, doch ohne Spielraum. »Der wiedergefundene, ganze, natürliche Mensch existiert nur als Abstraktion oder im schmerzlichen Aufbegehren gegen die Verwundung. Er ist in der Wirklichkeit unauflösbar [...]« (a.a.O., S. 15). Die historischen Implikationen sind von tragischer Tiefe, zugleich vom Kosmos des antiken Weltverständnisses fest umschlossen. Diese alte Welt verlegt der ersten Mündigkeit den Weg in die geschichtliche Realisierung. Sie ist in sich kreisende Bildung. Zur Konstitution der Bildung, die sich schließlich als christlich-abendländische Kultur herausgearbeitet hat, fehlt der Anstoß zur historischen Realisierung. Zur Bestimmung dieses Anstoßes weist Heydorn auf den Mythos des Buches Exodus zurück, der zu einer Hauptquelle christlich-abendländischer Kultur wurde. Hier sieht Heydorn Ort und Bedingung, die die griechisch gewonnene Mündigkeit zur Sprengung ihrer historischen Verhaftung veranlassen und ihr das Motiv geben. Das Subjekt ist Ausgang des Problems, folglich ist die Antwort, welche die »Fortschreitende Verständigung« gibt, nicht die Öffnung des Blicks auf ein Über-subjekt in der Transzendenz, das historische Aufträge und Zusagen vergibt, sondern die Rekapitulation der Leistung des Subjekts in historisch früherer Lage, in der ihm seine Mündigkeit noch ganz verborgen war. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Heydorn hat mit den biblischen Texten, so auch dem Buch Exodus, die Fülle der Kulturleistung, das Maß der Durchdringung menschlicher Selbstverständigung in Anspruch genommen, das, was die Mündigkeit schon vorantrieb, als sie sich noch nicht wusste und nur erst als Übermacht über den Wolken ausdrücken konnte. Heydorn fragt aus dem Blickwinkel des geschichtlichen Standes der Bildung, wie aus dem ahistorischen »Sofortglück« (H.W. Bd. 4, S. 82), das Mündigkeit in der griechischen Antike als ihren Preis erfuhr und das zugleich die ihr eigene Ohnmacht ausdrückte, der Aufbruch in geschichtliche Vermittlung zur realen Widerspruchsbefreiung hin erfolgen konnte, der doch nur aus der Mündigkeit selbst heraus anzusetzen war.

Heydorn antwortet, dass die Mündigkeit das mit der Christianisierung auf sie kommende Erbe des frühen jüdischen Mythos als ihr eigenes erkennen und sich damit befähigen konnte, den Kampf um die menschenwürdige Bedingung aufzunehmen. Der Exodus-Mythos bindet die Verheißung an das Handeln der Menschen, die göttliche Macht verlangt, dieses dem Gesetz zu unterwerfen; doch über die Einsicht, dass die Gesetze menschlichen Handelns Quelle und Legitimation allein in der menschlichen Vernunft finden, kann die Verheißung als Forderung der Vernunft die Geschichte öffnen.

Ich möchte zugleich betonen, dass Titz – durchaus ungewöhnlich für die Heydorn-Rezeption – mit großer Sicherheit das wichtigste Element der Bildungstheorie erkannt und ins Zentrum seiner Argumentation gestellt hat. Es ist dies das schwierigste Element auch bei Heydorn, das, denke ich, ein ganzes Stück metaphorischer Umschreibung aus der religiösen Sphäre erklärt: die Antwort auf die Frage, was denn »Aussicht« begründe, dass Bildung gelinge, also praktisch-politisch ein fundamentum in re habe, welche Gewissheit führe der Bildungsbegriff mit sich, sowohl im Hinblick auf die Aussicht der Individuen selbstständig zu werden als auch auf den Einblick in einen Grund bürgerlicher Gesellschaft, aus dem die universelle Befreiung der Individuen unabgegolten und unabgeltbar weiterwirkt? Dies führt Heydorn als das unveränderliche Wesen neuzeitlicher, d.h. bürgerlicher Bildung ein, als deren identischen Kern, an den die wechselnden historischen Bestimmungen nicht heranreichen. Diese Identität ist als Unbedingtes zu begründen. Titz hat das genau erfasst und die Begründung dieses Unbedingten im Verweis Heydorns auf den Exodus-Mythos gesehen, in dem Jahwe den Bund mit den Menschen als seine unverbrüchliche Gegenwart in allen Geschicken der Menschen verheißt. Dies sei, so Titz, genau das Moment, das Geschichte anheben lasse, weil es außerhalb ihrer seiend gedacht werden müsse und auf das Bildung als auf ihre einzige Gewissheit in der Geschichte sich beziehen dürfe. Um diese unbedingte Instanz der Bildung organisiert Titz seine gesamte Argumentation. Diese für falsch zu halten, muss gezeigt werden, dass Heydorn das Unbedingte der Bildung anders begründet, und zwar so, dass noch der Verweis auf den Exodus-Mythos als Einführung einer historischen Variablen erkannt werden kann. Das geschieht im ersten Abschnitt des Widerspruchsbuches. Der Grund liegt im Menschen, d.i. im denkenden Individuum, insofern in ihm das Allgemeine, die Vernunft als die humane Bestimmung ihrer selbst als ihrer eigenen Macht inne geworden ist. Hier wird das Geheimnis des Bilderverbotes entdeckt, übersetzt in die Sprache des Menschen, in der es ohnehin gegeben war, doch vorerst in den Himmel versetzt. Es wird den Menschen als deren eigene Bestimmung durchsichtig. »Vernunft«, heißt es bei Heydorn, »wo sie ihrer selbst habhaft wird, erfährt sich als Autarkie der Wissenden inmitten der Wüste der Fremdbestimmung als ihre reine Negation« (H.W. Bd. 3, S. 4). Eine absolute Setzung ist der Schritt in die Selbstständigkeit nicht, aller Rückbezug auf Absolutes im strengen Sinn landet in den Labyrinthen der Aporien. So kann, wie Kant gezeigt hat, auch die absolute Quelle des unbedingten Sinnes im Exodus-Mythos nicht eigentlich gedacht werden. An der Unbedingtheit des Sinnes hält der Gedanke Heydorns dennoch fest. Ist der Mensch qua Vernunft mündig, ist er es durch sich selbst. Ein Grund der Vernunft, der nicht selber wieder Vernunft wäre, kann nicht gedacht, dieser Zirkel immerhin als letzte Auskunft

erkannt werden. Ist diese Setzung daher wirklich und durch sich selbst begründet, so erfolgt sie zugleich nicht transzendent, sondern hat ihren Ort in der Geschichte. In ihr freilich als historisch bestimmende Weise ihrer Bewegung, als Kritik, als »reine Negation« der »Fremdbestimmung«, als »entbundene Selbsttätigkeit, als Widerspruch von Bildung und Herrschaft«. Der sich selbst wesentlich als denkendes Wesen begreifende Mensch ist ein definitiv geschichtliches Wesen, zugleich der Geschichte voraus als Kraft, die die Verhältnisse nicht in Ruhe lässt, da sie sie an dem Anspruch misst, den der Mensch durch sich selbst verkörpert. Der Mensch ist für Heydorn durch und durch Geschichte, zugleich mehr als sie. »Der Mensch ist in seiner Geschichte nicht wirklich, weil er ihre Grenze überschreitet« (a.a.O., S. 21). Diese Grundlegung der Bildungstheorie wird von Titz' Verständnis verstellt, daher übersieht es, dass Heydorns Bildungstheorie nicht Anspruch auf Konsistenz erheben könnte, wenn in ihr der selbstbewusste Mensch als sein eigener Urheber und zugleich als von jenseitigem Auftrag und Verheißung Abhängiger gilt. Solche Verschiebung deponierte die Bildungstheorie gründlich.

Insgesamt gesehen scheint Titz Missverständnissen erlegen zu sein, die freilich in Heydorns Darstellung seiner Theorie selber angelegt sein können. Mit Formulierungen, die in Beziehung und Intensität immer wieder erscheinen, gibt Heydorn offenbar einem Verständnis Nahrung, das seiner Bildungstheorie eine substantielle Kontinuität jüdisch-christlicher Sinngabe des Weltgeschehens zurechnet. Heydorns Betonung des Exodus-Mythos ist ein besonders eindringliches Beispiel solcher Formulierungen. Sie, wie Titz, als Schlüssel zu dieser Bildungstheorie zu verstehen, setzt voraus, dass sie zwar als chiffrierter, doch substantiell unberührter Traditionsinhalt gelesen werden können, d.h. als Inhalt, in dessen historisch angepasster Form sich sein Ursprung, das Wort Jahwes, unverkürzt und unverfälscht erhalten hätte und ausspräche. Im Falle der Tradition des Exodus-Mythos bedeutet das, dass das, was geschieht, letztlich in der Hand Gottes liege, Hoffnung, Vertrauen und Handeln der Menschen bedingt wären durch ein Unbedingtes, das auf keine Weise und unter keiner Bedingung einzusehen wäre. Heydorns Bildungstheorie wäre nach dieser Voraussetzung neu zu entdecken: entweder als direkter Neuanschluss der Geschichte der Pädagogik an ältestes Gedankengut, vielleicht sogar als neuerlicher Fingerzeig der Transzendenz, damit seiner als solches innwerdendes Säkularisat, d.h. als in neue, die Bedürfnisse einer gänzlich veränderten Welt befriedigende Formen gegossene Entzifferung jener alten Inhalte, jener Urschrift.

Titz' Lesart veranlasst zu einer doppelten und in gewisser Hinsicht gegenläufigen Prüfung. Zum einen ist zu fragen, ob die Formulierungen, Begriffs- und Metapherverwendungen, die eine Umstellung und -gewichtung, wie Titz sie vorgenommen hat zulassen oder gar nahe legen, nicht auch in der von Heydorn intendierten Argumentation sinnvoll sind oder ihr doch nicht widersprechen und was gegebenenfalls Heydorn zu den – für uns – missverständlichen Mitteln veranlasst hat bzw. auf welche Hintergründe sie verweisen. Neben dieser mehr auf einzelne Inhalte gerichteten Prüfung ist es – gleichsam methodisch – wichtig zu fragen, ob bei vorausgesetzter Einheit und Konsistenz der Bildungstheorie die missverständlichen Formulierungen gleichwohl

von Prämissen und Grundlegungen Heydorns gefordert sind, ihnen damit auch systematische Bedeutung zukommt. Ineins damit ergäbe sich eine Klärung, ob Umstellung und Umgewichtung dieser Grundlegungen durch Titz entweder Einheit und Konsistenz der Theorie zerreißen oder aber die Theorie nach einem Prinzip neu anordnen, das sie als beabsichtigte Leistung Heydorns völlig neu zu lesen gebietet.

IV

Diese beiden Stränge von Prüfungen lassen sich schwer voneinander trennen; der Aufweis einer Zusammenstimmung mit der einen ist unvermeidlich die Kritik an der Vereinnahmung für die andere Seite, und es wird sich oft nicht umgehen lassen, dabei Zusammenhänge und Hintergründe sichtbar zu machen. Auch in ungetrennter Diskussion aber versuche ich, die Sache differenziert im Blick zu behalten.

Von großem Gewicht scheint mir, ich wiederhole es, der Geschichtsbegriff Heydorns zu sein, wenn die Verträglichkeit seiner Prämissen in der Ordnung, in der sie etwa im Widerspruchsbuch eingeführt werden, an Titz' Interpretation überprüft werden soll. Auf diesen Begriff fällt Licht, wenn man die Säkularisierungsdebatte berücksichtigt, die Titz nicht aufgenommen hat. Sie hatte ihren Höhepunkt auf dem 7. Deutschen Kongress für Philosophie 1962. Es ging um die Wirkmächtigkeit der über das Mittelalter vermittelten Bestände christlich-jüdischen Weltverständnisses in der Moderne. Die Gegenposition zu den Säkularisationstheoretikern, namentlich Carl Schmitt und Karl Löwith, vertrat vor allem Hans Blumenberg. Blumenberg hatte sich 1950 in Philosophie an der Kieler Universität habilitiert und begann dort zur selben Zeit als Privatdozent hervorragend besuchte Veranstaltungen anzubieten, als Heydorn in Kiel ein theologisches Zweitstudium begann. Blumenbergs Thesen zur Säkularisationstheorie zogen seit 1960 beträchtliche Aufmerksamkeit auf sich, stellte er doch etwa Gogartens und Bultmanns einschlägige Positionen infrage und legte sich in der Folge u.a. mit Lübke und Marquard an, ganz zu schweigen von der Diskussion mit Löwith. Blumenberg hat seine Gegenposition argumentativ entfaltet und in mehreren Veröffentlichungen dargelegt, vor allem in seinem Werk »Die Legitimität der Neuzeit« (1966). Er führt den Nachweis, dass die bürgerliche Neuzeit nicht die überkommenen Glaubens- und Wissensbestände des christlichen Altertums und Mittelalters enteignet und in eigene Regie genommen, vielmehr mit diesem Herkommen und in radikaler Wendung gegen den überlieferten Bestand die philosophischen Fundamente einer völlig neuen, eigenen Weltgestaltung geschaffen habe. Es sei im Ausgang des Mittelalters der nominalistische Absolutismus eines Willkürgottes gewesen, der die Denkbare eines Fortbestandes der menschlichen Welt an das autonome Selbst und dessen Selbstbehauptung überwies und damit den Abbruch des mittelalterlichen Weltverständnisses erzwungen habe. Die Nähe zu Heydorn besteht in der grundlegenden Übereinstimmung, dass mit der Neuzeit ein radikaler Neuanfang in der Geschichte gegen ihr herkömmliches Verständnis als Heilsgeschichte zu denken ist, ein innergeschichtlicher Ursprung, der bei Blumenberg als radikale Kritik der Philosophie in der Philosophie, bei Heydorn als Widerspruch von Bildung und Herrschaft

in mitten der Herrschaftsgeschichte definiert ist. Dass der sich durch sich selbst setzende Mensch der Neuzeit sich dabei auf die griechische Antike zurückbeziehen kann, ist für Heydorn ein wesentlicher Vor-Gang und ein frühes Moment dieser Selbstsetzung wie für Blumenberg die durchaus mögliche legitime Wiederentdeckung des weltlichen Originals (Blumenberg 1983, S. 49). Der Preis für die Privilegierung dieses historischen In-Geltung-Setzens der Selbstständigkeit ist die Abweisung der gleichzeitigen Fortgeltung einer anderen, äußeren, transzendenten Quelle der Geschichte. Das Säkularisierungstheorem, das diese Fortgeltung behauptet, kann auch die Neuzeit und alles Geschehen in ihr nur in dieser Perspektive verstehen. »Das historische Verstehen tritt mit dem Gebrauch dieser Kategorie [der Säkularisierung, G.K.] in die Selbstdeutung der Religion als eines Wahrheitsprivilegs ein. Es übernimmt die mit dem Offenbarungsanspruch notwendig verbundene Setzung eines aus der Geschichte nicht begründbaren, immanent voraussetzungslosen Anfangs. Dieser Anfang leitet nicht nur eine neue, sondern auch die *endgültige* Geschichtsformation ein. Jedes geschichtliche Selbstbewusstsein musste mit diesem Anspruch auf Neuheit und Endgültigkeit in Konflikt geraten, das innerhalb des damit begonnenen Geschichtsablaufs nochmals einen neuen Anfang setzen zu können, bzw. gesetzt zu haben glaubte, der »Neuzeit« als wissenschaftlich begründete und damit endgültige Epoche konstituieren sollte. Die Endgültigkeit im christlichen Selbstverständnis musste sich dagegen zu behaupten suchen, indem sie jedem derartigen Gründungsakt in der Geschichte seine Möglichkeit der Authentizität bestritt und ihn zugleich damit auf den unrechtmäßigen Gebrauch ihres Wahrheitsbesitzes angewiesen sein ließ« (H. Blumenberg 1983, S. 88; Hervorhebung, v. Blumenberg). Das Zitat wirft Licht auf die vollständige Unvereinbarkeit zweier konkurrierender und Heydorns Bildungstheorie begründender Sichtweisen auf sein Selbstverständnis, wie einerseits Titz es aufgedeckt zu haben glaubt und wie andererseits ich meine, dass es als authentisches Selbstverständnis Heydorns gegen diese Entdeckung steht.

Das verlangt eine andere Erklärung der auf jüdisch-christliches Traditionsgut bezogenen Formulierungen Heydorns, als Titz' Lesart sie anbietet. Wenn man ausschließt, dass Heydorns Bildungstheorie von einer tiefen inneren Aporie gezeichnet ist, muss die gegen Titz plausibel zu machende Erklärung logisch und sachlich vereinbar sein mit der »Setzung des Menschen durch sich selbst« zum Subjekt seiner Geschichte, Täter seiner Taten. So muss etwa Heydorns Verständnis des Exodus-Mythos als der Auslegung Titz' diametral entgegengesetztes einsehbar gemacht werden können. Ich denke das lässt sich leisten, wenn man vom systematischen Ausgangspunkt Heydorns aus argumentiert. Die Angemessenheit eines Bildungsbegriffs bestimmt sich dementsprechend danach, wie weit und genau er die vom Menschen zu bewerkstellende Einholung der geschichtlichen Welt als die seiner eigenen umfasst. Bildung ist die Welt, welche die Menschen als den Inbegriff der Resultate und Folgen ihrer eigenen (und niemandes und nichts anderen sonst) Taten und ihres Werdens durch sie selbst begreifen. Das ist der Standpunkt einer radikalisierten Aufklärung, die bis zur Kritik ihrer selbst als Aufklärung durchgestoßen ist; sie bleibt nicht in bloßer Gesellschaftskritik stecken, die auch als positivistische radikal sein kann oder eben in einem Kritikverständnis, in dem die Hand Gottes wirkt, das aber dann nicht radikal im Sinne Heydorns sein kann.

Wie ist vor diesem Hintergrund der Begriff der Verheißung zu sehen, den Titz ebenso als bildungstheoretischen Leitbegriff Heydorns als den vom Exodus-Mythos her unhintergebar theologischen versteht? Von welcher Verheißung spricht Heydorn? Greift er auf den Topos im Zusammenhang der Bildung, der Einholung der Geschichte zurück, dann doch wohl nicht mit Übergehung der Neuzeit, sondern um der Selbstständigkeitserklärung des autonomen Menschen mit der ihr eigenen Verheißung die historische, doch nicht heilsgeschichtliche Tiefe zu geben. Denn in der neuen Verheißung ist diese Tiefe aufgehoben. Die Verheißung der Neuzeit wird nicht über Offenbarung vermittelt, sondern über das Zeugnis individuell gelebter Autonomie. Im Aufbruch der Neuzeit selber liegt Verheißung. Heydorn zitiert Etienne de la Boetie aus dessen wahrscheinlich 1548 niedergeschriebenen Discours de la servitude volontaire: »Die Natur ist eine gute Mutter, sie hat uns alle im gleichen Hause untergebracht, und sie hat uns nach demselben Modell geformt [...]. Sie gab uns das große Geschenk der Sprache, auf dass wir durch das Wort immer vertrauter und immer brüderlicher miteinander werden. Auf diesem Boden des gemeinsamen Gedankenaustauschs erwächst alsdann die Bildung eines gemeinsamen Willens«. Die Menschen brauchen dann keinen Herrn mehr. »[...] warum ist denn ein mehrköpfiges Regiment unerträglich? Doch nur, weil schon ein einköpfiges entsetzlich ist«. Heydorn fährt fort: »Damit wird die bürgerlich-demokratische Ablösung zu Beginn versperrt, es geht um etwas anderes, es geht um die Herrschaft selbst. Wir wollen, in Übereinstimmung mit der Vernunftnatur, niemals jemandes Sklaven sein« (H.W. Bd. 6, S. 148). Für Heydorn liegt die neuzeitliche Verheißung im Widerspruch von Bildung und Herrschaft, nicht Demokratie ist verheißt, schon gar nicht besitzbürgerliche, vielmehr die – notwendige und mögliche – Versöhnung der Vernunft mit sich selber, die nur von autonom sich setzenden Menschen geleistet werden kann, weil sie ausschließlich menschliche Vernunft ist. Ich möchte vorschlagen, den von Heydorn systematisch betonten Topos »Aussicht« für den neuen Begriff zu halten, in dem der Begriff der Verheißung ebenso untergegangen ist wie aufbewahrt wurde: Metapher, die die Folie des Überwundenen beansprucht, um die Neuigkeit des Neuen mit seinem spezifischen Recht als Begriff zur Geltung zu bringen. »Aussicht« bringt dieses Neue und Dunkle zur Sprache: die Geschichte ist offen. Als was sie entstehen wird, hängt von uns ab. Die menschliche Vernunftausstattung begründet die Aussicht, doch nicht mehr: »Der Begriff der Mündigkeit wird Ausdruck einer unerbittlichen Rationalität, einer schöpferischen Vernunft, die den Widerspruch schließlich aufhebt. Das Gute siegt, die Welt wird in ihre Fülle genommen. Schmerz wird nicht mehr geduldet, den der Widerspruch in sich birgt; die Vernunft erlaubt keine Perpetuierung des Schmerzes, da er ihrem Begriff widerspricht« (H.W. Bd. 4, S. 58).

Ich setze, es ist die so gelesene Verheißung: Aussicht, in deren Namen die »Einholung der Geschichte« verstanden, der Blick auf die Stadien der Vor-Gänge geworfen werden soll. Das Exodus-Buch verweist auf den Beginn einer Befreiungsgeschichte. Die Befreiung, die das Buch Exodus überliefert, ist wesentlich die Geschichte der Menschen, nicht Heilsgeschichte, die Geschichte nach Jahwes Ratschluss und Planung. Berichtet wird von einem ganzen Volk, das die Ketten der Sklaverei abwirft, sich der Herrschaft entledigt, um, als jedes einzelne Individuum dieses Volkes, frei zu

sein. Das Singuläre und ganz Außerordentliche dieser Leistung vermittelt das Selbstbewusstsein der Befreiung, das diese als Bilderverbot unterlegt, um darin Dauer zu stiften. In ihm ist in der Tat ein keineswegs erst uns berührender, doch gerade heute, neuzeitlich einschlagender Anfang gesetzt: unerbittliches Tabu über den Idolen, und über dem klebrigsten von ihnen, dem Präsens, der deifizierten, damit in Mythos umschlagenden Gegenwart mit positivistischer Priesterschaft aller Spielart. Bilderverbot ist danach Auftrag und bestimmte Negation des Tages, brennende Gegenwart der Erinnerung an noch nicht gelungene Befreiung. Im Lichte neuzeitlichen Bewusstseins von Selbstbestimmung ist mithin Bilderverbot selbst ein Bild, wenn auch »Bild der Bilder« (H.W. Bd. 3, S. 29), das nur dann nicht unter das Verbot seiner selbst fällt, wenn es für das Wesen des Exodus-Aktes steht: den beispielhaft universell zugänglichen Impuls, Negation von Herrschaft verbindlich zu denken.

V

Wenn ich darauf bestehe, dass Heydorns »Einholung der Geschichte« als Bildungsgeschichte nicht anders zu lesen ist als innerhalb der Grenzen, die der für Heydorn durchweg geltende Mündigkeitsbegriff setzt und Heydorns Verwendung einer Reihe von religiösen Topoi ~ weit entfernt davon, auf einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu verweisen – innerhalb dieser Grenzen verstanden werden kann, so ist doch fraglich, ob es ausreicht, plausibel zu zeigen, dass die Verwendung einer Reihe von diesen religiösen Begriffen in der einen oder anderen Funktion dem Mündigkeitsentwurf dient oder ihm doch nicht widerspricht. Titz ordnet dem »religiösen Element« in Heydorns Bildungstheorie »eine zentrale Bedeutung« zu (TB, S. 342 et pass.), und es ist sicher richtig, eine heilsgeschichtliche Lesart nicht nur auf die systematische Funktion einer Reihe tragender theologischer Topoi zu stützen. Darüber hinaus kann geltend gemacht werden, dass unübersehbar mit der Mündigkeitsachse immer wieder Formulierungen kontrastieren, die, unabhängig davon, welche Bedeutungen ihnen im systematischen Zusammenhang zugeordnet werden können, den Leser auf eine religiöse Spur setzen oder doch zu religiösen Assoziationen reizen. Immerhin könnten sie zeigen, dass Heydorn solche Wirkungen nicht scheut. Andererseits können sie kaum die Restitution abgegotener Theologumena der jüdisch-christlichen Tradition bedeuten; Naivität gehörte nicht zu Heydorns Schwächen.

Einige dieser Formulierungen, mit denen Heydorns Diktion Titz' Lesart entgegenkommt (und von deren Zitation diese Lesart »lebt«) sollten freilich nicht zum strengen systematischen Zusammenhang gezählt werden; sie lassen sich vielmehr Heydorns Darstellungsweise zuordnen. Heydorns bildkräftiger Stil ist Ausdruck der Absicht, die geschichtlichen Fakten als die eigenen Taten der Menschen und deren Wirkungen gleichsam in unerhörte Nähe zu bringen; stilistisch versucht er, eine jeweilige empathische Vereinigung mit Subjekten und Vorgängen zu ermöglichen. Der Leser aber, der über diesen Stil ergriffen wurde, darf nicht die begrifflichen Prämissen und tragenden theoretischen Rahmensetzungen vergessen, welche die durchzuhaltende Struktur bilden. So ist etwa Heydorns Darstellung comenianischer Lehre in Bd. 4, S.

41f von einer empathischen Dichte, die naive Lektüre zur Annahme umstandsloser Identifikation Heydorns mit Comenius führen kann, während Heydorn Comenius tatsächlich doch durchweg kritisch liest. Zugleich ist wichtig zu beachten, dass dieser Stil Heydorns nicht nur Darstellungsmittel war, sondern auch Ausdruck der Lebendigkeit und Kraft von Heydorns Einfühlung in geschichtliche Einzelercheinungen und Zusammenhänge: seine Ergriffenheit von der Sache, die er zugleich für den analytischen Blick in Distanz gerückt wissen wollte. Über dem Eindruck also solchen Mitgenommenwerdens im Lesen die theoretische Schärfe des Denkens und die Verbindlichkeit des kategorialen Rahmens zu vergessen, hat manches Missverständnis in der Heydorn-Rezeption verursacht. War diese Ergriffenheit Heydorns auch eine durch die jüdisch-christliche Geschichte, deren Leuchtkraft und Abgründe, so sind manche der fraglichen Formulierungen eben dieser Absicht der Verlebendigung der Gegenstände geschuldet.

Was bleibt danach für einen genuinen »religiösen Sinn« (wie ich dieses Residual provisorisch nennen möchte) übrig, der über die Doppeldeutigkeiten von Begriffen und Formulierungen und Verschiebungen von theoretischen Gewichten hinaus Titz' Lesart begründen könnte? Jene Ergriffenheit Heydorns von der Sache war keine bloß akademische, keine im übertragenen Sinne, sondern das sehr lebendige Mitleiden mit den Ausgebeuteten, Erniedrigten und Ermordeten, das ebenso seine Studien wie seine pädagogischen und politischen Tätigkeiten antrieb und noch in distanzierter Sachlichkeit spürbar blieb. Diese Ergriffenheit war auch vor allem eine von jüdischer Geschichte, dem Weg des Volkes Israel, das für Heydorn paradigmatisch stand für die vom Widerspruch zerrissene abendländische Geschichte. Ich denke, um dieser Geschichte auch mit Durchstoßen christlicher Perspektivierungen und Stereotypen noch näher zu kommen, gerechter werden zu können, begann Heydorn sein Theologiestudium in Kiel. Sein Philosophiestudium hatte den Schwerpunkt in der Philosophie des 19. Jahrhunderts gehabt; die intensive Befassung mit Kierkegaard, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche ist in seine Theoriebildung eingegangen; eine Summe ist mit der Dissertation über Bahnsen gezogen. Dies setzt sich für das Denken des 20. Jahrhunderts mit dem Interesse an Leonard Nelson fort. Dass er – nicht nur daneben – einen ganz anderen Interessenschwerpunkt entwickelt hatte, der auch die Entstehung der Bildungstheorie mitbestimmte, ist bisher eher am Rande registriert worden, gewiss auch, weil es biographische Indizien sind, die als theorierelevante Beziehungen erst zu erschließen wären. Es ist dies das Interesse am jüdischen Denken in Deutschland. Einen hohen Grad an Sichtbarkeit hat diese Beziehung im theoretischen Werk wohl vor allem an der expliziten Analyse der Werke Gustav Landauers aufzuweisen; von ihm gab Heydorn den »Aufruf zum Sozialismus« und kleinere Texte unterm Titel »Zwang und Befreiung« heraus (H.W. Bd. 6). Landauers Name steht aber zugleich für eine intensive Befassung Heydorns mit der Münchener Räterepublik, mit Ernst Toller und Eugen Leviné, Rudolf Rocker und Erich Mühsam, im Zusammenhang damit und darüber hinaus mit der anarchistisch-sozialistischen Literatur des 20. Jahrhunderts, in der bekanntlich jüdische Denker und Politiker führende Positionen einnahmen. Früh schon war Heydorn von Martin Buber tief beeindruckt. Diese Verbundenheit mit jüdischem Denken und dessen Erbe ließ ihn

nicht los; sie prägte Heydorn und ist über das ganze Werk zumindest in Hinweisen erkennbar, wo sie nicht explizit in die eigene theoretische Arbeit aufgenommen wird. Sie beschränkte sich nicht aufs Buch, sondern war persönlich und praktisch. Mit seinem Freund aus Hamburger Tagen, Berthold Simonsohn, arbeitete er eng in Frankfurt am Main zusammen. Persönliche Beziehungen bestanden u.a. mit Buber, Ernst Simon, Alfred Kantorowicz, Ernst Bloch, Max Horkheimer. Er verteidigte den Staat Israel gegen Angriffe aus der Studentenbewegung (H.W. Bd. 7, S. 275ff, 281ff) und engagierte sich vielfach für den Aufbau der Hebräischen Universität. Dies sind nur Hinweise auf einen Quellenbestand, aus dem bedeutende Elemente in Heydorns Bildungstheorie eingeflossen sind.

VI

Von den vielfältigen Bindungen Heydorns an jüdische Menschen, jüdisches Schicksal und jüdische Geschichte interessieren mich in diesem Zusammenhang nur diejenigen, in denen sich für unsere Fragestellung systematische Affinitäten ausdrücken. Zu deren Aufweis an dieser Stelle konzentriere ich mich auf die Äußerungen im Gesamtwerk, in denen jene Affinitäten geradezu Gegenstand waren oder als solche vorgestellt werden mussten; dies sind vor allem die Landauer-Einleitungen. Hier ist es zunächst das dialogische Prinzip, das für Martin Bubers Pädagogik direkt gilt und Hauptsache ist, das aber auch bei Bubers Freund Landauer und überall da – und sei's unausdrücklich – mitwirkt, wo die Veränderung der Verhältnisse wesentlich auch über das Gespräch mit Individuen und deren Einsicht angestrebt wird. Ins Politische ist das übersetzt im Prinzip gegenseitiger Hilfe, wie es über das Werk Peter Kropotkins eine breite Aufnahme erfahren hat. Hier liegt die Nähe zu Heydorns Bildungsbegriff auf der Hand. Zwar folgt Heydorn nicht der strikten Abweisung der Geltung von Geschichtsdiagnostik bei Landauer, von Gesetzen, mit denen geschichtlich der Gang über uns verhängt ist; für Heydorn steht die notwendige Bedingung von Bildung unter Gesetzen, doch sind diese aus menschlicher Tätigkeit hervorgegangen, stehen daher prinzipiell zur Disposition. Aber die Voraussetzung, die Landauer machen musste, wenn seine öffentliche, publizistische Tätigkeit überhaupt einen Sinn machen sollte, ist auch die Heydorns: dass selbstständiges und solidarisches, mithin sinnvolles menschliches Leben von dem Moment der Unbedingtheit abhängt, mit dem die Individuen sich zu aller Geschichte in Distanz setzen und so die Bedingung kritischer Urteilsbildung und verändernder Maßnahmen erfüllen. Heydorns Interpretation des Landauer-Textes bringt die Nähe zum Ausdruck. »Der Schritt aus der Notwendigkeit in die Freiheit muß somit gleich geschehen, und sei es auch nur bei wenigen. Sie sind mehr als ein dialektischer Reflex ihrer Gegenwart. Sie überschreiten die Demarkationslinie« (H.W. Bd. 6, S. 110).

Zugrunde liegt der Begriff des Geistes, der aus dem Moment der Unbedingtheit lebt und nur aus ihm, und ich finde, dass dieser Begriff, wie Heydorn ihn bei Landauer als revolutionären herausarbeitet, im Wesentlichen über den eigenen der Mündigkeit Auskunft gibt. Ich gebe ein längeres Zitat, um die innere Fülle dieses Begriffs vorzu-

stellen; in den eigenen Text hat Heydorn Landauer-Zitate eingearbeitet: »Aus dem Begriff des Geistes wird schließlich alle Bewegung der Geschichte verstanden. Seine Definition ist schwierig, er ist etwas in allen Menschen Vorhandenes, »eine Verbindung von zu Gefühl gewordenen Erfahrungen vieler Geschlechter, Interessewahrung und Vernunft«. Er ist nicht nur Reflex eines Unterbaus, sondern schaffende Kraft an der Basis. Er ist Vernunft: »Die Vernunft zersetzt nur das Sterbende, das dem Verfall geweiht ist; sie organisiert das Lebende, das wächst.« Geist ist natürliche innere Nötigung, eine verbindende Eigenschaft; wo Geist ist, ist Gesellschaft, in ihm verfügt der Mensch über sich selbst. Er ist das Gegenteil der Gewalt. Er ist immer in Bewegung, im Schaffen, im Unvollkommenen. Er verhindert die Endgültigkeit, indem er sich selbst permanent setzt. Er ist konkret in der wirkenden Gemeinschaft, denn alle Abstraktion bleibt unverbindlich. Er ist ein Weg. Ein Weg aus der bisherigen Geschichte heraus und ein Weg, der zur Stunde begonnen werden muss. [...] Träger dieses Geistes sind die Menschen, kein anonymes Prinzip der Geschichte. »Für uns sind die Träger der Geschichte Personen, und für uns gibt es auch Schuldige« (a.a.O., S. 108, 109). Es kann dies als politische Explikation des Bildungsbegriffs gelesen werden. Personale Akte sind es, aus denen der Not der geschichtlichen Zeit eine Wende kommen kann, wenn die Stunde da ist, und die Stunde ist immer da, kein Umweg, keine Ausrede zu rechtfertigen.

In der Not-Wendigkeit und Unverfügbarkeit der Bildung, wie Heydorn sie begreift, liegt das sowieso, bei Landauer findet Heydorn den Gedanken im Sozialismusbegriff und in der Vorstellung der Spontaneität des Geistes, aus der für ihn folgt: »Der Sozialismus ist zu jeder Zeit möglich, unter den ihr angemessenen Bedingungen, wo auch immer Menschen ihn wollen [...]. Dieser Gedanke des Sofortbeginns ist in der Tat entscheidend. Es kann kein neues Leben werden, das nicht heute schon sein will« (a.a.O., S. 107f). Die alte sozialdemokratische Rede von der Unreife der Zeit fungierte allezeit als Alibi für die auf den großen Kompromiss mit der Herrschaft Bedachten. Mit dem Begriff des Geistes, wie er bei Landauer, Toller, Rocker, Rubinstein, Mühsam, auch bei Benjamin und Bloch durchgehend wirkt, ist er unverträglich; noch Horkheimer insistiert: »Vor der Revolution sieht es immer so aus, als ob es völlig unmöglich und verrückt wäre« (Max Horkheimer 1985, S. 514).

Der Aufstand gegen die Herrschaft ist ein Aufstand von Personen, und er greift in die Welt ein, gegen Unrecht und Gewalt, ist gründlich revolutionär. Auch bei Heydorn ist Bildung, wo sie eintritt, Negation der Herrschaft. Im Grunde des Widerspruchs von Bildung und Herrschaft stimmt Heydorn mit dem Anarchisten Landauer überein. Aber das ist nicht der einzige Punkt, an dem große Nähe sichtbar wird. Die fundamentale Bedeutung, die Landauer in der Genesis des neuzeitlichen Geistes der Mystik zuordnet, gilt auch für Heydorn: authentische Vermittlung von Mittelalter und Neuzeit. Denn in der ekstatischen Unterwerfung unter die Transzendenz durch Wendung nach innen erfolgt auch die Ablösung von der Determination unter der analogia entis; im »inneren Licht« entdeckt sich die Vernunft (H.W. Bd. 3, S. 30). Heydorn zitiert Landauer: »Eckhart macht »das All völlig zunichte, indem er es in die Seele hineinnimmt; und dann macht er den Gott zunichte, indem er ihn als materialistischen Begriff aufdeckt; und schließlich macht er die Seele zunichte und kommt in die ursprüngliche Alleinheit des Ich, das Gottheit, obwohl nichts von ihm ausgesagt werden

kann: weder Ich, noch Gottheit, noch Ist« (H.W. Bd. 6, S. 94). Heydorn schließt: »Die Mystik ist die Vorstufe der revolutionären Vernunft, sie begleitet sie vielmehr und wird stets wieder eingeholt, wo sich diese Vernunft nach innen wendet und als Weltgrund erfährt. Landauer weiß darum [...]« (a.a.O., S. 97). Es ist dies ein für beide paradigmatischer Blick in die Epochenwende zur Neuzeit, den Aufbruch der abendländischen Menschheit zum regnum hominis Bacons, zur universellen Selbstständigkeit sans phrase. Diese Wende bereits, eine von Heydorn und Landauer zwar ganz unterschiedlich bewertete, doch gemeinsam als revolutionär anerkannte, weist jeden Versuch ab, eine Kontinuierung zu unterstellen, die tradierte Glaubenswelt in Landauers wie Heydorns Theoriebildung transponiert zu entdecken. Für Landauer verweigert Heydorn das auch ausdrücklich, indem er ihm »atheistische Mystik« attestiert (a.a.O., S. 117), und es lässt sich bei Heydorns Übereinstimmung mit Landauer in der Bewertung der Mystik kaum ein Argument gegen die Übertragung dieses Attributs auf Heydorn denken.

Angesichts des Umstands, dass sich der revolutionäre Begriff der Mystik schon früh gebildet hat (die Kieler Lehrveranstaltungen 1949/50, die im Zusammenhang mit den Studien zur englischen Aufklärung stehen, haben bereits mit diesem Begriff gearbeitet), ist mir schwer verständlich, wie Titz namentlich im Essay von 1949 ein »korrelatives Verhältnis von Gottesreich und Menschenreich« entdecken kann. Aus Heydorns Interpretation von Äußerungen John Donnes und Henry Vaughans schließt Titz, menschliche »Praxis und Bildung« seien zufolge des »inneren Lichts« »an eine mystische Erfahrung gebunden, in der sich Zeit und Ewigkeit ereignishaft verbinden« (TB, S. 278, 279). Dabei heißt es in der späteren Schrift »Vom Zeugnis möglicher Freiheit«, die Titz als eine der Hauptstützen seiner Lesart anführt, zu diesem Zusammenhang: »Vom Beginn der reformatorischen Bewegung an wird dieser Wahrheitsbezug des Einzelnen, der sein Bekennterum neu ermöglicht, auch von der Schrift gelöst und in die volle Diesseitigkeit des Menschen zurückgenommen« (H.W. Bd. 2, S. 13f). Jene abendländische universale Inanspruchnahme der Selbstständigkeit reklamiert Landauer für sich und sein Denken in einer Weise, die Heydorn als Affinität zur eigenen Prämisse und deren Konsequenzen erleben lässt. Es wird sich im Rückblick schwer ausmachen lassen, was genau Heydorn in der Befassung mit Landauer bestätigt fand von dem, was er für sich bereits erreicht hatte und was sich ihm durch Landauer neu erschloss. In der letzten, der anarchistischen Konsequenz seiner Bildungstheorie jedenfalls findet er den eigenen Grundton bei Landauer wieder, und genauso stimmen beide in der Überzeugung überein, da die einzige sinnvolle Alternative zur Desintegrationstendenz der Bourgeoisgesellschaft eine sozialistische Restrukturierung ist. In der Frage, wie diese vorzustellen wäre, wendet Heydorn sich entschieden von Landauers romantischer Idealisierung mittelalterlicher Vergesellschaftungsformen ab. Martin Bubers Vorstellungen von Restrukturierung (»Pfade in Utopia«) liegen ihm näher. Aber dass das radikale, weltverändernd Neue für Landauer seinen Ursprung nur in Personen haben kann und aus Personen nehmen muss, die sich aus Eigenem gegen Unrecht und institutionalisierte Gewalt stellen in Verbundenheit mit Menschen, die aus Vereinzelung und Unterworfenheit herausstreben, das fällt mit den Grundbestimmungen des Bildungsbegriffs zusammen.

Es ist dies ein Moment des Bildungsbegriffs, das Titz mit seiner Lesart aufs Genaueste ausspart, obwohl Heydorn den sozialistischen Hintergrund ebenso wenig seiner Theoriearbeit wie seiner politischen Praxis verschwiegen hat. Für Heydorn ist Mündigkeit ihrem Wesen nach Gemeinschaft, Handeln »kollektive Befreiung«, »im Ausgang war bestimmend, dass das Individuum nur mit allen oder überhaupt nicht mündig werden kann« (H.W. Bd. 4, S. 65). Dies geht in jede Selbstbestimmung ein, Bildung ist »unbeendeter Versuch«. Und so bei Landauer: »Glück, das ist wieder-gefundene Bruderschaft, plötzliches Erkennen dessen, was seit je in uns war [...]». Der zu sich befreite Mensch wird mit seiner Schöpfung befreit, ein naturalistischer Rückfall bleibt ausgeschlossen« (H.W. Bd. 6, S. 113f). Wenn Titz Heydorns (und Landauers) spezifischer Vorstellung sozialistischer Verbundenheit nachgegangen wäre, hätte ihn das schnell zu einem Bund-Begriff geführt, dem die bundestheologische Beziehung kaum anzumerken ist. Heydorn und Landauer nehmen mit ihm eine Tradition sozialistischen Selbstverständnisses auf. Das revolutionäre jüdische Proletariat Russlands organisierte sich im »Bund«, und noch in den revolutionären Räten Russlands spielten die »Bundisten« ihre eigene Rolle. Der von Landauer selbst gegründeten Organisation anarchistischer Sozialisten gibt er den Namen »Sozialistischer Bund«. Das bezeichnet zunächst politisches Programm. Als seit 1908 Martin Buber dem Freund Landauer dessen Judentum erschließt und ihm die Bedeutung seiner geschichtlichen Wurzeln eröffnet, wächst dem Bundbegriff eine Tiefendimension zu. Gemeinschaftliche Selbstbefreiung, politischer Aufstand gegen die Zwangszusammenhänge staatlich und kapitalistisch domestizierten Lebens bleibt das allemal. Doch wird nun die untergründige Verbindung zum Buch Exodus hergestellt, und es ist leicht zu sehen, dass dieser Zusammenhang auch Heydorn ganz nah ist: »Nicht zufällig lebt dieser Bundbegriff des Alten Testaments daher in allen revolutionär egalitären Bewegungen bis in die Neuzeit weiter, weil seine messianische Perspektive unmittelbar wirksam ist. Dies gilt für Hussiten, für Thomas Münzer [...], für Gerard Winstanley, der die chiliastische Gruppe der englischen Revolution als Volk Israel begreift« (H.W. Bd. 6, S. 90).

Der Anschluss Heydorns an diese Tiefendimension liegt umso näher, als auch bei ihm der Bundbegriff in politische Praxis übernommen wird. 1970, als sich der kollektiv aus der SPD ausgeschlossene Verband der Förderer des SDS den Status einer politischen Organisation gibt, will er dem Namen »Sozialistischer Bund« neues politisches Profil geben. Die Frage ist, ob diese Übernahme mit der alttestamentarischen Vergewärtigung die religiöse Tradition mitnimmt. Das geschieht bei Heydorn auf eigentümliche Weise, die er freilich bei Landauer vorgedacht findet und jedenfalls nicht den Salto mortale aus der Mündigkeitsprämisse bedeutet. Weit entfernt davon, die vergangenen christlichen, gerade aber auch die jüdischen Glaubenswelten als erledigte Momente einer primitiveren Vorgeschichte anzusehen, erkennt er sie vielmehr an als die notwendige Vorbedingung des Bruchs, mit dem die Menschen sich zu Autoren der eigenen Geschichte setzten. Für Heydorn lebt diese Bedingung fort; da sie notwendig war, bleibt sie aufgehoben, in der Hegel'schen Bedeutung des Begriffs. Heydorn erkennt an, dass wir dieser Tradition auf zweifache Weise gegenüberstehen: sie ist Teil von uns, uns unauflöslich verbunden, da niemand aus eigener Geschichte aussteigen kann, doch zugleich negierter Teil, der zu uns in Distanz gerückt ist.

Heydorns Begriff der Einholung der Geschichte geht genau auf diesen schwierigen Zusammenhang: auf die wirkende Gegenwart vergangener Wahrheit, negierte, doch nichtsdestoweniger Wahrheit. In Bezug auf Landauer führt der von Georg Lukács geprägte Begriff des »religiösen Atheismus« weiter. Für Landauer war Sozialismus Religion, sein Glaube an die im Menschen unter der Bedingung ihrer Selbstsetzung bereitliegenden Möglichkeiten war unzerstörbar. Zugleich war er erklärter Atheist. In »Gott und der Sozialismus (1911)« verweigert Landauer den Glauben an einen »überirdischen und überweltlichen Gott« [...]« (Löwy 1997, S. 184) und spricht doch auch vom »befreiende[n] und einheitsstiftende[n] Gott im gefangenen und zerrissenen Menschen [...]« (zit. nach Löwy, S. 182). Es resultiert eine »Spiritualität sui generis, für die überkommene Unterscheidungen zwischen Gläubigkeit und Atheismus jede Gültigkeit verlieren« (a.a.O.). Es bleibt freilich Glaube, dass die Selbstbefreiung der Menschheit reale Utopie ist, deren Möglichkeit in der qualitativ und quantitativ ausreichenden Zahl von Menschen liegt, die ihre Zuständigkeit für das Einsetzen gegenseitiger Hilfe geltend machen. Es ist realer Glaube, und der Gott, an dem dieser Glaube hängt, ist der der frühen Überzeugung Landauers, es sei »der Gott, der wir werden wollen und der wir sein werden« (a.a.O., S. 181) – »Subversive, eschatologische Finalwelle genug, mit unternommenem Exodus, utopischem Reich am vollen Novum des Ufers. Noch bis in den Satz Augustins: ›Dies septimus nos ipsi erimus‹, der noch nicht geschehene siebte Tag werden wir selber sein, in unserer Gemeinschaft wie in der Natur« (Bloch 1968, S. 24f). Dies war untergründig wirksam von Anfang an. Und Heydorn hebt das Häretische des Geistes hervor, das der Charakter auch des eigenen ist, dass Landauer den »Aufruhr für permanent erklärt. ›Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz‹, dies« – so beendet Heydorn Landauers Satz – »und nichts anderes habe die mosaische Gesellschaft gefordert und damit den Anfang gesetzt« (H.W. Bd. 6, S. 133).

Ist dies ein deutlicher Hinweis auf die Bedeutung, die Heydorn mit der Formulierung des Titz'schen »Stolpersatzes« verband und die nur eine höchst vermittelte, gewiss keine aktuelle bundestheologische Beziehung erkennen lässt, so gilt das auch für ein anderes Zitat zur jüdischen Tradition, mit dem Heydorn die Aktualität Landauers nahe bringen will: »nichts anderes [...] meine die Überlieferung, ›als die Revolution und Regeneration der Menschheit‹, ›ein und dasselbe‹ sei es für den Juden, ›auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein« (a.a.O., S. 91). Die theologische Vergangenheit ist unverkennbar, doch die Stelle, welche die Theologie einnahm, ist hier im Zusammenhang neuzeitlicher Geschichte auf die Reflexion eines politischen Geistbegriffs übergegangen, in dem die Subjekte ihr Erbe und Eigentum reflektieren (um das sie sich doch auch systematisch vermittelt der eigenen Gesellschaft betrügen), im Sinne auch des »entschiedensten Affekt(s) in der Bibel, genau gegen die oben mit ihrem Priestergott, gibt es nur hier Aufruf zur Revolte dagegen. Mit Krieg den Palästen, Friede den Hütten, gegen den Schmuck der Altäre, und der Arme leidet Hunger« (Bloch, S. 21). Auch ohne seine transzendenten Gehalte bleibt Messianisches aussagekräftig, sowohl in Landauers Revolutions- wie in Heydorns Bildungsbegriff: das gänzlich Unverfügbare, Plötzliche und in seiner Wirkung Unvorherschaubare dessen, was jederzeit als Bildung eintreten

kann, legt den Begriff des Messianischen so nahe, dass Walter Benjamin von der allen Geschlechtern eigenen »schwachen messianischen Kraft« spricht (Benjamin 1980, S. 694). Die Beziehung zu dieser, die der Pädagoge weder hervorbringen noch überhaupt wollen kann, um die sich dennoch, wie um eine unsichtbare, also bildlose Achse seine ganze Arbeit dreht, ist unvermeidlich von einem Moment des Glaubens tingiert, und es mag dieser Umstand sein, der in Heydorns Theoriebildung ebensowohl als Moment religiösen Bewusstseins erscheint als auch zum Missverständnis religiöser Fundierung einlädt. Aber im Zusammenhang konsistenter Bildungstheorie ist dieses Moment seinem Wesen nach gewiss nichts anderes als die Voraussetzung, die in Ernst Blochs argumentative Begründung des »Prinzip Hoffnung« eingegangen sein muss, Berufung auf die Quellen »kraft beginnendem Einsatz des Humanum in die biblische Gotthypothese [...]« (Bloch, S. 125).

Zusammenfassend: zwischen sozialistischem und anarchistischem Denken des 20. Jahrhunderts und Heydorn lassen sich strukturelle Affinitäten feststellen, die den in der Bildungstheorie aufscheinenden »religiösen Sinn« (wie ich ihn genannt habe) erklären können. Es läuft darauf hinaus, dass – neben der antiken Philosophie – die christlich-jüdische Tradition, die auf die Neuzeit hinführt und im Bildungsbegriff erfasst wird, auch in der Negation ihres Herrschaftsanspruchs durch die Selbstsetzung des Subjekts als unverwindbares, widersprüchliches Erbe, als das fortwirkende geschichtliche Leben der Bildung anerkannt und beansprucht wird. Die aktuelle Bedeutung des Exodus-Berichtes wird offenbar. Unter der Geltung des Bildungsbegriffs wird das Exodusereignis aus dem Rahmen priesterlicher Verweisungen versetzt in den Bedeutungszusammenhang menschheitlicher Selbstbefreiung. Weit entfernt davon, erledigt zu sein, geht so das jüdisch-christliche Erbe in der neuzeitlichen Weltbildung erst auf. Wirkt die messianische Perspektive des alttestamentarischen Bundes in den revolutionären Bewegungen der Neuzeit weiter – nicht weil Jahwe weiter wirkte, sondern weil die revolutionäre Bewegung die Wahrheit von Exodus und Messianismus ist –, so ist die religiöse Bindung erst in der Bildung zu sich selbst gekommen: in dieser gibt jene ihre Wahrheit frei. »Konfessionalität [...] behauptet durchaus eine eigene Substantialität, aber die charakteristischen Beziehungen, die sie mit dem Bildungsbegriff verknüpfen, werden erkennbar. Der Bewegungscharakter der Bildung, auf Freiheit und Veränderung des Menschen gerichtet, lässt nur bestimmte Aspekte des Konfessionalitätsbegriffs zu« (H.W. Bd. 2, S. 15). Das Moment der Bildung in der Konfessionalität ist der »confessor«, »das persönliche Element, das dem Begriff der Konfessionalität innewohnt [...]« (a.a.O., S. 13) »Der confessor geht der confessio voran, die Zeugnisablegung von der Wahrheit [...]« (a.a.O., S. 12). Das geschieht allemal vor der Macht, »denn alle Macht will Gott sein“. So wird »am confessor [...] der Antagonismus von Geist und Macht als tiefster Antagonismus aller Geschichte erkennbar« (a.a.O.). Zugleich wird am confessor erkennbar, wie die historische Konfessionalität im Prozess der Einholung der Geschichte ihre Wahrheit über alle relative Inhaltlichkeit hinausgetrieben hat: »Hoffnung auf Menschliches« erhält sich über den confessor dadurch, dass er »der Pfahl im Fleische der Gesellschaft (ist), als Christ, als Jude oder als Atheist, wo ihm die Frage nach der Wahrheit auch den physischen Untergang wert erscheint« (a.a.O., S. 15). Der confessor, Häretiker, Widerständler, ist das Wesen der revolutionären

Bewegung, und in der Konfessionalität, wie in aller Geschichte, wiederholt sich der Widerspruch von Bildung und Herrschaft.

VII

Die unterschiedliche Weise, abendländische Konfessionalität bildungstheoretisch zu beanspruchen, gibt Veranlassung, ein weiteres zentrales Bestandsstück der Lesart Titz' zu diskutieren. Man kann den in Heydorns Abhandlung »Vom Zeugnis möglicher Freiheit« zu bildungstheoretischen Zwecken vergegenständlichten Konfessionalitätsbegriff stillschweigend als Beleg für die integrale Religiosität der Bildungstheorie lesen. So verstehe ich Titz' Analyse der Abhandlung (TB, S. 358ff). Wenn man aber, wie ich es tue, Heydorns Analyse der Konfessionalität als die eines tragenden historischen Faktums auf dem Hintergrund des Widerspruchs von Bildung und Herrschaft versteht, sieht man, wie Heydorn in der Konfessionalität die sie begründende Prämisse heteronomen Einflusses aufdeckt und so den Begriff des confessors ebenso aus ihr herausdestilliert wie eben damit gegen Konfessionalität geltend macht. Die Lesart Titz' ergibt sich, wenn Heydorns Leistung als Theorie der Vermittlung der beiden »Säulen« nach Maßgabe der Titz'schen Prämissen bestimmt wird. »In Heydorns Entwurf ist die Bildung ein Vermittlungseignis und die Bildungstheorie ist eine Vermittlungswissenschaft« (TT, S. 8, 7). Das lässt sich rechtfertigen, wenn auch nicht mit der Achsenbedeutung, die Titz behauptet. Aber aus Titz' Prämisse folgt die methodische Nötigung, die Seiten der Vermittlung unterm Gesichtspunkt ihrer Vermittelbarkeit zu prüfen. Das geschieht bei Titz nicht. Die beiden Seiten der Vermittlung sind als »Verheißung« und »Mündigkeit« gesetzt, damit aber die Vermittelbarkeit im Grunde ausgeschlossen.

Als Vermittlungswissenschaft lässt sich die Bildungstheorie Heydorns so also nicht begründen. Einem Missverständnis verfällt Titz' Blick auf Heydorns »Ansatz« schon da, wo er Heydorns eigene, die Theorie tragenden Verhältnisbestimmungen umschichtet. Für Titz gibt es keinen Zweifel, dass die Vermittlung nur vom Exodus-Mythos her begriffen werden kann. Nur so kann Titz seine Voraussetzungen sichern. Das nötigt zur Umschichtung. Die Funktion der ersten, der griechischen Säule muss dann so nachhaltig depotenziert werden, dass neben ihr die Stärke der Exodus-Säule um die Potenz wachsen kann, um die die erste Säule geschwächt wurde. »[...] die griechische Vernunfts-, Freiheits- und Wahrheitsidee [...] [endet] aufgrund des kosmologischen Weltbildes der Griechen in der Tragödie« (TT, S. 2). Exitus Graecorum, der Grund ist bereitet, die historische Gleichrangigkeit des Exodus-Mythos bei Heydorn zum systematischen Vorrang bei Titz zu verschieben, und im Lichte dieses Vorrangs erfolgen nun durchgängig die Interpretationen von Heydorns Text und Argumentation zur verschobenen Lesart. Das heißt nicht, dass die Bestimmungen, die Heydorn griechischem Denken entnimmt, abgetan wären, sie werden nur konsequent unter Kuratel des Exodus-Mythos gestellt. Mit dieser Wendung hat Titz sich den Blick auf die genuine Vermittlungsleistung der Bildungstheorie Heydorns verstellt. Denn verloren geht so nicht nur der Gehalt des 1. Abschnittes des Widerspruchsbuches, sondern die Stärke der Heydorn'schen Bestimmung des Zusammen-

spiels der beiden Säulen: dieses setzt bei Heydorn nach meinem Verständnis den Rahmen der »Einholung der Geschichte«, mithin von Bildung. Dieser Rahmen ist gleichsam die Passform der Aussage, des sich selbst als Selbst setzenden Menschen, nicht die Gewichtung der beiden Säulen gegeneinander; Heydorn spielt nicht jüdisch-christliches Herkommen gegen griechische Antike aus und diese nicht gegen jene. Für Heydorn war nicht mehr fraglich, wer für Bildung, die Selbstständigkeit des menschlichen Subjekts mehr geleistet habe, die griechische Antike oder die mit der Offenbarung unterlegte jüdisch-christliche Wende – sie beide werden als wesentliche Elemente der Bildung, des Werdens der menschlichen Welt durch den Menschen bestimmt. Nicht die Offenbarung, der Einfall der Transzendenz ist für Heydorn das theoretisch und geschichtlich entscheidende Moment, sondern das geschichtliche Faktum des Glaubens an die Offenbarung, die menschliche Leistung des festgehaltenen Glaubens an einen geschichtlichen Auftrag, die den griechischen Begriff der Autonomie aus der Statik seiner Kosmoszentriertheit als quasi eigener ägyptischer Gefangenschaft befreit: für die antike Welt gilt: »[...] mit dem Erkennen überschreitet der Mensch die Grenzen der gesetzten Verfügung, er überschreitet sie real, indem er diese Verfügung aufzuheben sucht« (H.W. Bd. 3, S. 9), aber es blieb die Überschreitung einzelner, des Diogenes in seiner Tonne, der Pythagoräischen Fronde, der platonischen Politeia, die sich an der historischen Grenze brachen; erst die kollektive Kraft eines in Aussicht stehenden »Bundes« zwingt die Riegel, bringt die Menschen auf den Weg.

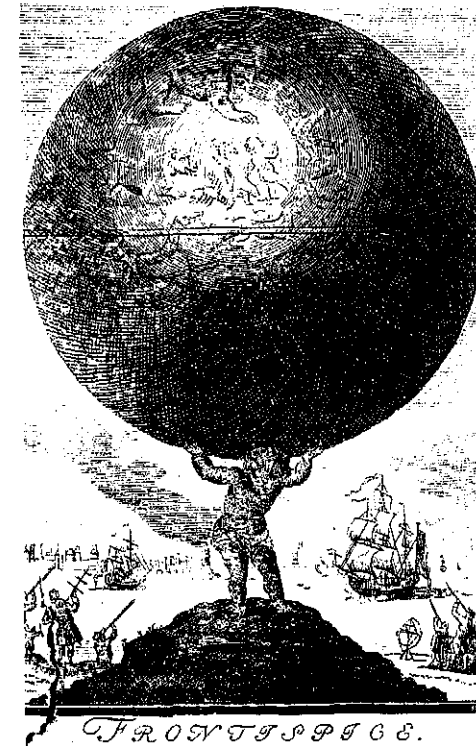
Viel gravierender ist die Konsequenz dieser Verschiebung, dass nämlich Heydorns Vermittlungsleistung nach Titz Vorgaben als die zwischen Philosophie und Theologie traktiert werden muss. Das bedeutet eine Theologisierung der Bildungstheorie. Denn die Verschiebung hat ihre Pointe darin, dass ein Ereignis göttlichen Eingriffs der Konstitution von Bildung untergeschoben wird. Dies ist die Differenz ums Ganze: die Bildungstheorie wird ver-rückt: »Im Schnittpunkt von Theologie und Bildung liegt [...] ein eschatologisches Menschenbild. Dieses Menschenbild verklammert die Gesellschaftskritik, im Medium der Allgemeinheit der Vernunft, mit der geschichtlichen Verheißung, im Medium der kulturellen Objektivationen« (TB, S. 16). Die Bildungstheorie wird in der Folge also auf etwas ihr durchaus Fremdes angewiesen, und Titz muss folgerichtig über den Großteil seiner Arbeit den wissenschaftlichen Apparat der Theologie in Bewegung setzen, denn der Begriff der Verheißung, der einerseits Heydorns Bildungstheorie begründen soll, fällt bei Titz' Vorgaben andererseits fraglos in die Theologie. Wenn es Titz' Voraussetzung ist: »Heydorns Gedanke besitzt eine systematische Einheit, und sein Theorieentwurf ist konsistent« (TT, S. 3), so ist für ihn diese Einheit selbstverständlich theologisch gestiftet, und die Konsistenz wurde theologisch validiert. Solche Einheit und Konsistenz ist in der Tat ohne Theologie nicht zu haben; da die Vermittlungsleistung Heydorns letztlich als eine zwischen Autonomie und Heteronomie erwiesen wäre, ließe sich ohne das zugrundeliegende credo quia absurdum Tertullians die Lesart Titz kaum verstehen – und wenn man sie so versteht, ist sie nicht mehr zu verstehen. Denn die Theologisierung der Bildungstheorie verwandelt unter der Hand Menschengeschichte in Heilsgeschichte, die von Heydorn gemeinte, bildungstheoretisch legitime, vom autonomen Subjekt zu verant-

wortende Geschichte in die Geschichte der Zusage, Verheißung und Leitung, mit der Gott die Menschen band. Zwar stimmt Titz Heydorns ausdrücklicher Auffassung von der Offenheit der Geschichte zu, dass sie vom Handeln der Subjekte abhängt. Doch wenn er Heydorn zitiert: »Die Geschichte ist ohne Gewissheit, sie ist der deus absconditus« (TB, S. 280), so ist im Zusammenhang seiner Lesart zu vermuten, dass er Offenheit der Geschichte und fehlende Gewissheit letztlich mit der Dunkelheit göttlichen Ratschlusses erklärt, dass er Geschichte als deus absconditus, als Verborgenheit der Einlösung der Verheißung interpretiert, die nur in unserm Glauben an sie Wirklichkeit und Kraft habe.

Titz hat sich den Weg verlegt, Heydorn bildungstheoretisch auszulegen. Wenn es heißt: »Die Geschichte ist der deus absconditus«, so fordert die Konsistenz der Bildungstheorie, den Anfang des Satzes zu betonen, nicht den Schluss. Darüber, dass der Satz eine metaphorische Aussage zur Geschichte, nicht zu Gott gibt, belehrt die anschließende Formulierung: »In ihr herrscht der Tod« (H.W. Bd. 8, S. 186). Gerade auch dieser Text »Die Kirche und die Angst« leistet, wie schon gezeigt, der Theologisierung der Bildungstheorie nicht eben Schützenhilfe: »[...] das Vollzogene [Resultate menschlichen Handelns, G.K.] drängt auf nichts anderes hin als nur darauf, sich selber als Wirklichkeit fortzusetzen; es gibt keine Entwicklung, kein Sichtbarwerden einer überzeitlichen Erfüllung. Das Vergangene ist zusammenhängende Wirklichkeit, kein Weltsinn der sich steigend offenbart. [...] Die Zukunft enthält nur das Mögliche« (a.a.O., S. 178).

VIII

Auf der bescheidenen Ebene von Bildungstheorie und Pädagogik wiederholt im Grunde die Lesart Titz' die weltgeschichtliche Anstrengung der Kirchenväter, die aus der Offenbarung folgenden Orientierungen des Denkens mit der hochdifferenzierten Gegebenheit einer seit Jahrhunderten wirkenden antiken und hellenistischen Philosophie zu vermitteln. Aber welche Vermittlung sollte aus dieser Konfrontation resultieren, aus dem unbedingten Geltungsanspruch der Offenbarung gegen die bloße philosophische Einsicht der auctores? »Was hat Athen mit Jerusalem, die Akademie mit der Kirche gemein« (Tertullian; De praescriptione 7, zit. nach Marrou 1957, S. 463). Schon die unumgehbare Übernahme philosophischer Entdeckungen der heidnischen Autoren, das Zugeständnis existierender Wahrheit vor der Wahrheit, dass Gott die Findung von Wahrheit fern der Offenbarung zugelassen, ja doch auch musste gewollt haben, war das Eingeständnis, dass die Vernichtung der heidnischen Tradition ebenso wenig möglich war wie die Unverträglichkeit der Seiten und der unterliegende Vorrang der Bildung notorisch. Das Verhältnis ließ gar keine Vermittlung zu, die Gnosis war da konsequenter, und nachdem Augustin die Kosmosidee antignostisch gerettet und Konstantin dem radikalen Einspruch der civitas dei gegen die civitas terrena beschwichtigende Dauer verliehen hatte, kam bis zur Renaissance nicht mehr als ein fragiles Nebeneinander der heterogenen Seiten heraus, in dem antike Bildung in der Form der septem artes liberales überwinterte (vgl. Ludwig 1967; Dolch 1959). Und Heydorn sollte in konsistenter Theoriebildung bildungstheoretisch eine Vermittlung



der einander ausschließenden Gegensätze gelungen sein? Wohl ist ihm eine Vermittlung gelungen, aber nicht die einer Heilsgeschichte, die eine Geschichte des göttlichen Vorhabens mit den Menschen voller Gewissheiten, Tröstungen und Fluchtwegen ist, mit der Geschichte der Menschen, die ihre Geschichte selbst bestimmen und für alles, was sie anrichten, selber die Verantwortung tragen. Diese Geschichte ist der Heilsgeschichte ganz äußerlich. Sie kann nicht metaphorisch tradiert werden, weil sie ihren Sinn erst provisorisch, also als noch ausstehenden hat und kein Mensch weiß, ob er, sie und ihresgleichen je hinreichend Vernunft und Kraft aufbringen werden, ihr einen zu geben. Dass wir eine solche Geschichte haben, haben wir uns selbst erst aus den Tatbeständen unserer Selbstständigkeit erschlossen; unser Geschichtsbegriff ist ziemlich jung, neuzeitlich und selber geschichtlich hervorgebracht, ihr griechischer Ursprung ein »hypostasierter Anfang« (H.W. Bd. 3, S. 12). Dass in dieser Geschichte der Menschen ein untergründiges Sinnbedürfnis wirksam ist, dass eine Vorstellung von Versöhnung von einem gesellschaftlichen Leben ohne »Status und Übervorteilung« (Adorno) lebendig ist, mag die Rede von einem durchgehenden Heilsverlangen rechtfertigen – mit dem theologischen Topos der Exodus-Verheißung hätte dieses Heilsverlangen nichts zu tun. Denn es entsteht im Augenblick des Eintritts in die Selbstständigkeit, reflektiert den Sachverhalt, dass individuelle Freiheit unvollendet ist, dass sie von der einstweilen ungelungenen Vermittlung der Gegensätze, der indivi-

duellen mit der gesellschaftlichen Freiheit abhängig ist und dass diese Vermittlung die entscheidenden Impulse vom Subjekt erwarten muss. Das hat mit Bildung zu tun, ist im Bildungswesen gesellschaftlich objektiviert Aussicht; Sinn zweifellos, aber einer, der sich seine Wirklichkeit vorbehalten hat und erst schaffen muss. Selbstständigkeit, die ihren Grund in der Wirklichkeit der Vernunft hat, führt einen Index an Zwecksetzungen mit sich, an denen gemessen die Defizienzen des individuellen im gesellschaftlichen Leben, die des gesellschaftlichen Lebens gegenüber den individuellen Ansprüchen begriffen werden; dieser Begriff wendet sich zur Kritik. In der begründeten, differenzierten negativen Beziehung auf gesellschaftliche Wirklichkeit, diese damit in Widerspruch zu sich selbst setzend, weist die Vernunft immer schon über die Gegenwart hinaus auf ausstehenden Sinn. Ein Heilsverlangen in diesem Sinne schließt Heydorns Bildungstheorie ein; es ist kein theologisches: »Die Vernunft, einmal zu ihrer Vergegenwärtigung gebracht, bewirkt Gleichheit, Übereinstimmung von Denken und Sein, lange erwartete Erfüllung« (H.W. Bd. 2, S. 6). Dieses Heilsverlangen also mag zugestanden sein, wenn Titz' Bundestheologie ihrerseits konzidiert, dass Landauer seinen ganz und gar irdischen Sozialismus »Religion« nennen dürfe (Landauer 1911), dass mit Landauer an die Stelle göttlichen Einfalls aus der Transzendenz die Revolution treten müsse, der radikale Bruch in der Wirklichkeit, in dem sie ihre bessere Möglichkeit gegen ihre schlechte Immobilität durchsetzt, ein humanerer Geist Schluss macht mit der Herrschaft des Zerfalls – auf gar keine Weise ließe sich das als Öffnung der theologischen Hintertür zur Transzendenz hin verstehen. Wie nah Heydorn diesem Revolutionsbegriff (vgl. H.W. Bd. 6, S. 107f) steht, lässt sich leicht sehen. Alles Erreichte muss »dem radikalen Zweifel unterworfen werden [...] Nichts ist gesichert, weil es die Metaphysik der Geschichte will, wo Menschen wirken, bleibt nichts für immer gegründet. Dem stetig drohenden Verfall wirkt nur der stetige Beginn entgegen, ein Wille zur Heiligung des Lebens, über die immerwährende Reinigung des Menschen« (a.a.O., S. 111).

Vermittlung von Autonomie und Heteronomie, auf die hin Titz Heydorns Bildungstheorie interpretiert, müsste in konsistenter Theoriebildung schließlich auch gelungen sein im Hinblick auf die Gegensätze, deren Überwindung Voraussetzung für die Fundierung eines Bildungsbegriffs ist, wie er den Bestimmungen der Titz'schen Lesart Heydorns entspricht. Welcher Erkenntnisbegriff leitet die »Einholung der Geschichte«? Wie muss Notwendigkeit von Bildung begriffen werden; was als die Härte der Materie, gegen die Bildung gelingen soll? Wenn Titz' bundestheologische Lesart Geltung beansprucht – welche Probleme hätte sie, diese Fragen betreffend, zu lösen?

IX

Im Begriff der Mündigkeit – Kern und Achse der Bildungstheorie Heydorns – hätte bundestheologisch eine Vermittlung stattgefunden haben müssen von einander entgegengesetzten Vorstellungen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Diese ist eine verschiedene, je nachdem sie sich auf die Welt bezieht, die der Mensch als die seine

anschaut oder auf die Offenbarung Gottes, auf eine der Erkenntnis selber vorausliegende Vermittlung der Welt in bezug auf Anschauung und Auftrag. Auch die Vermittlung dieser Gegensätze faszinierte schon das frühchristliche Denken, und man kann nicht sagen, dass etwa im Alexandria der Clemens und Origines nicht theologische Lehrgebäude entstanden wären, die die konstitutive Bedeutung der hellenistischen Erkenntnistheorie heruntergespielt hätten. Die Vermittlung misslang gleichwohl. Das autonome Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes, das in der antiken Philosophie sein Problembewusstsein vielfältig ausgebildet hatte, war unverträglich mit einem Erkenntnisvermögen, das auf die Offenbarung als dem Empfangen der göttlichen Botschaft abgestimmt war. Die Botschaft forderte allemal den Vorrang, und der autonome nous überlebte, wie erwähnt, nur als sich unterwerfender. Heydorn waren diese frühchristlichen Auseinandersetzungen wohl bekannt, und es ist unwahrscheinlich, dass er sich ein Problem gestellt hätte, mit dessen Lösung er nur die Erfahrung des Origines wiederholt hätte. Titz scheut diese Wiederholung nicht, um sein Verständnis der Vermittlungsleistung Heydorns durchhalten zu können. Aber Titz ist die Unmöglichkeit dieser Vermittlung offenbar ebenso wenig bewusst wie sie es Origines war, dessen Erfahrung der Vergeblichkeit sich vielleicht erst augustinisch hat objektivieren lassen. So wie für Augustinus die Lösung nur im Sieg des Glaubens, der Offenbarung über die antike Einsicht in die Ordnung des Kosmos hat bestehen können, ist für Titz das Faszinosum der Heydorn'schen Bildungstheorie der untergründig durchgesetzte und bewährte Vorrang des transzendenten Einfalls vor der Erkenntnis in intentione obliqua als mündiger Leistung. Folgerichtig führt ihm daher auch in den methodologischen Grundsätzen die Theologie (oder der Glaube) die Feder. Anders lässt sich die bemerkenswerte Trennung von »erkenntnislogischem« und »sachlogischem« Zugriff auf die Gegenstände nicht verstehen. Diese Trennung versteht Titz als eine »Stufung« mit dem Primat der Sachlogik vor der Erkenntnislogik (TT, S. 11). »Sache« soll sein der Einfall der Transzendenz, »Erkenntnis« der Sache die »metaphorische Tradierung« (a.a.O.). Damit soll auch der Code benannt sein, dessen Anwendung die Bildungstheorie Heydorns angemessen begrifflich macht. Danach wäre die Erkenntnisarbeit der Bildung, die Einholung der Geschichte, eine Pilgerfahrt durch die Geschichte auf den Spuren Gottes. Fraglich ist, wie bei diesen Voraussetzungen die Vermittlung von griechischer Antike und jüdisch-christlicher Tradition denkbar sein soll, wenn nicht als Nicht-Vermittlung, gelesen als Kapitulation der Antike vor dem jüdisch-christlichen Glauben, der autonomen vor der heteronomen Quelle des Wissens.

Wenn man davon ausgeht, dass bei Heydorn tatsächlich eine Vermittlung der beiden Säulen vorliegt – und die »Einholung der Geschichte« ist diese Vermittlung, wenn auch nicht die von Titz behauptete –, dann ergeben sich erhebliche Konsequenzen für die hier diskutierten methodologischen Grundsätze. Für die Einholung der Geschichte ist einzig zuständig das, was Titz »Erkenntnislogik« nennt, denn welchen Begriff von Logik gäbe es, der sich nicht auf Wissen bezöge, dem ja Erkenntnis zugrunde liegen muss. Vermittels logischer Operationen erkennen wir Sachen, Gegenstände, die erst auf diese Weise unter unsere Verfügung kommen können; bis dahin sind sie unerkannt, unterliegen infolge dessen der Logik eben nicht. Das ist das

Problem der »Sachlogik« bei Titz: was wäre Logik der Sache als streng unterscheidbar von Logik der Erkenntnis? Um den heute laxen Sprachgebrauch, der allem Möglichen eine eigene »Logik« zuordnet, kann es sich ja nicht handeln bei der fundamentalen Bedeutung, die Titz dieser Stufung gibt. Der Terminus »Sachlogik« ist sinnvoll nur dann, wenn es sich bei der gemeinten Sache selber um einen erkenntnisförmigen Gegenstand handelt. Sofern der »Einfall« Jahwes in Form von Sätzen tradiert ist, Sätze aber verständlich sind aufgrund der Logik, der sie sich unterwerfen müssen, fällt auch Titz' Sachlogik unter die Erkenntnislogik. Der Einfall Jahwes wäre bereits erkannt. Dann aber macht die Trennung von Erkenntnis- und Sachlogik keinen Sinn. Und die Stufung zum Primat der Sachlogik überböte dies noch. Sie implizierte die Behauptung, die Logik *sensu stricto* (Erkenntnislogik) sei bestimmbar von etwas, was nicht sie selbst wäre. Logik wäre einer Macht unterworfen, die die Sätze der Logik variieren, letztlich sogar außer Kraft setzen kann. Die Folge wäre, dass jegliche aus logisch stimmigen Operationen hervorgehende Erkenntnis unter Vorbehalt stünde: zustimmungsbedürftig durch das, was nicht selbst der Logik unterliegt. Das ist logisch unmöglich.

Die Probe aufs Exempel macht Titz' Stufungsoperation: weil sie der Erkenntnislogik widerspricht, muss Titz der Zustimmung der nicht-logischen Macht sicher gewesen sein. Der Einholung der Geschichte (und damit der Vermittlung) legt Heydorn tatsächlich, wenn auch keine Stufung, so doch eine fundamentale Unterscheidung zugrunde, in der Vermittlung bereits erfolgt ist. Es ist dies die Unterscheidung von logischem und zeitlichem Prius, dem die Erkenntnis ausgeliefert ist. Für die Erkenntnistätigkeit der Menschen gilt notwendig der Vorrang des Logischen, hinter das nicht zurückgefragt werden kann, weil jede Antwort, auf die abgesehen werden könnte, selber wieder die Geltung von Logik voraussetzt, nach deren Grund doch gefragt wurde. Es ist aber ein idealistischer Fehlschluss, den absoluten Vorrang des Denkens mit dessen zeitlichem Vorrang zu verwechseln. Die Vernunft, deren Organon die Logik ist, kennen wir nicht als Prinzip der Welt, sondern einzig als das menschliche Vermögen, sich eigene Zwecke zu setzen in einer Welt, die nicht den Zwecken des Menschen gemäß geordnet ist und die Verwirklichung dieser Zwecke kritisch gegen deren Sabotage einzuklagen. Das natürliche Dasein, das der Natur überhaupt, speziell das der menschlichen Natur in ihrer Gebrochenheit geht der Erkenntnis zeitlich voraus, als das Unvordenkliche des dunklen Hintergrundes allen Denkens und Erkennens. Hunger und Leid, Bedürftigkeit der Menschen, die über Arbeit, Auseinandersetzung mit der Natur die Befriedigung ihrer Bedürfnisse anstreben, kann das Denken über die unumgängliche Abstraktion seiner Konzepte abblenden und in ihnen untergehen lassen; so erhält schlechter Idealismus Spielraum. Dies hat Heydorn systematisch ausgeschlossen.

Diese Last der Konsistenzsicherung trägt die Achse der Bildungstheorie, der Begriff der Mündigkeit, die als Ausdruck der Selbstständigkeit der Individuen in ihrer Vernunftfähigkeit gründet. Das Denken, in dessen Vollzug neuzeitliche Mündigkeit konkret erfahrbar wird, fällt nicht unter Bildung, wenn es in die Triftigkeit der Begriffe nicht die Reflexion auf die Härte von deren Materien, auf den unüberbrückbaren Abstand zu den Gegenständen als den unvordenklichen Bedingungen des Denkens eingehen lässt. Wenn dies von Bildung überhaupt gilt, so auch von deren

Konstitution: sie entsteht aus sich selbst, aber sie entsteht in der Geschichte, der sie unterliegt. Ihre notwendigen und notwendig geschichtlichen Bedingungen liegen außerhalb ihrer und ihr voraus, doch sind es ihre Bedingungen. Die Logik, die die Erforschung und Darstellung dieser Bedingungen strukturiert, ist nicht Logik dieser Bedingungen, sondern Logik des Denkens, das hier Erkenntnis will, und mündigen Denkens, sofern ihm diese unüberwindliche Differenz zu seinen Gegenständen gegenwärtig bleibt. Die Geschichte ist die einzige Sache der Bildung, die ihr zugleich voraus liegt, als »empirische Bedingung, unter der Bildung erst möglich wird. Erst nachdem sie die Bedürfnisse entwickelt haben, die die geordnete Vermittlung eines rational bestimmbar Wissens notwendig machen, sind die Voraussetzungen für eine erste Selbstverständigung gegeben« (H.W. Bd. 3, S. 5). Diese Bedingungen treiben die Bildung nicht hervor, denn sie ist unbedingte; doch *post festum*, wenn sie als »Artikulation der Vernunft« deren »Versetzung in den Leib der Geschichte« (a.a.O., S. 3) ist, wird das, was die Bedingungen als solche erkennt und erklärt, zugleich zum Instrumentarium des Eingriffs.

Wenn die Weitergabe der in die Geschichte versetzten Vernunft »metaphorische Tradition« (Titz) ist, so verweisen für Heydorns Bildungstheorie die Metaphern gewiss nicht auf den Einfall Jahwes aus dem Jenseits der Geschichte, sondern auf die unabgebrochene Reflexion in der Geschichte auf sie selbst als die ebenso unabgebrochene Gegenwart des Substrats einer Fremdheit, auf das notwendige Korrelat einer Selbstständigkeit in ihr, dem Ort ihres Begriffs.

In noch einer weiteren Beziehung fügt sich die Vermittlungsleistung Heydornscher Bildungstheorie schließlich nicht der Vorstellung, die Titz von ihr hat. Diese Vorstellung hat ihren Grund in dem Zwingenden, das ein göttlicher Eingriff in die Welt bedeutet; es soll – immer schon Alltagsparaphrase des anselmischen Gottesbeweises – nichts über solchen Eingriff hinaus Verbindlicheres gedacht werden können, vielmehr jede Alternative das Verdikt des Sakrilegiums auf sich ziehen. Das aber verschiebt die Vermittlungsaufgabe der Bildungstheorie ums Ganze. Es geht dann nicht mehr nur um die Rechtfertigung der antiken Selbstverständigung angesichts unüberbietbarer Ansprüche von anderem, höherem Olymp, um diese Rechtfertigung vielmehr nur auf der Grundlage einer vorherigen Unterwerfung der Welt unter das Diktum der Transzendenz. Von den hiermit gegebenen Problemen, die die Bildungstheorie doch wenigstens in ihren Hintergründen spiegeln müsste, findet sich bei Heydorn nichts. Keine theologische Tiefenschicht, in der die Frage gärt, warum ein allmächtiger und guter Gott Bildung und Nachdenken über sie überhaupt nötig macht und in welcher Beziehung die Mächte, gegen die Bildung mobilisiert werden soll, zu diesem Gott stehen. Probleme der Theodizee, welche Bildungstheorie aufgeworfen fände, betreffen die Heydorns nicht. Diese wird auf einer anderen Ebene entfaltet, disjunkt zum Grund der theologischen Fragestellung. Diese Ebene ist der Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Herrschaft ist für Heydorn nicht das Böse, wie es theologisch zwischen Marcion und Augustin, philosophisch zwischen Leibniz und Voltaire vergegenständlicht wird, dem dann das Gute als Bildungsprozess gegenüberträte, sondern spezifische asymmetrische Formen gesellschaftlicher Beziehungen, die aus der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur zur Fristung ihres Lebens resul-

tieren. Herrschaft hat eine eigene Funktionalität noch darin, dass sie ihren Widerspruch selber aus sich heraussetzt, indem sie, um ihrer Sicherung willen, einen Horizont nicht-herrschaftlicher Beziehungen eröffnen muss und sich von da ab als Macht gegen die Inanspruchnahme ihrer eigenen Hinfälligkeit mobilisieren muss. Bildung wird von Heydorn erkannt als die von Herrschaft eröffnete Dimension der Befreiung, die folglich dem Bedürfnis der Herrschaft ebenso entspricht wie sie bedroht.

Es ist un schwer zu sehen, wie sich Heydorns Vermittlung der beiden »Säulen« ganz untheologisch als Zusammenführung der geschichtlichen Situation, in der diese Dialektik zu ihrem Begriff findet mit jener anderen, jüdischen sich vollzieht, in der kollektive Befreiung paradigmatisch in die Wirklichkeit tritt. Schwer dagegen ist zu sehen, wie der »Einfall«, die Verheißung Jahwes als mit dem Herrschaftsbegriff Heydorns zusammenstimmend gedacht werden soll. Ein anderer Blick auf diese Verheißung ist in die Vermittlung eingegangen. Diesen Blick erkenne ich wieder in der philosophischen Analyse von Gehalt und Wirkung des transzendenten Eingriffs im Exodus-Mythos, die Peter Bulthaup vorgelegt hat. Seine Untersuchung der Dialektik von Freiheit und Herrschaft im Buch Exodus öffnet das Verständnis des Abschnittes »Fortschreitende Verständigung« im Widerspruchsbuch weiter, als jede theologische Exegese es vermöchte. Titz' Lesart dagegen ist mit Heydorns Begriff des Widerspruchs von Bildung und Herrschaft unvereinbar. Denn weil gegen den Herrschaftsanspruch Gottes schlechterdings keine Berufungsinstanz noch gar Widerspruch denkbar ist, so wäre der theoretisch konsistent erhobene Einspruch gegen ihn Intervention des absolut Bösen.

Bildungstheorie, die auf der Ebene des Widerspruchs von Bildung und Herrschaft zu explizieren ist, d.h. die ebenso Gegenwart von Bildung in der Herrschaft wie Herrschaft in der Bildung reflektieren muss, kommt nicht einmal in die Nähe der so bezeichneten Probleme. Der Einfall Jahwes, im Sinne der Voraussetzungen Titz' verstanden, behauptet als konstitutiv für Bildungstheorie den Begriff einer Herrschaft, gegen den menschlichen Widerspruch einzulegen sinnlos ist. Ein Mensch kann, wie Hiob, mit Gott hadern, die Selbstauflösung wegen Versagens oder Überflüssigkeit von ihm verlangen kann er nicht. Allenfalls könnte Titz, um die Verschiebung der Achse der Heydorn'schen Bildungstheorie mit dem »Widerspruch von Bildung und Herrschaft« kompatibel zu machen, eine Brechung im Herrschaftsbegriff ausmachen und begründen. Doch finde ich in seinem Werk nirgendwo einen Ort, an dem der Herrschaftsbegriff einer systematisch begründeten Kritik unterzogen worden wäre.

LITERATUR

- Titz, Ewald: Bilderverbot und Pädagogik, Weinheim 1999.
 Titz, Ewald: Thesenpapier für die Disputation, ungedrucktes MS 1997.
 Heydorn, Heinz-Joachim: Werke, Bände 1-9, Vaduz 1994-1999; jetzt Wetzlar 2004-2005.
 Benjamin Walter: Gesammelte Schriften, Bd. 1.2, Frankfurt a.M. 1980.
 Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a.M. 1968.
 Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966.
 Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung (1. Teil der »Legitimität«), Frankfurt a.M. 1983.
 Bulthaup, Peter: Das Gesetz der Befreiung u.a. Texte, Lüneburg 1998.
 Dolch Josef: Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959.
 Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1985.
 Löwy, Michael: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken, Berlin 1997.
 Ludwig, Günter: Cassiodor. Über den Ursprung der abendländischen Schule, Frankfurt a.M. 1967.
 Marrou, Henri-Irénée: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg/München 1957.

- 5 **AUS DER FREMDE:**
Ilan Gur-Ze'ev
Gerechtigkeit als Bedrohung der Existenz Israels
- 15 **DAS HISTORISCHE LEHRSTÜCK**
Gernot Koneffke
Der Grund für die mögliche Befreiung von Herrschaft liegt im Diesseits –
gegen die Theologisierung der kritischen Bildungstheorie
- 42 **AUS DEN MEDIEN:**
Schönheit und Apokalypse
Zum Tode von Richard Avedon
- 47 **AKTUELLES THEMA**
Judith Endter
Mehr Praxis gegen zu viel Theorie in der Lehrerbildung
*Kritische Anmerkungen zum »Dritten Gesetz zur Qualitätssicherung
in hessischen Schulen«*
- 63 **DISKUSSION**
Sieglinde Jorntz
Tun Lehrerinnen und Lehrer im Unterricht,
was sie als Mitglieder ihrer Profession tun sollten?
Zur Diskussion zwischen Wernet und Twardella
- 65 *Johannes Twardella*
Rollenförmig oder als »ganze Person«?
*Ein Beitrag zur Diskussion über die Professionalisierungstheorie
und die Struktur pädagogischen Handelns*
- 75 *Andreas Wernet*
Pädagogische Professionalität »außer Dienst«
Eine Replik auf Twardella
- 87 **SINNBILDER**
Andreas Gruschka
Drei Selbstdarstellungen von Lehrern
- 98 **ERZIEHUNG NEU:**
Sieglinde Jorntz
Der Trainingsraum: Unterrichtsstörung als Bumerang