

Verwandlung, Vermittlung, Kult: Religionsbegriff und Begriffsbildung bei Klaus Heinrich

Rolf Bossart

Ich möchte beginnen mit einigen Zuspitzungen, um ein paar wenige Grundprämissen des Heinrichschen Unternehmens einer Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage zu skizzieren und damit gleich auch deren Zweideutigkeit anklingen zu lassen.

Religion ist bei Klaus Heinrich ein Symbolisierungsunternehmen, um fehlende reale Handlungsmöglichkeiten auszugleichen bzw. anzuzeigen. Sie ist auch ein Begrenzungsunternehmen, ein Vermittlungsunternehmen und ein Aufklärungsunternehmen. Und daraus abgeleitet lässt sich Religiosität bei Heinrich als eine Art kultische und kultivierte Scheu vor Abstraktion verstehen.¹

Den Motiven, die dem religiösen Denken zu Grunde liegen, werden daher Verallgemeinerungen und Abstraktionen selten gerecht, wie Heinrich in der Einleitung zur Vorlesung »Aufklärung in den Religionen«² festhält. Und so macht er keine Typologien, denn, so Heinrichs Credo, ohne Durchgang durch die konkreten Stoffe kann nichts erkannt werden. Dazu Heinrich:

-
- 1 Heinrich bezieht sich hier und in anderen Kerngedanken stark auf Eugen Rosenstock-Huussy (etwa auf den zweiten Band seiner Soziologie, Stuttgart 1958, S. 15ff. und S. 262) – oft auch ohne ihn zu nennen. Möglicherweise stand Heinrich manchen Gedankengängen im Werk von Rosenstock-Huussy kritisch gegenüber.
 - 2 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, Basel und Frankfurt a. M. 2007, S. 15ff.

»...also wenn ich soviele Geschichten erzähle, dann weil ich versuche, mit ihnen Philosophie aufzuklären, hinter jedem philosophischen Begriff steht eine Geschichte, und jeder Begriff, der diese verdrängt, macht es unmöglich, ihr Aufklärungspotential zu nutzen...«³

Zum Problem des Stofflichen lassen sich in Anlehnung an Heinrich folgende typische Fragen formulieren: Warum wirkt etwas anstößig, warum nicht? Und warum nicht bei Kindern, wenn die Hexe in den Ofen gesteckt wird?⁴ Warum wird gerade dieses Lehrbeispiel genommen? Warum macht dieses Beispiel Schule? Warum nicht ein anderes?⁵ In Bezug auf sich selbst hat Heinrich immer wieder so oder ähnlich gefragt: Warum zieht es mich zu diesen Autor:innen und nicht zu jenen? Warum zu diesen Stoffen? Warum betreibe gerade ich Religionswissenschaft? Was genau sind die Affekte, die ich habe bei der Beschäftigung mit diesem Thema?

Heinrichs Unternehmen der Bearbeitung religiöser und mythischer Stoffe kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Aufklärung und Ausgang aus den verstrickenden Stoffen des Mythos gelingt nur im Bündnis mit den Fortschritten der Religionen gegen die in ihnen schlecht und recht gebundenen Regressionskräfte.⁶ Die Aufklärung ist nur haltbar, wenn sie in Kontakt bleibt mit dem, was sie glaubt, überwunden zu haben, das aber heißt, wenn sie Formen der stetigen Bearbeitung findet und pflegt.

Die Bearbeitung der Stoffe muss sich daher stets deren Zweideutigkeit bewusst sein und auch, dass auch die Person, die sie durchführt, und ihre Ergebnisse daher zweideutig erscheinen können. Ich gebe ein Beispiel: Nebst vielen anderen Bezugspunkten für Klaus Heinrich – etwa der Neukantianer Paul Hofmann – ist Paul Tillich zu nennen

3 Ebd., S. 237.

4 Klaus Heinrich, Zum Verhältnis von transzendentelem und ästhetischem Subjekt. Vorlesung XLII: die Frage nach der Wahrheit in den Religionen (unveröffentlichtes Skript von Wolfgang Albrecht), S. 36.

5 Vgl. Heinrich, *Tertium Datur*. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, Basel und Frankfurt a. M. 1981.

6 Vgl. Klaus Heinrich, *Arbeiten mit Ödipus*, Basel und Frankfurt am Main 1993, S. 117ff.

als eine Art Vater der Zweideutigkeit – selbstverständlich ein Titel von zweifelhafter Ehre. Man hat Tillich immer wieder vor allem hinsichtlich seines Buches »Die sozialistische Entscheidung« ein gefährliches Spiel, bzw. Unentschiedenheit gegenüber dem Faschismus vorgeworfen. So auch zuletzt und dezidiert Horst Junginger.⁷

Insofern Heinrich tatsächlich zentral auf Denkfiguren von Tillich zurückgreift, würde der Vorwurf der Nähe zum faschistischen Denken auch ihn treffen. Es gibt im Prinzip dagegen keine sauberen Argumente. Man kann das so sehen, die Nähe ist da. Man kann also bestimmte Dinge sowohl bei Heinrich wie im Gedankengut rechtsgerichteter Autor:innen finden. Etwa der emphatische Umgang mit Begriffen wie Treue und Verrat oder eine große Skepsis gegenüber der Kraft rein rationaler Aufklärungsdiskurse, eine gewisse Faszination am Kultischen, an mythischen Stoffen. Auch für Heinrichs wichtiger Begriff des »tertium datur« findet sich im Namen der italienischen neofaschistischen Gruppe *Terza Posizione* eine Entsprechung. Und so weiter.

Man kann diese Perspektive einnehmen, wie gesagt, und nicht von ungefähr ist beispielsweise die Heideggervorlesung »Ursprung in actu« von Heinrich bei der Martin-Heidegger-Gesellschaft nicht so schlecht weggekommen. Weil man auch dort nicht übersehen konnte, dass hier einer aus dem Innern dieses Denkens spricht mit dessen Kategorien arbeitet, die Faszination der vielen – und auch die eigene – daran verstehen will und es nicht einfach eilig von außen mit an es herangetragenen Kategorien verwirft.

Die Frage ist ja nur die, was daraus zu folgern ist. Und ich würde folgern, dass gerade darin der neuralgische, wenn man will, der wundere Punkt des Heinrichschen Denkens liegt: Dass man von menschlichen Angelegenheiten von menschlicher Geschichte, von sozialer Realität usw. nicht so reden kann, dass es hier die gute und dort die

7 Horst Junginger, Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Mit Seitenblicken auf die Universitäts-, Fach- und Familiengeschichte unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Paul Tillich, in: Richard Faber und Thomas Pittrof, Hg., Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich. Referiert, kommentiert, kritisiert, Würzburg 2026, S. 233–313.

böse, hier die progressive, aufklärerische und dort die reaktionäre, ursprungsmythische Seite gibt, sondern dass man, wenn man sich an die Triebsubjekte hält, die die Menschen nun einmal sind (wenn man wie Heinrich sagt, ihnen nicht vertraut und sie aber doch erhalten will⁸), nur an ihre Realität herankommt, wenn man in den konkreten Stoffen ihrer Geschichte stets die Zweideutigkeit festhält und nie das Eine sagt, ohne das andere wenigstens auch als Teil der Realität zur Kenntnis genommen zu haben, nie das eine der Kritik unterzieht ohne zu verstehen, wie zweideutig die Motive der Kritik selber sind, dass man nie eine Denkfigur der anderen vorzieht, ohne das Problem, das sie verkörpert zu analysieren und die Verdrängungsleistung, derer sie bedurfte, außer Acht zu lassen usw. Sonst reproduziert Wissenschaft bloß die von Heinrich immer und immer wieder kritisierte vulgär-liberale Ideologie von der sauberen Trennbarkeit von Widersprüchen, von der Reinheit von Verhältnissen, von den Verhältnissen ohne Untergrund, ohne Substruktion, von der linearen Geschichte, vom linearen Fortschritt usw.

Die Scheidewand zum Faschismus wird also nicht dort hochgezogen, wo man sagt, das ist krank, das verdreht die Realität, das ist hinter der roten Linie, das führt ins Verderben, sondern es beginnt damit, dass man fragt, warum und in welcher Gestalt kehrt die rohe Gewalt wieder, welcher Protest verbirgt sich hinter dem Sprung aus der Realität, was gibt es zu sehen hinter der roten Linie, was treibt in die Selbstzerstörung, woher kommt die Lust am Verderben?

Aber noch genauer, weil es ja immer wieder kommt: Was ist universell daran, was ist existentiell, worin liegt die Notwendigkeit der Gewalt im Zivilisationsprozess, der Zwangscharakter der Triebe? Und erst von daher kann man dann fragen, was, wenn es so ist, sind zureichendere, weniger verderbliche, besser haltbare Lösungen bzw. werden in der jeweiligen Denkschule als solche ausgegeben – wenn man will – diesseits *und* jenseits der roten Linie. Und hier treffen sich Heinrich und Horkheimer, dessen berühmtes Diktum: Wer vom Kapitalismus nicht reden will, soll auch vom Faschismus schweigen, auch bei

8 »Wer dem Triebwesen Mensch zwar nicht vertraut, doch es erhalten wissen will (...).« Klaus Heinrich, *dämonen beschwören, katastrophen auslachen* (Reden und kleine Schriften 3), Basel und Frankfurt a. M. 2013, S. 34.

Heinrich gilt. Und also ist in diesem Sinn konkret so zu fragen: Was ist das gemeinsame Lustzentrum der grenzenlosen Kapitalakkumulation und der grenzenlosen Gewaltakkumulation im Faschismus?

Dies Lustzentrum können wir mit Heinrich Opferlogik nennen, ein Zustand grenzenloser Möglichkeiten, die sich aus der Nähe in grenzenlose Forderungen verkehren oder umgekehrt die Einsicht, dass die grenzenlose Forderung entfesselter Macht für den, der sich ihr ganz übergibt, sich ihr ganz opfert in grenzenlose Möglichkeiten verwandelt: Die Götter, das Kapital, die Macht.

Wenn man das Problem der Macht religionswissenschaftlich als Opferthema auffasst und nicht wie Foucault und seine Nachfolger:innen als Struktur- oder als Diskurs- oder wie Gramsci als Hegemonie-Problem, dann erscheint es in der Religions- wie der Rechtsgeschichte immer wieder an zentraler Stelle als ein Problem von Natur- und Rechtsverhältnis, als ein Problem von Rechtsetzung und Rechtsbegrenzung, von Entfesselung oder Selbstbegrenzung der Mächte, aber nicht, ich betone es nochmals, als eine Alternative zwischen der man wählen kann, sondern als ein Spannungsbogen auf dem man balancieren muss.

Und insofern ist das Problem dessen, was Macht hat über uns, ein Problem, das in der Rechtssetzung nicht aufgeht, sondern sich auch dort aufdrängt, wo man sich mit dem unkontrollierbaren Rest jeder Macht bzw. im Urgrund der Gewalt, die jeder Rechtssetzung vorausgeht und in ihr wieder erscheint – von der Polizei bis zum Gnadenbegriff – konfrontiert sieht. Wirksamer Antifaschismus besteht insofern nicht darin, diese Tatsache zu leugnen, indem man einem Fortschritt vertraut oder diese Tatsache zu verdrängen, indem man etwa bloß rechtspositivistisch auf Menschenrechte, Völkerrecht, internationalen Strafgerichtshof pocht. Im Gegenteil, Leugnung und Verdrängung sind geradezu die Einladung für die Faschisten, sich als diejenigen aufzuspielen, die auf der Seite der Realität stehen. Daher kann mit Heinrich gesagt werden: Der realistische Antifaschismus erscheint erst im Umgang mit der Zweideutigkeit und der Brüchigkeit aller Rechtsverhältnisse, im Umgang mit dem stets drohenden Rückfall in die Opferlogik und ihrer menschenfressenden unbegrenzten Forderung.

In aller Eile verkürzend und zugespitzt stellt sich dann also die Frage so: Versuchen wir auf der einen Seite den stets schwachen Vernunft-Formen, Affekt-Bindungen und deren unzulänglichen Symboliken zu entkommen und quasi real wirkmächtig und handlungsfähig zu werden, indem wir Macht deregulieren und Mächte entfesseln bzw. mit der entfesselten Macht bzw. mit der nicht zu bändigenden Macht gehen und Macht so auszulegen, dass sie nicht zu bändigen sei und also dem Chaos die Ordnung anvertrauen und durch den Tod das Überleben erstreben? Oder aber versuchen wir andererseits weiterhin in stets zweideutigen symbolischen, ritualisierten Handlungen, Vorstellungen, Narrationen, Begriffe und Verkörperungen sowie in den zweideutigen Institutionen, die darauf gründen, die Kräfte und Mächte einigermaßen zu binden und so die Bündnisidee als regulative, unfertige Gesellschaftsidee zu praktizieren – so das Heinrichsche Zivilisationsmantra, so auch die jüdisch-christliche Rede vom Gott, der sich dem Schwachen zuneigt, so auch das politische Bewusstsein um die Schutzbedürftigkeit demokratischer Institutionen.

Dies wollte ich doch anfangs über den Stand der prekären, heute wieder sehr aktuellen Dialektik der Zweideutigkeit im Denken von Klaus Heinrich festgehalten haben. Ich möchte nun von daher aus drei Stoffvignetten im Heinrichschen Religionsverständnis drei Analyse-kategorien herauschälen. Analyse-kategorien sind sie in diesem doppelten Sinne, dass sie einerseits persistente Denkfiguren menschlicher Vergesellschaftung sind und andererseits es erlauben, die Problembearbeitung, die die Triebsubjekte innerhalb des von diesen Kategorien aufgespannten Rahmens vornehmen, anhand der darin erscheinenden existentiellen Fragen zu beurteilen. Die drei Kategorien sind:

- Verwandlung und Erneuerung
- Vermittlung
- Verhältnis von Kult und Ethik

Die Verwandlungsmacht

In den Existentialismusvorlesungen, die Heinrich Ende der siebziger Jahre gehalten hat, kommt er immer wieder auf das Thema der

Verwandlungsmacht als ein zentrales Versprechen existentialistischen Denkens der Nachkriegszeit. Verwandlung ist ein typisches Heinrichthema. Seine Beschäftigung erstreckt sich von Ovids Metamorphosen über die buddhistische Erlösungslehre, die christliche Transsubstantiationslehre, den sowohl theologisch wie auch politisch und revolutionstheoretisch aufgeladenen Kairosbegriff bis hin zum »Augenblick« als existentialistische Formel für die Macht der Verwandlung.

Ich kann nicht auf alle Facetten dieses Themas eingehen und möchte hier nur im Kontext der von mir angetippten antifaschistischen Lesart Heinrichs den einen Aspekt hervorheben und zwar den des Verhältnisses von Entscheidung und Verwandlung im Existentialismus bzw. auf das darin steckende Verhältnis von Erneuerung und dem ganz Neuen, dem Anderswerden oder dem ganz Anderen. Die Frage, die im Existentialismus im Verwandlungsbegriff ihre symbolische Gestaltung findet, geht aus vom Ungenügen, vom Mangel, von der Drohung der Hinfälligkeit, der Sinnlosigkeit jeder realisierten und gewordenen Gestalt, jeder Verkörperung, jeden Soseins. Daraus ergibt sich die Frage, wie damit zu leben sei, was die Optionen sind und daraus wiederum die Frage, welche Emphase, welche Hoffnung in die damit verbundenen Handlungen gelegt werden können. Und aus dieser Frage lässt sich nun die existentielle Entscheidungssituation im Augenblicksbegriff, wie er von Kierkegaard aus religiösen Erwartungstexten herausgezogen wird, als Situation der Verwandlungsmacht fassen.

Das heißt: Das, worauf ich existentiell festgelegt bin, kann in jedem Augenblick verwandelt werden in alles Mögliche. Im Augenblick liegt die Macht der Verwandlung in jede Gestalt, im Augenblick kann festgehalten werden, was sonst vergeht, kann erscheinen, was vorher und nachher verschwindet, kann das in konkreter Gestalt erscheinen, was durch eine herrschende konkrete Gestaltung verdrängt oder verunmöglicht wird, kann sich lösen, was vorher und nachher gebunden oder verstrickt ist.

Den existentialistisch aufgeladenen Augenblick nennt Heinrich mit dem biblischen Wort die »Fülle der Zeit« und zwar nicht deshalb, weil in ihm entschieden oder zwischen mehreren Möglichkei-

ten gewählt würde, sondern, weil er das entscheidende Moment ist: das Hier und Jetzt, das alles einbezieht, nichts ausschließt, nichts zurücklässt. In ihm ist alles gegenwärtig und anwesend, so dass aus ihm heraus, weil er die Fülle ist, alles neu werden kann. Neu kann also, so verstanden, etwas dann werden, wenn es zusammentritt mit allem, was es betrifft bzw. je betroffen hat oder aber auch, wenn derjenige, der etwas verstehen oder erkennen will, sich neu davon betreffen lässt. So verstanden liegt das Pathos der Verwandlungsmacht des Augenblicks auf der Erneuerung aus dem was ist, aus dem was da ist. Etwas kann umgeformt werden, etwas Bestehendes kann als etwas Neues gesehen werden, als etwas anderes erscheinen.

Selbstverständlich, und Heinrich führt das alles Punkt für Punkt durch, kann aus dem so aufgeladenen Augenblick die indifferente Position gezogen werden, dass sich alles in stetigem Wandel befindet bzw. sich stetig wandeln muss, oder die ungeduldig-revolutionäre Position, dass der eine Moment die totale Erfüllung unbedingt jetzt verlangt, oder die reformerische Position, dass man alles verändern kann, wenn man nur immer und beharrlich daran arbeitet, oder die ästhetische Position, dass sich alles in der Anschauung verwirklicht usw. Jede dieser Positionen extrahiert ein wahres Moment des Augenblickspathos, verrät es zweitens durch partikuläre Zuspitzung und hält doch drittens gleichzeitig an ihm fest. Davon abzugrenzen ist aber die Position, die Verwandlung nicht als das andere desselben, nicht als die Erneuerung des Alten, sondern, dieses überbietend, immer nur als das ganz Andere denken will.

Die Differenz ums Ganze liegt darin, dass das Hier und Jetzt nichts hergibt an Material, an Stofflichkeit für das Neue wie im existentiellen Augenblickspathos, sondern, dass der Augenblick nur noch als Moment der Entscheidung, das aber heißt als Scheidung bzw. Abschneidung zwischen da und dort oder zwischen einst und jetzt fungiert. Zitat Heinrich:

»Es ist spannend, zu untersuchen, inwieweit die Formeln von der Bewusstseinserneuerung in jüngster Vergangenheit, immer das ›anders‹ mit dem ›ganz anders‹ verknüpft haben, immer die Erneuerung des Bewusstseins mit dem ganz neuen Bewusstsein,

und das dann wiederum verbunden haben mit dem Hochmut und der Manipulationsmöglichkeit denen gegenüber, die in dem jeweils alten Bewusstsein steckengeblieben sind.«⁹

Was hier nun wie eine Kritik *avant la lettre* an »woken« Positionen oder an einem rechts wie links beliebten Denken in Alternativen bzw. im Entweder-Oder klingt, hat bei Heinrich primär eine historische Spitze gegen Schmitt und Heidegger.

Erstens die dezisionistische Lesart der Verwandlungsmacht bei Carl Schmitt. Das Merkmal, das etwas zu etwas Entscheidendem macht, ist bei ihm gerade nicht, dass alles einbezogen wird, dass alles zusammenschießt in einem Augenblick, sondern Entscheidung bezeichnet bei Schmitt konträr das Abschneiden von allem. Von allem, was Tradition ist, was vorher war, also von aller Verwirrung, aller Vermischung, die in jeder Tradition besteht. Verwandlungsmacht erhebt hier nicht das Zusammenschießen, sondern das Abschneiden zum energetischen Zentrum. Erneuerung ist der souveräne Akt einer gewalt-samen Setzung, die gleichzeitig nur durch die Abwehr bzw. Vernichtung des Bestehenden wirksam werden kann.¹⁰ Verwandlung wird zweitens auch bei Heidegger nur als die Setzung eines ganz Anderen und also nur über den Vorgang der Vernichtung wirkmächtig: »Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert und von da aus erhält erst das Seiende als solches seine Wahrheit.«¹¹

Der Augenblick wird bei Heidegger zum Ereignis als das ekstatische Herausgerissensein aus allem. Abgeschnitten oder verdrängt sind dadurch wie bei Schmitt alle Möglichkeiten, eingebunden in die Verbindlichkeiten des Alltags, im Hier und Jetzt den Funken der Verwandlung zu erkennen, in der Vergangenheit den Weg in die Zukunft zu suchen, in der eigenen Begrenztheit, den Schritt ins Offene zu finden, aus der mangelhaften Gegenwart, ein Bild der Fülle zu entwerfen usw.

-
- 9 Klaus Heinrich, *Geschichte und Kritik des Existentialismus II*. Vorlesung am 30.6.1977 (unveröffentlichtes Manuskript Hans Albrecht Kücken).
 - 10 Vgl. Rüdiger Voigt, Hg., *Der Staat des Dezisionismus*. Carl Schmitt in der internationalen Debatte, Baden-Baden 2007.
 - 11 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65), S. 230.

Doch noch bei Heidegger und Schmitt, so die psychoanalytische Pointe der Heinrichschen Lesart, ist die Triebkraft dieselbe, das Verlangen nach der Kraft der Verwandlung. In ihnen und allen anderen manichäischen Denkfiguren erscheint daher gerade entgegen dem, was sie selber beschwören – nicht das ganz Andere, Böse. Noch und gerade im Vernichtungswunsch ist frei zu legen die existentielle Not und Ohnmachtserfahrung, der existentielle Wunsch nach Befreiung daraus, der stets religiös zu verstehende Aufwand nach haltbaren und also Leben erhaltenden Erlösungsvisionen und die Faszination an ultimativ-mächtigen Lösungen, die sich aus der Enttäuschung des immer neuen Scheiterns aller dieser Versuche ergibt. Gegen alle Arten von Manichäismen hilft daher nicht die Entscheidung dagegen oder wie auch immer geartete radikale Anti-Manifestationen, sondern wie Heinrich immer wieder vorführt, nur das Pathos der Spannungserhaltung, der Balance bzw. das Pathos der Vermittlung als die vornehmste Eigenschaft des menschlichen Geistes.

Vermittlung

Daher möchte ich nun zweitens das Thema der Vermittlung, das Heinrich immer wieder aus den konkreten Stoffen der Religionen herausschlägt, beispielhaft für alle in allen Religionen widersprüchlichen Kämpfe um den Gottesbegriff bzw. um die Gestalt Gottes an der Figur von Jesus bzw. seiner Erscheinungsformen durchführen. Ich möchte diese Durchführung beginnen mit einer Vorbemerkung zum Urteilen als Ermöglichung des Erscheinens einer Sache in einer bestimmten Gestalt.

Urteilen, so formulierte ein wichtiger Lehrer von Klaus Heinrich, der Neukantianer Paul Hofmann einst schlicht, heißt eine Sache bestimmen.¹² Das bedeutet einer Sache einen bestimmten Platz einzuräumen; sie also zu bedenken und in die Sprache einzuführen, sie dadurch erst zu etwas zu machen, das besprechbar wird, also zu einer Sache, die in den Diskursen erscheinen kann, weil man ihr durch das

12 »Urteil ist der Akt der Bestimmung eines Gegenstandes oder Sachverhaltes.« Paul Hofmann, *Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch*, Berlin 1925, S. 64.

Urteil eine bestimmte Gestalt gegeben hat. Doch soll das Urteil auch nicht zu bestimmt ausfallen, also nicht zu sehr bestimmen, weshalb es nur dann als ein zureichendes Urteil gelten kann, wenn es unterschiedliche Anschauungsweisen zur Grundlage hat.

Eine Sache bestimmen, bedeutet daher keineswegs, ihr die Zweideutigkeit, die Zwielfichtigkeit zu nehmen, sondern vielmehr gerade dem Schwierigen, dem Uneindeutigen, dem, was ohne nähere Bestimmung nicht als Sache erscheint bzw. nicht als Einheit wahrgenommen und besprochen werden kann, einen bestimmten Platz zu geben. Einen bestimmten Platz, oder besser eine bestimmte Gestalt zu geben heißt: Die Sache erfährt durch das Urteil zugleich eine Berechtigung *und* eine Begrenzung. Nur so kann Schwieriges und schwer zu Bestimmendes ohne es zu stark zurecht zu stützen trotzdem als etwas Bestimmtes erscheinen und Teil rationaler Diskurse sein.

Nun ist es aber erstens so, dass alles, was durch ein bestimmendes Urteil im Sinne Hofmanns vernünftigen Diskursen zugänglich wird, aber auch alles, was aus solchen Diskursen verschwindet, weil es keine nähere Bestimmung mehr erfährt bzw. nicht mehr als vernünftige Einheit betrachtet werden kann, dem Wandel unterliegt. Und zweitens ist diese Bereitschaft oder diese Gewohnheit, Disparates, Widersprüchliches und Zweideutiges als in ein und derselben Gestalt und an ein und demselben Ort Erscheinendes sich vorzustellen, ein Kulturgut. Es ist nicht einfach gegeben, weist eine lange Geschichte auf und bedarf wie andere Erkenntnisinstrumente – etwa die Analyse oder das logische Schlussverfahren – einer gewissen Übung und Praxis.¹³

Für diese, wie Heinrich vorführt, oft in den Religionen zu findende Praxis sind im europäischen Kontext stark stil- und formbildend das Judentum und das Christentum. Denn Religionsgeschichte im Allgemeinen und so auch die des Juden- und Christentums, ist wesentlich bestimmt durch die permanente Notwendigkeit der Vermittlung von unterschiedlichen Sphären und Erscheinungsformen und deren

13 Vgl. den von Klaus Heinrich geprägten Begriff des »ästhetischen Subjekts« das er als »Affekt-, Empfindungs- und Triebsubjekt« definiert und als Einspruchsinstanz gegen das durch Funktionen und Verfügungen geformte und beschränkte »transzendente Subjekt« in die Diskussion bringt. (Dahlemer Vorlesungen: Giovanni Battista Piranesi, Berlin 2024, S. 23ff.)

Übersetzung in die Gestalten und Begriffe der realen Dingwelt bzw. von der Versuchung, diese Vermittlungen zu kappen und sich nur auf die eine Seite zu schlagen.

Dem Darstellen, Formulieren und Betrachten von unmöglichen Einheiten und nicht-dinglichen Entitäten kommt in der Vermittlungsgeschichte eine große Bedeutung zu. Besonders einsichtig wird diese Praxis in den Mythen und den Bildern. Klaus Heinrich formuliert zum Bild in seiner Vorlesung über das Erscheinen:

»Bilder sind nicht nur synthetische Gebilde, sondern Analysehelfer. Sie haben selber eine analytische Kraft, weil sie nicht weniger zur Durchdringung der Realität und ihrer Verhältnisse beitragen als Begriffe. Sie haben diesen sogar Eines voraus, dass sie das *Simultané*, das sie analysieren, als ein eben solches auch vorführen.«¹⁴

Die Vexier-Betrachtung wie ich die folgende Bild-Betrachtung in Anlehnung an das lateinische Verb *vexare* für plagen, quälen, belästigen nennen möchte, entspricht diesem *Simultané*, dieser Gleichzeitigkeit, indem sie – eben wie in einem Vexierbild – solange von der einen Ansicht in die andere und wieder zurück springt, bis man zugleich beides sehen, benennen und zeigen kann, bis also letztlich die Einheit als etwas unter Spannung Zusammengehaltenes und das Einzelne als freilich unvollständige Repräsentation eines widersprüchlichen und flüchtigen Ganzen gedacht und besprochen werden kann. Oder anders ausgedrückt, bis die Vieldeutigkeit einer Sache *und* die eine Sache in der Vieldeutigkeit zugleich erscheint.

14 Klaus Heinrich (1978), *Phänomenologie der Religion II: Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. (unveröffentlichtes Skript von Ursula Panhans-Bühler und Cary Brandt 1981, S. 250.)

Dogmen als Hüter des Widerspruchs

Die zwei zentralen Denkfiguren in vom Christentum geprägten Europa sind die Dogmen der Trinität und der Gottmenschlichkeit von Jesus. Beide weisen eine lange Streit- und Spaltgeschichte aus. Mit Heinrich gesagt: Es ist ja das Wesen von Dogmen, dass sie Spaltung verhindern wollen, indem sie Konflikte, die nicht zu lösen sind, ohne die eine Hälfte durch Spaltung und Verdrängung zu verlieren, zusammenbinden.¹⁵ Niemand verkündet ein Dogma für Lösbares oder für Selbstverständliches, sondern nur dort erscheinen Dogmen, wo Dinge, die nicht zusammenhalten, unbedingt zusammengehalten werden müssen.

Die folgende Bilddeutung steht im Kontext der Zwei-Naturen Lehre, die sich aus der Tatsache des Glaubens an die Inkarnation ergibt, die also eine Frage zu lösen versucht, die in der Christusfigur bzw. im Symbol der Verkörperung Gottes in menschlicher Gestalt ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Das Dogma bindet das Problem der zwei Naturen mit dem prägnanten Ausdruck »Ganz Mensch und ganz Gott« und dem schönen Partizippärchen aus dem Konzil von Chalkedon 451 n. Chr. »ungetrennt und unvermischt«. Die Fragen, die dahinterstehen, die sich daraus ergeben und welche Verfalls- und Reinigungsprozesse damit verbunden sind, kann man sich ausrechnen, auch wenn man sich damit nicht auskennt. Es ist daher festzuhalten: Wenn gesagt wird »unvermischt«, ist die Vermischung der Sphären natürlich ein Problem in der Figur des Christus und wenn gesagt wird »ungetrennt«, dann ebenso die Trennung bzw. der Zerfall in zwei unabhängige Sphären.

15 Klaus Heinrich, *Anfangen mit Freud*, Basel und Frankfurt a. M. 1997, S. 70.

Bilddeutung: Die Verklärung Christi von Raffael
(»Trasfigurazione«, Mk 9,2–10, Lk 9,28–36)



Die Verklärung Christi von Raffael (1516–1520), Vatikanische Museen,
Quelle: Wikimedia Commons

Raffael malte dieses Bild ab 1515 im Auftrag des Erzbischofs Giulio von Narbonne. Es ist sein letztes vollendetes Gemälde vor seinem Tod 1520. In ihm setzt Raffael die sogenannte Verklärung Christi (*transfiguratio domini*) auf dem Berg Tabor und die Heilung eines besessenen Knaben miteinander in Beziehung. Hier stellt sich sofort die Frage nach den Spannungen im Bild bzw. ob das Bild, das solche inszeniert, als Einheit gehalten werden kann, indem die unterschiedlichen Sphären von oben und unten, von Verklärung oben und Dämonen unten, durch Vermittlung gehalten werden, oder ob sie in zwei nicht vermittelbare Bereiche zerfallen. Denn dass das Bild in zwei Hälften zerfällt, war damals tatsächlich der Vorwurf, den man gegen Raffael erhob. Es ist also zu fragen: Was geschieht oben, was unten, und welche Vermittlungsangebote sind im Bild präsent?

Oben geschieht die sogenannte Verklärung. Jesus nimmt seine drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes mit auf den Berg Tabor. Vor ihren Augen beginnen seine Kleider weiß zu strahlen und zu leuchten und es erscheinen zusätzlich Moses, der Gesetzesgeber und Elija, der Prophet. Verklärung bedeutet etwa so viel wie eine subjektiv erfahrene Veränderung der Objekt-Schau. Das heißt, ich sehe am selben plötzlich mehr bzw. etwas anderes. Verklärung bedeutet auch Ent-rückung, also Entwirklichung, also Entfernung von der Wirklichkeit in andere Sphären, in einen Bereich des Paradiesischen, aus der der Zeuge Petrus nicht mehr hinauswill, daher sein Wunsch, auf diesem Berg drei Hütten zu bauen.

In einer langen Tradition – die sich aus den biblischen Zeugnissen speist, eigentlich aus Zeugnissen aller Religionen – bedeutet Verklärung schlicht, dass eine Person zu leuchten beginnt. Ihre Heiligkeit, ihre »Seinsmächtigkeit«, um einen Begriff von Paul Tillich zu verwenden, wird ja in der Heiligentradiation der christlichen Kirche dadurch vermittelt, dass alle Sinnesbereiche einbezogen werden in eine Bekundung des erreichten anderen Zustandes, wobei dieser andere Zustand gerade nicht einer ist, der von den anderen Zuständen und Gestalten wegführt, sich von ihnen trennt, sondern das Durchbrechen der Abtrennungen zwischen den Bereichen ist, also die Herstellung einer Gleichzeitigkeit der Qualitäten bedeutet. Wir erinnern uns

hier auch an das, was Heinrich für den existentialistischen Augenblick festgehalten hat.

Die Verklärung, genauer die Lichtmetapher, die darin steckt, ist eine Art prototypische Verwendung der Lichtmetapher der Aufklärung: Es klärt sich etwas auf. Durch die Verklärung, durch das Scheinen wird transparent, wes Geistes Kind jemand ist, mit welcher Macht jemand auftritt, mit welcher Autorität jemand spricht usw. Das heißt nichts anderes, als dass der Verklärungsbegriff doppeldeutig ist und Entrückung und Transparenz oder Distanzierung und Kenntlichmachung bedeutet. Aber nicht, je nach Betrachtungsweise einmal dieses und einmal jenes, sondern beides zugleich. Insofern man den Vorgang der Klärung auch deuten kann als Reinigung des Unreinen wird deutlich, dass er in den Religionen meist im Zusammenhang der Dämonenbekämpfung steht.

Halten wir daher auch fest, dass in der Version im Lukasevangelium davon gesprochen wird, dass die Jünger nicht primär von freudiger Ekstase, sondern auch von Angst und Furcht ergriffen sind (Lk 9, 34), was auch Raffael genauso malt. Es sind dieselben Affekte, die in der Bibel auch immer dort gebraucht werden, wo vom Dämonischen, von Besessenheit und dergleichen die Rede ist. Womit wir zur unteren Bildhälfte umspringen:

Unten wird die im Markusevangelium unmittelbar folgende Szene gezeigt, die Heilung eines Besessenen oder wie man will mondsüchtigen bzw. epileptischen Knaben. Und zwar nicht wie es normaler wäre für solche Bildfolgen, mit Jesus als Akteur, sondern als gleichzeitig stattfindende Szene, die sich abspielt in Abwesenheit von Jesus. Gezeigt wird also das Chaos, bevor er wieder unten ist. Womit als erste religiöse Deutungsebene das Fehlen des Heilers und die Notwendigkeit seines Niedersteigens und Erscheinens auf der Welt angezeigt wäre. Die Frage im Sinne des Gottmenschdogmas, die durch den unten fehlenden Jesus gestellt wird, ist also die, ob Gott oben **und** unten sein kann oder ob er entweder nur oben ist oder nur unten.

Das Markusevangelium, indem es gerade Verklärung oben und Heilung unten unmittelbar aufeinander folgen lässt, bejaht wohl diese Frage auch in Kontinuität mit dem Alten Testament – einerseits mit den Figuren Mose und Elija und andererseits mit der erzähle-

rischen Ausgestaltung einer berühmten Selbstdefinition Gottes im Jesajabuch (57,15).

»Ich, der Hohe und Erhabene, der ewige und heilige Gott, wohne in der Höhe, im Heiligtum. Doch ich wohne auch bei denen, die traurig und bedrückt sind. Ich gebe ihnen neuen Mut und erfülle sie wieder mit Hoffnung. Ich bin oben und unten bei den Zerschlagenen.«

Der große Vermittlungsaufwand, den Raffael in diesem Bild betreibt, geht aber darüber hinaus und stellt noch eine andere Problematik ins Zentrum: die der Ermächtigung, der Autorität von Jesus, dem Christus: Also woher er seine Kraft hat und welcher Art diese ist, die Frage, die oben in der Verklärung schon beantwortet ist, wird hier also für die untere Bildhälfte konkret nochmals gestellt.

Zwei Punkte sind es, die den Vermittlungsaufwand, den der Maler betreibt, ins Zentrum rücken. Erstens die Zeugenschaft: Eindeutig zeigen beide Szenen Vorgänge kollektiver Art, die sich also vor Zeugen unterschiedlicher Herkunft, Funktion und Zeiten abspielen, beide Szenen werden also gesehen und bezeugt: Oben die Apostel als historische Zeugen, Moses und Elia als Traditionszeugen, zwei weitere Figuren als vom Maler dazugesetzte Gegenwartszeugen. Unten links die anderen Apostel und rechts eine Volks- oder Familiengruppe. Zweitens die verschiedenen, das Bild zusammenhaltenden Zeigegeesten, die es zu einem eigentlichen Zeigefestival machen. Am berühmtesten ist einerseits in der Mitte die Rückenansicht der zwischen den zwei Hälften vermittelnden Frauenfigur (eine manieristische Serpentinfigur, die durch die Farben ihres Gewandes – blau und rot – auch als Maria lesbar ist) mit dem Blick nach links und dem Zeigefinger nach rechts. Und andererseits natürlich die Zeigehaltung des besessenen Knaben, auf die Erde, zur Tiefe hin und in den Himmel, zur Höhe hin, beides zugleich in größter Spannung, in derselben Figur, die dadurch eine Zerreißfigur ist. – Aber in welcher Weise ist sie es?

Furcht und Angst, auf die ich bereits oben hingedeutet hatte, sind ja auch unten, also an beiden Orten, in beiden Sphären präsent. Sie erscheinen da in der Bibel, wo etwas mit Macht aus der einen in die

andere Sphäre durchbricht. Oder anders gesagt dort, wo Ordnung, bzw. Form und Gestalt als deren Repräsentanten in ihren Begrenzungen nicht mehr sicher sind, also Verzerrungen, Auflösungen, Durchbrüche, Zerreißen erfahren bzw. von Erscheinungen solcher Vorgänge heimgesucht werden: Solches können wir mit dem Sprachgebrauch der Bibel als Erscheinen des Dämonischen in der Gestalt bezeichnen.¹⁶ Und damit können wir die innere Einheit des Bildes in der Kernaussage erkennen, dass oben, in der Verklärung und unten in der Besessenheit dieselben Kräfte walten und zweitens, dass Dämonen nur austreiben kann, wer selber die Potenz zum Dämon hat. Die Arme des Knaben zeigen es an: Das, was ihn nach oben und das, was ihn nach unten zieht, ist dasselbe. Das, was in ihm ist und ihn verzerrt oder zu zerreißen droht, ist auch die Kraft, die ihm die normale Gestalt zurückgeben kann. Bereits im ersten Kapitel des Markusevangeliums kommt es zur sogenannten Erkennensszene, wo Jesus in der Synagoge zum Erstaunen der Anwesenden lehrt »wie einer der Vollmacht hat« und in der Folge von den unreinen Geistern, die von einem Mann Besitz ergriffen haben, erkannt wird, weil er ihresgleichen ist.

Anders gesagt: Jesus könnte nicht in den dämonischen Stoff eingreifen, wenn er nicht von gleichem Stoff wäre. Was unterscheidet ihn dann von diesem Stoff? Es liegt natürlich immer nahe, solche Fragen durch eine Trennung in Gut und Böse, in Engel und gefallene Engel, in Waffen zur Verteidigung und in Waffen zur Vernichtung, in Lehrpersonen, die fördern und solche, die überfordern, in Games zum Lernen und in Games zur Verblödung zu lösen: Ich erinnere mit Heinrich zum Beispiel an das klassische Beispiel in der frühen griechischen Philosophie dafür: Hesiod unterscheidet am Beginn der »Werke und Tage« zwischen zwei Formen der Eris: Eris der böse Zank und Streit, Eris die wohlthätige Konkurrenz, woraus dann das griechi-

16 Es ist im Zusammenhang mit den Formen des Erscheinens auch die Frage zu stellen, ob es der Religionswissenschaft nur um die Erscheinungsformen von Religion oder nicht vielmehr auch um die religiösen Formen des Erscheinens gehen sollte. Heinrich jedenfalls hat Letzteres sehr viel mehr interessiert. Vgl. Klaus Heinrich, *Ursprung in actu. Zur Rekulifizierung des Denkens in Martin Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«* (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge 1), Freiburg und Wien 2023, S. 247ff. oder Heinrich, *Phänomenologie der Religion II*, S. 67.

sche Bild der *Paideia*, der Erziehung als *Agon*, als edler Wettkampf gemacht wird; so als wäre es möglich, die eine Eris von der anderen Eris zu trennen, als ob nicht in der Konkurrenz immer dieser unversöhnliche Streit dabei wäre, den ja die Eris eben als zweideutige Einheit verkörpert usw.¹⁷

In der Figur des Dämonischen ist aber immerhin die Einheit des Wesens gewahrt, freilich verstanden als höchst problematisch-widersprüchliche von Gut und Böse, von Grund und Abgrund, von Gestalt und Verzerren der Gestalt. Demnach kann nur etwas, was auch der dämonischen Verzerrung unterliegen kann, auch selbständige Gestalt sein, was wiederum nur möglich ist in der Spannung von Form und Verzerrung der Form.¹⁸

Die Versuche, das dämonische Potenzial aller schwierig zu bestimmenden bzw. zu beurteilenden Entitäten zu verdrängen, es durch Trennungs- und Reinigungsverfahren zu verbannen oder durch Rationalisierung und Professionalisierung zu harmonisieren usw. sind lang. Sie reichen von der stoischen Ataraxie über die Husserlsche Phänomenologie bis zum Strukturalismus und zur Achtsamkeitsmode zeitgenössischer Pädagogik.¹⁹ Es macht daher die Größe von Raffaels Meisterwerk aus, dass es in einem Bild die Trennung und die Brüchigkeit der Ordnung der Sphären, von oben und unten oder von Vergeistigung und Wahnsinn, sowie auch die Zerreißprobe, der jede Gestalt und jede Gesellschaft durch die Konflikte und Affekte ausgesetzt ist, zeigt und dass es zugleich die Vermittlungsversuche, die es ermöglichen, die Spannungen zu halten, in Szene setzt.

17 Walter Nicolai, Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau, Heidelberg 1964, S. 166ff.

18 »Der jedem Ding innewohnende, es erfüllende Trieb zur Gestaltung und das Grauen vor dem Gestaltzerfall ist begründet im Gestaltcharakter des Seins. Dämonie ist gestaltwidriges Hervorbrechen der schöpferischen Potenz in den Dingen.« Paul Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926, S. 22.

19 Heinrich, Ursprung in actu, S. 248.

Kult und Ethik

Ich möchte drittens und abschließend zur Zweideutigkeit des Rituals bzw. zur Sphäre des Kults etwas sagen und zum Verhältnis von Kult und Ethik. Heinrich nimmt wie beim Bild auch bei der Kulthandlung die Ambivalenz zum Ausgangspunkt der Analyse. Ich möchte diese zuspitzend in Anlehnung an Heinrich so formulieren: Alles, was wirklich bedeutsam ist im Zivilisationsprozess oder im Leben eines Individuums, hat eine kultische Seite. Entweder wird das, was Macht hat über mich, bzw. mich unbedingt angeht, kultisch dargestellt, gebannt und verarbeitet oder umgekehrt: Es wird das, was Bedeutung haben soll, als unbedingte Macht inszeniert und eingesetzt oder es wird drittens versucht, ihm die Mächtigkeit mit kultischen Verrichtungen zu entziehen. Daher ist alles Kultische ambivalent. Weil es ständig einsetzt, was es aussetzen will, weil es sich dessen bedient, was zu nichts mehr dienen soll, weil es gemeinsame Sache macht mit dem, was ängstigt.

Selbstverständlich ist die Übermacht nicht gebannt, wenn man sie durch eine kultische Handlung verneint, sondern der Witz der Bannung und Eindämmung des Übermächtigen, Schrecklichen liegt ja darin, dass man mit ihm dadurch in Kontakt bleibt, ihm gegenüber nicht mehr ohnmächtig, sondern nun handlungsfähig ist, dass man es nun selber durch gestaltende Aufführung in geordnete Bahnen zu bringen hofft, auch im Wissen um die Unmöglichkeit, dadurch der Sache je ganz zu entkommen. Wer sich einer Sache sicher ist, führt nichts auf. Wer etwas aufführt, zeigt, dass die Wirklichkeit nicht alles, was wichtig ist, von selber zeigt, dass hier und jetzt nicht alles sichtbar wird, dass unter den herrschenden Bedingungen nicht alles erscheint bzw. dass auch nicht alles das ist, was es scheint.

Und insofern kann man sagen, dass der Augenblick der Aufführung dazu dienen soll, dass da auch etwas erscheint, genauer, dass das Entscheidende erscheint, nämlich das, was der Wirklichkeit immer fehlt: die Wahrheit. Und dass aber eben, weil sie nur hier in der Flüchtigkeit der Aufführung erscheint, die Wahrheit sich genau daran erkennen lässt, dass man sich ihrer nie sicher sein kann. Und daher muss man sich ihrer in ständiger Wiederholung der Aufführung stets aufs Neue versichern. So steht beispielsweise das christliche Abendmahl

(vor allem in seiner katholischen Variante) beständig in der Spannung wieder und wieder das tun zu müssen, wovon man behauptet, dass es dazu beigetragen habe, dass man es nicht mehr tun muss: Das Opfern.

Sehr gut kann man, wie Heinrich das immer wieder gezeigt hat, diese Zweideutigkeit des Kults aus den Bestattungsritualen herauslesen: Die Bestattung ist zugleich Rettung und Rückgabe der Toten, Opfer an die Toten und Befreiung von den Toten, Versuch *mit* ihnen und *von* ihnen, aber auch *in* ihnen zu leben. Bestattungsriten sind kollektive, symbolische Schuldbeteuerungen und Versöhnungsbitten. Als sinnfälliges Beispiel dieser spannungsvollen Gleichsetzung von Totenkult und Opferhandlung können die alten christlichen Altäre gelten, die erst richtig geweiht sind, wenn sie Reliquien enthalten, wenn sie also im wesentlichen Altar und Grabkammer zugleich sind.

Bestattung schließlich heißt im Anschluss an Heinrich und Walter Burkert²⁰ der symbolische Akt der Selbstvergewisserung der eigenen Doppeldeutigkeit, der Zwischenstellung des Menschlichen insgesamt. Und zwar ist diese Zwischenstellung, die im Bestattungsritus erscheint, nicht ontologisch als Schweben zwischen den Zuständen misszuverstehen, sondern als Polarität, wo das eine nur aus der jeweils anderen Perspektive und in der Bewegung zwischen den Polen zu denken ist, was bedeutet, dass eine wichtige Praxis des In-Gangs-Setzens der Selbstvergewisserung der menschlichen Gattung eben genau die Bestattungsriten sind.

Und nun kann man mit Heinrich fragen: Was bedeutet es dann, wenn sich in unseren Gesellschaften die kollektive Verbindlichkeit von Bestattungsriten auflöst?

Oder nun mythisch gefragt: was bedeutet das Bestattungsverbot von Kreon in der berühmten sophokleischen Tragödie Antigone? Es ist eigentlich ein Ritusverbot, das durch staatliche Moral begründet bzw. ersetzt wird: Nur der staatlich approbierte gute Bruder darf bestattet werden, nicht der böse. Und es ist dadurch gleichzeitig auch eine Art Verhinderung der in jedem Bestattungsritual repräsentierten widersprüchlichen Denkpositionen gegeben.

20 Vgl. Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin 1997, S. 60ff.

Folglich verneint das Bestattungsverbot von Kreon aus rationalen Gründen den Bestattungskult als gleichzeitig Schuld darstellende und Schuld verdrängende Selbstvergewisserung der eigenen, stets prekären Wahrheitsposition jeder Macht, die gerade im Umgang mit dem Tod besonders offenbar wird: Die Zwischenstellung zwischen Leben und Tod, zwischen Leben erhalten bzw. Tod aufschieben und Leben zurückgeben bzw. Leben nehmen. Das heißt, es stehen sich hier gegenüber: *Verneinen und Verbieten des Zweideutigen (Sphäre der Ethik) gegen Wiederholen und Verdrängen (Sphäre des Kults)*. In dieser Entgegensetzung aber erscheint eigentlich nichts anderes als die Frage, ob man die großen Probleme der menschlichen Existenz (hier der Umgang mit den Toten) ethisch oder kultisch zu bearbeiten habe bzw. genauer gestellt, ob es diese Alternative überhaupt gibt.

Die Tatsache, dass moderne, säkulare Denkweisen in einer solchen Fragestellung oft eigentlich gar kein Problem erkennen können, da für sie die Wahl selbstverständlich auf die Ethik fällt, verweist uns gerade ins Problem dessen, was verdrängt ist darin: Die Fixierung auf die Ethik im Nachdenken über Religion bzw. die oft zu beobachtende wissenschaftlich-gewandete Vermeidung ernsthaft, das heißt neugierig und nicht im Modus der Verneinung bzw. von disqualifizierenden Kategorien wie des Anachronismus über das Kultische nachzudenken, bedeutet einerseits die Nichteinbeziehung unlösbarer Grundspannungen menschlicher Existenz in die Theoriebildung und zweitens bedeutet es aber noch mehr die Missachtung des Lösungspotentials in der genuinen Ambivalenz jeder kultischen Repräsentation dieser Grundspannungen, die ja stets selber deren Unlösbarkeit einerseits wiederholt und durch die Wiederholung als neu verschuldennde Handlungsmacht auch wieder verdrängen muss, sie aber durch ihre Darstellung eben auch trotzdem präsent, das aber heißt, im kollektiven Bewusstsein halten.

Klaus Heinrich jedenfalls stand der Alternative Kult oder Ethik, wo immer sie in der Analyse religiöser Praxis, philosophischer Ideenbildung oder was auch immer so gestellt wurde, nicht nur höchst ambivalent gegenüber, sondern er hat sie stets zurückgewiesen, zeigend, dass nie über das Eine ohne das andere aufgeklärt werden kann. Dass also beispielsweise immer dort, wo wichtige gesellschaftliche Span-

nungen als reine ethische Probleme erscheinen und in den Kategorien gut oder böse beschrieben werden, immer eine affektiv-kultische Sphäre mit- bzw. darunterläuft. Eine Sache, die wir aktuell besonders gut beobachten können in den neuen Spielformen des in Postkolonialismus verwandelten Antisemitismus.

Und Heinrich hat mit dem wiederholten Verweis auf die für ihn zentrale kurze Schrift über die Verneinung von Freud immer wieder auf die produktive Seite des Verdrängens und Wiederholens in kultischen Handlungen hingewiesen, denn die Negation ist ein schlechter Ersatz für Verdrängung: Heinrich:

»Man hat [durch die Verneinung, R.B.] die Möglichkeit zu verfahren mit dem, womit man sonst nicht verfahren könnte, weil man es hätte verdrängen müssen; aber der Preis, den man dafür entrichtet, ist der, dass man sich eigentlich nicht mehr in einer einen selbst betreffenden Weise damit auseinandersetzt.«²¹

Und er fährt fort:

»Selbstverständlich wird etwas in diesem Ersatz für Verdrängung selbst verdrängt: das ist die Auseinandersetzung der Gattung mit sich selbst und der Realität. Demgegenüber bieten die dargestellten Opfer, die dargestellten und in symbolischen Handlungen wiederholten Opferprozeduren, die größere Chance für eine nicht verdrängende Auseinandersetzung mit den verdrängten Opferverhältnissen.«²²

Die kultische Sphäre als Analyse- und Aufklärungskategorie also zugunsten der Ethik zu verneinen damit man selber nicht in den Verdacht gerät, sich nicht genug von ihr distanziert zu haben, führt in der Tendenz zu einem Denken, das die Seite, die auch, wie Heinrich zeigt, im wissenschaftlichen Denken immer wieder zum Kultischen drängt, nicht mehr kennt. Und dass ein solches Denken letzt-

21 Heinrich, Phänomenologie der Religion II, S. 181.

22 Ebd.

lich zu wenig festhält von der Realität der Triebsubjekte und dadurch eng wird, weil es nicht mehr zwischen den Sphären und den Zeiten und den Wertformen und den Begriffen hin- und hergehen und also auch nicht mehr zwischen ihnen vermitteln kann.

Natürlich heißt das umgekehrt auch, dass jede Figur, die in diesem Feld durch das Hin- und Hergehen und das Wechseln der Seiten vermitteln kann, genauso fragwürdig und zweideutig ist wie es die Figur der Antigone oder die des Nazareners bis heute sind. Womit ich zum Schluss auch wieder zur Zweideutigkeit dessen, der sich damit beschäftigt, zurückgekehrt bin. Zur Zweideutigkeit von Heinrichs Erkenntnismethoden und der Figur Klaus Heinrich selber.

Schließlich aber kann ich mir nicht vorstellen, wie Religionswissenschaft insgesamt sich aus dieser Zweideutigkeit, die sich ja immer wieder aus ihren Gegenständen ergibt, heraushalten will, außer um den Preis, ihre Grenzen eng zu halten, die Gegenstände so weit von sich weg zu halten, bis sie *claire et distincte* sind und man schließlich sich und die eigene Affiziertheit von oder gegen die untersuchte Sache nicht mehr reflektierend in die Theoriebildung einbeziehen kann. Wenn Heinrichs Zugehörigkeit zur wissenschaftlichen Kommunität der Religionswissenschaft durch seine Zweideutigkeit zeit seines Lebens und auch nun, wo er eine kleine Renaissance erlebt, in Frage gestellt wird, ist das zwar aus der Sicht seines weitschweifigen und multiperspektivischen Werks betrachtet, mehr oder weniger gleichgültig, aber ob es ein gutes Zeichen für die Religionswissenschaft ist, steht auf einem anderen Blatt.

Literatur

- Bossart, Rolf, *Die theologische Lesbarkeit von Literatur. Studien zu einer verdrängten Hermeneutik*, Würzburg 2008
- Burkert, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2. Aufl., Berlin 1997
- Dohe, Sebastian, *Leitbild Raffael – Raffaels Leitbilder. Das Kunstwerk als visuelle Autorität*, Petersberg 2014
- Heidegger, Martin *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen)
- Heinrich, Klaus, *Geschichte und Kritik des Existentialismus II* (unveröffentlichtes Manuskript von Hans Albrecht Kücken) Berlin 1977
- *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel und Frankfurt a. M. 1981 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1)
 - *Phänomenologie der Religion II: Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens* (unveröffentlichtes Skript von Ursula Panhans-Bühler und Cary Brandt), Berlin 1978 (1981)
 - *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1993 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3)
 - *anfangen mit freud*, Basel und Frankfurt a. M. 1997 (Reden und kleine Schriften 1)
 - *Zum Verhältnis von transzendentalen und ästhetischen Subjekt XLII: die Frage nach der Wahrheit in den Religionen* (unveröffentlichtes Skript von Wolfgang Albrecht), Berlin 1999
 - *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft*, Basel und Frankfurt a. M. 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8)
 - *dämonen beschwören, katastrophen auslachen*, Basel und Frankfurt a. M. 2013 (Reden und kleine Schriften 3)
 - *Ursprung in actu. Zur Rekultifizierung des Denkens in Martin Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«*, Freiburg und Wien 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge, Bd. 1)
 - Giovanni Battista Piranesi, in: *Arch+. Zeitschrift für Architektur und Urbanismus*, H. 254, Berlin 2024

- Hofheinz, Marco, Das Chalcedonense und die Kaninchenente: Ludwig Wittgensteins Vexierbild als Artikulationshilfe für die Zweinaturenlehre, in: Hermeneutische Blätter 27/1, 2021, S. 52–82
- Hofmann, Paul, Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch, Berlin 1925
- Junginger, Horst, Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Mit Seitenblicken auf die Universitäts-, Fach- und Familiengeschichte unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Paul Tillich, in: Richard Faber und Thomas Pittrof, Hg., Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich. Referiert, kommentiert, kritisiert, Würzburg 2026, S. 233–313
- Nicolai, Walter, Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau, Heidelberg 1964
- Rosenstock-Huessy, Eugen, Soziologie, Bd. 2: Die Vollzahl der Zeiten, Stuttgart 1958
- Tillich, Paul, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926
- Voigt, Rüdiger, Hg., Der Staat des Dezisionismus, Carl Schmitt in der internationalen Debatte, Baden-Baden 2007