

Die Menschengestalt der Götter und der Anthropomorphismus als ungelöstes Problem der religionswissenschaftlichen Theoriebildung

Horst Junginger

1. Anthropomorphismus und Religion

Der Begriff Anthropomorphismus wird gemeinhin als Übertragung menschlicher Eigenschaften auf göttliche Wesen verstanden. Die Auffassung von menschengestaltigen, d. h. anthropomorphisierten Göttern findet sich bereits in der antiken Religionskritik. Ihr bekanntester Vertreter war im sechsten vorchristlichen Jahrhundert der ionische Naturphilosoph Xenophanes, mit dem sich Heinrich intensiv auseinandersetzte. So wie sich die dunkelhäutigen Äthiopier ihre Götter mit einer schwarzen Haut und stumpfen Nasen denken, so die Thraker die ihren blond und blauäugig. Hätten Tiere Hände zum Malen wie der Mensch, würden Pferde ihre Götter gleich Pferden und Rinder die ihren gleich Rindern malen. Das Gegenteil findet sich im alttestamentlichen Konzept der Gottebenbildlichkeit. Dort wird gerade umgekehrt der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen. Die beiden Varianten lassen sich durch die symbolische Notation $M \rightarrow G$ und $G \rightarrow M$ darstellen.

Selbstverständlich handelt es sich aber auch im zweiten Fall $G \rightarrow M$ nur um eine Vorstellung. Wenn es anders wäre, müsste der Mensch als Ebenbild Gottes Rückschlüsse auf seinen Schöpfer ziehen können. Grundsätzlich gefragt: Woher stammt das Wissen um Gott, wenn man »Offenbarung« als Erkenntnisweise ausschließt? Man sollte sich hier

die Diskussion des frühen Christentums in Erinnerung rufen, die sich um die Frage drehte, wie Gott gleichzeitig Mensch sein kann. Nach der Dogmenlehre des abendländischen Christentums erfüllt Jesus beide Funktionen. Er ist Gott und gleichzeitig Mensch. Der theologische Streit, ob Gottvater und Gottsohn wesensgleich oder nur wesensähnlich sind, konnte auf dem Konzil von Nicäa 325 nur zum Teil gelöst werden. Bekanntermaßen unterscheiden sich die zwei Adjektive *homo-ousios* (menschengleich) und *homoi-ousios* (menschenähnlich) nur durch ein Jota. Um die Erlösung des Menschengeschlechts durch Jesus als »Gottmensch« in ein theologisches Konzept bringen zu können, mussten auf einer der beiden Seiten Abstriche gemacht werden.

Das Dogma der Trinität, das die religiöse Basis des Christentums bildet, behauptet mit der Dreifaltigkeit Gottes etwas, das ausgesprochen schlecht zu denken ist. Die Gleichung $3 = 1$ wurde von Heine als erstes deswegen, d. h. als mathematische Unmöglichkeit verspottet. Nimmt man im Katholizismus noch die Marienverehrung und den Glauben an wundersame Eigenschaften von Heiligen hinzu, tendiert der sich aus drei göttlichen Wesen zusammensetzende Eingottglaube zur polytheistischen Vielgestalt. Dem Christentum wurde deswegen von Muslimen oft der Vorwurf gemacht, es weiche den Gedanken eines strikten Monotheismus auf und leiste der Vielgötterei Vorschub. Eine Vater-Sohn-Beziehung bereitet dem symbolischen Verständnis Gottes keine besonderen Schwierigkeiten. Allenfalls könnte im Sinne des $M \rightarrow G$ -Vektors kritisch gefragt werden, warum das Gottesbild der Kirchenväter – abgesehen von der seligen Jungfrau Maria (*beata maria virgo*) und Mutter Gottes (*mater dei*) – nicht nur ohne weibliche Zutat auskommt, sondern ausgesprochen frauenfeindlich konzipiert ist.

Aber wie hat man sich auf der anderen Seite den Heiligen Geist vorzustellen? Handelt es sich um eine Person, um einen Geist, einen Windhauch, um eine Kategorie? Welche Eigenschaften hat der Heilige Geist und woher wissen wir etwas von ihm? Der dritte Teil der Trinität löste in der frühen Kirche kontroverse Debatten aus, die sich vor allem um das so genannte Filioque-Problem drehten, das neben dem Papstprimat zur Hauptursache für das Schisma zwischen dem orthodoxen und römisch-katholischen Christentum wurde. Wir glauben an

den Heiligen Geist, der aus dem Vater – und dem Sohn – hervorgeht, heißt es im Symbolon, dem Glaubensbekenntnis. Das dem Nicänum nachträglich hinzugefügte »und dem Sohn« (lat. *filioque*) war für die Ostkirchen inakzeptabel. Man kann entweder Gott oder Mensch sein, aber nicht beides zugleich. Wie soll ein Mensch den Menschen, also seinesgleichen, von seinen Sünden erlösen? Der Streit um die dreifache Natur Gottes führte später zur Aufspaltung des Protestantismus in trinitarische und antitrinitarische Glaubensbekenntnisse.

Unabhängig von solchen Streitfragen, für die sich heute so gut wie niemand mehr interessiert, bleibt das durch den Heiligen Geist verschärfte Problem der Wesensmerkmale Gottes bestehen. Wenn man nicht bereits über die kindliche Sozialisation ein »Wissen« über den Heiligen Geist erworben hat, wird es schwierig bis unmöglich, in späteren Jahren seine Eigenart zu verstehen. Selbst Theolog:innen, deren Expertise auf dem Gebiet der Biblexegese unbestritten ist, scheitern daran, Funktion und Attribute des Heiligen Geistes Nicht- oder Nichtmehrgläubigen zu erklären. Der Heilige Geist als Glaubensstatuse lässt sich nicht über herkömmliche Formen der Wissensvermittlung begreiflich machen. Man kann vielleicht noch an die Taube als sein Symbol erinnern. Was es aber mit der »Ausgießung« eines »Geistes« an Pfingsten auf sich hat, ist den meisten Menschen ganz und gar unverständlich geworden.

Das narrative Vakuum wird bei nachlassender Kirchenbindung leicht von christlichen Sondergemeinschaften und charismatischen Richtungen des Christentums gefüllt, die sich wie die Pfingstkirchen nicht um eine rationale Erklärung für den Heiligen Geist bekümmern. Benny Hinn, ein US-amerikanischer Fernsehprediger palästinensisch-armenischer Abstammung, hat mit seinen pfingstkirchlichen Großveranstaltungen anhaltenden Erfolg. Regelmäßig kommt es bei seinen »Miracle Crusades« zu Wunderheilungen, die auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgehen. Menschen fallen reihenweise in Ohnmacht, wobei Hinn die gewitzte Idee hatte, immer dann, wenn er die Macht des Heiligen Geistes ins Spiel brachte, von jemandem die Klimaanlage leicht höherstellen zu lassen. Neben Ländern wie Brasilien, Nigeria oder Guatemala ragen besonders die USA als Beispiel für einen rasant wachsenden Einfluss des charismatischen

Christentums heraus. Mit Donald Trumps spiritueller Ratgeberin Paula White gelang es der evangelikalen Rechten sogar, bis ins Zentrum der politischen Macht vorzudringen. White verfügt über verschiedene »Gaben des Heiligen Geistes« (*charismata*) mit denen sie eine Verbindung zwischen der weltlichen und überweltlichen Macht, zwischen dem Weißen Haus und Gott, herzustellen vermag. Eine ihrer Spezialitäten ist die neutestamentliche Zungenrede, die Glossolalie.¹

Auf die Frage, warum der liberale, dem rationalen Denken verpflichtete Teil des Christentums in eine derartige Rückzugsposition geraten und durch evangelikale und rechtskatholische Strömungen beiseitegedrängt werden konnte, haben die etablierten Kirchen keine Antwort gefunden. Sie drohen zwischen der säkularen Moderne auf der einen und einem wachsenden religiösen Fundamentalismus auf der anderen Seite zerrieben zu werden. Aber auch die Universitätsfächer, die wie die Religionswissenschaft und Religionspsychologie für solche Problemkonstellation zuständig wären, trugen bislang wenig dazu bei, den religiösen »Untergrund« und die neue Sympathie für alte Ursprungsmächte aufzuhellen. Hier sind wir an einer wichtigen Einsatzstelle für Heinrichs religionswissenschaftliche Suche nach den der Religion vorgelagerten Ursachen angelangt. »Geist ist sublimierter Trieb.«² Neben der anhaltenden Mythenfaszination scheinen neuerdings auch wieder apokalyptische Untergangsfantasien an Bedeutung zu gewinnen, deren Analyse Heinrich immer, wenn auch nicht immer mit Erfolg, angemahnt hat. Verdrängung und Remythisierung stehen in einem unmittelbaren Beziehungsverhältnis zueinander, über das von der Religionswissenschaft aufzuklären wäre.

Hinter den intellektuellen Schwierigkeiten mit der christlichen Trinitätstheologie verbirgt sich das religionsphilosophische Problem, dass »Gott« einerseits etwas ganz anderes als der Mensch sein

- 1 Siehe zu ihren vom Heiligen Geist befeuerten Auftritten: »Trump's Faith Advisor Paula White is Now a White House Staffer« auf www.youtube.com/watch?v=5w0kSkvusjI. Die Einstellung »automatisch übersetzen« bringt die künstliche Intelligenz bei der Glossolalie allerdings an den Rand ihrer Möglichkeiten.
- 2 »Ich sage es besonders den Theologen unter Ihnen: Geist ist sublimierter Trieb.« Metamorphosen. Verwandlungen der Religion in Triebkräfte der Zivilisation. Tagung mit dem Religionsphilosophen Klaus Heinrich, hg. von Hans-Peter Burmeister, Rehburg-Loccum 2005, S. 25.

soll, aber nur mit Wesensmerkmalen gedacht werden kann, die dem Arsenal menschlicher Eigenschaften entnommen sind. Alle Attribute Gottes leiten sich aus menschlichen Charakterzügen ab, sei es auf dem Weg der Überhöhung, etwa vom Wissen zum Allwissen, von der Macht zur Allmacht, oder als Umkehrung dessen, was der Mensch gern wäre, aber nicht sein kann. Der Wunsch nach Unsterblichkeit verwandelt sich *via negationis* in eine Eigenschaft Gottes, an der man teilhaben kann, wenn man wirklich daran glaubt. Definiert man Menschen jedoch als sterbliche Wesen, springt die Unmöglichkeit eines ewigen Lebens unmittelbar ins Auge. Die Unsterblichkeit der antiken Götter konnte als ihr Alleinstellungsmerkmal nur auf dem Weg eines negativen Analogieschlusses durch einen logischen Übersprung herausgefunden werden.

Doch die Frage nach der Frage bleibt als Frage nach dem Fragen bestehen: Was hat man sich unter spezifisch göttlichen Wesensmerkmalen, die ohne Bezug zum menschlichen Leben auskommen, vorzustellen? Eigenschaftslose Wesen wären in jedem Fall Unwesen. Gibt es Gott, muss er Eigenschaften haben. Was das intellektuelle Niveau der heutigen Religionsphilosophie betrifft, scheint sie über den alten Streit zwischen Homousianern und Homöusianern um das Jota nicht allzu weit hinausgekommen zu sein. Heinrichs religionsphilosophischer Rekurs auf den Anthropomorphismus der Antike stellt ein absolutes Novum dar.

Hier ist mit Blick auf das Klassische Altertum die Bemerkung angebracht, dass sich die antike Religionskritik in erster Linie gegen den primitiven, an einer Vergegenständlichung interessierten Glauben der ungebildeten Menge richtete. Die religionskritischen Philosophen der Antike transformierten deshalb die »richtigen«, d. h. die aus ihrer Sicht falschen Götter der Unwissenden in denkerische Prinzipien. Sie sprachen den Göttern ihre menschliche Existenz ab und verwandelten sie dabei in Symbole für etwas anderes. Die Entkonkretisierung oder Sublimierung der Vorstellung Gottes zieht sich wie ein roter Faden durch die Philosophiegeschichte hindurch.

Der Gott der Philosophen hat zwar den Vorteil, immun gegen Kritik zu sein. In ihm ist aber, wie Fundamentalist:innen aller Couleur richtig erkennen, die Zerstörung der Religion intrinsisch ange-

legt. Denn zu einem Prinzip kann man nicht beten, geschweige denn mit ihm, und von einem philosophischen Begriff, einer Allegorie oder symbolischen Repräsentation ist keine Vergebung der Sünden zu erhoffen. Erklärt man Teufel und Dämonen zu psychologischen Mechanismen, braucht man sie nicht mehr zu fürchten. Der Fürst der Finsternis wurde mitsamt seiner höllischen Unterwelt als Fiktion entlarvt und aus dem modernen Denken verbannt. Indem es alles Übernatürliche als unglaublich, als des Glaubens unwürdig, zurückweist, hat sich das Kulturchristentum in eine Sackgasse manövriert. Also lieber eine schlechte, d. h. mit Wundern operierende Religion, als gar keine?

Dem Attraktivitätsgewinn auf der einen, steht deshalb der Substanzverlust auf der anderen Seite gegenüber. Denn das »Fürchtet euch nicht« der Religionen funktioniert nur, wenn man sich wirklich fürchtet. Heinrich, der die Wendung des Öfteren gebrauchte, bestätigte die Glaubwürdigkeit des religiösen Heilsversprechens, versuchte aber, eine nichtreligiöse Antwort auf die Wahrheitsfrage zu geben. Wenn man dem Bösen seinen religiösen Namen nimmt, ist es ja nicht aus der Welt geschafft. Religionsphilosophie, wie Heinrich sie versteht, ist deswegen eine

»materiale Philosophie, die das kollektiv und individuell Verdrängte der Heilslehre Philosophie zur Sprache bringt, und sie vermag es nur, indem sie das ›Fürchtet euch nicht‹ der historischen Religionen ernst nimmt und es in die erkennende Konfrontation mit bis heute wirksamen fundamentalen Ängsten übersetzt. Religionskritik, die sich dieser Dimension nicht stellt, fiele hinter die Reflexion in den Religionen selbst zurück. Darum habe ich der jetzt vor bald einem Menschenalter gehaltenen Vorlesung den Titel *Religionsphilosophie* gegeben.«³

Der Vorwurf an die Religion, dass sie v. a. Probleme löst, die man ohne sie nicht hätte und die mit ihrem »Fürchtet euch nicht« auf von ihr selbst verursachte Ängste antwortet, trifft, wie der Zusammenhang

3 Klaus Heinrich, vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2000 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4), Anamnetisches Vorwort S. 8.

zwischen Sündenvorstellung und Sündenvergebung deutlich macht, zum Teil zu, zum Teil aber auch nicht. Dem Realitätsbezug des Hoffens und Bangens in den Religionen auf den Grund zu gehen, wäre die Aufgabe einer Religionswissenschaft, in der sich die religionskritischen und religionsphilosophischen Anteile nicht gegen die Religion richten, sondern im Bündnis mit ihr an einem produktiven Austausch interessiert sind. Heinrich entwickelte diesen Argumentationsstrang aber nicht immer ausreichend dicht am religionsgeschichtlichen Material. Sein Bündnisbegriff bleibt deshalb abstrakt. Auf die Frage, wer mit wem zu welchem Zweck und unter welchen Bedingungen ein Bündnis eingehen soll, bleibt er die Antwort schuldig und wo er sie zu geben versucht, ist die Begründung unterkomplex.

Bei Kant und anderen Philosophen des Deutschen Idealismus lässt sich gut beobachten, wie durch die Konzentration auf einen von allem Übersinnlichen befreiten Philosophengott die praktizierte Religion samt den Kirchen als statutarische Organisationen in ein immer negativeres Licht geraten. Ein aufgeklärter Mensch hält sich von der Kirche als moralischer Zwangsanstalt fern. Die menschliche Autonomie als philosophischer Höchstwert, kann mit der heteronomen Normsetzung durch die Religion vor allem dann nicht vereinbart werden, wenn ihr Protagonisten selbst als Hüter und Kontrolleure dieser Normen in Erscheinung treten. Es dauerte im Gefolge der Aufklärungsphilosophie nicht allzu lange, bis der Anthropomorphismus über den religiösen Bereich im engeren Sinn hinausging und das Recht, die Medizin, die Kunst und andere Gebiete erfasste. Lautete die Kritik am Anfang, der Mensch sei als moralisches Wesen auch ohne Gott denkbar, schlug das Pendel zum Schluss soweit in die andere Richtung aus, dass die Vorstellung aufkam, Moral sei nur gegen die Religion möglich. Im Neuen Atheismus werden Religionen prinzipiell für unethisch gehalten. Ausnahmen bestätigen ihm lediglich die Regel.

Fassen wir zusammen: Wenn Gott keine menschlichen Eigenschaften hätte, wäre er nicht vorstellbar, hat er aber welche wird seine Göttlichkeit prekär. Jede Religion, egal ob in ihr einer oder viele Götter vorkommen, laboriert an diesem mit logischen Argumenten nicht auflösbaren Dilemma.

2. Heinrichs Anthropomorphismuskonzept

Heinrich widmete dem Problem des Anthropomorphismus im Wintersemester 1970/71 eine eigene Vorlesung, die als Band zwei der Dahlemer Vorlesungen publiziert wurde. Sein Ausgangspunkt war die antike Religionsphilosophie und ihre Auseinandersetzung mit der »menschengestaltigen Erscheinungsform der Götter«. ⁴ Wie man schon bei der Überlieferung von Homer und Hesiod sieht, handeln die Götter nicht besser als die Menschen, oft sogar noch schlechter. Fängt man an, sich über ihr egoistisches Handeln zu wundern, kommt nach Heinrich eine Distanzierung ins Spiel, die das Unvermittelte der Mensch-Gott Beziehung nicht mehr einfach als gegeben hinnimmt. Die Reflexion bleibt dann aber nicht beim fragwürdigen Verhalten der Götter stehen. Sie verselbständigt sich und führt zu einem neuen Nachdenken über sich selbst. Indem der Mensch im Spiegelbild der Götter seine eigene Existenz reflektiert sieht, gelingt es ihm, zu sich zu kommen. ⁵

Die beiden Wortbestandteile *ánthropos* und *morphé* für »Mensch« und »Form« implizieren ein Selbstverständnis des Menschseins, bei dem Götter nicht mehr absolut gesetzt, sondern als Mittel zur Lebenshilfe benutzt werden. In der mythologischen Binnenreflexion verhält es sich genau umgekehrt. Götter gebrauchen die Sterblichen als Spielfiguren für die Durchsetzung ihres allzu menschlichen, einem göttlichen Wesen in zynischer Weise Hohn sprechenden Eigeninteresses. An diesem Paradoxon entzündet sich die antike Religionsphilosophie. Ihr Anthropomorphismus

»setzt an die Stelle des mythologischen System-Subjekts eine andere, wirksamere ›Menschenform‹ (anthropo-morphé), eben die des transzendentalen Aufsichts- und Kontrollorgans.« ⁶

4 Klaus Heinrich, anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1986 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2), hier S. 9.

5 Ebd., S. 39.

6 Ebd., S. 9.

Wie sich Heinrich im Anschluss an Kant ausdrückte, wird aus dem Transzendenz- ein Transzendentalverhältnis, das nicht miteinander verwechselt werden sollte.⁷ Kants sublimierter Philosophengott mutiert somit zum transzendentalen Bewusstsein, zum Bewusstsein des Menschen über sich selbst.⁸ Schon bei Xenophanes ist die Verwandlung des Gottesbegriffs in eine Reflexionsinstanz der menschlichen Vernunft angelegt.⁹ Man kann die Intention von Heinrichs groß angelegter, zwischen 1970 und 1988 über vierzig Mal gehaltener Vorlesungsfolge »Zum Verhältnis von transzendentalen und ästhetischen Subjekt« nicht verstehen, wenn einem der Begriff des Transzendentalismus unklar ist.

Heinrich zufolge hat der Anthropomorphismus der Antike zwei Stoßrichtungen. Die eine zeigt nach oben und bringt das Streben des Menschen nach etwas Höherem und Vollkommenerem zum Ausdruck. Die andere weist nach unten und grenzt sich von theriomorphen Göttergestalten ab. Im Selbstverständnis der Griechen konnten nur die ungebildeten Ägypter und andere Orientalen Tiere und selbst Steine als göttliche Wesen verehren. Durch die Konzentration auf Höheres suchten die Erdenbewohner ihrer Begrenzung zu entkommen und in der Menschengestalt der Götter nimmt der menschliche Freiheitsdrang eine Form an, die als Entwicklungsrichtung zum Himmel hin gedacht ist. Der Blick richtet sich nach oben und verweist auf eine Sphäre außer- und oberhalb der Menschenwelt.¹⁰

Um seiner Zuhörerschaft vor Augen bzw. vor Ohren zu führen, was er meinte, zitierte Heinrich Schillers Gedicht »Die Götter Griechenlands« aus dem Jahr 1788 in voller Länge. Mehrfach kam er in der Vorlesung auf es zu sprechen. Die Pointe seiner Interpretation bestand darin, für das Bedauern Schillers über die Entgötterung der Welt und die Entseelung der Natur Empathie aufzubringen und

7 In der englischsprachigen Religionsphilosophie kommt das häufig vor, auch deshalb, weil das englische Adjektiv »transzendental« sowohl »transzendent« als auch »transzendental« bedeuten kann. Siehe zum Unterschied die beiden Einträge von Daniel Dohrn »transzendent« und »transzendental«, in: Markus Willaschek u. a., Hg., Kant-Lexikon, Berlin 2015, S. 2311–13 und S. 2313–19, außerdem Eckart Förster, Transzendentalphilosophie, in: ebd., S. 2319–25.

8 Heinrich, anthropomorphe (wie FN 4), S. 243.

9 Ebd., S. 248.

10 Ebd., S. 214.

gleichzeitig den Verlust der Transzendenz als Voraussetzung dafür zu benennen, dass die Welt der Götter in Gedichtform »reflektiert« werden kann. Erst das Auseinandertreten von Transzendenz und Immanenz habe Schiller die Objektivierung des Göttlichen erlaubt. Diese Distanzierung ist der Preis, der bezahlt werden muss, damit die Götter im Gesang – man könnte auch sagen: wenigstens noch im Gesang – weiterleben können.¹¹

Das angesprochene Transzendentalverhältnis spielt auch in anderen Bereichen der Kunst eine Rolle. So wie man einen gemalten Apfel nicht essen kann, so ist auch ein gemalter oder im Theater gespielter Gott nicht real, sondern ein Gegenstand der Nachahmung. Das antike Schauspiel hat allein schon wegen seiner ästhetischen Form eine religionskritische Tendenz. Es durchbricht die sakrale Sphäre der Götter und degradiert den heiligen Ernst der Gottesbeziehung zum bloßen Spiel. Bereits die *imitatio* (griech. *mimesis*) ist dazu angetan, den Göttern ihren Nimbus zu rauben. Sie nachzuahmen, bedeutet deshalb nichts anderes, als das Original zu einem Imitat herabzuwürdigen.¹²

Gleichzeitig legte es Heinrich aber darauf an, die Dichotomie von Religion und Wissenschaft aufzubrechen, sie religionsphilosophisch aufzuheben. Im normalen Fachverständnis der Religionswissenschaft ist die Religion der Gegenstand und die Wissenschaft die Methode seiner Erforschung. Zwischen beidem liegt ein trennender Graben, der als Zonengrenze sorgsam beachtet wird. Heinrichs Anliegen war es demgegenüber, den unüberwindbar scheinenden Hiatus mit dem Marxschen Praxisbegriff zu überbrücken. Die Trennung von Denken und Handeln sei künstlich und gehe am wirklichen Leben vorbei. Man könne in der Wissenschaft nicht einfach so tun, als ob einen die religiösen Inhalte nichts angingen.¹³ Den in der Religionswissenschaft positiv besetzten Begriff der Indifferenz hielt Heinrich für pro-

11 Ebd., S. 31. Siehe zu Schillers Auseinandersetzung mit dem Christentum auch die literaturwissenschaftliche Dissertation von Cordula Burtcher, Glaube und Furcht. Religion und Religionskritik bei Schiller, Würzburg 2014.

12 Siehe hierzu die Vorworte zu den von mir und Richard Faber herausgegebenen Bänden über »Belletristische Religionskritik« (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5/I und 5/II) Würzburg 2025, S. 11.

13 Heinrich, anthropomorphe (wie FN 4), S. 29f.

blematisch. Schon in seiner Habilitationsschrift nannte er sie zerstörerisch, ein Zerrbild objektivistischer Neutralität und einen Panzer, den es zu durchbrechen gelte.¹⁴ Einer Universität, die sich als gesellschaftliche Reflexionsinstanz nicht einmischen und aus allem heraushalten will, attestierte Heinrich »öhlhäutige Indifferenz«.¹⁵ An ihr gleitet alles Menschliche ab. Sein eigener Ansatz zielte dagegen auf eine Rückkehr zu jenen religiösen und mythologischen Stoffen, von denen sich die Religionswissenschaft auch deswegen distanziert, weil sie Angst vor ihnen hat.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist es deshalb, sich des von der Philosophie in die Religion Abgedrängten anzunehmen. Dass die Vorstellungsgehalte der Religion, ihre Götter, Teufel, Dämonen, Kobolde usw. im empirischen Sinn nicht real sind, spricht nicht gegen ihre Relevanz. Und selbstverständlich bedeutet es auch nicht, dass die Wissenschaft in Spekulationen ableiten muss, wenn sie sich mit ihnen beschäftigt. Solche Missverständnisse gilt es unbedingt zu vermeiden. Heinrich zufolge stehen Mythos und Religion der Wirklichkeit viel näher, als es ein positivistisches Wissenschaftsverständnis wahrhaben will. Damit hat er sicher Recht. Das Problem besteht hier aber in der Differenzierung von zwei unterschiedlichen Wahrheits Ebenen, deren Auseinandertreten die Religionswissenschaft einerseits anerkennen und andererseits zusammendenken muss. Der religiöse und wissenschaftliche Wahrheitsbegriff befindet sich in einem Spannungsverhältnis, das sich die Religionswissenschaft nicht einfach wegwünschen kann.

Ob und wann die religiöse oder die wissenschaftliche Wahrheit zu ihrem Recht kommt, hängt von den äußeren Umständen und individuellen Interessen ab. Wenn sich ein Student in einer religionswissenschaftlichen Prüfung auf seine religiösen Gefühle berufen oder versuchen würde, mit Zitaten aus einem von ihm als heilig erachteten Text zu argumentieren, würde er durchfallen. Nimmt er andererseits an einem Gottesdienst oder einem anderen religiösen Ritual

14 Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a. M. 1964, S. 11, S. 64 und S. 160.

15 Klaus Heinrich, Zur Geistlosigkeit der Universität heute, Oldenburger Universitätsreden, Nr. 8, Oldenburg 1987, S. 9.

teil, wäre es wenig hilfreich, die Brille des Skeptizismus aufzubehalten und hinter allem ein wissenschaftliches Fragezeichen zu setzen.

Keinesfalls redete Heinrich mit seiner Positivismuskritik einer religiösen Religionswissenschaft oder der Rückkehr zu einer theologischen »Gotteslehre«, so die wörtliche Übersetzung von Theologie als Verbindung zwischen *théos* und *lógos*, das Wort. Er nannte die antiken Götter Leichen, die als Tote außerstande sind, den Menschen anzusprechen. Sie erwachen erst dann wieder zum Leben und entfalten eine postmortale Existenz, wenn sie sich seiner Vorstellungswelt bemächtigen.¹⁶ Man kann durchaus sagen, dass Götter nicht zu existieren brauchen, um wirken zu können. Oder noch zugespitzter: Sie wirken gerade deswegen in der für sie charakteristischen Weise, weil sie nicht existieren. Das klingt zwar etwas seltsam und für religiöse Menschen irritierend. Aber wie viele Hoffnungen und Ängste entbehren der Grundlage und sind trotzdem außerordentlich wirkmächtig? Ihre reale Existenz ist der Grund dafür, dass sie wissenschaftlich erforscht werden können.

Gleiches gilt für die Religion. Auch deren Bangen und Hoffen ist empirisch real und deswegen erforschbar. Mit einer entsprechenden Ausbildung kann man sich auf Unterweltsfahrt in die Regionen des Vor- und Unbewussten begeben, wofür Heinrich in Ermangelung einer universitären Religionspsychologie auf Freuds Psychoanalyse zurückgriff. Idealerweise spart die aufklärerische Absicht bei der Beschäftigung mit den unbewussten Anteilen der Religion die Untiefen des eigenen Aufklärungsanspruchs nicht aus.¹⁷ Der starke (manchmal überstarke) antipositivistische Impuls, der Heinrichs religionsphilosophische Arbeit charakterisierte, ist vor dem Hintergrund des Positivismusstreits der 1960er Jahre zu verstehen, bei dem sich die

16 Heinrich, anthropomorphe (wie FN 4), S. 59.

17 So Heinrichs Schlusswendung bei der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises an ihn am 26.10.2002. Im Urkundentext heißt es: »Klaus Heinrich, dem Religionsphilosophen und Kulturanalytiker, der mit seinen eindringlichen, dem reflexiven Potential der Sprache vertrauenden Untersuchungen über das von und in Philosophie, Kultur und Gesellschaft Verdrängte das Projekt der Aufklärung so unerschrocken vorangetrieben hat, daß es nicht mehr davor zurückzusehen braucht, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären.« Siehe dazu weiter unten S. 362f.

Vertreter der kritischen Theorie (Adorno, Habermas) mit denen des kritischen Rationalismus (Popper, Albert) befehdeten

Halten wir fest, dass sich Heinrichs Anthropomorphismuskonzeption erkenntnistheoretisch an Kants Transzendentalphilosophie anlehnt. Im Unterschied zu einer »Transzendenzphilosophie« oder »Transzendenztheologie« als »Lehre von Gott« geht es ihr um das Verhältnis des Denkenden zum Gedachten und nicht um das, was jenseits des menschlichen Erfahrungshorizonts liegt (liegen soll). Eine religiöse Philosophie, die den eigenen Glauben verteidigt, ist etwas anderes als eine Religionsphilosophie, die dem religiösen Glauben nachspürt. Die unterschiedliche Herangehensweise wird im Englischen als »philosophy of religion« und »religious philosophy« zum Ausdruck gebracht, wobei der deutsche Gebrauch des Genitivs ein anderer ist. Man muss nicht religiös, Orientale oder Buddhist sein, um sich in einem Studiengang für *Religious*, *Oriental* oder *Buddhist Studies* einzuschreiben. Zur Vermeidung von Missverständnissen wird Religionswissenschaft auf Englisch besser als »The Study of Religion« übersetzt. *Religious Studies* klingt nicht nur nach »religiösen Studien«, sondern wird oft in der Absicht gebraucht, einen konfessionell theologischen Ansatz als überkonfessionell erscheinen zu lassen. Das kann durchaus weitreichende Folgen haben, etwa wenn es darum geht, im deutschen Universitätssystem *Religious Studies Departments* nach amerikanischem Muster einzurichten. Dort sollen alle die versammelt werden, die irgendwie mit Religion zu tun haben.

Solche Bemühungen lassen sich an der Freien Universität schon ausgangs der fünfziger Jahre beobachten. Wie die Frankfurter Stiftungsuniversität 1914 und die Universität Hamburg 1919 wurde die FU 1948 bewusst ohne theologische Fakultäten gegründet. Seit dem Wintersemester 1957/58 bestand aber trotzdem die Möglichkeit katholische Theologie zu studieren. Sie wurde wie an anderen Universitäten ohne katholisch-theologische Fakultät über eine Weltanschauungsdozentur abgedeckt und sollte katholischen Student:innen helfen, in einer religiösen Wüstenei ihren Glauben nicht zu verlieren.¹⁸ Am 14. Dezem-

18 Siehe zu den von protestantischer Seite stark angefeindeten Lehrstellen für katholische Weltanschauung Horst Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1999, S. 71–90.

ber 1956 hielt der katholische Moraltheologe und Religionsphilosoph Marcel Reding an der FU seine Antrittsvorlesung zum »Sinn des Marxistischen Atheismus«. Im März des darauffolgenden Jahres nahm Helmut Gollwitzer den Ruf auf eine parallele Professur am Institut für Evangelische Theologie an, welches zusätzlich zur Kirchlichen Hochschule in Zehlendorf neu geschaffen wurde. Da bis zum Mauerbau ein Drittel der Studierenden aus dem Osten kam, hatten beide Theologieprofessuren den Atheismus als zentralen Lehrstoff.

Dem vorausgehend war Bischof Otto Dibelius schon 1951 für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union an den Berliner Senat herangetreten, um an der Freien Universität ein eigenständiges evangelisch-theologisches Institut zu schaffen. Da es sich um ein politisch heikles Thema handelte und mit Widerstand zu rechnen war, musste sehr vorsichtig vorgegangen werden. »Der Rektor bittet, über die Beratungen dieser Angelegenheit strengstes Stillschweigen zu bewahren.«¹⁹ Weil sich zwei theologische Institute mit je vier Professuren im Minimum nicht realisieren ließen, kam die Idee einer Department-Struktur als Ersatz dafür auf.

Neben Reding und Gollwitzer sollte als drittes eine Professur für Judaistik die beiden Theologien ergänzen, man kann auch sagen absichern. Seit dem Ende der fünfziger Jahre wurden dafür Verhandlungen mit dem an der Columbia University lehrenden Jacob Taubes geführt. Taubes nahm den an ihn ergangenen Ruf aber erst 1966 an. Die Verzögerung war zum einen persönlichen Gründen geschuldet. Zum andern hatte Taubes zunächst auch Vorbehalte, sich an der FU in den Kontext einer christlich-konfessionellen Theologie einbinden zu lassen. Das roch für ihn zu sehr nach einer philosemitischen Wiedergutmachungsaktion, die darüber hinwegtäuschen sollte, dass die »Judenforschung« im Rahmen der Theologie einen genuine Bestandteil des christlichen Antijudaismus gebildet hatte. Der deutsche Staat

19 Wie es im Protokoll der Sitzung des Akademischen Senats vom 12.3.1951 heißt. Die Universität zeigte sich grundsätzlich einverstanden damit, dass der Rektor in Verhandlungen mit Dibelius und dem dafür zuständigen Senator Tiburtius eintrat. Universitätsarchiv der Freien Universität, AS-1 58. Joachim Tiburtius gehörte als CDU-Senator für Volksbildung dem Kirchenkreis Steglitz an und war Mitglied im Kuratorium der Kirchlichen Hochschule Berlin.

weigerte sich lange, überhaupt nur jüdische Professoren zuzulassen. Die Schaffung jüdischer Professuren in Analogie zu ihrem christlichen Pendant wurde erst durch das schlechte Gewissen über den Holocaust denkbar.²⁰

Der beabsichtigten »Religionsfakultät« sollte dann auch die Religionswissenschaft angegliedert werden. Dagegen protestierte Heinrich, und ungeachtet der Tatsache, dass er sich als Außenseiter des Fachs verstand, sprach er dabei »pro domo«. Am 2. November 1972 verwahrte er sich in einer Vorlesung entschieden gegen den Plan der Universitätsleitung, die beiden Theologien mit der Religions- und Islamwissenschaft »zusammenzusperrern«, wie er es nannte:

»Unser Hauptargument ist kein formales, sondern der Laizismusverrat, der unsere beiden Institute, die sich von den theologischen Fächern in der Geschichte gelöst haben, die nicht zuletzt eine Geschichte der Religionskritik ist, gleichermaßen empfindlich treffen würde.«²¹

Aufgrund seines verzögerten Habilitationsverfahrens hatte nicht Heinrich, sondern der Islamwissenschaftler Fritz Steppat 1969 die Nachfolge des im Jahr davor emeritierten Walther Braune angetreten. Dessen seit 1948 bestehende Professur für Religionswissenschaft wurde nun zu einer für Islamwissenschaft.²² Heinrich hatte seine Habilitationsschrift Anfang 1962 eingereicht, doch schon bei der ersten Sitzung

20 Der Konfessionsproporz hatte 1922 dazu geführt, dass an der Universität Frankfurt neben einem katholischen Lehrauftrag erstmals einer für »jüdische Religionswissenschaft« vergeben wurde. Anstelle des im Januar 1922 verstorbenen Franz Rosenzweig wurde er von Martin Buber wahrgenommen. Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft* (wie FN 18), S. 85f. und ders. *Die Verwissenschaftlichung der ›Judenfrage‹ im Nationalsozialismus* (Darmstadt 2011), hier das Kapitel »Die Weimarer Republik als Höhepunkt und Wende der Judenemanzipation: Institutionalisierungsprozesse und ihr Ende« (S. 83–130).

21 Heinrich, *Vom Bündnis denken* (wie FN 3), S. 35.

22 Protokoll der Fakultätsratssitzung vom 7.5.1969 (Universitätsarchiv der Freien Universität, PhilFakProt, Nr. 293). Die ursprüngliche Bezeichnung von Braunes Professur lautete auf Religionsphilosophie. Fachphilosophische Bedenken waren wohl der Grund dafür, dass ihr Name bald in Religionswissenschaft umgeändert wurde.

der Fakultätskommission wurden am 27. Februar »starke Bedenken gegen die Art der Durchführung der Arbeit« vorgetragen.²³ Diese bezogen sich vor allem auf den unkonventionellen Stil Heinrichs, den einige als unwissenschaftlich abtaten. Seine Verwendung von Fachbegriffen sei schwammig und seine philosophische Arbeitsweise zu weit von der historisch-kritischen Philologie entfernt. Braune widersprach und hob darauf ab, dass die Methoden anderer Fächer nicht eins zu eins auf die Religionswissenschaft übertragen werden könnten. Als Heinrichs Hauptgegner trat der Schweizer Philosoph jüdischer Abstammung Michael Landmann in Erscheinung. Landmann wollte seine Habilitation unbedingt verhindern.²⁴

Nach einigem Hin und Her wurde vereinbart, weitere, auch auswärtige Gutachten einzuholen, die aber erneut kein eindeutiges Ergebnis erbrachten. Negative Voten kamen erwartungsgemäß von dem Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer sowie von Dieter Henrich, der wenig später von der FU an die Universität Heidelberg wechselte.²⁵ Das traditionelle Selbstbewusstsein der Universitätsphilosophen sperrte sich von vornherein gegen eine Aufweichung ihres Fachverständnisses durch die Religionsphilosophie, der man religiöse Befangenheit unterstellte. Da im Überschneidungsgebiet zwischen Religionswissenschaft und -philosophie keine ausgewiesenen Gutachter

23 Universitätsarchiv der Freien Universität, Philosophische Fakultät 179: Habilitationsverfahren Dr. Klaus Heinrich. Der Kommission gehörten an: Walther Braune, Carsten Colpe, Helmut Gollwitzer, Michael Landmann, Hans-Joachim Lieber, Paul Moraux, Peter Szondi, Wilhelm Weischedel.

24 »Der war erst mein Verehrer, nachher war er mein Hasser.« So Heinrich in einem Interview, das Almuth Leh im Rahmen des FU-Projekts »Erlebte Geschichte« mit ihm führte. Eine 30minütige Zusammenfassung: <https://erlebte-geschichte.fu-berlin.de/personen/dr-klaus-heinrich>. Das Interview wurde am 6.11.2018 begonnen und am 28.11.2018 fortgesetzt. Für die fünfeinhalbstündige Langfassung muss man sich beim Videoarchiv des Projekts freischalten lassen. Die Aussage zu Landmann: ebd., T. 2, 1:41:57.

25 Dass bei den zwei Genannten auch politische Vorbehalte gegenüber Heinrichs NS-Kritik mit hineingespielt haben könnten, scheint nicht ganz ausgeschlossen zu sein. Gadamer hatte als Mitglied des NS-Lehrerbundes am 11.11.1933 das Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat unterzeichnet und Henrich war am 20.4.1944, d. h. an Hitlers Geburtstag, noch in die NSDAP eingetreten.

zur Verfügung standen, lag es nahe, dass Heinrich in einer Weise kritisiert wurde, die Braune als fachfremd bezeichnete. Auf die Philologen unter den Gutachtern trifft das noch mehr zu. Weil die Kritiker mit einem Sondervotum drohten, wurde von Heinrich verlangt, sein methodisches Vorgehen in einem Ergänzungsaufsatz klarer herauszuarbeiten. Für diesen Zweck schrieb er seinen Parmenides-Jona-Vergleich. Später musste er noch einen weiteren Text nachreichen.

Das sich über zwei Jahre hinziehende Habilitationsverfahren Heinrichs ist dazu angetan, die bestehenden Vorbehalte gegenüber der obersten Universitätsprüfung in Deutschland zu bekräftigen. Der Geist der alten Ordinarienuniversität, mangelnde Transparenz, Machtasymmetrien, persönliche Beziehungen und akademische Netzwerke, der Gegensatz zur Inter- und Transdisziplinarität – von all diesen Merkmalen, die insbesondere die Karrierewege von Frauen beeinträchtigen, finden sich Ingredienzien in Heinrichs Fall. Seine beiden Hauptverteidiger an der FU waren Walther Braune und Hans-Joachim Lieber. Den Ausschlag gab indes ein fünfseitiges Gutachten von Jürgen Habermas. Schlussendlich wurde Heinrich am 19. Februar 1964 die *Venia legendi* für Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie verliehen.

Heinrichs Lehrveranstaltungen erfreuten sich von jeher großer Beliebtheit. Zu seinem Habilitationsvortrag über »Antike Kyniker und der Zynismus der Gegenwart« kamen am 5. Februar 1964 mehr als 300 Menschen, so dass von überallher Stühle herbeigeschafft werden mussten. Zusammen mit den beiden Habilitationsergänzungsleistungen veröffentlichte er sie zwei Jahre später bei Suhrkamp unter dem Titel »Parmenides und Jona«.²⁶ In dem erwähnten FU-Interview äußerte sich Heinrich befriedigt darüber, dass seine wissenschaftliche Arbeit in der akademischen Öffentlichkeit so viel positiver aufgenommen wurde als in der Fakultätskommission. Einige ihrer Mit-

26 Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt a. M. 1966: *Antike Kyniker und der Zynismus der Gegenwart* (S. 129–60), *Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich* (S. 61–128), *Mytheninterpretation bei Francis Bacon* (S. 29–60).

glieder hätten ihn noch am Tag des Vortrags unter Druck gesetzt, um ihn zum Verzicht auf die Lehrbefugnis an der FU zu bewegen.²⁷

Angesichts dieser Schwierigkeiten war es keine große Überraschung, dass es auch zu Problemen kam, als am Ende der sechziger Jahre aus der Fakultät heraus der Wunsch geäußert wurde, Heinrich zum außerplanmäßigen Professor zu ernennen. Jacob Taubes befürwortete als Vorsitzender des Fachbereichsrats des FB 11 ausdrücklich den Antrag.²⁸ Doch erneut gab es gutachterlichen Widerspruch, der besonders von dem an der Universität Regensburg lehrenden Klassischen Philologen Ernst Heitsch geäußert wurde. Heitsch konnte mit Heinrichs Parmenides-Analyse nichts anfangen und zeigte sich stark ablehnend. Er fügte hinzu, dass er Heinrich nicht kenne und das Gutachten nur ungern geschrieben habe.²⁹ Vielleicht wollte Heitsch damit seine Unabhängigkeit unter Beweis stellen, denn er war auf die gleiche Schule wie Heinrich gegangen. Nachdem Heitschs Vater in den dreißiger Jahren eine Stelle am Berliner Katasteramt erhalten hatte, besuchte der am 17. Juni 1928 geborene Sohn wie dieser das Humanistische Gymnasium in Steglitz. Und wie der am 23. September 1927 geborene Heinrich 1943 wurde Heitsch im Jahr darauf mit seinen Klassenkameraden zum Flakdienst eingezogen. Hätte Heinrich wegen guter Noten nicht eine Klasse übersprungen, wären beide wahrscheinlich am gleichen Flakgeschütz gestanden.

Letztlich gab wiederum eine positive Stellungnahme von Habermas den Ausschlag. Er schrieb am 29. Mai 1969 an den amtierenden Dekan, den Kunsthistoriker Otto von Simson, er halte Heinrich für einen sehr produktiven philosophischen Gelehrten, der durch seine Arbeiten so unmissverständlich ausgewiesen sei, dass er »jederzeit auf einen philosophischen Lehrstuhl berufen werden könnte«. Da er Heinrich nie persönlich begegnet sei und von seinem Lehrerfolg nur

27 Interview Langfassung (wie FN 24), 1:49:25.

28 Universitätsarchiv der Freien Universität, PhSW-V, Personalakte Heinrich. Der Kommission gehörten dann an: Braune, Colpe, Gollwitzer, Landmann, Lieber, Moraux, Simson (Dekan), Taubes, Weischedel.

29 Heitschs Votum vom 13.6.1969, in: Universitätsarchiv der Freien Universität, Phil-V/401, »Gutachten zur Ernennung von Klaus Heinrich zum außerplanmäßigen Professor«.

von dritter Seite gehört habe, stütze sich sein Urteil ganz auf die Veröffentlichungen. Diese

»würden mir nicht nur keinerlei Anlaß geben, zu zögern, Herrn Heinrich zum apl. Professor vorzuschlagen, sie würden mich vielmehr ermutigen, diese Ernennung als eine minimale und ganz selbstverständliche Kompensation für die bisher nicht erfolgte Berufung zu begreifen. Daß eine Berufung bis heute nicht erfolgt ist, hängt wohl ebenso sehr mit Herrn Heinrichs Zwischenstellung zwischen Philosophie und Religionswissenschaft wie mit der allgemeinen Disproportion von Habilitierten und freiwerdenden Lehrstühlen in der Philosophie zusammen.«³⁰

Den an ihn schließlich ergangenen Ruf nahm Heinrich am 11. November 1971 an. Er hatte insofern Glück, als die an der FU explodierenden Einschreibezahlen zu einem starken Aufwuchs der Lehrstellen führten.³¹ Erst später erhielt das Wort Massenuniversität einen negativen Beiklang und wurde zum Anlass für ein neues bzw. die Rückkehr zu einem alten Elitedenken genommen.

Während der Studentenunruhen trat zwischen Walther Braune und Klaus Heinrich eine Entfremdung ein, die sowohl politische als auch wissenschaftliche Ursachen hatte. Im Gegensatz zu Braune solidarisierte sich Heinrich mit dem Anliegen der Studierenden, das er nach Kräften zu befördern und, wo es sich dogmatisch verhärtete, in diskursive Bahnen zu lenken versuchte. In fachwissenschaftlicher Hinsicht distanzierte sich Heinrich in zunehmend kritischer Weise von der religionsphänomenologischen Ausrichtung Braunes. Dieser hatte im Stil der Hierophanielehre Eliades öfters vom Heiligen als etwas gesprochen, das sich dem Menschen aus einer jenseitigen Welt im Akt der religiösen Erfahrung offenbare. Auch Braune dehnte den christliche Offenbarungsbegriff einfach auf die allgemeine Religionsgeschichte und alle Religionen aus. Statt G→M lautete die religions-

30 Gutachten von Jürgen Habermas vom 29.5.1969: ebd.

31 1948: 2140, 1949: 4946, 1963–1969: jeweils ca. 15.000, 1972: 22.381, 1982: 48.631, 1988: 56.607.

phänomenologische Gleichung nun $H \rightarrow M$. Das stand im fundamentalen Gegensatz zum Anthropomorphismus-Konzept, das Heinrich vertrat. Ein heiliger Mensch, ein heiliger Vogel oder ein heiliger Baum ist nicht deswegen heilig, weil er ein heiliges Wesen hätte, sondern weil ihm der Mensch das Attribut der Heiligkeit in bestimmten Situationen und aus bestimmten Gründen zuschreibt: $M \rightarrow H$.

3. Anthropozentrismus und Religionswissenschaft

Mit dem Einfluss von Paul Tillich sind wir bei einem Hauptproblem von Heinrichs Religionsphilosophie und ihrer Nicht-Beziehung zur universitären Religionswissenschaft angelangt. Braune hatte den am Union Theological Seminary in New York lehrenden Systematischen Theologen öfter nach Berlin eingeladen und zwischen Heinrich und ihm eine Verbindung hergestellt. In einem Seminar Braunes lernte Heinrich Tillichs Schrift »Die sozialistische Entscheidung« aus dem Jahr 1933 kennen. Auf Vorschlag Braunes verlieh die FU 1956 die Ehrendoktorwürde an Tillich. Heinrichs Bezug zu Tillich, den die Nazis unmittelbar nach der Machtergreifung an der Universität Frankfurt entlassen hatten, war weniger wissenschaftlicher als politischer Art. Seine Annäherung an die Kritische Theorie und die Psychoanalyse Freuds brachte Heinrich in den sechziger Jahren in inhaltliche Distanz sowohl zu Braune als auch zu den theologischen Anteilen in der Religionsphilosophie Tillichs. Obwohl sich Heinrich immer positiv auf diese bezog, lag sein wissenschaftstheoretischer Ansatz ganz auf der Linie des »anthropological turn«, der dem Fach nach Abkehr von der Religionsphänomenologie eine neue Richtung vorgab. Aufgrund seiner Kritik an deren führenden Vertretern kann man Heinrich sogar als einen Vorreiter dieser Entwicklung bezeichnen. Seine bekenntnisartige Berufung auf Tillich steht dazu in einem Widerspruch, den ich nicht vollständig auflösen konnte.³²

32 So das Fazit eines längeren Artikels, in dem ich der Beziehung zwischen Heinrich und Tillich auf den Grund zu gehen versuchte: 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

Was meint der Ausdruck Anthropologisierung der Religionswissenschaft? Historisch lässt sich diese mit einem langen Prozess der »Vertreibung Gottes« aus der Wissenschaft in Verbindung bringen, zunächst aus den Natur- und später auch aus den Geisteswissenschaften. Mittlerweile ist die Theologie zum einzigen Universitätsfach geworden, in dem die »Gotteshypothese« noch eine Rolle spielt, auch wenn sie in ihren historischen Subdisziplinen im Schwinden begriffen ist. Wenn Kirchenhistoriker:innen die Auffassung vertreten, ihr Fach würde sich in keiner Weise von der säkularen Geschichtswissenschaft unterscheiden, meinen sie genau das. Die Religionsgeschichte als ein menschliches Unterfangen aufzufassen, gehörte zum Gründungskonsens der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert und stand seither nie in Frage, obwohl »Gott« bei dieser Argumentation immer diskret ausgeklammert wurde. Gott und Religion gehören aber logisch zusammen. Den Menschen als »Homo faber« der Religion zu bezeichnen, schließt ihre Götter und göttlichen Wesen mit ein. In der Religionswissenschaft hat man es im Unterschied zur Theologie nie mit »richtigen« Göttern, sondern immer »nur« mit Gottesvorstellungen zu tun.³³

Die Formulierung Ciceros *homo hominum causa* vom Menschen als Ursache aller menschlichen Dinge wurde wie der *Homo-mensura*-Satz des Protagoras deshalb zum Grundprinzip einer nichttheologischen Religionswissenschaft. Im Grunde genommen handelt es sich bei der Aussage, dass Religionen menschengemacht sind, um eine Banalität, gegen die mit Ausnahme der ganz Frommen niemand mehr Einwendungen erhebt. Hier ist jedoch erläuternd hinzuzufügen, dass zwischen den beiden Aussagen »Religionen sind menschliche Phänomene« und »Religionen sind zu hundert Prozent menschliche Phänomene« kein Unterschied besteht.

transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich. Referiert, kommentiert, kritisiert, Würzburg 2026, S. 233–313, hier S. 304.

- 33 Siehe Burkhard Gladigow, Gottesvorstellungen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 32–49. En passant sei darauf hingewiesen, dass dem Ethnologen und Heinrich-Schüler Kohl 2024 der Sigmund-Freud-Preis verliehen wurde.

Dass die Religionswissenschaft über das Problem der religiösen Wahrheit nicht hinweggekommen ist, es nicht einmal richtig verstanden und systematisch durchdacht hat, bringt das Anliegen der Religionsphilosophie Heinrichs gut zum Ausdruck. Ihm blieb es immer unverständlich, warum das wichtigste der Religion, ihr Wahrheitsanspruch, in der Religionswissenschaft zum Unwichtigsten erklärt und aus der Reflexion ausgeschlossen wird. »Indifferenz« und »methodischer Agnostizismus« sind die beiden Schlüsselbegriffe, die das Tabuthema »religiöse Wahrheit« in der Religionswissenschaft annoncieren.

Als mentaler Vorbehalt gegenüber den »hundert Prozent« wird in ihr meist das »Prinzip« des methodischen Agnostizismus ins Feld geführt. Die religiöse Wahrheitsfrage soll als nicht beantwortbar methodisch ausgeklammert werden. Das ist in praktischer Hinsicht richtig und leicht nachvollziehbar. Denn die Religionswissenschaft tut als Fach, das über alle Religionen in gleicher Weise urteilt, gut daran sich aus dem Streit der Religionen über die Richtigkeit ihrer religiösen Lehren herauszuhalten. Diese Maxime spielte in der Zeit des Staatskirchentums eine fortschrittliche Rolle und arbeitete einem demokratischen Religionsverständnis vor, das in den Religionsartikeln der Weimarer Verfassung 1919 Rechtskraft erlangte. Die Religionswissenschaft konnte sich mit ihrem Credo der Nichteinmischung von Ansprüchen der Kirchen distanzieren, ohne sich vom Christentum selbst distanzieren zu müssen. Der methodische Agnostizismus diente als Ausweg aus der Zwickmühle zwischen religiösen Glaubensaussagen auf der einen und der atheistischen Religionsablehnung auf der anderen Seite. Wo genau sie sich in der vermeintlich goldenen Mitte zwischen zu viel und zu wenig Religion aber verortet, bleibt unklar und wird auch nicht weiter reflektiert. Mit verbundenen Augen sucht die Religionswissenschaft ihr Schiff an den Seeungeheuern der fideistischen Skylla und den Meeresstrudeln der atheistischen Charybdis vorbeizulenken.

In theoretischer Hinsicht handelt es sich beim methodischen Agnostizismus nicht um ein »Prinzip«, sondern um epistemischen Relativismus, der dem religiösen Glauben eine Hintertür offenhal-

ten soll.³⁴ Weil man über Götter und die mit ihnen assoziierten Inhalte keine Aussagen machen könne, sei es besser auf das Nachdenken darüber ganz zu verzichten. Mit dem Pseudoargument, dass auch die Nichtexistenz Gottes unbeweisbar sei, stellt man sich gewissermaßen dumm und will mit der religiösen Wahrheitsfrage nichts zu tun haben. Weil Heinrich von der Philosophie herkam und keine religionswissenschaftliche Vorbildung hatte, blieb sein Denken von der »Logik« des methodischen Agnostizismus unbeeinflusst. Ihm fehlte das innere Bedürfnis, sich von Religion und Atheismus abgrenzen zu müssen. Entscheidend war für ihn die Frage nach der Frage.

Der »anthropological turn« verbindet sich in der Religionswissenschaft vor allem mit dem Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, das von 1988 bis 2001 in fünf Bänden im Stuttgarter Kohlhammer-Verlag erschien. Das HrWG wurde von dem Anspruch geleitet, die Autonomie der Religionswissenschaft als eigenständige Universitätsdisziplin über eine kritische Begriffsgeschichte voranzutreiben. Religionswissenschaft werde vom HrWG »radikal säkular« verstanden, attestierte der Schweizer Klassische Philologe Fritz Stolz dem Unternehmen.³⁵ Das ist insofern eine Übertreibung, als Stolz eine Radikalität unterstellt, die ohne religiöse Brille nicht gesehen würde. Man kann das HrWG auch der kulturwissenschaftlichen Wende zuordnen, die mit dem Versuch, religionstheoretische Grundbegriffe herauszuarbeiten, ein für den Bereich der Religionsforschung einzigartiges Kompendium hervorbrachte.³⁶

34 Siehe dazu Horst Junginger, *Etsi deus non daretur. Die Säkularität von Religionswissenschaft*, in: Christoph Auffarth u. a., Hg., »Religion in der Kultur – Kultur in der Religion«, Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft. Tübingen 2021 (Open Access), S. 119–39, hier S. 121 und S. 132.

35 Fritz Stolz, *Dämon ja, Gott nein. Die religionswissenschaftlichen Grundbegriffe passen in fünf Bände*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.7.2002, S. 39. Der Einleitungssatz seiner Rezension lautete: »Religionswissenschaft ist das illegitime Kind, das die Theologie mit der Aufklärung hatte, als sie das sichere Europa verließ und sich mit den Wilden einließ.«

36 Das sich daran anschließende vierbändige »Metzler Lexikon Religion« (Stuttgart 1999–2002) richtet sich mehr an ein allgemeines und weniger an ein wissenschaftliches Publikum im engeren Sinn.

Burkhard Gladigow, von Haus aus Gräzist und Klassischer Philologie, war einer der Ideengeber und Mitinitiatoren des HrWG. Sein bereits erwähnter Artikel »Gottesvorstellungen« bringt das Anliegen des Handbuchs wie kein zweiter auf den Punkt. Durch die Einsicht, dass Religionen und ihre Götter menschengemacht sind, verlieren diese keineswegs an Bedeutung. Ganz im Gegenteil. Nur wenn wir Religionen als menschliche Phänomene ernst nehmen, erhalten sie den ihnen zukommenden Rang – und nur unter dieser Voraussetzung kann der Sinngehalt religiöser Wahrheitsaussagen wissenschaftlich erörtert werden. Gottesvorstellungen repräsentieren Gladigow zufolge Grundmuster einer soziomorphen Interpretation von Welt. In ihren Eigenschaften, Erscheinungsformen und Verhaltensweisen spiegeln sich kulturelle Traditionsbestände und je unterschiedliche Strukturen der sozialen Vergemeinschaftung wider. Besonderes Gewicht legte Gladigow auf die Kommunikation zwischen Menschen und Göttern. Dadurch, dass der Austausch mit göttlichen Wesen dem menschlichen Leben Sinn verleiht, hilft er den Gläubigen, sich in einer unübersichtlichen Welt zurechtzufinden.³⁷

Wer über »Gott« in einem wissenschaftlichen Kontext redet, muss Aussagen über »ihn« machen können, die wissenschaftlichen Standards genügt. Dazu gehören die bewährten Kriterien wie Klarheit und Präzision, Nachvollziehbarkeit, Begründetheit, Überprüfbarkeit, Quellenkritik oder die Trennung von Meinung und Analyse. Ist das – wie bei der Buchstabenfolge »G-o-t-t« oder »T-e-u-f-e-l« nicht gegeben –, kann man nicht von einer wissenschaftlichen Herangehensweise sprechen. Sie ist natürlich legitim. Aber ohne objektivierende Metaperspektive sollte die religiöse Rede über Gott und Teufel einem theologischen und keinem religionswissenschaftlichen Kontext zugeordnet werden.

Wenn in der Religionswissenschaft von Göttern gesprochen wird, sind immer Gottesvorstellungen gemeint. Dabei handelt es sich um eine solche Selbstverständlichkeit, dass nicht jedes Mal darauf hingewiesen werden muss oder entsprechende Wörter mit Anführungszeichen zu versehen sind. Religionswissenschaftliche Texte würden

37 Gladigow, Gottesvorstellungen (wie FN 33), S. 32.

dadurch unnötig aufgebläht. Alle Religionswissenschaftler:innen haben schon einmal die Erfahrung gemacht, dass die Art ihrer Behandlung religiöser Themen bei einem nichtwissenschaftlichen Publikum Unverständnis und Irritation auslöst. Und auch die öffentlichen Medien sind in vielen Fällen nicht in der Lage, zwischen einer religiösen Binnen- und der wissenschaftlichen Außenperspektive zu unterscheiden. Besonders bei außergewöhnlichen Ereignissen fällt ihre Berichterstattung in der Regel auf die Objektebene zurück.

Im Allgemeinen wird zwar anerkannt, dass es einen Unterschied zwischen der religiösen und wissenschaftlichen Wahrheitsebene gibt. Dass es aber auch innerreligiös unterschiedliche Wahrheitskonzepte gibt, bleibt meist unbeachtet. Auch in der Religion müsste man von Wahrheiten im Plural sprechen. Kriterien, mit denen der Wunderglaube als Verstoß gegen Naturgesetze kritisiert werden kann, versagen vollständig, wenn es um Sozialbeziehungen, Rituale, die Tradition, das seelische Wohlbefinden, den psychologische Apparat usw. geht. Fühlt sich jemand nach einem religiösen Ritual wohler, hat das eine Wahrheitsqualität, die mit den Wahrheitsregeln der philosophischen Logik oder booleschen Algebra nicht erfasst werden kann. Geradezu menschenfeindlich wäre es, jemandem zu sagen, er solle sich schlecht fühlen, weil sein gerade gesprochenes Gebet mit einem nicht existierenden Gegenüber stattgefunden habe.

Vor dem Hintergrund der im deutschen Universitätssystem nicht existierenden Religionspsychologie hat Heinrichs im Anschluss an Freud entwickelter Ansatz der Faszinations- und Gattungsgeschichte Pioniercharakter. Die Frage des Anthropomorphismus muss bei seelischen Vorgängen und medizinischen Heilungsprozessen grundsätzlich anders gestellt werden. Selbst »Wunder« sind hier möglich, wie Freud es in seiner unnachahmlichen Art formulierte: »Auch die religiös Ungläubigen brauchen auf Wunderheilungen nicht zu verzichten.«³⁸ Durch den Aufschwung der Placeboforschung in den letzten

38 Sigmund Freud, *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* [1905], in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 1942, S. 289–315, hier S. 299. Freud fügte aber hinzu, dass für ihre Erklärung keine anderen als seelische Mächte heranzuziehen seien. Weil die Hypnose, die er in Paris bei Jean-Martin Charcot kennengelernt hatte, zu viele Unwägbarkeiten barg, gab er den Versuch, sie als medizinisches Verfah-

Jahren wurde der medizinische Nutzen einer positiven Erwartungshaltung vielfach bestätigt, beim Nocebo-Effekt vice versa. Vermutlich ist ein positivistisch verkürzter Wahrheitsbegriff der Grund dafür, warum die Religionspsychologie ebenso wie die Religionspsychopathologie, die Saluto- ebenso wie die Pathogenese, das Irrationale und Unbewusste und der ganze Bereich des Seelenlebens auf so geringen Widerhall in der geisteswissenschaftlichen Forschung stößt. Was die Religionswissenschaft betrifft, geht dieses Defizit zumindest teilweise darauf zurück, dass sie das eigene Wahrheitsverständnis unbewusst auf ihre Gegenstände überträgt. Wie wir schon beim »methodischen Agnostizismus« gesehen haben, gelingt es ihr an dem für sie heiklen Punkt der religiösen Wahrheitsfrage nicht, die Unterscheidung zwischen den beiden Realitätsebenen aufrechtzuerhalten. Sie können aber nur zusammengedacht werden, wenn sie vorher getrennt waren.

4. Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Religion, Wissenschaft und Politik

Heinrichs Stellung in der Religionswissenschaft lässt sich am besten als »in-between« bezeichnen. Er war ein Quereinsteiger und Grenzgänger, der von der Philosophie, Jurisprudenz und noch einigen anderen Fächern herkam. Darunter befand sich zwar die evangelische Theologie, nicht aber die Religionswissenschaft, die es an der Berliner Linden-Universität nicht gab. Seine frühe intellektuelle Entwicklung wurde sehr stark durch Jean-Paul Sartre und dessen Hauptwerk »Das Sein und das Nichts« geprägt, das er im französischen Original las.³⁹ Sartres Gedanke, dass die Möglichkeit sich weiterzuentwickeln von der Distanz schaffenden Voraussetzung abhängt, Neinsagen zu können, wurde von Heinrich in seiner Habilitationsschrift »Versuch über

ren zu etablieren, wieder auf. Wunderheiler wie der erwähnte Benny Hinn haben keine Skrupel, die von Freud festgestellte Wirksamkeit der »gläubigen Erwartung« in bare Münze umzuwandeln.

39 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943. Die erste deutsche Übersetzung erschien 1952 im Hamburger Rowohlt Verlag. Das sechste Kapitel in Heinrichs (noch unpublizierter) Dissertation vergleicht »die Selbstausslegung des Fragens« bei Sokrates, Kierkegaard, Augustinus, Sartre und Descartes.

die Schwierigkeit nein zu sagen« aufgegriffen. Für Heinrichs Kritik an Heideggers religiös konnotierter Existenzphilosophie stellte Sartres Existenzialismus eine wichtige Referenz dar. Der Westberliner Philosoph und Argument-Herausgeber Wolfgang Fritz Haug promovierte 1966 über Sartre, wobei er sich umfänglich auf Heinrich bezog. Dieser hatte bei dem 1959 in Berlin gegründeten Argument-Club, aus dem die gleichnamige Zeitschrift hervorging, Pate gestanden. Haug nannte Heinrich in seiner Danksagung zu dessen 90. Geburtstag am 23. September 2017 den vermutlich bedeutendsten, »ja einzig originären Philosophen im Westteil der Stadt«. ⁴⁰

Weil Heinrich in einem Seminar Sartres Existenzialismus verteidigt hatte, bekam er an der Linden-Universität Probleme. Als ihm deswegen 1948 sogar die Verhaftung drohte, zog er es vor, den sowjetischen Sektor zu verlassen. Schließlich war es gerade einmal fünf Jahre her, dass ihn die Nazis im Frühjahr 1943 wegen Wehrkraftzersetzung angeklagt und in ein Internierungslager gesteckt hatten. Sartres Résistance-Drama »Die Fliegen« (*Les Mouches*) wurde nach seiner Uraufführung in Paris im Juni 1943 am 8. Januar 1948 am Berliner Hebbel-Theater aufgeführt. Heinrich besuchte sowohl die Aufführung, als auch die großes Aufsehen erregende öffentliche Diskussion, die dort am 1. Februar 1948 unter Beteiligung Sartres stattfand. Dadurch, dass Sartre den Gegensatz von Freiheit und Gewalt im Stoff der griechischen Mythologie behandelte, war es 1943 weder den deutschen Besatzern, noch der Vichy-Regierung aufgefallen, dass es sich bei dem Drama um einen Akt des Widerstands handelte. 1985 publizierte Heinrich Erinnerungen an die fast vierzig Jahre zurückliegenden Inszenierung von Jürgen Fehling, die »mich bis heute verfolgen«. ⁴¹

Weil das Hebbel-Theater in Kreuzberg, d. h. im amerikanischen Sektor lag, konnte das Drama ohne Schwierigkeiten aufgeführt wer-

40 Wolfgang Fritz Haug, Versuch, Klaus Heinrich Dank zu sagen, in: Das Argument 323, 2017, S. 395–401, hier S. 396.

41 Klaus Heinrich, Erinnerung an die Fliegen, in: Gerhard Ahrens, Hg., Das Theater des deutschen Regisseurs Jürgen Fehling, Weinheim 1985, S. 204–10, das Zitat S. 205, wiederabgedruckt in ders., der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben, Frankfurt a. M. und Basel 1998 (Reden und Kleine Schriften 2), S. 55–68.

den. Sartre war bei den sowjetischen Kulturverantwortlichen »persona ingratis« (ein Ausdruck Heinrichs), obwohl sie es sich nicht nehmen ließen, den Trubel um Sartre persönlich in Augenschein zu nehmen.⁴² Wie die ZEIT berichtete, seien bei der Premiere 250 Wagen vom Anhalter Bahnhof bis zum Halleschen Tor gezählt worden. Neben dem verantwortlichen Kulturbeamten der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland (SMAD), Alexander Dymshitz, kam auch Wilhelm Pieck, der im Jahr drauf zum ersten Präsidenten der DDR werden sollte. Bei der Diskussion am 1. Februar 1948 betonte Sartre in seinem langen, auf Deutsch gesprochenen Einleitungsstatement die Wichtigkeit der freien Entscheidung, die er dreifach untergliederte in die Freiheit des Individuums (1), die künstlerische Freiheit (2) und die politische und soziale Freiheit (3).⁴³

Bei den Vertretern der marxistisch-leninistischen Orthodoxie kam Sartres Freiheitsbegriff nicht gut an. Dymshitz nannte ihn eine »vollendete Poetisierung des Individualismus« und schrieb in einem Zeitungsbeitrag: »Niemand leugnet, dass Sartre ehrlich und begabt ist. Aber als Denker und Künstler irrt er nicht nur selbst. Er sät Irrtum – und noch dazu schädlichen.«⁴⁴ Der Existenzialismus galt trotz Sartres linker politischer Einstellung als Ausdruck eines bürgerlich-individualistischen Subjektivismus. In einer Rezension für die Tägliche Rundschau nannte der Ostberliner Philosoph Wolfgang Harich Sartres Drama ein »Zeugnis der bürgerlichen Dekadenz«.⁴⁵

Im Nachgang zum Sartre-Spektakel zu Jahresbeginn hielt die an der Linden-Universität Philosophie lehrende Liselotte Richter (1906–1968) im Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands, dem späteren Kulturbund der DDR, am 19. April 1948 einen Vortrag über »Jean-Paul Sartre oder *Die Philosophie des Zwiespalts*«. Heinrich befand sich selbstverständlich unter den Zuhörern. Acht Tage

42 Siehe dazu Alfred Betschart, Sartre und *Die Fliegen* in Berlin 1948 (o. O., o. D.), S. 1–32, hier S. 1f. Der sehr informative Text findet sich auf der Homepage der Sartre Gesellschaft, deren Vorstand Betschart angehört: <http://docs.sartre.ch/Verger.pdf>.

43 Ebd., S. 2.

44 Ebd., S. 31.

45 Ebd., S. 21.

nach diesem Vortrag wurde Richter rückwirkend zum Wintersemester 1947/48 zur Philosophieprofessorin ernannt, die erste Frau auf einem philosophischen Lehrstuhl in Deutschland. Richter hatte Philosophie, Theologie und Germanistik studiert, unter anderem bei Heidegger und Husserl in Freiburg, und war 1934 in Marburg mit einer Arbeit über den Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard von dem Philosophiehistoriker Erich Frank promoviert worden. Wegen seiner jüdischen Vorfahren verlor Frank seine Professur und emigrierte 1938 in die USA. Liselotte Richter engagierte sich seit Ende der zwanziger Jahre für die politische Linke.⁴⁶ Sie gründete in Marburg eine kommunistische Studentengruppe, engagierte sich für die Rote Hilfe und war für die Marxistische Arbeiterschulung (MASCH) tätig. Nach der Machtübernahme durch die Nazis wurde sie wie ihr Verlobter Otto Spear von der Universität verwiesen und in Berlin, wohin sie die KPD geschickt hatte, zeitweise inhaftiert.⁴⁷ Eine universitäre Laufbahn kam für sie nicht in Frage. Ab 1935 konnte sie aber mehrere Jahre als Hilfskraft bei der Leibniz-Edition der Preußischen Akademie der Wissenschaften arbeiten.

Kurz nach Kriegsende trat Richter in die KPD ein und wurde durch die SMAD als Stadtbezirksrätin für Bildung und Kultur in Berlin-Charlottenburg eingesetzt.⁴⁸ Sie gründete die Charlottenburger Volkshochschule, die sie selbst leitete und an der sie Philosophie-kurse gab. Im Oktober 1945 meldete sich Richter bei der Philosophischen Fakultät der Linden-Universität zur Habilitation an, um fast auf den Tag genau ein Jahr später, d. h. am 14. Oktober 1946 ihre universitäre Lehrprobe abzuhalten. Man kann davon ausgehen, dass Heinrich zu den Studenten gehörte, die ihre Veranstaltungen besuchten. Wolfgang Harich, ein anderer ihrer Studenten, wurde 1951 selbst zum Philosophieprofessor an der Humboldt-Universität ernannt. In seinen Erinnerungen äußerte er sich außerordentlich abfällig über sie,

46 Siehe zur Vita Richters die Dissertation von Catherina Wenzel, *Von der Leidenschaft des Religiösen. Leben und Werk der Liselotte Richter (1906–1968)*, Köln 1999.

47 Ebd., S. 84f.

48 Christoph Rauh, *Personenverzeichnis zur DDR-Philosophie 1945–1995*, Berlin 2023, S. 451.

zudem ihren Namen falsch schreibend.⁴⁹ Harich verfasste 1952 eine SED-kritische Denkschrift und wurde 1957 wegen staatsfeindlicher Aktivitäten zu zehn Jahren Zuchthaus verurteilt. Der progressive Tenor seiner »Hegel-Denkschrift« hielt Harich jedoch nicht davon ab, Richter in einer ausgesprochen reaktionären und frauenfeindlichen Weise als »alte Jungfer« zu denunzieren, die vom Neuaufbau der DDR-Philosophie ferngehalten werden müsse.⁵⁰ Der im ZK der SED für die Hochschulpolitik zuständige Ernst Hoffmann sprach im Dezember 1950 von einer »Verfälschung« der Philosophiegeschichte durch Richter. Mit diesem Professoren- und Dozententyp »müssen wir über kurz oder lang Schluß machen«.⁵¹

Der im Jahr darauf veröffentlichte Sartre-Vortrag Richters vom 19. April 1948 bot wenig Anlass für eine derart massive Kritik.⁵² Wie es Harich formuliert hatte, passte aber die ganze Richtung ihres Denkens nicht. Deswegen war es nicht verwunderlich, dass es im Anschluss an ihre Ausführungen im Kulturbund zu einem Eklat kam. Es hätte sich, wie Heinrich in der Langfassung seines Interviews im Novem-

49 »Meine Lehrerin wird eine Frau Professor Lieselotte [sic!] Richter, die selbst bis dahin nur Assistentin gewesen ist und mir sehr wenig bieten kann. Sie steht ganz auf dem Boden der Existenzialphilosophie (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre), hat auch religiöse Tendenzen und wechselt schließlich in den fünfziger Jahren von der Philosophischen zur Theologischen Fakultät über, nachdem in der Philosophie der Marxismus-Leninismus dominierend geworden ist.« »Man kann sagen, an der Uni Berlin war es mit Philosophie aus. Da waren ganz drittklassige Figuren wie Lieselotte Richter. Bei der habe ich formell studiert, aber das war so uninteressant, außerdem paßte mir die ganze Richtung nicht.« Wolfgang Harich, Ahnenpass. Versuch einer Autobiographie, hg. von Thomas Grimm, Berlin 1999, S. 165 und S. 299.

50 »Die Geschichte der Philosophie lag bis 1950 in den Händen von Prof. Richter, einer mystisch verschwommenen und verquollenen, religiös und existenzialistisch orientierten alten Jungfer. Um diesem Mißstand abzuhelpen, habe ich im Herbst 1949 begonnen, neben meinen Lektionen über dialektischen und historischen Materialismus wöchentlich zweistündig fakultative Vorlesungen über Geschichte der deutschen Aufklärung und der klassischen deutschen Philosophie zu halten (...).« Zitiert nach Hans-Christoph Rauh, Philosophie aus einer abgeschlossenen Welt. Zur Geschichte der DDR-Philosophie und ihrer Institutionen, Berlin 2017, S. 215f.

51 Rauh, Personenverzeichnis zur DDR-Philosophie (wie FN 48), S. 451f.

52 Liselotte Richter, Jean-Paul Sartre oder Die Philosophie des Zwiespalts. Ein Vortrag mit Exkursen, Berlin 1949.

ber 2018 sagte, ein Parteivertreter zu Wort gemeldet und eine »Wutkampagne« gegen Sartre und Richter »entfesselt«. Das wiederum habe ihn in Rage versetzt und veranlasst, selbst das Wort zu ergreifen: »Wie kommen Sie dazu Sartre so schlechtzumachen? Wie kommen Sie dazu Frau Richter so schlechtzumachen?« Der von Heinrich Kritisierte – später stellte es sich heraus, dass es sich um den Brandenburgischen Ministerpräsidenten Karl Steinhoff handelte – sei dann auf ihn zugekommen, um ihn zu beschwichtigen. Das Ganze sei ein Missverständnis. Heinrich solle doch zu ihm nach Potsdam kommen, dann ließe sich alles aufklären. Wenig später meldete sich Paul Wandel, der Präsident der Deutschen Zentralverwaltung für Volksbildung, telefonisch bei Liselotte Richter, um sie vor politischen Unannehmlichkeiten zu warnen. Richter rief daraufhin die Eltern von Heinrich an. Ihr Sohn solle um Gottes willen nicht nach Potsdam fahren, er würde dort festgenommen werden.⁵³

Man kann verstehen, dass Heinrich keine Lust darauf hatte, als Zwanzigjähriger die gleiche Erfahrung zu wiederholen, die er schon als Fünfzehnjähriger gemacht hatte. Deswegen fiel ihm der Entschluss im Sommer 1948 leicht, der Linden-Universität nach fünf Semestern Valet zu sagen, um sich im Westen der Stadt für den Aufbau einer neuen, wirklich »freien« Universität einzusetzen. Heinrich legte aber immer Wert auf die Feststellung, dass die FU-Gründung nur eine antistalinistische und keine antikomunistische Stoßrichtung hatte. Ihm sei gegen Kriegsende zu viel Hilfe von Kommunisten zuteil geworden, als dass er sich damit hätte einverstanden erklären können. Heinrichs Bericht zufolge war sein letztes Arbeitsdienstlager eine einzige Schreckenszeit, über die er in dem Interview nicht sprechen wolle.⁵⁴ Er sei dort bei Deutsch Krone (dem westpolnischen Wałcz) kurz vor Kriegsende in einem Erdverließ eingesperrt gewesen, keine

53 Interview Langfassung (wie FN 24), 0:17:54.

54 Interview Langfassung (wie FN 24), 1:02:01. Später werde man das in seiner Autobiographie ausführlich nachlesen können. »Für mich war die NS-Zeit, wo ich niemals aus dieser Verfolgten-Situation herausgekommen bin, bis zum Schluss ein Albtraum; immer ein Verfahren über mir schwebend in der Stellung, in der ich als Luftwaffenhelfer war.« Der Utopie eine Stadt geben. Gespräch zwischen Wolfram Ette und Klaus Heinrich, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 89, 2018, S. 15.

500 Meter von der Front entfernt. Ohne die Hilfe von Kommunist:innen hätte er wohl nicht überlebt.⁵⁵ Sie hätten ihn durch einen Graben zum Bahnhof geschleppt und ihm Papiere verschafft. Schließlich sei er nach einer zweieinhalbtägigen Odyssee, bei dem ihm kommunistische Lokomotivführer zur Seite standen, wieder daheim in Golm angelangt, wo die Familie seit dem Sommer 1943 in ihrem Ferienhaus am Großen Zernsee lebte.

Als studentisches Mitglied des Gründungsausschusses der FU beteiligte sich Heinrich daran, Hochschullehrer der Linden-Universität für die Neugründung zu gewinnen, obwohl man ihnen weder eine Stelle, noch ein festes Gehalt versprechen konnte. Mit Sicherheit wird er auch Liselotte Richter gefragt haben, die aber, in West-Berlin lebend, in Ost-Berlin tätig blieb. Doch ihr Assistent Hans-Joachim Lieber folgte der Anfrage und lief an die Westberliner »Spalteruniversität« über, wie es im damaligen Jargon hieß.⁵⁶ Lieber wurde selbst Mitglied des Gründungsausschusses, 1955 außerordentlicher und 1957 ordentlicher Professor für Philosophie und Soziologie. Von 1965 bis 1967 amtierte er als Rektor der FU. Am 17. Juli 1963 verfasste er ein achtseitiges Habilitations-Gutachten für Heinrich und gehörte 1969 auch der Kommission für seine Ernennung zum außerplanmäßigen Professor an.⁵⁷ Der 1923 geborene Lieber hatte in Steglitz das Gymnasium besucht, aber nicht das Humanistische wie Heinrich, sondern das einen Kilometer entfernte Realgymnasium (Paulsen-Gymnasium). Ungeachtet der Tatsache, dass Lieber als HJ-Mitglied am 1. September 1941 in die NSDAP übernommen wurde, konnte er nach dem Krieg in der Philosophischen Fakultät der Linden-Universität eine Assisten-

55 »Deswegen habe ich es verdammt an der FU nachher, Kommunisten zu verfolgen oder auszuschließen. Den Stalinismus, das alles ja, natürlich, aber nicht Kommunisten.« Ebd.

56 Rauh, Philosophie aus einer abgeschlossenen Welt (wie FN 50), S. 207, zu Liselotte Richter: S. 203–13.

57 Universitätsarchiv der Freien Universität Berlin, Philosophische Fakultät 179, Habilitationsverfahren Dr. Klaus Heinrich. Obwohl Liebers Urteil positiv ausfiel, merkte er an, dass ihm Heinrichs Sprache und Begriffswelt fremd seien. Er habe lange gebraucht, um sich hineinzudenken. Dessen Hauptproblem sei, dass man ihn disziplinär nicht zuordnen könne.

tenstelle erhalten. Für ihn hatte sich besonders der Didaktik-Professor und Dekan der Pädagogischen Fakultät Wilhelm Heise eingesetzt.⁵⁸

Heises Sohn Wolfgang und Klaus Heinrich hatten sich während des Studiums an der Linden-Universität kennengelernt. Als Heinrich im Kreis von Studenten und Professoren der Philosophie mehrere Vorträge über Heidegger hielt, übernahm Heise den Part, diesen nicht aus existenzialistischer Sicht wie Heinrich, sondern von einem marxistischen Standpunkt aus zu kritisieren. Wolfgang Heise wurde 1963 Professor für Geschichte der Philosophie an der Humboldt-Universität.⁵⁹ Der Heinrich-Schüler Eckhard Tramsen und der Heise-Schüler Michael Franz haben sich 1996 über ihre Lehrer ausgetauscht und zusammen einen aufschlussreichen Artikel veröffentlicht, der sich unter anderem mit dem Verhältnis zur Religion und der Gegnerschaft gegen Heidegger als verbindendes Element zwischen Heinrich und Heise auseinandersetzt.⁶⁰

Nach der ersten Hochschulreform in der DDR, die den Lehrkörper entnazifizieren und das bürgerliche Bildungsmonopol brechen sollte, ging es in der zweiten 1951/52 darum, die Umstrukturierung des Hochschulwesens nach sowjetischem Vorbild voranzutreiben. Alle Studierenden hatten nun im Rahmen eines gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums obligatorische Kurse über dialektischen und historischen Materialismus sowie zur politischen Ökonomie zu belegen. Weil die Lehrtätigkeit von Liselotte Richter dem Umbau der Philosophischen Fakultät im Weg stand, wurde sie »überredet«, in die Evangelisch-theologische Fakultät überzuwechseln, wo sie tatsäch-

58 Wilhelm Heise, der 1934 in Berlin aus dem Schuldienst entlassen worden war, wurde nach dem Krieg Stadtschulrat und Leiter der Abteilung für Volksbildung in Steglitz.

59 Um noch einmal aus der Heinrich-Laudatio von Wolfgang Fritz Haug zu zitieren: »Heinrichs studentischer Kontrahent an der Humboldt-Universität, der in jenen Auseinandersetzungen von 1948, die in den Auszug mündete, für den Marxismus sprach, war Wolfgang Heise. Aus ihm wurde später einer der wenigen weiterwirkend bedeutenden Philosophieprofessoren der DDR, wie aus Heinrich der vermutlich bedeutendste, ja einzig originäre Philosoph im Westteil der Stadt wurde.« Haug, Versuch, Klaus Heinrich Dank zu sagen (wie FN 40), S. 396.

60 Eckhard Tramsen und Michael Franz, Das Verdrängte der Philosophie. Wolfgang Heise und Klaus Heinrich, in: Weimarer Beiträge 1, 1996, S. 5–29.

lich auch besser hinpasste. Richter holte dafür im Mai 1951 die theologische Doktorprüfung nach, um schon am 1. Oktober 1951 zur Professorin für Religionsphilosophie an der Evangelisch-theologischen Fakultät ernannt zu werden. Aus dem gleichen Grund wie bei Walther Braune an der FU in Westberlin wurde auch ihre Lehrstuhlbezeichnung nach kurzer Zeit von Religionsphilosophie in Religionswissenschaft umgeändert, weil sich die Fachphilosophie mit dem Hybrid nicht anfreunden konnte.

Ausweislich ihrer Publikationen weist das Oeuvre von Liselotte Richter kaum Überschneidungen zu einer von religiösen Prämissen unabhängigen Religionswissenschaft auf. Je länger desto mehr versuchte sie, Religion und Wissenschaft als eine zusammengehörige Einheit zu verstehen. Zwischen den beiden Positionen, dass religiöse Aussagen nicht einfach übernommen werden dürften auf der einen und der rationalistischen »Wegerklärung« von Religion auf der anderen Seite entfaltete sie ihren religionsphilosophischen Ansatz, der wie bei Tillich in enger Verbindung mit den Fragestellungen der Systematischen Theologie stand.

Ihre Deutung Gottes als existenzielles Grunddatum im Geiste Sartres unterschlug dessen Religionskritik, die seinen Existenzialismus als Gegenentwurf zum philosophischen und religiösen Essentialismus auszeichnete. Für Sartre gehörte der Glaube an Gott zu den größten Gefahren für das menschliche Freiheitsstreben. Sich der Heteronomie einer höheren Macht auszuliefern, sei nichts anderes als ein Ausweichen, eine Flucht vor der eigenen Verantwortung. Sartre gebrauchte dafür den Begriff des »schlechten Glaubens« (*mauvaise foi*), der Selbsttäuschung und Unaufrichtigkeit zur Grundlage habe: Man weiß eigentlich, dass man ein freier Mensch ist, tut aber so, als könne man seine Freiheit an einen außermenschlichen Gott delegieren. Die Annahme eines Schöpfergottes würde bedeuten, dass der Mensch ähnlich wie das Gerät eines Handwerkers nach dessen Vorsatz und Interesse zu funktionieren habe. Unter dieser Voraussetzung sei es nicht möglich, von menschlicher Freiheit zu sprechen. Religion mache den Menschen unmündig und hindere ihn daran, sein Leben eigenverantwortlich zu gestalten, seiner Verurteilung zur Freiheit, gerecht zu werden.

Sartres berühmte Formulierung »L'homme est condamné à être libre.« richtete sich natürlich auch gegen den Glaubensdogmatismus des Marxismus-Leninismus in Ostberlin. Die sowjetischen Kulturfunktionäre und ihre Befehlsempfänger in der SED haben das durchaus richtig verstanden. Das 1951 neu gegründete Philosophische Institut an der Humboldt-Universität wurde zu einer Bastion der Parteidoktrin, zu einer Ausbildungsstätte für SED-Kader. Den absoluten Nullpunkt, nicht nur der Berliner Philosophie, sondern des Wissenschaftssystems der DDR insgesamt, bildete die Berufung Kurt Hagers zum ordentlichen Professor. Hager hatte weder Habilitation noch Promotion, nicht einmal ein Studium aufzuweisen. Nach einem ideologischen Schnelldurchlauf an der Parteihochschule in Kleinmachnow wurde er 1949 ohne Ausschreibung und Berufungsverfahren zum ordentlichen Professor an der Humboldt-Universität bestellt. Im Dezember 1951, passenderweise zu Stalins 73. Geburtstag, übernahm er zusätzlich noch einen Lehrstuhl für Philosophie am Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Hagers Lehrtätigkeit an der HU war eine einzige Katastrophe. Da er das Wort »Vorlesung« nicht kannte oder missverstand, verfiel er auf die Idee, im Unterricht aus der deutschen Übersetzung sowjetischer Lehrbücher vorzulesen.⁶¹

Die Philosophie sank in Berlin auf die Stufe einer Parteimagd herab. Heinrich hatte also gerade noch rechtzeitig die Flucht ergriffen. In Anbetracht des sich als Überwindung des bürgerlichen Denkens drapierenden Suizids der Philosophie als Wissenschaft werden die Hoffnungen verständlich, die er und seine Mitstreiter in die Westberliner Neugründung setzten. Allerdings dauerte es nur wenige Jahre, bis auch diese Hoffnung verflog und ihm klar wurde, dass es keinen dritten Weg zwischen einer Universität im Kapitalismus und einer im Kommunismus geben würde (*tertium non datur*). Für unseren Zusammenhang ist die Tatsache von Bedeutung, dass es sowohl an der HU als auch an der FU zur Einrichtung einer religionsphilosophisch-religionswissenschaftlichen Professur kam, einem Zwitter-

61 Hans-Christoph Rauh, Abriss zur DDR-Philosophiegeschichte 1945–1995 (Hefte zur DDR-Geschichte 155), Berlin: Helle Panke, 2022, S. 17. Wahrscheinlich sah Hager bei seinem Amtsantritt als Professor zum ersten Mal eine Universität von innen.

wesen, das kein richtiges Zuhause hatte. In beiden Fällen kann man von einem ungeklärten Verhältnis zur Religionswissenschaft sprechen. Soweit ich sehe, gab es zwischen Heinrich und Richter keine Kontakte oder einen wissenschaftlichen Austausch. Wahrscheinlich lagen sie inhaltlich zu weit auseinander.⁶² Richter, die in Westberlin wohnen blieb, wurde aufgrund einer Krankheit vorzeitig emeritiert und starb 1968. Ihr Lehrstuhl wurde 1993 von dem Theologen und SPD-Politiker Richard Schröder übernommen.

5. Der Narzissmus der kleinen Differenzen

Nach einem ersten Aufschwung in der Weimarer Republik und etlichen Hochschullehrern, die sich im Dritten Reich auf ein antichristliches Paganentum eingelassen hatten, brauchte es nach dem Zweiten Weltkrieg einige Zeit, bis sich die Religionswissenschaft als theologieunabhängiges Fach wieder konsolidierte. Vierzig Prozent der Mitglieder ihrer Standesorganisation, der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), hatte in den fünfziger Jahren noch einen kirchlichen oder theologischen Hintergrund.⁶³ Wie man an Heinrichs Studienverlauf sehen kann, lernte er erst an der FU über den Orientalisten und Islamwissenschaftler Walther Braune die Religionswissenschaft näher kennen. Warum Braune 1948 nicht auf eine Professur berufen wurde, die seiner wissenschaftlichen Expertise entsprach, harrt noch der Aufklärung.

Die Abkehr der Religionswissenschaft von der Theologie erfolgte in Deutschland über den Umweg der Religionsphänomenologie. Deren Vertreter waren in der Regel liberale Protestanten, die mit ihrer freien Auffassung vom Christentum Probleme in ihren Kirchen bekommen hatten. Sich von einem orthodoxen Glaubensverständnis abwendend,

62 Einen ähnlichen Wissenschaftsansatz wie Liselotte Richter vertrat später Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die 1993 an der Technischen Universität Dresden einen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft erhielt. Mit ihrer Emeritierung wurde dieser 2011 aus Mangel an Interesse wieder aufgegeben. Im Unterschied zur Protestantin Richter suchte Gerl-Falkovitz den katholischen Glauben religionsphilosophisch zu unterfüttern.

63 Die Zahlen bei Junginger, *Etsi deus non daretur* (wie FN 34), S. 120.

erweiterten Religionsphänomenologen wie Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, Jakob Wilhelm Hauer, Friedrich Heiler, Gustav Mensching oder Mircea Eliade den christlichen Gottesbegriff zur allgemeinen Idee des Göttlichen. Der Offenbarungslehre des Christentums stellten sie die Selbstoffenbarung des Heiligen zur Seite, und den Exklusivismus der amtskirchlichen Heilsvermittlung (*extra ecclesiam nulla salus*) ergänzten sie um die religiöse Erfahrung als Erkenntnisorgan. Wegen ihrer normativen Prämissen wurde die Religionsphänomenologie in der Religionswissenschaft zunehmend kritisch beäugt, einige sprachen sogar von einer Kryptotheologie. Der legendäre Fachkongress der International Association for the History of Religions (IAHR), der im September 1960 mit etwa 600 Teilnehmer:innen in Marburg stattfand, bildete hierfür eine wichtige Zäsur.

Der Punkt ist hier, dass Heinrich als Leiter des Berliner Instituts für Religionswissenschaft zu den Schrittmachern dieser Entwicklung gehörte. Er stand der anthropologischen bzw. kulturwissenschaftlichen Wende des Fachs deutlich näher, als es seine Außenseiterposition nahelegt.⁶⁴ Auf die »Neuen Ansätze in der Religionswissenschaft« (ein Sammelband aus dem Jahr 1983) folgte das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 1993 die Gründung der Zeitschrift für Religionswissenschaft und 2005 die Umbenennung der DVRG in Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Wie im richtigen Leben kam es auch auf dem relativ kleinen Gebiet der religionswissenschaftlichen Forschung zu Konflikten, für die Sigmund Freud den Ausdruck »Narzissmus der kleinen Differenzen« gebrauchte.⁶⁵ Es handelt sich dabei um Meinungsverschiedenheiten unter Gleichgesinnten, deren Streit um Nebenaspekte von einer weiter entfernt gelegenen Perspektive aus betrachtet unerheblich, als Streit um Kaisers Bart erscheint. Bei Wissenschaftlern, die sich ihrer

64 Die Neuausrichtung der Religionswissenschaft wird in der Untersuchung von Manfred Bauschulte, Straßenbahnhaltstellen der Aufklärung. Studien zur Religionsforschung 1945–1989 (Marburg 2012) ausgeblendet. Das lange Kapitel zu Braune und Heinrich (S. 319–69) ist in seiner wissenschaftsgeschichtlichen Kontextualisierung deshalb ungenau.

65 U.a. in Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Sigmund Freud. Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1982, S. 243.

Sache sicher sind und mit einem emphatischen Freiheitsbegriff für sie kämpfen, schlagen rivalisierende Auffassungen leicht in persönliche Feindschaften um. Besonders junge Universitätsfächer nehmen Querdenker als eine die disziplinäre Identität gefährdende Zentrifugalkraft wahr.

Heinrichs philosophische Kritik an der Religionsphänomenologie zeigt ihn buchstäblich als Vorkämpfer für die Autonomie einer von religiösen oder theologischen Prämissen unabhängigen Religionsforschung. Seine Vorlesung über den »Begriff der Aufklärung in der Religionswissenschaft« bestand im Sommersemester 1975 in weiten Teilen aus einer kritischen Auseinandersetzung mit religionsphänomenologischen Grundpositionen. Er ging dabei von Husserls philosophischem Phänomenologiebegriff aus, dem er das Pathos einer »Wissenschaft vom reinen Bewußtsein« zu bestreiten suchte. Ausgerechnet Heinrich kritisierte den phänomenologischen Irrglauben, »von Historischem reden zu können, ohne von Geschichte reden zu müssen«. ⁶⁶ In Husserls eidetischer Wesensschau erkannte Heinrich eine unreflektierte Nähe zur Kultsphäre, die bereits »der aus dieser Sphäre stammende Begriff der Schau« exponiere. Daran schloss er in Parenthese die Ergänzung an, dass Heidegger nicht aus Zufall Husserls Konzept der Ausklammerung (*Epoche*) aufgreife, um es umzudefinieren und »durch abstrakte Begriffsschematisierung unkenntlich« zu machen. ⁶⁷ Für noch wesentlich gravierender hielt Heinrich die dilettantische Berufung der Religionsphänomenologie auf Husserl:

»Es ist gerade die mit dem Phänomenologiebegriff betriebene Verhuntingung der Sache der Religionen, die mich veranlaßt hat, auf einem nicht-phänomenologischen Gesichtspunkt zu insistieren«. ⁶⁸

66 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8), S. 69.

67 Ebd., S. 70.

68 Ebd., S. 33.

In der Vorlesungsankündigung nannte er es eine Selbstverständlichkeit, dass die Religionswissenschaft über Erscheinungsformen und Wesensmerkmale der Religionen Auskunft geben müsse. Sich von Husserls Methode der »Wesenswissenschaft« (Ideation), mehr noch aber vom übergeschichtlichen-überzeitlichen Wesensbegriff der Religionsphänomenologie abgrenzend, gab Heinrich an, seine ihm gestellte Aufgabe unter einem »expressis verbis nicht-phänomenologischen Gesichtspunkt« erfüllen zu wollen.⁶⁹

Heinrich sah früher und erkannte deutlicher als andere, dass sich mit der Religionsphänomenologie eine Rückkehr zu mythischen Ursprungsmächten verband, die von ihr weniger analysiert als revitalisiert werden. Der religionsphänomenologische Aufklärungsanspruch verwandle sich allzu leicht in Pseudoaufklärung oder schlage sogar in Gegenaufklärung um. An Eliade kritisierte Heinrich besonders dessen romantisierende Rückbindung an eine Wiederkehr ewiger Wahrheiten.⁷⁰ Die laienhafte Vorstellung, dass es in der Religion so etwas wie eine absolute oder ewige Wahrheit geben würde, beurteilte Heinrich so negativ wie alle anderen Vertreter einer nichtreligiösen Religionswissenschaft. Der von Heinrich aufs Korn genommene phänomenologische Dreischritt Erleben–Verstehen–Bezeugen kommt Gladigows Kritik am platonischen Stufenweg der Erkenntnis bei Leeuw ziemlich nahe.⁷¹

Was macht das Heilige zum Heiligen? Nach Heinrich musste die Überlebensstrategie der Religionsphänomenologie als erstes darin bestehen, diese Frage der Fragen auszuklammern, sie am besten gar nicht erst zuzulassen, weil sie nur eine semireligiöse Antwort dar-

69 Ebd., S. 33 und S. 258, FN 4.

70 Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos* (1963), in: ders., *Vernunft und Mythos*, Frankfurt a. M. 1983, S. 11–26 und S. 89–93, hier S. 92f., FN 19. Heinrich spielte hier auf Eliades Buch *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1953) an. Die französische Erstauflage enthielt im Titel noch Jungs gegen Freud gerichteten Ursprungsbegriff des Archetyps: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949 (griech. *archē* = Ursprung).

71 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 66), S. 37; zu Gladigows Kritik an der Religionsphänomenologie, siehe Junginger, *Etsi deus non daretur* (wie FN 34), S. 125–29.

auf geben konnte.⁷² Von daher ist ihr Gebäude auf Sand gebaut. Eine darauf gründende »Erkenntnistheorie« wird ihren Gegenstand nicht, wie behauptet, aufhellen, sondern verdunkeln. Dass die religionsphänomenologische Religionsdeutung trotz ihrer positiven Resonanz in der Öffentlichkeit keine wissenschaftliche Zukunft haben würde, sah Heinrich schon in den siebziger Jahren voraus. Wenn man es an den beiden Personen Gladigow und Heinrich festmachen will, kann man durchaus von einer impliziten Bundesgenossenschaft im Kampf gegen die archaisierende Ontologie der Religionsphänomenologie sprechen.⁷³

Freuds Ausdruck eines »Narzissmus der kleinen Differenzen« eignet sich gut, um die problematische Wechselbeziehung zwischen dem Berliner Außenseiter und der religionswissenschaftlichen Fachcommunity – nach beiden Richtungen hin – zu beschreiben. Heinrichs Kritik an der positivistischen Indifferenz der Religionswissenschaft gegenüber dem Wahrheitsanspruch der Religionen lässt sich ebenso darunter fassen wie die ablehnende Haltung der Religionswissenschaft gegenüber der Philosophie als solcher. Dass Misshelligkeiten nicht ausgeräumt werden konnten, lag an der fehlenden Gesprächsbereitschaft und an dem beiderseitigen Wunsch, nicht mit einer kontroversen Debatte über die Voraussetzungen des eigenen Wissenschaftsverständnisses behelligt zu werden. Möglicherweise war das der Grund dafür, warum Heinrich die an ihn herangetragene Bitte, für das HrWG den Artikel zur Religionsphilosophie zu schreiben, ablehnte. Vielleicht hatte es aber auch mit seinen schlechten Erfahrungen zu tun, die er mit einem Beitrag für die dritte Auflage des evangelischen Lexikons »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« machte.⁷⁴

72 Klaus Heinrich, *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1993 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3), S. 46.

73 Burkhard Gladigows pointierter Artikel »Imaginierte Objektsprachlichkeit«. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige in: Axel Michaels u. a., Hg., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* (Bern 2001, S. 421–40) entzog dem Nachwort des Herausgebers »Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie« (ebd., S. 489–92) die Grundlage.

74 Weil Tillich, dem bei der Neuauflage »die ganze philosophische Redaktion« oblag, selbst keinen Artikel schreiben wollte (im Unterschied zur zweiten Auflage), bat er Heinrich, den über das »Erkennen« zu übernehmen, was dieser auch tat.

Heinrichs bekenntnisartige Berufung auf die Systematische Theologie Tillichs trug wesentlich dazu bei, sein religionsphilosophisches Anliegen in der Religionswissenschaft in Misskredit zu bringen. Man staunt im Nachhinein, wie ein kritischer Geist so über den Einfluss Heideggers, Ottos und Eliades auf den von ihm verehrten Tillich hinwegsehen konnte.⁷⁵ »Alle Phänomenologien sind Phänomenologien des Heiligen.« hatte Heinrich am 10. Mai 1972 dagegen in einer Vorlesung festgestellt und eine harsche Polemik gegen die Religionsphänomenologie gefahren. Es sei noch untertrieben, deren Aussagen über das Heilige intellektuell »dürftig« zu nennen. »Also im Grunde genommen gibt es hier keine Erklärungen, sondern nur Kataloge des Heiligen.«⁷⁶

Auch bei der Kohorte linker Hochschullehrer, die an der FU in ihren jeweiligen Fachgebieten mit religiösen Themen befasst waren, bewahrheitet sich die Redewendung von Differenzen, die aus einem problematischen Nahverhältnis heraus entstehen und die dazu tendieren, aus kleinen Mücken große Elefanten zu machen. Obwohl Carsten Colpe, Helmut Gollwitzer, Klaus Heinrich und Jacob Taubes politisch weitgehend auf der gleichen Linie lagen, ist es ihnen zu keinem Zeitpunkt gelungen, einen hochschulpolitischen Modus vivendi miteinander zu finden. Im Gegenteil, die Hochschulpolitik wurde zu ihrem Hauptkampffeld mit ans Absurde grenzenden Zuspitzungen. Als Sprecherin des Fachbereichsrats Philosophie und Sozialwissenschaften beschwerte sich die Judaistin Marianne Awerbuch im Februar 1982 beim Präsidenten der FU, dass in der Causa Taubes seit mehreren Monaten nichts geschehen sei. Der Fachbereichsrat verlange nun,

»Schritte gegen die unerträglichen Diffamierungen zu unternehmen, die Herr Prof. Taubes gegen unseren Kollegen Herrn

Sein Beitrag sei dann aus inhaltlichen Gründen abgelehnt worden. Manfred Bauerschulte, Über das Ende der neolithischen Revolution. Gespräche und Versuche mit Klaus Heinrich, Wien 2012, S. 145.

75 Zu Tillich als »Frankfurt Heideggerian«: Mikko Immanen, Heidegger and the emergence of the Frankfurt School, Ithaca, New York, 2020, S. 117, zum Einfluss Ottos auf Tillich: Junginger, Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie (wie FN 32), S. 250–53.

76 Heinrich, arbeiten mit ödipus (wie FN 72), S. 46.

Prof. Dr. Heinrich und die Institute für Religionswissenschaft und Theologie veröffentlicht hat.«⁷⁷

Weil die mündliche und schriftliche Verwarnung durch die Hochschulleitung zu keinem Ergebnis geführt hätten, sei es höchste Zeit, die Rechtsabteilung mit einem ordentlichen Disziplinarverfahren gegen Taubes zu beauftragen. Es handelte sich hier nicht um einen privaten Konflikt der Assistentin von Taubes, die mit ihrem Chef nicht auskam,⁷⁸ sondern um eine offizielle Intervention des gesamten Fachbereichs.

Konkreter Anlass für Awerbuchs Schreiben war ein polemischer Buchbeitrag von Taubes zur Universitätsreform. Heinrich, der bei diesen Diskussionen einen anderen Standpunkt vertreten hatte, konnte dort über sich lesen:

»Den Geist der Provinz atmen nicht nur Heideggers Freiburger Vorlesungen im Geschichtszeichen des Hakenkreuzes, er durcherrscht auch jene Dahlemer Vorlesungen von Klaus Heinrich, die als eine Art von ›Anti-Institution‹ im Fachbereich spuken. In ihnen verbinden sich Kathederprophetie und Kulturkritik zu einer Legierung, die für jede philosophische Reflexion sich ruinös auswirkt. Denn rekuriert wird hier immer auf ein ›Ungesagtes‹, sei es seinsgeschichtlich oder unheilsgeschichtlich, sei es nationaloekonomisch oder trieb-oekonomisch. Das verbindliche und verbindende Wort wird zerstört.«⁷⁹

Nachdem im Wintersemester 1970/71 die philosophische Fakultät aufgelöst und in zwei Fachbereiche aufgeteilt worden war, kam es im

77 Marianne Awerbuch an Eberhard Lämmert am 8.2.1982, Universitätsarchiv der Freien Universität Berlin, PhSW-V, Personalakte Heinrich.

78 Siehe dazu Marianne Awerbuch, *Erinnerungen aus einem streitbaren Leben*. Von Berlin nach Palästina – Von Israel nach Berlin, hg. von Hermann Simon und Hartmut Zinser, Teetz 2007, S. 458f.

79 Jacob Taubes, *Die ›Aufhebung der Philosophie‹ – Karriere einer Metapher und einer Gesinnung*, in: Norbert Bolz, Hg., *Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung in die Philosophie*, Paderborn 1982, zitiert nach der Ausgabe von 2012, S. 111–18, hier S. 114f.

neuen, dem berühmt-berüchtigten Fachbereich II Philosophie und Sozialwissenschaften zu ausufernden und langanhaltenden Streitigkeiten. Ist die Philosophie eher eine Geistes- oder Sozialwissenschaft und wo sollen die Religionsfächer (Religionswissenschaft, Judaistik, evangelische und katholische Theologie) ihren Platz finden? Der Konflikt zwischen Taubes und Heinrich eskalierte im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung um Organisationsfragen, wobei man auch die schweren Gesundheitsprobleme von Taubes in den siebziger Jahren in Rechnung stellen muss. Bei dem Fakultätsantrag auf Zuweisung einer Planstelle für Heinrich hatte sich Taubes Ende der sechziger Jahre noch für ihn eingesetzt.

Exkurs zur jüdischen Familiengeschichte Heinrichs

Heinrich wusste natürlich, dass Taubes aus einer rabbinischen Gelehrtenfamilie stammte und 1943 in der Schweiz eine Ausbildung zum Rabbiner durchlaufen hatte. Umgekehrt kannten weder Taubes noch seine anderen FU-Kollegen Heinrichs familiäres Verhältnis zum Judentum. Sein Vater Siegfried habe jüdische Vorfahren gehabt, sei aber wie seine Eltern evangelisch getauft worden. Heinrichs Großmutter mütterlicherseits habe nach den Kriterien der Nürnberger Gesetze als »Volljüdin« gegolten, seine Mutter Frida (geb. Kloss) als »Halbjüdin« und er selbst als »Vierteljude«. Menschen, die im Dritten Reich mit dem gleichermaßen denunziatorischen wie unpräzisen Ausdruck »Mischjude« belegt wurden, konnten sich nie sicher sein, ob sie durch eine weite Auslegung der Rassengesetze verschont bleiben oder durch eine enge der Verfolgung anheimfallen würden. Diese Unsicherheit hing wie ein Damoklesschwert über Heinrichs Mutter, aber auch über ihrem Bruder, dessen Tochter Renate (1932–2022, geb. Kloss) Heinrich nach dem Krieg heiratete.⁸⁰ In dem besagten FU-Interview zeigten sich sowohl Heinrich als auch Renate im Klaren darüber, dass sie nach dem matrilinearen Recht der Halacha »volljüdisch« waren.

80 Ende 1944 wurde Renates Vater wegen seiner jüdischen »Versippung« von den Nazis mit Verfolgung bedroht. Nur wenn er in die Partei eintrete, würde man davon absehen, was er dann auch tat.

Zahlreiche Verwandte von Klaus und Renate Heinrich, darunter viele Cousins und Cousinen, lebten in Golm bei Potsdam, wo seine Eltern ein im Ersten Weltkrieg gebautes Sommerhaus besaßen. Es lag direkt am Großen Zernsee, auf dem mit dem Motorboot des Vaters Ausflüge unternommen werden konnten. Höchstwahrscheinlich war der Urgroßvater eines Onkels, Heinrich nannte ihn seinen Erbonkel, der erste, der sich am idyllisch gelegenen Zernsee niederließ. Es handelte sich dabei um einen holländischen Wasserbauingenieur, der von Friedrich Wilhelm IV. ein Seegrundstück samt Niederwildjagd bekommen hatte, weil er im Schlosspark Sanssouci und an anderen Orten in Brandenburg die Fontänen betreute. Aus dem Fabrikantenhaus, das dem Großvater des Erbonkels am Ufer des Zernsees gehörte, wurde 1919 das Direktionsgebäude der Märkischen Waggonfabrik, 1949 ein Erholungsheim für Eisenbahnerkinder und 1995 das Hotel »Gut Schloss Golm«.⁸¹

Heinrichs Vater Siegfried war von Beruf Kaufmann und in höherer Position in der Verkaufsabteilung bei der Agfa-Film-Export G.m.b.H. tätig. Der Firmensitz der Agfa, die 1925 zur dritten Sparte (Fotochemie) der I.G. Farben fusionierte, befand sich in der Lohmühlenstraße in Berlin-Treptow. 1905 arbeiteten in der 1867 gegründeten chemischen Fabrik zur Anilinherstellung fast 2000 Menschen. Nach dem frühen Tod des Unternehmensgründers Paul Mendelssohn-Bartholdy d. Ä. – ein Urenkel von Moses Mendelssohn und Sohn des Komponisten Felix Mendelssohn Bartholdy – übernahm sein Schwager Franz Oppenheim 1880 die Firma, die er über einen Zeitraum von annähernd fünf Jahrzehnten mit Geschick und Erfolg leitete. Oppenheims Mutter war ebenfalls eine Enkelin des Berliner Aufklärungsphilosophen Moses Mendelssohn.

Durch die rasante Entwicklung der Filmindustrie stieg der Bedarf an kinematografischen Filmen (Kine- oder Rohfilmen) stark an. Für

81 Die Angaben zu Heinrichs Familiengeschichte folgen der Darstellung im Interview von 2018 (wie FN 24). Sie sollten, solange keine Bestätigung von anderen Quellen her vorliegt, mit einer gewissen Vorsicht betrachtet werden. Die Personenstandsunterlagen der mütterlichen Linie weisen die Großmutter Caroline Amalie Kloss geb. Klein (1863-1934) als evangelisch getauft aus. Die Frage der jüdischen Herkunft Heinrichs bedarf der weiteren Klärung. Dem Golmer Ortschronisten Siegfried Seidel danke ich für seine Hinweise und weiteren Informationen.

deren Vertrieb wurde Siegfried Heinrich im Mai 1912 zuständig. Er hatte zu Verkaufsgesprächen oft ins Ausland zu reisen, vor allem in die Schweiz, aber auch nach Paris und London. Während des Zweiten Weltkriegs setzte er zwei Vormünder für seinen Sohn ein, die sich im Fall der Fälle um ihn kümmern sollten. Siegfried Heinrich besaß in der Steglitzer Wohnung eine große Bibliothek, in der Klaus zum ersten Mal den Namen »Freud« auf einem Buchrücken gelesen habe, ohne als Kind damit aber etwas anfangen zu können. Sein Vater muss ein mutiger Mann gewesen sein, denn als die Reichsjugendführung, das oberste Leitungsgremium der Hitlerjugend, Klaus im Rahmen der »Erweiterten Kinderlandverschickung« für die Leitung eines Landverschickungslagers rekrutieren wollte, ging er mit ihm kurzerhand zur Reichskanzlei bzw. zu einem ihrer Nebengebäude, in dem der Reichsjugendführer Artur Axmann ein Büro hatte. Er habe seine Melone aufgesetzt und die Ordonanzoffiziere angeraunt: »Wo ist denn Euer Häuptling?« Als sie zu diesem gebracht wurden, fügte er hinzu: »Also das kommt nicht infrage, dass mein Sohn jetzt dahinkommt«. Er sei zu jung und hätte noch anderes zu tun. Außerdem würden sie außerhalb von Berlin in Golm bei Potsdam leben. So blieb Heinrich vom Zugriff durch die HJ verschont.

Wie Heinrich außerdem berichtete, hätte sein Vater nur jüdische Angestellte gehabt, denen er im Krieg falsche Pässe besorgte und via Prag die Ausreise in die USA ermöglichte. Über diese Kontakte sei ihm dann das Angebot gemacht worden, Generaldirektor bei Kodak in Rochester (dem Hauptkonkurrenten der Agfa) zu werden. Der Familienrat hätte sich aber dagegen entschieden, weil die Mutter ihre Schwester nicht zurücklassen wollte. Näheres über diese Aktivitäten von Heinrichs Vater in Erfahrung zu bringen, ist mir bislang nicht gelungen. Es gibt jedoch einen langen Brief an Konrad Mommsen, der in den fünfziger Jahren bei Bayer in Leverkusen eine Firmengeschichte verfasste. Ihm gegenüber rekapitulierte Heinrich in einem sechsseitigen Bericht die Entwicklung der Agfa in Treptow.⁸²

82 Siegfried Heinrich an Konrad Mommsen, 14.6.1953. Der Brief ist mit dem Briefkopf der Privatadresse (Heinrich-Seidel-Straße 3, Berlin Steglitz) verfasst. Das hinzugesetzte »vom ›Wiesenufer‹ und aus der Filmfabrik« lässt erkennen, dass er zu dieser Zeit noch für die Agfa arbeitete. Ich danke Berti Kolbow, dass er mir

Konrad Mommsen, ein Enkel des Althistorikers und Literaturnobelpreisträgers Theodor Mommsen, arbeitete seit 1927 als Abteilungsleiter bei der Agfa und später im Export von Filmen, die für den Einsatz in der schulischen Bildung gedacht waren. Im Zweiten Weltkrieg besorgte er untergetauchten Juden falsche Pässe. Als er im September 1943 aufflog, wurde ihm der Prozess wegen Hoch- und Landesverrat gemacht. Mommsen saß bis zum April 1944 in dem von der Gestapo übernommenen Polizeigefängnis am Alexanderplatz in Untersuchungs- bzw. Einzelhaft. Gibt es zwischen der Mommsen vorgeworfenen »Judenbegünstigung« Parallelen oder gar eine Beziehung zu Siegfried Heinrich?

Selbstverständlich enthält der Brief an Mommsen keine Andeutung in dieser Hinsicht. In Heinrichs Familie scheint insgesamt Stillschweigen über alles Jüdische verabredet worden zu sein. Dass Menschen mit einer jüdischen Vergangenheit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht darüber sprechen wollten, ist nichts außergewöhnliches und konnte verschiedene Ursachen haben. Viele versuchten möglichst wenig aufzufallen, um keine Angriffsfläche zu bieten. Da noch viele Nazis am Leben waren und über Einfluss verfügten, hoffte man, sich und seine Kinder auf diese Weise vor weiterem Ungemach schützen zu können. Das durch die Judenverfolgung verursachte Trauma saß bei allen, die irgendwie davon betroffen waren, tief und ließ ein Gefühl der Sicherheit in den Nachkriegsjahren nur schwer aufkommen. Manche hatten auch Angst davor, ihnen könnte der Vorwurf gemacht werden, sich durch jüdische Vorfahren Vorteile erschleichen zu wollen. Bei Heinrich, der in dieser Hinsicht sehr ängstlich war, schimmert von allem ein wenig durch.

In seinem Amt als Kulturreferent des AstA organisierte Heinrich in den fünfziger Jahren verschiedene Veranstaltungen im Klubhaus der Freien Universität, das sich in einer idyllisch gelegenen Villa am Waldsee in der Zehlendorfer Goethestraße befand. Unter anderem zeigte er eine Ausstellung mit Bildern, die ihm der in der Nähe woh-

das Dokument aus dem Bayer Archiv Leverkusen mit der Signatur 5/Tz. 124 freundlicherweise zur Verfügung stellte. Dank auch an Manfred Gill vom Industrie- und Filmmuseum Wolfen für seine Informationen. (1909 war die photochemische Industrie vom Wiesenufer in Treptow nach Wolfen verlegt worden.)

nende Galerist Rudolf Springer zur Verfügung gestellt hatte. Eines Morgens sei er zu Hause am Telefon mit der Nachricht geschockt worden, dass die Ausstellung über Nacht verschwunden sei. Nach dem ersten Schreck und einigem Suchen entdeckte Heinrich die abgehängten Bilder auf einer nicht genutzten Kellertreppe. Es handelte sich also nicht um Diebstahl oder Vandalismus, sondern um politische Kritik, die nicht zuletzt seiner Person galt. Über ein den Bildern beigelegtes Schreiben sagte Heinrich:

»Und dann fand ich noch einen Brief, und da wurde ich das erste Mal wieder als Judensau beschimpft. (...) Nachher in den Achtzigerjahren hat sich das hier am Telefon wiederholt, wiederholt, wiederholt.«⁸³

Wie war das möglich? Er und seine Frau Renate hatten doch immer Stillschweigen bewahrt. Konnte es sein, dass allein sein Verhalten als jüdisch identifiziert wurde? Beide wussten sich keinen Reim darauf. Aus Angst habe er dann aber abends immer darauf bestanden, mit dem Auto nach Hause gebracht zu werden. Auf Nachfrage von Almut Leh, der Interviewerin, wies er ausdrücklich darauf hin, dass auch bei seinen politischen Auseinandersetzungen in späteren Jahren immer ein unterschwelliger, nicht selten auch ein offener Antisemitismus zu spüren gewesen sei.

In Ermangelung anderer Quellen ist es schwierig, solche Äußerungen adäquat einzuordnen. Warum behielt er diese Dinge, die ihm stark zusetzten, für sich? Welche Rolle spielte das Judentum zu Hause? Hatte es eine Bedeutung für seine Mutter? Gab es Kontakte zur jüdischen Gemeinde? Wie Heinrich in dem Interview erzählte, hätte sein Vater nach dem Tod der Mutter »eine Unmenge« an Beileidsbekundungen verschiedener Synagogen erhalten, jeweils mit dem Hinweis versehen, dass dort jetzt für sie gebetet würde.⁸⁴ Wann spürte Heinrich den Impuls, über das Jüdische als Teil seiner eigenen Identität nachzudenken? Das FU-Interview zur »Erlebten Geschichte« betraf

83 Interview Langfassung (wie FN 24), 2:03:02.

84 Interview Langfassung (wie FN 24), 2:15:28.

auch seine Geschichte und scheint ein Anstoß dafür gewesen zu sein. Seine Haushaltshilfe war bass erstaunt, als sie ihn in dieser Zeit einmal mit Kippa in der Wohnung antraf.⁸⁵

Die Frage, ob man als Jude identifiziert werden kann, obwohl man gar kein Jude ist, erfährt eine besondere Wendung, wenn man sie mit Blick auf das Verhältnis zu seinen jüdischen FU-Kollegen wie Jacob Taubes, Peter Szondi, Michael Landmann (seinem ärgsten Widersacher in der Fakultät) und einer jüdischen Kollegin, Marianne Awerbuch, stellt. Noch komplizierter wird es, wenn man annimmt, dass sich Heinrich im Wissen um das Judentum in seiner Familiengeschichte den Kollegen gegenüber anders verhielt, als er es sonst getan hätte.

Mit Peter Szondi, dem jüdischen Literaturwissenschaftler ungarischer Herkunft, stand Heinrich in einem guten Verhältnis. Möglicherweise adaptierte er den Titel seiner Habilitationsschrift »Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen« von der Szondis, die drei Jahre vorher 1961 unter dem Titel »Versuch über das Tragische« im Frankfurter Insel-Verlag erschienen war. In einem Gespräch mit Manfred Bauschulte betonte Heinrich, dass Szondi seine »einzige ständige Hilfe« in der Fakultät gewesen sei.⁸⁶ Eingeleitet wird dieser Gesprächsabschnitt, in dem Heinrich auf Benjamin, Bloch, Buber, Horkheimer, Scholem und Szondi, also auf sechs Juden, zu sprechen kommt, mit dem Satz: »Ich mag Scholem übrigens nicht.« Scholem war kurz vor Szondis Selbstmord in Berlin, wo er Vorträge hielt und an Diskussionen teilnahm. Bei einer dieser Veranstaltungen hatte Heinrich Scholem seine »verbohrte« und »beckmesserische« Art übelgenommen, mit der er Benjamin kritisierte. Wenige Tage nach diesem Treffen, an dem auch Szondi teilnahm, ertränkte sich dieser am 18. Oktober 1971 in dem am westlichen Ende des Kurfürstendamms gelegenen Halensee. Das Gefühl einer nicht enden wollenden Heimatlosigkeit und die Schuld des ungerechtfertigt dem Holocaust Entronnenen spielten dabei eine Rolle.

85 Persönliche Auskunft ihres Sohnes bei einer Veranstaltung der Klaus und Renate Heinrich-Stiftung am 20.2.2026.

86 Manfred Bauschulte, Über das Ende der neolithischen Revolution (wie FN 74), S. 146f.

Während der Studentenunruhen eskalierte der Aufruhr an der FU in einer Weise, die man sich heute kaum noch vorstellen kann. Jüdische Professoren standen auf beiden Seiten der Frontlinie, wobei der Gegensatz zwischen dem konservativ-bürgerlichen Ernst Fraenkel und dem als linksradikal geltenden Taubes besonders ins Auge springt. Der 1938 nach Großbritannien geflohene Fraenkel wurde 1953 auf einen neu eingerichteten politikwissenschaftlichen Lehrstuhl an die FU berufen. Durch die studentischen Aktionen in den sechziger Jahren fühlt er sich an die SA erinnert, so dass er im Februar 1970 mit anderen konservativen Hochschullehrern die Notgemeinschaft für eine freie Universität (NofU) ins Leben rief, die sich den Kampf gegen die kommunistische Unterwanderung der Universität auf die Fahnen schrieb.

Treibende Kraft der NofU war indes Otto von Simson, Kunsthistoriker und Dekan der Philosophischen Fakultät. Taubes lieferte sich harte Auseinandersetzungen mit ihm.⁸⁷ Nachdem der Dekan ohne die Fakultät zu informieren Protestschreiben an den Regierenden Bürgermeister und den zuständigen Senator geschickt hatte, wurde er am 20. Januar 1970 in einem offenen Brief von neun Hochschullehrern dafür kritisiert. Zwei Wochen später konstituierte sich am 9. Februar die Notgemeinschaft als hochschulpolitische Kampforganisation. Unterzeichnet hatten den offenen Brief, der wohl den letzten Anstoß zur NofU-Gründung gab, Carsten Colpe, Klaus Heinrich, Michael Landmann und Jacob Taubes.⁸⁸ Der Narzissmus der kleinen Differenzen wurde hier zugunsten eines gemeinsamen Ziels hintangestellt.

Es scheint nicht ganz ausgeschlossen, dass bei den extrem negativen Äußerungen Otto von Simsons gegenüber Taubes antisemitische Ressentiments im Spiel gewesen sein könnten. Der 1937 zum katholischen Glauben konvertierte Kunsthistoriker war zwar evangelisch getauft, im Dritten Reich aber wegen seiner Vorfahren als Jude verfolgt worden. 1939 emigrierte er in die USA, um 25 Jahre später an die

87 Siehe dazu die beiden letzten Bände der (online zugänglichen) Reihe Freie Universität Berlin 1948–1973. Hochschule im Umbruch, hg. von Manfred Görtemaker und Klaus Schroeder, Berlin 1990, Bd. 5: Gewalt und Gegengewalt (1967–1969) und Bd. 6: Die ungeliebte Reform (1969–1973).

88 Ebd., Bd. 6, S. 34 und S. 36.

FU berufen zu werden. Otto von Simson verbrachte seine Kindheit in der am Großen Wannsee gelegenen Landhausvilla seines Großvaters Franz Oppenheim. Das in der Villenkolonie Alsen gelegene »Landhaus Oppenheim« wurde 1938 vom Sicherheitsdienst der SS übernommen, der dort ein geheimes Ostforschungsinstitut einrichtete, um den bevorstehenden Krieg nachrichtendienstlich vorzubereiten.⁸⁹

Siegfried Heinrich hielt große Stücke auf Franz Oppenheim, seinen Vorgesetzten und obersten Chef bei der Agfa. In dem erwähnten Brief an Konrad Mommsen äußerte er sich in höchsten Tönen über den Geheimrat und Generaldirektor Dr. Oppenheim:

»Ein Mann von scharfem Verstand, sicherem Urteil, auch in der Wahl seiner Mitarbeiter, klarem Blick für die Dinge des Lebens, massvoll und zugleich energiegeladen, wenn es galt, im richtigen Augenblick das richtige zu tun, voller Verständnis für die Nöte und Sorgen seiner Arbeiter und Angestellten und doch dabei oder gerade deshalb ein Grandseigneur der alten Schule, wie ihn so ausgeglichen und überlegen die heutige nervöse und dem Moloch Technik immer mehr verfallende Zeit kaum noch hervorbringt.«⁹⁰

Denkt man bei der »Wahl seiner Mitarbeiter« an die große Zahl an Juden, die für die Agfa arbeiteten – die Firma galt den Nazis deswegen als »verjudet« –, scheint der Gedanke nicht ganz abwegig, dass Siegfried Heinrich über familiäre Beziehungen dorthin gekommen sein könnte. Ohne konkrete Informationen bleibt eine solche Mutmaßung aber spekulativ. Wie der Lebenslauf von Siegfried Heinrich ist auch der seines Sohnes in vielem unklar und nur schemenhaft erkennbar. Über die Gründe, warum Klaus Heinrich so große Anstrengungen unternahm, um alles Jüdische an seiner Familiengeschichte geheim zu halten, kann ebenfalls nur spekuliert werden. Leider setzte er seinen Plan, eine Autobiographie zu schreiben, nicht in die Tat um. Heinrich

89 Die Villa, in der am 20. Januar 1942 die »Endlösung der Judenfrage« besprochen wurde, liegt nur wenige hundert Meter entfernt.

90 Siegfried Heinrich an Konrad Mommsen am 14.6.1953 (wie FN 82), S. 6.

war ein talentierter Erzähler von Geschichten, über die man gerne mehr und Genaueres wüsste.

Zum Schluss sei mit Blick auf Heinrichs religiöse Sozialisation kurz dargelegt, unter welchen Umständen er im Frühjahr 1943 in der Markuskirche in Steglitz, wenige Schritte gegenüber der elterlichen Wohnung in der Heinrich-Seidel-Straße 3, konfirmiert wurde.⁹¹ Der »einzige Pfarrer weit und breit, der nicht DC war«, habe die Einsegnung vorgenommen. Zu diesem Zeitpunkt befand sich Heinrich schon in Gefangenschaft. Nachdem er am 15. Februar als Fünfzehnjähriger mit seiner Schulklasse zum Dienst in der »Luftverteidigung an Flugabwehrkanonen« eingezogen worden war – unter anderem tat Heinrich auf dem Zollspeicher im Westhafen in Moabit Flakdienst –, hatte er schon im März ein Verfahren wegen Wehrkraftzersetzung am Hals. Sein Vergehen bestand in angeblich defätistischen Äußerungen, die ein sich im Flakturm versteckt haltender Unteroffizier, »der mir schon immer auf die Pelle rücken wollte«, weitergemeldet hatte. Seit dieser Zeit wurde er verhört und an verschiedenen Orten interniert.

Als die Konfirmation anstand, steckte er in einem Lager, das sich auf dem Komplex eines Moabiter Fabrikgeländes befand, wo große und wichtige Rüstungsunternehmen ihren Sitz hatten. Mit Hilfe eines Freundes und einer Leiter sei es ihm gelungen, über die Mauer zu steigen und sich an der außen patrouillierenden Wache vorbeizuschleichen. Heinrich fuhr dann mit der S-Bahn zu den Eltern nach Steglitz. Zuhause musste er allerdings auf dem Sofa schlafen, weil in seinem Zimmer die Reinemachefrau und ihr Mann untergebracht waren.⁹² Nach der Konfirmation fand das gemeinsame Familienessen mit 35 Personen statt. Heinrichs Schilderung enthält an dieser Stelle verschiedene Informationen, denen weiter nachzuspüren wäre.

91 Möglicherweise am Palmsonntag (18.4.) oder an Ostern (25./26.4.) des Jahres 1943. Die 1911 gebaute Markuskirche wurde in der Nacht zum 24.8.1943 durch alliierte Bomber, die eigentlich das Stadtzentrum treffen wollten und sich verflochten hatten, fast vollständig zerstört.

92 Dieser war von Beruf Zoowärter und hatte einen »ausgebombten« Wolf gerettet bzw. in die Wohnung mitgebracht, der dort Heinrich mit seinem Geknurre und den Bernsteinaugen in Angst versetzte. Viele Zootiere wurden im Krieg ausquartiert und teilweise privat untergebracht. Von insgesamt 3715 Tieren überlebten nur 91 die alliierten Luftangriffe, darunter dieser Wolf.

So sagte er in diesem Zusammenhang, dass der Sohn eines Cousins von Siegfried Heinrich im Konzentrationslager erschossen worden sei. Nach einem weiteren Kirchenbesuch mit Abendmahl fuhr Heinrich als vollwertiges Mitglied der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union nach Moabit zurück. Der Freund brachte die Leiter und er stieg auf umgekehrtem Weg wieder über die Lagermauer.

Abgesehen von Heinrichs Einsegnung ist nichts über seine religiöse Einstellung bekannt. Das Universitätsstudium wird wie in vielen anderen Fällen auch bei ihm zu einer Entfremdung von der Religion seines Kindheitsglauben geführt haben. Durch Heinrichs Mythosverständnis schimmerte später aber noch ein positives Verständnis der Religion als Lebenshilfe durch, die in seiner religiösen Sozialisation begründet liegen könnte. Und wie viele assimilierte Juden wäre auch Heinrich als »Vierteljude« nicht auf die Idee gekommen, über sein Verhältnis zum Judentum nachzudenken, wenn es das Dritte Reich nicht gegeben hätte.

Eine verquere Mischung aus wissenschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Motiven stellt Heinrichs Aufsatz »Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums« dar.⁹³ Er entstand im Kontext eines Sonderhefts der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, das dem 80. Geburtstag von Marianne Awerbuch (1917–2004), seiner judaistischen Kollegin und ehemaligen Assistentin von Jacob Taubes, gewidmet war. Im Unterschied zu Awerbuchs Eltern, die in Auschwitz ermordet wurden, war ihr Anfang 1939 die Flucht nach Palästina gelungen. In den sechziger Jahren kehrte sie nach Berlin zurück und setzte das Studium an der FU mit anschließender Promotion und Habilitation fort. 1975 wurde sie zur Professorin für Judaistik ernannt, um nach dem krankheitsbedingten Ausfall von Taubes 1978 die kommissarische Leitung des judaistischen Instituts zu übernehmen.

Wie Martin Leutzsch in einer ausführlichen Würdigung von Heinrichs Artikel darlegt, muss seine Interpretation des Johannes-Evangeliums in vielem als unrichtig und in manchem sogar als Ausdruck

93 Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49, 1997, S. 335–63.

eines protestantischen Antijudaismus bezeichnet werden.⁹⁴ Einerseits. Andererseits versuchte Heinrich der christlichen Enterbungstheologie, die den Juden ihre biblische Wahrheit wegnimmt, mit einer philosemitischen Rhetorik gegenzusteuern. Daraus ergab sich eine sonderbare Mischung verschiedener Argumentationsstränge, die erkennen lassen, dass Heinrich weniger einem wissenschaftlichen als weltanschaulichen Antrieb folgte, der im Unbewussten und einem ungeklärten Verhältnis zum Judentum verborgen liegen musste. Zurecht schreibt der emeritierte Neutestamentler Leutzsch: »Dahinter steht massiv gefährdete Identität.«⁹⁵

Hier ist der grundsätzliche Hinweis angebracht, dass es meist kein gutes Ende nimmt, wenn Philosophen glauben, sich auf das Gebiet der Bibelexegese begeben zu sollen, ohne die dafür notwendigen Voraussetzungen mitzubringen.⁹⁶ Tatsächlich wechselte Heinrich beim Alten Testament und dem Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk von der Metaebene der Reflexion auf die Objektebene der religiösen Rede zurück. Wäre er seinem Anthropomorphismuskonzept treu geblieben, hätte sich der Bund Gottes mit dem Menschen *sub specie humanitatis* in einen Bund des Menschen mit seiner Gottesvorstellung verwandeln müssen.

Was die praktische Dimension seiner Bündnistheorie betrifft, legte Heinrich an keiner Stelle den Vermittlungsschritt offen, der ihn von der Beziehung zwischen Gott und Mensch auf die Ebene politischer Bündnisse führte. Ist die Berufung auf eine göttliche Legitimationsinstanz in jedem Fall, auch bei den Deutschen Christen oder katholischen Faschisten, begrüßenswert? Wenn man so will schließen auch Diebe ein Bündnis, wenn sie zusammen eine Bank überfallen. Zur

94 Martin Leutzsch, Klaus Heinrich, der Antijudaismus und das Johannesevangelium. Eine Deutung, ihre Kontexte und ihre Probleme, in: Faber und Pittrof, Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich (wie FN 32), S. 83–120.

95 Ebd., S. 99.

96 Siehe dazu meine Kritik an Habermas und seiner philosophischen Deutung der alttestamentlichen Gottebenbildlichkeit: Horst Junginger, Religionskritik aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Mit Exkursen zu Kant und Habermas, in: ders. und Richard Faber, Hg., Philosophische Religionskritik. Von Cicero und Hume über Kant und Feuerbach bis zu Levinas und Habermas, Würzburg 2021 (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1), S. 19–59, hier S. 49f.

Generalisierung seiner Bündnistheorie hätte Heinrich Kriterien jenseits des Streits zwischen einer richtigen und falschen Bibelauslegung erarbeiten müssen. Verzichtet man auf eine religionsgeschichtliche Kontextualisierung, bleibt außerdem die Frage nach der Bündnisfähigkeit anderer Religionen und Götter unbeantwortet. Von der Unterstellung einer religiösen Zusammengehörigkeit zwischen Christentum und Judentum, die auf das schlechte Gewissen der Christen über den Holocaust zurückgeht, ist es nicht weit bis zum Geschichtsrevisionismus, der aus dem christlich-antijüdischen ein christlich-jüdisches Abendland macht.

Die berechtigte Kritik an den religionsgeschichtlichen Defiziten von Heinrichs Religionsphilosophie spricht gegen diese Defizite, aber nicht gegen eine religionswissenschaftliche Religionsphilosophie an sich. Heinrichs in meiner Terminologie nichtnegationistische Religionskritik, die sich auf die Wahrheit der Religion als ein zutiefst menschliches Phänomen einlässt, sollte als ein genuiner Bestandteil der religionswissenschaftlichen Fachentwicklung verstanden werden. Seine Anthropomorphismus-Konzeption kann einen wichtigen Beitrag leisten, um bestimmte Defizite der Religionswissenschaft – etwa ihre »ölhäutige« Indifferenz, die erkenntnistheoretische Naivität im Umgang mit der religiösen Wahrheitsfrage oder das Pseudoprinzip des methodischen Agnostizismus – zu überwinden.