

Moritz Maurer | Kolja Huth
Horst Junginger (Hrsg.)

Klaus Heinrich als Religionswissenschaftler

Interventionen und Perspektiven



Religionswissenschaft und Religionskritik

Herausgegeben von Horst Junginger und Katharina Neef

Religionswissenschaft und Religionskritik

Herausgegeben von Horst Junginger und Katharina Neef

Moritz Maurer | Kolja Huth | Horst Junginger (Hrsg.)

Klaus Heinrich **als Religionswissenschaftler** Interventionen und Perspektiven

Tectum Verlag

Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Ermöglicht wurde die Fertigstellung des Bandes auch durch eine Zuwendung der Klaus und Renate Heinrich-Stiftung.

Bildnachweis: Klaus Heinrich am Schreibtisch seiner Steglitzer Wohnung sitzend. 12.9.2007, IMAGO/Thiel

Moritz Maurer | Kolja Huth | Horst Junginger (Hrsg.)
Klaus Heinrich als Religionswissenschaftler
Interventionen und Perspektiven

Religionswissenschaft und Religionskritik, Bd. 4

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

ISBN 978-3-68900-352-4

ePDF 978-3-68900-353-1

ISSN 2751-1510

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783689004750>

Publiziert von

Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.tectum-verlag.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden



Onlineversion
Inlibra

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

Reiheneinführung

Weil sich jede Wissenschaft kritisch zu ihren Gegenständen verhält, ist Religionskritik genuiner Bestandteil der Religionswissenschaft. Allerdings meint Religionskritik in diesem Sinne nicht die *Verurteilung* von Religion, sondern eine sachgemäße *Beurteilung* ihrer Entstehung, Inhalte und Wirkungsweisen. Denn ebenso wenig, wie die Kulturkritik die Abschaffung der Kultur intendiert, beabsichtigt eine wissenschaftliche Religionskritik die Abschaffung der Religion. Dafür sind Religionen viel zu komplexe Phänomene: Man »widerlegt« sie nicht, indem man einzelne Aspekte für »falsch« erklärt. Umso wichtiger ist die differenzierte Analyse der unterschiedlichen Ebenen, in denen in und über sie gesprochen wird: Über Gott zu reden und Gottesvorstellungen zu analysieren, sind zwei fundamental verschiedene Dinge.

An der Wurzel des Wortes Kritik steht das »Unterscheiden« (*krínein*) oder zeitgenössischer: das »Differenzieren«. Und wie in jeder Wissenschaft ist auch auf dem Gebiet der Religionsforschung ein geschultes Urteilsvermögen essenziell. Nur auf dieser Grundlage lassen sich die Gegenstände der allgemeinen Religionsgeschichte methodisch erforschen, kritisch analysieren und systematisch miteinander vergleichen. Weil Religionen nie »rein«, sondern nur in einem sie umgebenden Kontext vorkommen, müssen sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Vielfalt untersucht werden. Dazu bedarf es einer wissenschaftlichen Metaperspektive, die verhindert, dass nur das unmittelbar ins Auge Springende gesehen wird. Für eine religionswissenschaftliche Analyse ist es notwendig, mehr als nur die äußerliche Ebene der phänomenologischen Erscheinungen einzubeziehen.

Wissenschaftliche Religionskritik ist zuallererst ein theoretisches Unterfangen, das auf Erkenntnisgewinn abzielt. Diese Erkenntnis

prägt sich verschieden aus: Die Religionswissenschaft kann historisches Wissen über das Werden und die Veränderungen in einzelnen Religionen versammeln; sie kann dieses Wissen aber auch systematisieren und vergleichend erarbeiten, wie Religion individuell und innerhalb menschlicher Gesellschaften wirkte und wirkt. Dabei zeichnen sich religionswissenschaftliche Studien einerseits durch das Vermögen aus, von religiösen Wahrheitsansprüchen abstrahieren zu können. Zugleich aber nehmen sie grundsätzlich alle Religionsformen als Ausdruck menschlichen Verhaltens ernst. Für eine in diesem Sinn kritische Religionsforschung stellt die allgemeine Religionsgeschichte reiches Anschauungsmaterial zur Verfügung.

Horst Junginger / Katharina Neef

Inhalt

Kolja Huth und Moritz Maurer

Einleitung 1

Horst Junginger

**Die Menschengestalt der Götter und der
Anthropomorphismus als ungelöstes Problem
der religionswissenschaftlichen
Theoriebildung** 15

Till Seidemann

**Kult und Prophetie. Klaus Heinrichs Kritik
der Religionsphänomenologie** 69

Peter Bexte

**»Selbstzerstörung«. Folgeprobleme eines zentralen
Wortes im Werk von Klaus Heinrich** 91

Hermann Pfütze

**Nein sagen gegen Zerstörung und Selbstzerstörung
verbindet drei zentrale Denkfiguren Klaus Heinrichs:
die Schwierigkeit nein zu sagen, Widerstand gegen
Zerstörung und Selbstzerstörung, Reiz und Gefahr
des Subjekttauschs** 105

Anna Sutter

**Bund ohne Gesetz. Über Klaus Heinrichs universalistische
Deutung des Bundesgedankens im Alten Testament** 131

Ansgar Martins

Kollektiv verbindliche Erfahrungen. Klaus Heinrichs Bibel-Rezeption, der »religiöse Freud« und der »Rückgriff auf Religion« nach 1945	159

Jan Andres Hartmann

Die Entmischung des Kentauren. Skizze zum Begriff der Faszinationsgeschichte	191

Dolores Zoé Bertschinger

Faszinationsgeschichte und Pathosformel. Zum Verhältnis von Klaus Heinrich und Aby Warburg	209

Rolf Bossart

Verwandlung, Vermittlung, Kult: Religionsbegriff und Begriffsbildung bei Klaus Heinrich	245

Anhang	271

Lebenslauf Klaus Heinrich (1927–2020)	271

Bibliographie Klaus Heinrich	273

Faksimile Studentenakte	407

Einleitung

Kolja Huth und Moritz Maurer

Klaus Heinrich (1927–2020), über viele Jahrzehnte einer der prägenden Intellektuellen der Berliner Freien Universität, stellt eine Ausnahmegehalt der deutschen Religionswissenschaft dar. Er verband auf sehr eigene Art verschiedene Traditionen des kritischen Philosophierens und der geisteswissenschaftlichen Forschung, durch die er Entwicklungen vorwegnahm, die später unter dem Schlagwort der Interdisziplinarität – dann aber ihres kritischen, bei Heinrich zentralen Potenzials beraubt – zum Standardvokabular des Universitätsbetriebs werden sollten. Viele Male in seinem Leben war er Teil solcher Aufbruchsbewegungen, die – so muss man rückblickend festhalten – zumeist jedoch scheiterten. Die besondere Stoßrichtung seines Werkes bedingte aber auch die zunehmende Marginalisierung Heinrichs innerhalb eines sich unter akademischen Verwertungszwängen homogenisierenden Fachdiskurses der Religionswissenschaft im deutschsprachigen Raum. Dabei nahm Heinrich lange Zeit eine ganz andere Stellung im intellektuellen Leben (West-)Deutschlands und vor allem innerhalb des intellektuellen Lebens seiner Heimatstadt Berlins ein.

In seiner 2025 veröffentlichten Autobiographie schreibt der Verleger KD Wolff (* 1943), viele Jahrzehnte Herausgeber der Werke Heinrichs, dieser habe »in den intellektuellen Kreisen Berlins eine Rolle [gespielt], die nur vergleichbar mit jener von Theodor W. Adorno in Frankfurt war.«¹ Wie richtig oder falsch diese Einschätzung auch sein

1 Karl Dietrich Wolff, ›Bin ich nicht ein Hans im Glück?‹ Studentenrevolte, Hölzerlin, Kafka, Frankfurt a. M. 2025, S. 164.

mag: Heinrich schaffte es, einen beachtlichen Kreis von Schüler:innen um sich zu scharen – und sein Denken stößt gerade heute auf eine neue Welle des Interesses.

Heinrich übte durch die besondere Art, in der er sein Denken vermittelte, eine große Faszination auf die Studierenden der Freien Universität aus: Er war vor allem ein Redner. Ein Großteil seiner Publikationen basiert auf von Student:innen transkribierten Mitschnitten der Vorlesungen, die Heinrich im Henry-Ford-Bau der Freien Universität im Auf- und Abgehen frei hielt. So lernte auch Wolff Heinrich zunächst durch solche Vorlesungsprotokolle kennen. Später wurden sie von ihm in Teilen als »Dahlemer Vorlesungen« herausgegeben.² Für den Verleger gab es rückblickend dann auch »in den folgenden Dekaden nur wenige andere bemerkenswerte Religionsphilosophen«.³ Aktuell werden die Vorlesungen im Ça ira Verlag Freiburg wieder aufgelegt und fortgesetzt, was sicher zum wachsenden Interesse an Heinrich beiträgt.

Heinrichs Weg zu einer Professur an der Freien Universität war zwar nicht einfach, aber für sein Denken ausgesprochen prägend. Am 23. September 1927 in Berlin in einen großbürgerlichen Haushalt geboren, äußerte er schon als Schüler den Wunsch, »Privatdozent für Philosophie« zu werden.⁴ Im Nationalsozialismus geriet er wegen seiner widerständigen Meinungen immer wieder mit Lehrern und anderen Schülern aneinander. Während des Zweiten Weltkriegs als Luftwaffenhelfer eingezogen, überstand er 1943 nur knapp ein Verfahren wegen »Wehrkraftersetzung«. Die Erfahrung des Nationalsozialismus stellte dann auch einen lebenslangen Bezugspunkt seines Denkens dar.

Seine oppositionelle Haltung ermöglichte es ihm 1945 an der noch von Kriegsschäden und -folgen gezeichneten Universität Berlin, der ehemaligen Friedrich-Wilhelms- und späteren Humboldt-Universität,

2 Wolff, »Bin ich nicht ein Hans im Glück?«, S. 165. Zuvor hatte Heinrich bei Suhrkamp veröffentlicht – eine Zusammenarbeit, die er aufkündigte, nachdem der Verlag anfang, seine Schriften zu »verramschen«.

3 Ebd., S. 166.

4 Grundlegend zu Heinrichs Biographie und seinem Wirken an der Freien Universität: Horst Junginger, Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, in: Richard Faber und Thomas Pittrof, Hg., Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich, Würzburg 2026, S. 233–313.

Jura, Philosophie, Theologie, Psychologie, Kunst- und Literaturgeschichte zu studieren. Mit der Überwachung des Lehrbetriebs durch den sich im Aufbau befindlichen ostdeutschen Staat konnte Heinrich jedoch keinen Frieden schließen. Folgerichtig beteiligte er sich 1948 an der Gründung der Freien Universität Berlin im Westteil der Stadt – dem Versuch, eine Universität aufzubauen, an der sich Studierende und Lehrende auf Augenhöhe begegnen sollten.⁵ Dem utopischen Anspruch dieser Gründung blieb er den Rest seines Lebens verbunden – womit er jedoch an der FU zunehmend auf Widerstand stieß. Das radikal-demokratische Versprechen dieses besonderen Aufbruchs konnte, worauf Heinrich immer wieder hinwies, nicht eingelöst werden – schlimmer noch, viele der Errungenschaften der Anfangsphase wurden in der weiteren Geschichte der Universität sogar wieder rückgängig gemacht.

Trotzdem: 1952 promovierte Heinrich an der Freien Universität. Erstkorrektor war der Philosoph Eduard May (1905–1956). Kurz darauf erhielt er eine Assistentenstelle bei dem Korreferenten, Walther Braune (1900–1989), Orientalist und Leiter des Instituts für Religionswissenschaft. Gerade aber May, der tief mit dem Wissenschaftsapparat der Schutzstaffel, der Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe e. V. unter Schirmherrschaft des Reichsführers SS, Heinrich Himmler (1900–1945), verstrickt war, stand – wenn auch zu diesem Zeitpunkt Heinrich das kaum wissen konnte – dafür, dass der vermeintliche Neuanfang in Dahlem doch nicht völlig losgelöst von der deutschen Geschichte möglich war.⁶ Bei Braune habilitierte sich Heinrich 1964 mit der Schrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*.⁷ In einer Rezension für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* beschrieb der Musikwissenschaftler Carl Dahlhaus (1928–1989) das Werk als »Verteidigung der Sprache gegen die Verlockungen des Ver-

5 So Klaus Heinrich in einem biographischen Interview am 6.11.2018 im Rahmen des FU-Projekts »Erlebte Geschichte«, <https://erlebte-geschichte.fu-berlin.de/personen/dr-klaus-heinrich>, zuletzt abgerufen am 12.1.2026.

6 Zu Mays Aktivitäten für das Ahnenerbe vgl. Junginger, Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie (wie FN 4), S. 271–73, zu Braune: ebd., S. 263–66.

7 Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt a. M. 1964.

stummens« und attestierte Heinrich ein Misstrauen gegen eine »Mystik, die über alle Worte hinaus zu sein glaubt«.⁸ Für diese Mystik stand für Heinrich in der intellektuellen Nachkriegslandschaft insbesondere Martin Heidegger (1889–1976). Die Auseinandersetzung mit dem Werk des Freiburger Philosophen sollte nicht nur für die Habilitation zentral sein, sondern auch Heinrich in den folgenden Jahrzehnten immer wieder beschäftigen.

Schon damals war Heinrich unter den Studierenden ausgesprochen beliebt. Insbesondere in der Studentenbewegung, mit deren Anliegen er sich weitgehend solidarisierte, genoss der junge Dozent hohes Ansehen. Auch hier war er wieder Teil einer demokratischen Aufbruchsbewegung, die jedoch letztlich ihre utopischen Versprechen nicht einlösen konnte. Nach Überwindung einiger Schwierigkeiten wurde Heinrich schließlich 1971 auf eine Professur für »Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage« berufen. Das religionswissenschaftliche Institut leitete er bereits seit dem Jahr 1968. Von hier aus wirkte er in einer der wohl spannendsten, aber auch konfliktreichsten personellen Konstellationen in der Geschichte der deutschsprachigen Religionsforschung neben dem Judaisten Jacob Taubes (1923–1987) und dem Religionshistoriker, Iranisten und Theologen Carsten Colpe (1929–2009). Bis zu seiner Emeritierung 1995 hielt er seine berühmten Vorlesungen, mit denen er bis zuletzt seine Hörer:innen in Bann zog.

Aber auch jenseits der Universität war diese Faszination zu spüren. Die im Verlag KD Wolffs erschienene, äußerst umfangreiche Festschrift zu Heinrichs 50. Geburtstag von 1979 kann als charakteristisch für die intellektuelle Auseinandersetzung mit ihm in der alten Bundesrepublik gelesen werden.⁹ In dem Band mit dem Titel *Aufmerksamkeit* war eine Vielzahl eher kurzer Beiträge versammelt, wobei die Fülle der vertretenen Autor:innen eindrücklich die Breite und Bedeutung der damaligen Auseinandersetzung mit Heinrich vor Augen führt. Auch in späteren Jahren erfolgte die Beschäftigung mit

8 Carl Dahlhaus, Ja zum Nein. Ein Buch von Klaus Heinrich, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.4.1965, S. 31.

9 Olav Münzberg und Lorenz Wilkens, Hg., *Aufmerksamkeit. Klaus Heinrich zum 50. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1979.

Heinrichs Werk meist in Sammelbänden und weniger in Form von Monografien. An diese Tradition der Arbeit mit Heinrich schließt sich der vorliegende Band an, der auf Vorträgen basiert, die im Rahmen eines Workshops an der Goethe-Universität Frankfurt vom 25.–26. April 2025 unter dem Titel »Klaus Heinrich als Religionswissenschaftler: Interventionen und Perspektiven« gehalten wurden.

Die Überführung von Heinrichs Erbe in eine Stiftung ermöglicht es, mit seinem Werk auf neue Arten und Weisen weiterzuarbeiten. Sinnigerweise hat sie ihren Sitz in der ehemaligen Wohnung des Ehepaars Heinrich in Berlin – der Stadt, die nicht nur das Lebenszentrum Heinrichs, sondern auch wichtiger Bezugspunkt seines Denkens war. Caroline Neubaur hat darauf hingewiesen, wie wichtig Urbanität im Allgemeinen, aber auch gerade seine konkrete Heimatstadt West-Berlin für Klaus Heinrich waren.¹⁰ Doch neben der sowohl biographischen als auch inhaltlichen Bedeutung Berlins lassen sich noch andere psychogeographische Landmarken festmachen. Mit Richard Faber kann man wohl von einer Ellipse dieses Denkens sprechen, die ihre beiden Brennpunkte in Berlin (-Potsdam) und Italien, hier vor allem natürlich in Rom, hatte.¹¹ Dies schlug sich nicht nur in seiner vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus formulierten Philosophie nieder, sondern auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Mythenbestand der klassischen Antike und nicht zuletzt in seinen Vorlesungen zur Architekturästhetik. Leider findet dieses reiche Werk in der religionswissenschaftlichen Fachdebatte, in der Vergangenheit wie heute, nur wenig Beachtung. Das, obwohl Heinrich nicht nur viele Jahrzehnte lang universitär wirkte, sondern gerade auch das Berliner Institut nachhaltig prägte. Es lohnt aber, seine Konzeption dessen, was Religionswissenschaft sein soll, nochmals in den Blick zu nehmen.

10 Caroline Neubaur, Glückliches Entspringen – Talismane für Klaus Heinrich, in: Sigrun Anselm und dies., Hg., Talismane. Klaus Heinrich zum 70. Geburtstag, Basel und Frankfurt a. M. 1998, S. 11–52, hier S. 18f.

11 Richard Faber, In Nähe und Ferne zu Berlin-Potsdam. Soziokulturelles und Wissenschaftshistorisches aus Anlass von Klaus Heinrichs Auseinandersetzung mit der NS-Kunstreligion: »Karl Friedrich Schinkel und Albert Speer«, Würzburg 2023, S. 8f.

Diese Konzeption war, wie Heinrich immer wieder betonte, als unmittelbare Antwort auf die historische Erfahrung des Nationalsozialismus zu verstehen. In Abgrenzung zu einer »in einem sehr fragwürdigen Zustand ihrer Ausbildung sich befindenden Wissenschaft« dachte er Religionswissenschaft als eine Wissenschaft, die, unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, »der Selbstdarstellung der menschlichen Gesellschaft in den verschiedenen Stationen des ihr eigenen Zivilisationsprozesses (...) als Ausdruck von Konflikten, die bis heute nicht ausgestanden sind«¹² verpflichtet ist. Dabei identifizierte er drei »bereits welk gewordene Spätbewegungen« aus anderen Fächern, aus denen die Religionswissenschaft hervorgegangen sei: eine bloß archivarisch gewordene Altertumswissenschaft, eine musealisierende und exotisierende Ethnologie und den christlichen Versuch, den Offenbarungsbegriff in Zeiten seiner Krise zu erweitern.¹³

Im innerfachlichen Diskurs war für Heinrich insbesondere die Auseinandersetzung mit der zu seiner Zeit noch sehr wirkmächtigen Religionsphänomenologie zentral. Dem stellte er aber nicht eine rein empirische Religionswissenschaft als Gegenmodell gegenüber. Vielmehr war es sein Anliegen, in einer kritischen Bewegung die religiösen Stoffe als Verhandlung von gesellschaftlich Verdrängtem zu bearbeiten. Seine oft wegen ihrer Interdisziplinarität gelobten Arbeiten lassen sich am ehesten als Grenzgänge zwischen Religionsphilosophie und psychoanalytischer Religionsforschung verstehen. Aber auch andere, von der Religionswissenschaft stiefmütterlich behandelte Fächer wie Kunstgeschichte oder Theaterwissenschaft beeinflussten seine Arbeitsweise.

Einer Religionswissenschaft, die sich selbst als kulturwissenschaftliche Geisteswissenschaft versteht, sind die zentralen Topoi seines Denkens dann auch nicht völlig fremd. Richard Faber hat Heinrich mit Recht als »transdisziplinären Kulturwissenschaftler après bzw. avant

12 Klaus Heinrich, *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft* (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3), Freiburg und Wien 2021, S. 22 und S. 25.

13 Ebd., S. 22–24.

le lettre« bezeichnet.¹⁴ Seine Forderung, die andauernde Gewaltförmigkeit der Zivilisationsgeschichte nicht hinzunehmen und an der Möglichkeit der Einrichtung einer besseren Gesellschaft festzuhalten, ist nah an einer Philosophie, wie sie auch die Frankfurter Schule vertreten hat. Heinrichs Arbeit mit den Stoffen der antiken Mythologie als Symptome tieferliegender Konflikte und Entwicklungen ist vergleichbar mit der »Arbeit am Mythos«, wie sie der Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) zu leisten suchte. Heinrichs kunstgeschichtlichen Analysen, insbesondere zur italienischen Renaissance, stehen, wie der in diesem Band vertretene Beitrag von Dolores Zoé Bertschinger deutlich macht, im engen Austausch mit den Studien Aby Warburgs (1866–1929).

Die in diesem Beziehungsgeflecht entstehende Geisteswissenschaft will die »richtungslose Sachlichkeit«,¹⁵ mit der Heinrich den Zustand der Wissenschaft charakterisierte, überwinden. Er versuchte damit, an eine ältere Tradition der europäischen Wissenschaft anzuknüpfen, die gleichzeitig eine »Geschichte der Selbstbefreiung des Menschen« ist. Ihr integrales Ziel sei es, »Angst vor dem Tod und Sorge für das Überleben in einen Kampf gegen Todesfurcht und Entwürfe für ein menschenwürdigeres Leben« zu verwandeln.¹⁶ Programmatisch für den damit verbundenen emphatischen Begriff von Aufklärung ist der Titel der Sammlung kleiner Schriften Heinrichs, die 1998 zum ersten Mal im Verlag KD Wolffs erschien: »Der Gesellschaft ein Bewußtsein ihrer selbst zu geben.«

Als materiale Philosophie oder materiale Reflexion bestimmte Heinrich z. B. im anamnetischen Vorwort von 2000 zu seiner 1972 gehaltenen Vorlesung zur Religionsphilosophie rückblickend seine Haltung zum Gegenstand des Faches, sowohl in Abgrenzung zum dogmatischen, erfahrungsfeindlichen Marxismus der Universitäten der 1970er Jahre, als auch zu einem reflexionsfeindlichen Empiris-

14 Richard Faber, Vorwort, in: Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich (wie FN 4), S. 11.

15 Klaus Heinrich, Erinnerungen an das Problem einer freien Universität, in: ders., der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben (Reden und kleine Schriften 1), Frankfurt a. M. und Basel 1998, S. 19.

16 Ebd., S. 18.

mus.¹⁷ Durch das Einbinden einer Form psychoanalytischer Reflexion sollte Religionswissenschaft an das Verdrängte der Gattungsgeschichte, wie es sich in den Religionen zeige, herantreten. Heinrichs Erfahrungsbegriff wollte dem Bruch- und Konflikthaften von Subjekt und Geschichte Rechnung tragen, als dessen Ausdruck er die Formen der Herstellung von Verbindlichkeit und Zusammenhang in den Religionen verstand. Auch im Sinne dieses Erfahrungsbegriffs ist für Heinrich in den Religionen ein Moment der Reflexion zu finden. Es ist vor diesem Hintergrund nur folgerichtig, dass er die Geschichte der Religionen als eine Geschichte der (Selbst-)Kritik der Religionen begriff.

Mit dieser Perspektive stellte sich den Herausgebern des Bandes die Frage, ob Heinrich eine für die Religionswissenschaft wiederzuentdeckende kritische Stimme sein kann. Ist es möglich, mit ihm Anregungen für eine Religionswissenschaft zu finden, die jenseits der Dichotomie von Essenzialisierung und Positivismus Perspektiven auf Religion und Religionsgeschichte eröffnen kann, die in der aktuellen Fachdebatte merklich fehlen? Und was sind Gründe für die Nicht-Beachtung von Heinrichs Ansatz in weiten Teilen der Religionswissenschaft? Allgemein erscheint die Geschichte des Faches als ein permanentes Ringen um Gegenstandsabgrenzung und wissenschaftspolitische Standortbestimmung. Seit jeher offenbarten sich dabei Tendenzen zu einer oberflächlichen Rationalisierung und zu einer gegenaufklärerischen Remythologisierung.

Deren Aktualisierung schlägt sich gegenwärtig in zwei Strömungen nieder, die keineswegs stets so eindeutig voneinander zu trennen sind, aber eine gewisse Prominenz im natürlich nicht nur auf sie beschränkten Fachdiskurs gewonnen haben: Beide leiten sich in gewisser Weise aus derselben Entwicklung innerhalb der Fachgeschichte her. Den Nullpunkt dieser Differenzierungen stellt die Kritik und damit verbundene Marginalisierung der Religionsphänomenologie dar, wie sie seit den 1980er Jahren zu einer Art Selbstvergewisserungsdiskurs des Faches geworden ist. Zentral hierbei war die Kritik am Werk Mircea Eliades (1907–1986), der zuvor für einige Jahrzehnte

17 Klaus Heinrich, vom bündnis denken: Religionsphilosophie (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4), Frankfurt a. M. und Basel 2000, S. 8.

das öffentliche und internationale Gesicht der Religionswissenschaft gewesen war – eine fachliche Kritik und Erledigung, die der Aufarbeitung seiner Verstrickungen in die Geschichte des europäischen Faschismus und Traditionalismus tatsächlich noch vorausging.¹⁸ Mit dieser Abwicklung der vorher dominanten Form der Religionswissenschaft begann aber auch eine weitergreifende Verengung des methodisch-theoretischen Kanons, die nach und nach auch einen Denker wie Klaus Heinrich aus dem Feld drängen musste. Gleichzeitig zeigt sich im Feld aber auch die alte Tendenz zu Sinnstiftung, Remythologisierung und -sakralisierung. Aufklärung wird im Extremfall bei den Richtungen zum Feindbild und zur Abgrenzungsfolie. Auch aus dieser Perspektive kann es kaum verwundern, dass ein eigenwilliger Denker wie Klaus Heinrich nur schwer in den Kanon dessen einzuordnen ist, was heute als Religionswissenschaft akademisch institutionalisiert ist. Dabei kann gerade seine kritische Position hier lohnen, wiederentdeckt zu werden.

Von einem größeren Bedürfnis nach einer solchen kritischen Position zeugt auch das aktuelle Interesse an Klaus Heinrichs Werk. Dieses geht deutlich über den Raum der Religionswissenschaft hinaus und schlägt sich nicht nur in einer Reihe von Konferenzen zu Heinrich nieder, die in den letzten Jahren – mit unterschiedlichen Schwerpunkten – abgehalten wurden. Es findet ebenso Ausdruck in niedrigschwelligen Initiativen, die den akademischen Nachwuchs ansprechen beziehungsweise von ihm ausgehen. So bildete die Grundlage für den hier vorliegenden Sammelband und die ihm vorausgegangene Tagung ein Lesekreis, den zwei der Herausgeber im Wintersemester 2024/2025 an der Goethe-Universität Frankfurt veranstalteten. Diesem kritischen Zugang zu Fach, Autor und Werk, wie er die lebhaften Diskussionen des Lesekreises und der Tagung bestimmte, sind auch die in diesem Band versammelten Artikel verpflichtet:

Horst Junginger untersucht in seinem Beitrag Heinrichs Umgang mit dem religionsphilosophischen Problem des Anthropomorphismus und situiert dessen Ansatz innerhalb der Theoriedebatte der Reli-

18 Hier wäre eine Vielzahl an Publikationen aufzulisten. Zuletzt erschien hierzu Bruce Lincoln, *Secrets, Lies, and Consequences: A Great Scholar's Hidden Past and His Protégé's Unsolved Murder*, New York 2024.

gionswissenschaft. Ausgehend von der antiken Religionskritik rekonstruiert Junginger, wie Heinrich die Spannung zwischen menschlicher Projektion und göttlichem Anspruch produktiv zu wenden versucht. Dabei legt Junginger dar, dass für Heinrich das Verhältnis von Verdrängung und Remythisierung zentral ist. Was die Aufklärung an religiösem Material nicht aufarbeitet, kehrt nach Heinrich als Regression und apokalyptische Ursprungsmacht zurück, eine Diagnose, die laut Junginger bis heute nichts von ihrer Erklärungskraft eingebüßt hat. Junginger würdigt Heinrichs Impuls, die scharfe Grenze zwischen religiösem Gegenstand und wissenschaftlicher Methode aufzubrechen, ohne dabei einer religiösen Religionswissenschaft das Wort zu reden, benennt aber auch Grenzen dieses Ansatzes. Den biographischen wie institutionengeschichtlichen Rahmen entfaltet Junginger als wichtigen Kontext für einen Denker, der als Grenzgänger das Fach mitgeprägt hat.

Till Seidemann wirft in seinem Beitrag »Kult und Prophetie. Klaus Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie« einen Blick auf dieses klassische Debattenfeld der Religionswissenschaft und dessen Verhandlung im Werk Heinrichs. Dabei untersucht Seidemann insbesondere die Rolle Edmund Husserls (1859–1938) sowohl für die Religionsphänomenologie als auch für deren Deutung durch Heinrich. Hier kann Seidemann aufzeigen, dass die Bezüge auf die Phänomenologie im Sinne Husserls in der Religionsphänomenologie – wenn überhaupt – nur eine geringe Rolle spielten. In seiner Beschäftigung mit der Heinrichschen Kritik an dieser über lange Jahrzehnte dominierenden Form der Religionswissenschaft formuliert Seidemann nicht nur eine eigene, differenzierte Bestimmung der Religionsphänomenologie als kultifizierte Form von Wissenschaft, sondern entwickelt auch eine Kritik am Husserl-Verständnis Heinrichs.

Zwei der hier versammelten Beiträge gewinnen ihren Zugang zum Werk Heinrichs über den Begriff der Selbstzerstörung. Peter Bexte möchte, wie er schreibt, mit »Selbstzerstörung«. Folgeprobleme eines zentralen Wortes im Werk von Klaus Heinrich« eine »Irritation weitergeben«, die ihm in der Beschäftigung mit der Bedeutung des Begriffs bei Heinrich widerfuhr. Bexte zeigt auf, wie Heinrich den Begriff in einer spezifischen Aneignung aus der Freudschen Psycho-

analyse übernimmt, dabei aber eine, für sein Werk typische, Verschiebung von Fragen der individuellen Psyche zu Fragen der Gattungsgeschichte vornimmt. Dabei muss, wie Bexte darlegt, die eigentlich naheliegende Frage aufkommen, wer es eigentlich ist, der sich hier selbst zerstören soll. Gerade in der beständigen Bezogenheit der Werke Heinrichs auf den Nationalsozialismus erscheint, wie Bexte argumentiert, seine Rede von der Selbstzerstörung die tatsächliche Zerstörung des europäischen Judentums im Holocaust nur schwer verhandelbar zu machen. Dagegen nimmt Hermann Pfütze in seinem Beitrag »Nein sagen gegen Zerstörung und Selbstzerstörung« den Begriff zum Ausgangspunkt einer Untersuchung historischer und gegenwärtiger politischer Entwicklungen. In Anlehnung an das Denken Heinrichs entwickelt Pfütze eine Theorie des »Ästhetischen Widerstands«. Er verfolgt ihn von der Belagerung Sarajevos im Bosnienkrieg der 90er Jahre über die Opposition Weißrusslands bis zu den Protesten gegen die Islamische Republik Iran. Der Ästhetische Widerstand stelle, so die Überlegung Pfützes, die Schönheit des Körpers gegen die Gewalt feindlicher Systeme und schaffe so einen Raum der Subjektivität und Selbstermächtigung. Damit bietet er eine Strategie, die sich der Gewalt verweigert – sowohl der gegen sich selbst gerichteten als auch der von außen drohenden. Mit dem Thema des politischen Protests greift Hermann Pfütze damit einen Gegenstand auf, den er bereits in der 1979 veröffentlichten Festschrift zu Klaus Heinrichs 50. Geburtstag bearbeitet hatte.¹⁹

Die darauffolgenden beiden Texte gehen der Bedeutung des Judentums im Werk Heinrichs nach. Im Fokus des Beitrags von Anna Sutter steht sein Begriff des Bundes. Am Problem von Universalität und Partikularität in diesem zeigt sie, wie in der »Gegenüberstellung von prophetischer Gerechtigkeitsforderung und vorprophetischer Opfer-Tradition« Heinrich seinem Anspruch nicht gerecht wird, die Probleme christlicher Theologie auf ihre antijüdische Tradition hin durchzuarbeiten. Sutter stellt dar, wie an zentralen Stellen seines Denkens ein Bild vom Judentum entsteht, das selbst in seinen Leerstellen und unaus-

19 Hermann Pfütze, Bürgerinitiativen und Umweltschutz. Zur Geschichte und Legitimation ihres Protestes, in: Münzberg und Wilkens, Aufmerksamkeit (wie FN 9), S. 373–83.

gesprochenen Annahmen an antijüdische Traditionen anzuknüpfen droht. Ansgar Martins wiederum zeigt auf, dass viele von Heinrichs programmatischen und forschungspolitischen Aussagen auf Bibelzitate reflektieren. Heinrich habe sich zwar nie ausführlich mit dem biblischen Judentum auseinandergesetzt, aber seine Konstruktion Freuds als Propheten, seine Interpretamente zu Hiob und Jona und zu einzelnen hebräischen Begriffen führen in die Grundlagen seines eigenen Wissenschaftsverständnisses ein. Martins interpretiert Heinrichs Projekt als Religionsphilosophie unter zeitdiagnostischem Vorbehalt und geht anhand dessen auch seiner kritischen Auseinandersetzung mit jüdischen Theoretikern von Freud über Buber zu Adorno und Horkheimer nach. Damit liefert Martins auch eine Einführung in das religionsphilosophische Denken Heinrichs, die weit über den Rahmen der Beziehung zum Judentum hinausgeht.

In »Die Entmischung des Kentauren. Skizze zum Begriff der Faszinationsgeschichte« beschäftigt sich Jan Andres Hartmann mit einem weiteren zentralen Begriff Heinrichs, dem der Faszinationsgeschichte. Als »Modus der Zivilisation« ist er aufs Engste verbunden mit dem zentralen Anliegen Heinrichs, der Frage nach dem Verdrängten der Gesellschaft. Hartmann skizziert hier nicht nur die Rolle der Faszinationsgeschichte in Heinrichs Werk, er verhandelt selbst ein Thema der klassischen antiken Mythologie, das in der westlichen Kultur immer noch präsent ist, das des Kentauren. Anknüpfend an das Denken Heinrichs, der in seinen Werken immer wieder die Stoffe der griechisch-römischen Antike und deren Nachleben verhandelt hatte, liefert Hartmann eine Durcharbeitung dieses Bildes, das Faszination dadurch entwickelt, dass es »etwas von der eigenen Unkontrollierbarkeit und den scheiternden Versuchen, gegen sie anzuarbeiten, wahrnehmen« lässt, dabei aber gerade »zum Davonlaufen« einlädt.

Eine religions- und bildwissenschaftliche Perspektive auf Heinrich eröffnet Dolores Zoé Bertschinger in ihrem Beitrag über das Verhältnis zwischen Heinrich und Aby Warburg. Bertschinger zeigt, wie Heinrich in Warburg einen Vorgänger für sein Projekt des ästhetischen Subjekts fand und von ihm methodisch lernte, z. B. beim Bildvergleich, der Motivgeschichte und im Fokus auf die affektive, psychologische Dimension des Bildes. Dabei arbeitet Bertschinger heraus, dass

beide Denker antike Frauenfiguren, vor allem die Nymphe und die Mänade, ins Zentrum ihrer Analysen rückten. Bertschinger, die hier Heinrichs Begriff der Geschlechterspannung ins Spiel bringt, situiert Heinrich damit auch als einen bis heute unterschlagenen Wegbereiter der deutschsprachigen Bildwissenschaft. Wie der zwar oft genannte aber kaum rezipierte Warburg in einem Sammelband schließlich doch zum »Klassiker« der Religionswissenschaft werden konnte,²⁰ gelte es auch Heinrichs Bedeutung für das Fach erst noch zu entdecken.

Rolf Bossart entfaltet in seinem Beitrag »Verwandlung, Vermittlung, Kult: Religionsbegriff und Begriffsbildung bei Klaus Heinrich« die im Titel genannten drei Analysekatoren, die er aus den konkreten Stoffen von Heinrichs Werk entwickelt. Ausgangspunkt ist Heinrichs Grundüberzeugung, dass Aufklärung in Kontakt mit dem, was sie überwunden zu haben glaubt, bleiben muss. Bossart liest diesen Ansatz konsequent antifaschistisch, denn wer auf einer sauberen Trennung von Widersprüchen bestehe, lande bei Carl Schmitt oder Martin Heidegger, was Bossart am Begriff der Verwandlungsmacht exemplifiziert. Wo Schmitt und Heidegger Verwandlung als gewaltsame Abschneidung vom Bestehenden fassen, besteht Heinrich auf der Erneuerung aus dem Vorhandenen. Den Begriff der Vermittlung arbeitet Bossart an Heinrichs Lektüre der Christusfigur mit ihrem spannungsreichen Verhältnis von Partikularität und Universalität heraus. Im dritten Teil schließlich zeigt Bossart, dass Heinrichs Analyse des Kultischen (am Bestattungsritus und dem sophokleischen Antigone-Stoff) die Alternative von Kult und Ethik als falsch erweist. Wer sie vorschnell auflöst, verdrängt die unlösbaren Grundspannungen menschlicher Existenz, anstatt sie in ihrer kollektiv verbindlichen Form zu erkennen. Der Beitrag schließt mit der Frage, ob eine Religionswissenschaft, die das Verdrängte ihres eigenen Gegenstandes nicht mehr zu reflektieren vermag, diesen überhaupt noch ernstzunehmen in der Lage ist.

Im Anhang finden sich weiterführende Informationen zu Leben und Werk von Klaus Heinrich: ein ausführliches Literaturverzeichnis,

20 Siehe Hartmut Böhme, Aby M. Warburg (1866–1929), in: Axel Michaels, Hg., *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 2004, S. 133–56.

ein Lebenslauf sowie ein Auszug aus seiner Studentenakte als Faksimile. Wir beabsichtigen damit, der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Heinrich und der weitergehenden Forschung neue Hilfsmittel an die Hand zu geben.

Die Beiträge dieses Sammelbandes sollen mehr sein als nur eine retrospektive Würdigung. Vielmehr sind sie als Ausgangspunkte gedacht, um neue Blickachsen auf Heinrichs Denken zu eröffnen und – daran anknüpfend – Fragen zu seiner Relevanz für die Religionsforschung im 21. Jahrhundert auszuloten. Um über den Platz Heinrichs in der zeitgenössischen Religionswissenschaft nachzudenken, laden wir Sie, die Lesenden, dazu ein, in einen Austausch mit seinem Werk zu treten. Die Beiträge zeigen, dass die Auseinandersetzung mit Heinrich als Religionswissenschaftler mehr sein kann als eine bloße Rekapitulation oder Anwendung seiner Methoden und Begriffe. Das Spektrum der von Heinrich bearbeiteten Themen war breit gefächert und im eigentlichen Sinn des Wortes interdisziplinär angelegt. Auch das spiegelt sich in diesem Sammelband wider.

Möglich gemacht haben ihn eine Reihe von Personen und Institutionen, denen wir hier danken möchten: Zuvorderst Fr. Prof. Dr. Catherina Wenzel, Lehrstuhlinhaberin am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt, die, zusammen mit den Mitarbeitenden des Fachbereichs, die Durchführung der Tagung erst möglich gemacht hat. Daneben gilt unser besonderer Dank der Klaus und Renate Heinrich-Stiftung, die sowohl die Tagung als auch die Veröffentlichung dieses Bandes großzügig finanziell und ideell gefördert hat. Außerdem danken wir dem Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main für die finanzielle Unterstützung und dem Universitätsarchiv der FU für die freundliche Mithilfe und das unkomplizierte Bereitstellen von Dokumenten.

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 »ölhäutige 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 abgleiten 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 Lieselotte 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 »Wut-kampagne« 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 disziplinar 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 (*Epoché*) 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 Bau-
schulte, 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 durchherrscht 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 »öhlhäutige« Indifferenz, die erkenntnistheoretische Naivität im Umgang mit der religiösen Wahrheitsfrage oder das Pseudoprinzip des methodischen Agnostizismus – zu überwinden.

Kult und Prophetie. Klaus Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie

Till Seidemann

Thema dieses Textes ist Klaus Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie, die sich während der Weimarer Zeit als eine einflussreiche Variante der systematischen Religionswissenschaft etablierte. Bevor diese Kritik ins Zentrum gerückt wird, seien einige Bemerkungen vorangestellt, die den Kontext von Heinrichs Auseinandersetzung und das dabei verfolgte Anliegen verdeutlichen sollen. Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie findet sich insbesondere in seiner Dahlemer Vorlesung *Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft*. In der Ankündigung zu dieser Vorlesung aus dem Sommersemester 1975 heißt es:

»Religionswissenschaft, die im Rahmen eines sozialwissenschaftlichen Fachbereichs an der Ausarbeitung eines zureichenden Begriffs von Aufklärung interessiert ist, wird auch die Frage nach einem Begriff der Aufklärung in den Religionen selbst und, nicht zuletzt, der wissenschaftlichen Beschäftigung mit ihnen stellen müssen. Die Aufgabe einer Phänomenologie der Religion – Auskunft zu geben über deren Erscheinungsformen – soll unter diesem *expressis verbis* nicht-phänomenologischen Gesichtspunkt erfüllt werden.«¹

1 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8), S. 258.

Diese Ankündigung ist deshalb interessant, weil sich Heinrich offenbar genötigt sah, extra darauf hinzuweisen, dass er in seiner Vorlesung nicht vom Standpunkt der Religionsphänomenologie ausgehen werde. Das ist kein Zufall. Denn während die Religionsphänomenologie infolge des Cultural turn heute beinahe in der Versenkung verschwunden ist, war sie bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts so wirkmächtig, dass ihr Terminus bisweilen gleichbedeutend mit dem der systematischen Religionswissenschaft gebraucht wurde.² Dass Heinrichs Kritik in eine Zeit fällt, in der die Religionsphänomenologie innerhalb des Fachs noch tonangebend war, verdeutlicht die Radikalität seines Anliegens: Es geht nicht um eine Kritik einzelner Autoren oder einzelner Ansätze, die neben anderen bestehen, sondern um eine Kritik an der Religionswissenschaft in ihrer damals vorherrschenden Gestalt. Dabei nimmt Heinrich einige der Argumente vorweg, die Burkhard Gladigow (1939–2022), der den Cultural turn in der deutschen Religionswissenschaft maßgeblich vorangetrieben hat, dann ab den 1980er Jahren gegen die Religionsphänomenologie richtet.³

Im Folgenden werde ich Heinrichs Kritik rekonstruieren. Dabei soll gezeigt werden, wie der Berliner Religionsphilosoph in seiner Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie die Programmatik seines Denkens entwickelt hat. Diese kommt in einer prägnanten Formulierung zum Ausdruck, die sich im Vorwort seiner im Sommersemester 1970 gehaltenen Vorlesung *tertium datur* findet:

»Religionswissenschaft hat durchaus ihren Gegenstand: das Verdrängte der Philosophie – so habe ich es damals formuliert,

- 2 Vgl. Johann Figl, Systematische Religionswissenschaft, in: ders., Hg., Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, S. 41f.
- 3 Von zentraler Bedeutung ist dabei das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow u. a., 5 Bde., Stuttgart 1988–2001. Gladigow hat seine Einwände gegen die Religionsphänomenologie später noch einmal in prägnanter Form zur Darstellung gebracht: »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.

mit Blick auf jene Heilslehren, die eine Sicherheit jenseits der Welt der Mischungen versprechen.«⁴

Das Verdrängte der Philosophie ist nach Heinrich das dem rationalen Denken gegenüber Inkommensurable, dasjenige also, das seinen Herrschaftsanspruch bedroht. Heinrichs Analysen zielen darauf ab, dieses Verdrängte ins Bewusstsein zu heben und damit die konflikt-hafte Genese religiöser und philosophischer Systeme aufzudecken. Wie Thomas Pittrof formuliert hat, sei es stets sein Anliegen gewesen,

»eine Aufklärung über die Verstrickungsgeschichte der Gattung ›Mensch‹ in ihre eigenen Tribschicksale, Spannungsverhältnisse und destruktiven Anteile zu leisten, die diese nicht rationalisierend ›glattstellen‹, beruhigen und ›überwinden‹, sondern in der Freud'schen Trias von ›Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten‹ zum tätigen, verdrängungsfreien Bewusstsein ihrer selbst bringen wollte.«⁵

Dieses Verfahren lässt sich auch in Heinrichs Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie beobachten, die sich, obwohl sie mit dem Pathos wissenschaftlicher Sachlichkeit auftritt, letztlich als eine prophetische Heilslehre entpuppt. Um die Ausführungen Heinrichs besser einordnen zu können, soll im Folgenden zunächst ein kurzer Grundriss der Religionsphänomenologie gegeben werden.

-
- 4 Klaus Heinrich, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einleitung in die Logik*, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., 2. Aufl., Basel und Frankfurt a. M. 1987 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1), S. 10.
 - 5 Thomas Pittrof, *Der Religionsphilosoph Klaus Heinrich (1927–2020) als Pionier einer transdisziplinären Kulturwissenschaft*. Bericht über die gleichnamige Tagung an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt am 24.–25. Juli 2023. Online zugänglich unter www.ku.de/fileadmin/190814/Nachrichten/2023/Tagungsbericht_Klaus_Heinrich_2023.pdf (zuletzt abgerufen am 21.11.2025).

1. Das Wesen des Religiösen: Zum Ursprungsdenken in der Religionsphänomenologie

Erstmals eingeführt wird der Begriff Religionsphänomenologie durch den niederländischen Theologen und Religionswissenschaftler Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920). In seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von 1887 bezeichnet er seine Arbeit explizit als eine »Phänomenologie der Religion«, wobei er sich dabei auf die Philosophie Hegels bezieht.⁶ Nach Chantepie soll die Religionsphänomenologie die Aufgabe der Katalogisierung und Klassifikation religiöser Phänomene übernehmen und dabei gemeinsame Merkmale herausarbeiten – also empirische Begriffe bilden. So stellt der phänomenologische Teil in Chantepies *Lehrbuch* den Versuch dar,

»die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen, ohne sie doctrinär einheitlich zu erklären, so zu ordnen, dass die wichtigsten Seiten und Gesichtspunkt aus dem Material von selbst hervortreten«.⁷

Was bei Chantepie deutlich wird, ist das Anliegen, die Auseinandersetzung mit Religion auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen, d. h. nicht Theologie, sondern Religionswissenschaft zu betreiben.

Dieses Selbstverständnis liegt auch der Religionsphänomenologie zugrunde, die sich während der Weimarer Zeit an den Universitäten etabliert. Dabei tritt aber das von Chantepie formulierte Anliegen, eine doktrinaire Gleichmacherei zu vermeiden, zunehmend in den Hintergrund. Stattdessen setzt sich immer mehr die Vorstellung durch, dass es eine letzte Einheit der Religion, ein ursprüngliches und überhistorisches Wesen des Religiösen geben würde. Dieses gehe den empirischen Erscheinungsformen von Religion voraus. Wie der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski (1917–1993) in einer äußerst apologetischen Darstellung der Religionsphänomenologie betont hat, fände sich in allen Religionen

6 Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 1, Freiburg 1887, S. 48.

7 Ebd., S. Vf.

»gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personenhaften Gottheit verehrt wird. Religion ist mithin ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis«. ⁸

Die Tendenz zur Essentialisierung religiöser Phänomene geht maßgeblich auf den evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869–1937) zurück. In seinem einflussreichen Hauptwerk *Das Heilige* aus dem Jahr 1917 bestimmt Otto das Heilige als eine Kategorie a priori, die der empirischen religiösen Erfahrung des Menschen vorausgehe. Dafür wählt er – nach einigen Differenzierungen – den Begriff des *Numinosen*. Das Numinose, so Otto, »lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion.« ⁹ Auch der Marburger Theologe und Religionswissenschaftler Friedrich Heiler (1892–1967) vertritt die Auffassung, dass es ein ursprüngliches Wesen der Religion gebe:

»Die Phänomenologie der Religion (das Wort im Sinne der Husserl'schen Philosophie) sucht die religiöse ›Urmeinung‹ zu klären und so das Wesen (›Eidos‹) alles Religiösen zu erfassen. Als das Wesen der Religion enthüllt sich der phänomenologischen Untersuchung der Glaube an die Präsenz einer transzendenten Wirklichkeit und an eine tatsächliche Berührung und Verbindung des Menschen mit dieser höheren Wirklichkeit.« ¹⁰

Spätestens hier wird deutlich, dass dem Begriff der Phänomenologie, wie ihn die Religionsphänomenologen verwendeten, kein einheitlicher Bedeutungsgehalt zukommt, denn während Chantepie auf

8 Günter Lanczkowski, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980, S. 23.

9 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 14. Aufl., Gotha 1926, S. 6.

10 Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 3. Aufl., München 1921, S. 24.

Hegel referiert, bildet für Heiler die Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938) einen wichtigen Bezugspunkt. Insgesamt zeigt sich jedoch ein eher vages Begriffsverständnis und die Bezüge auf Husserl sind, sofern sie überhaupt vorliegen, äußerst selektiv.

Darüber hinaus findet sich das Ursprungsmotiv ebenso bei dem niederländischen Religionsphänomenologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950), der in seinem 1933 erschienenen Werk *Phänomenologie der Religion* den religiösen Sinn als denjenigen Wesenszug bestimmt, »dem kein weiterer oder tieferer folgen kann. Er ist der Sinn des Ganzen. Er ist das letzte Wort.«¹¹

Vor dem Hintergrund von Heinrichs genealogischem Ansatz, der in vermeintlich überhistorischen Kategorien eine gesellschaftliche Genese und damit die Mischung von Genesis und Geltung aufzudecken versucht, kommt die Kritik an einem essentialistischen Ursprungsdenken wenig überraschend. Seine Kritik richtet sich gegen die Auffassung, der historisch-gesellschaftliche Gehalt religiöser Phänomene könne aus der religionswissenschaftlichen Betrachtung ausgeklammert werden – eine Auffassung, die van der Leeuw freimütig aussprach: »Von einer historischen Entwicklung der Religion weiß die Phänomenologie nichts.«¹² Heinrich kritisiert etwa, dass vom Standpunkt der Religionsphänomenologie »eine museal aufbereitete Sammlung von Schrumpfköpfen einzig auf ihr verschiedenartiges ästhetisches Formniveau hin« betrachtet werden könne, »ohne die Frage nach Menschenjagd oder einem Ritus zu stellen, der es einer Stammesgesellschaft auferlegt, Menschenköpfe zu präparieren.«¹³ Der Religionsphänomenologie wirft er deshalb vor, »daß ihr Systematisierungseifer sich in Ordnungskriterien erschöpfte, die am Geschichtsprozeß ableiten.«¹⁴ Ihre Methode sei eine, die religiöse Phänomene »um ihren Realitätsgehalt bringt, sie von Realkonflik-

11 Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 3. Aufl., Tübingen 1970, S. 779.

12 Ebd., S. 787.

13 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

14 Ebd., S. 66.

ten reinigt«. ¹⁵ Auf diese Methode und Heinrichs Kritik werde ich im Folgenden näher eingehen.

2. Die Kultifizierung religiöser Phänomene: Zur religionsphänomenologischen Methode

Heinrichs akademischer Lehrer, der Islam- und Religionswissenschaftler Walther Braune (1900–1989), war zeitweise Assistent des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965). Was Heinrich mit Tillich unter anderem verband, war das radikale Misstrauen gegenüber einem Ursprungsdenken, von dem das Geistesleben der Weimarer Zeit geprägt war und das dem Nationalsozialismus einen Nährboden bereitete. Im Vorwort seines Buches *Die sozialistische Entscheidung* aus dem Jahr 1933 bemerkt Tillich, dass das »ursprungsmythische Bewußtsein (...) die Wurzel alles konservativen und romantischen Denkens in der Politik« sei. ¹⁶ Dem liegt nach Tillich ein bestimmter Modus des Erkennens zugrunde:

»Der Ursprungsmythos richtet sich auf das Gegebene in seiner ursprünglichen Gestalt vor Analyse und Neugestaltung. Damit ist die intuitive Richtung der romantischen Philosophie vorgegeben. Von der intellektuellen Anschauung Schellings bis zur Intuition der Lebensphilosophie und Phänomenologie geht eine Linie des Protestes gegen die analytische Haltung der modernen bürgerlichen Philosophie. Die Anschauung im Sinne der Intuition löst nicht auf, unterwirft nicht dem Gesetz, will nicht herrschen und gestalten. Sie eint mit ihrem Gegenstand, der eben nicht Gegen-Stand ist, nicht gegenübergestellt und bearbeitet wird, sondern herangezogen und aufgenommen. Die politische Romantik macht den Versuch, hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung des Seienden zurückzugehen, die Kraft der Analyse zu brechen, die ursprüngliche Einheit wiederzu-

¹⁵ Ebd., S. 71.

¹⁶ Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Berlin 1980, S. 18. Für die Neuauflage des Buches hat Heinrich eine Vorbemerkung verfasst.

gewinnen, hinzunehmen, statt zu untersuchen, stehen zu lassen, statt zu entwerfen.«¹⁷

In treffender Weise beschreibt Tillich in diesem Zitat die irrational und intuitiv ausgerichtete Erkenntnismethode, die auch für die Religionsphänomenologie charakteristisch ist. Diese Methode führt nach Heinrich nicht nur zu einer Verdrängung von Geschichte und Gesellschaft aus der religionswissenschaftlichen Forschung – ihr Hauptproblem besteht in einer *Kultifizierung* religiöser Phänomene. Um zu verstehen, was Heinrich mit Kultifizierung meint, ist es nötig kurz auf die phänomenologische Methode Husserls einzugehen.

Wie bereits angemerkt, sind die Bezüge auf Husserl innerhalb der Religionsphänomenologie einigermaßen willkürlich. Heinrich geht in seiner Vorlesung am 17. Mai 1975 allerdings zu weit, wenn er die Religionsphänomenologie unmittelbar auf Husserl zurückführt.¹⁸ Husserls Anliegen ist es, die grundlegenden Strukturen der menschlichen Erfahrung zu beschreiben. Die Spezifik seiner phänomenologischen Herangehensweise besteht darin, von dem in der Anschauung Gegebenen und nicht vom begrifflichen Denken auszugehen. Eben das meint Husserls berühmte Forderung »Zu den Sachen selbst« aus dem zweiten Band der *Logischen Untersuchungen*: »Die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben.«¹⁹ Husserl richtet sich damit gegen Immanuel Kant (1724–1804), der die Struktur unserer Erfahrung – die Kategorien des reinen Verstandes – auf die verschiedenen Urteilsarten und damit auf das Erkenntnissubjekt zurückführt. Darin besteht bekanntlich Kants kopernikanische Wende und die durch sie vollzogene »Umänderung der Denkart«.²⁰

17 Ebd., S. 43.

18 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 68f.

19 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula Panzer, Den Haag 1984 (Husserliana, Bd. 19), S. 10.

20 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998, B XVI.

Husserl behauptet hingegen, dass die Geltung von Sachverhalten nicht durch das Subjekt konstituiert wird. Dem Idealismus wirft er deshalb vor, er würde »von oben her Theorien machen«. ²¹ »Der Sachverhalt selbst«, so schreibt er, »ist, was er ist, ob wir seine Geltung behaupten oder nicht.« Er sei eine »Geltungseinheit an sich« und in ihm »von einem Urteilen und Urteilenden schlechterdings nichts zu entdecken«. ²² Das Erfassen dieser Geltungseinheiten bezeichnet Husserl mit dem berühmten Ausdruck Wesensanschauung bzw. kategoriale Anschauung. Das dabei in der Anschauung Erfasste sei gerade nicht sinnlich. Es muss allerdings betont werden, dass Husserl, wenn er von Wesen spricht, die grundlegenden Strukturen unserer Erfahrung meint, die in der Anschauung gegeben sind. Von einem Wesen der Religion hat Husserl nirgendwo gesprochen.

Dessen ungeachtet wurde Husserls phänomenologische Methode von Religionsphänomenologen wie Heiler und van der Leeuw aufgegriffen. Die Attraktivität des Husserlschen Ansatzes bestand eben in der angesprochenen Rehabilitierung der Anschauung gegenüber dem begrifflichen Denken. Denn freilich kann das Wesen der Religion in der Religionsphänomenologie nicht rein begrifflich erfasst werden, sonst würde es den Charakter der Transzendenz verlieren, und auch den empirischen Wissenschaften bliebe der Zugang verwehrt. Das Wesen, wie es an sich ist, soll also auf andere Weise zugänglich sein, und daraus ergibt sich der nichtbegriffliche, intuitive Erkenntnismodus, der für die Religionsphänomenologie insgesamt charakteristisch ist. So spricht etwa Heiler von einem »intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens« und van der Leeuw zufolge bedürfe es einer »Einschaltung des Phänomens in das eigene Leben«. ²³ Heinrich beobachtet im Erkenntnismodus der Religionsphänomenologie eine Verkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung:

21 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976 (Husserliana, Bd. 3.1), S. 46.

22 Husserl, *Logische Untersuchungen* (wie FN 19), S. 49.

23 Heiler, *Das Gebet* (wie FN 10), S. VIII und van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (wie FN 11), S. 773.

»In der Schau soll das Kunststück gelingen, daß das Geschauete sich so, wie es wesentlich ist, von sich selbst her zeigt. Plötzlich hat der Schauende nicht mehr die Synthesismächtigkeit, die Kant (...) dem transzendentalen Subjekt zubilligte (...): plötzlich sind in der Schau – und das unterstreicht die kulturelle Implikation dieses Begriffs – reine Phänomene ›Gegenstände‹, die nicht vom Subjekt geschaut werden, sondern die wesentlich dadurch sind, daß sie das Subjekt zu ›Akten‹ der Schau nötigen.«²⁴

Schließlich seien die Phänomenologen,

»nicht Objekte schauende Subjekte, sondern in der Tat Objekte der Subjekte ihrer Schau (...), indem sie den Gegenständen, denen sie sich widmen – exotischen Religionen; mit Erlösungsanspruch aufgeladenen Ursprungskulten und Initiationsriten (...) – verfallen.«²⁵

Die eigentlich dem Subjekt eigene Leistung der Synthesis werde auf die religiösen Phänomene übertragen, die nun die Leitung im Erkenntnisprozess übernehmen. Diese würden dadurch zu Kultobjekten, denen eine Eigenmacht und übersinnliche Realität zukommt. Während Heinrich Husserl und die Religionsphänomenologen etwas vorschnell in einen Topf wirft, lässt sich das, was er mit Kultifizierung meint, in den Texten sehr wohl beobachten. Ich möchte dies an zwei Beispielen veranschaulichen und komme zunächst auf Rudolf Otto zurück, der das Numinose folgendermaßen beschreibt:

»Es [das Numinose, T. S.] bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrund der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungsbegebenheiten in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und ›Veranlas-

24 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 71.

25 Ebd.

sung«, daß es selber sich rege, sich rege und sich anfänglich zugleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebe in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stößt und es sich selbst schlechthin entgegensetzt. (...) Wir finden in ihm Überzeugungen und Gefühle angelegt, die qualitativ verschieden sind von allem, was ›natürliche‹ Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören.«²⁶

Tatsächlich erhält der von Otto beschriebene »Gegenstand« einen eigenartigen Subjektstatus. Deutlich wird dies an den Tätigkeitsweisen, die Otto dem Numinosen zuschreibt: *es bricht auf; es rege sich selber; es flechte sich ein; es stößt das Weltlich-Sinnliche von sich und setzt sich selbst schlechthin entgegen*. Das Numinose gehört nach Otto einer gegenüber dem sinnlich Gegebenen »qualitativ anderen Realitätsklasse«²⁷ an, die noch der reinen Vernunft vorausgeht, und eben darum nicht begrifflich erfasst werden kann. Ein weiteres Beispiel für die von Heinrich beschriebene Kultifizierung religiöser Phänomene findet sich bei van der Leeuw:

»Die Phänomenologie steht ab vom modernen Denken, das uns lehren möchte, ›die Welt als ungeformten Stoff zu betrachten, den wir erst zu formen haben, und uns als die Herren der Welt aufzuspielen.‹ Sie will nur Eins: *Zeugnis ablegen* von dem, was ihr gezeigt worden ist.«²⁸

Auch hier ist es wichtig, genau auf die Formulierungen zu achten: *Die Phänomenologie will Zeugnis ablegen, von dem, was ihr gezeigt worden ist*. Dabei muss gefragt werden: Wer hat ihr denn etwas gezeigt?

26 Otto, Das Heilige (wie FN 9), S. 148.

27 Ebd., S. 149.

28 Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (wie FN 11), S. 777.

Auch hier erhält der Gegenstand, von dem die Phänomenologie Zeugnis ablegen soll, einen ominösen Subjektstatus, der die Leitung im Erkenntnisprozess übernimmt und dem Religionsphänomenologen als tätiges Subjekt gegenübertritt. Heinrich kommentiert diese Passage folgendermaßen:

»Damit erschöpft sich die ›Tätigkeit‹ des Phänomenologen darin, all das, was sich ihm zeigt, zu konstatieren, und zwar mit der erschreckenden Verdrängung der Frage, ob das Konstatierte jener Rest von Religionen ist, der kompensatorisch, also nach der Zerstörung der Völker, für die sie verbindlich waren, aufbewahrt werden soll. Aber das Verdrängte kehrt wieder: in dem ›Zeugen‹ und ›Zeugnis ablegen‹.«²⁹

Ich komme auf Heinrichs Programmatik und die eingangs zitierte Formulierung zurück, wonach der Gegenstand der Religionswissenschaft das Verdrängte der Philosophie sei. Während die Religionsphänomenologie religiöse Phänomene mit dem Pathos wissenschaftlicher Sachlichkeit beschreibt, um sich so von der Theologie abzugrenzen, entpuppt sie sich in letzter Konsequenz als prophetische Heilslehre. Anstatt das Verdrängte zu analysieren, wird sie selbst zum Medium für die Wiederkehr des Verdrängten. Nicht nur erhalten die religiösen Phänomene dadurch kultischen Charakter. Der Religionsphänomenologe selbst schlüpft in die Rolle des Propheten, der von seiner Gotteserfahrung Zeugnis ablegt. Zu solch einer Erfahrung ist man fähig oder eben nicht. Otto hat das unverhohlen ausgesprochen:

»Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertäts-gefühle, Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-

29 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 37.

gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben.«³⁰

Auch Heiler betont, dass ohne »persönliches religiöses Erleben und ohne feinste Empfänglichkeit für religiöse Werte (...) eine fruchtbare religionspsychologische Untersuchung unmöglich« sei.³¹ Der wissenschaftliche Grundsatz intersubjektiver Überprüfbarkeit wird dadurch gefährlich eingeschränkt. Rainer Flasche hat das Prophetie-Syndrom der Religionsphänomenologie anschaulich beschrieben. Ihre Vertreter werden »zu Propheten ihrer eigenen Religiosität, die sie verallgemeinern und generalisieren, werden letztlich diese Religionswissenschaftler alle«.³²

Zuletzt möchte ich noch einmal auf Heinrichs Auseinandersetzung mit Husserl zurückkommen und seine philosophische Phänomenologie gegenüber Heinrichs Kritik ein Stück weit in Schutz nehmen. Ich greife dabei auf Adorno und ein der phänomenologischen Methode inhärentes erkenntniskritisches Motiv zurück.

3. Die Differenz von Gegebenheit und Begriff: zu einem erkenntniskritischen Motiv in Husserls Phänomenologie

Obwohl die Husserl-Rezeption der Religionsphänomenologen äußerst selektiv ist und weniger auf einer systematischen Auseinandersetzung als einem willkürlichen Herausgreifen einzelner Motive beruht, glaubt Heinrich, die Religionsphänomenologie insgesamt auf Husserl zurückführen zu können:

»Der Begriff der Phänomenologie, der (...) Pate steht bei den Phänomenologen der Religion (...), ist natürlich hergenom-

30 Otto, *Das Heilige* (wie FN 9), S. 8.

31 Heiler, *Das Gebet* (wie FN 10), S. VIII.

32 Rainer Flasche, *Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit*, in: Hubert Cancik, Hg., *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, S. 261–76, hier S. 271.

men von dem um die Jahrhundertwende einsetzenden, groß angelegten Unternehmen Husserls.«³³

Allerdings haben wir gesehen, dass der erste Entwurf einer Phänomenologie der Religion – derjenige von Chantepie aus dem Jahr 1887 – der Entstehung von Husserls Phänomenologie zeitlich vorausgeht; auch in den späteren Texten der Religionsphänomenologie sind direkte Bezüge auf Husserl selten.³⁴ Doch Heinrich geht über jene Rückführung noch hinaus, indem er den Vorwurf der Kultifizierung kurzerhand auch der Phänomenologie Husserls überstülpt:

»Daß Husserl, weit entfernt davon, auf die Kultsphäre zu reflektieren, den eben aus dieser Sphäre stammenden Begriff der Schau exponiert, bedeutet, daß er seine philosophische Methode zu einer kultischen macht und mit ihr den Aufbau einer sakrosankten Kultsphäre intendiert.«³⁵

Offensichtlich versuchte Heinrich einen Zusammenhang zwischen Husserls phänomenologischer Methode und der heiligen Schau herzustellen, die im Mittelalter insbesondere bei der Elevation der gewandelten Gaben im katholischen Messritus eine bedeutende Rolle gespielt hat: Durch das Schauen von Hostie und Wein hoffte man göttliches Heil zu erlangen. Diese Engführung ist allerdings gewagt, denn tatsächlich gebraucht Husserl den Begriff der Schau nur äußerst selten und spricht stattdessen in der Regel von *Anschauung* und – wenn es um die eigene Methode geht – von *Wesensanschauung*.³⁶ Die Ter-

33 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 68.

34 In Ottos Werk *Das Heilige* findet sich kein einziger Verweis auf Husserl. Heiler wiederum erwähnt Husserl in *Das Gebet* nur an einer einzigen Stelle auf S. 24. Van der Leeuws explizite Aneignung einiger Motive aus Husserls *Ideen*, die im Methodenteil am Ende seiner *Phänomenologie der Religion* sichtbar wird (S. 768–98), stellt eine Ausnahme dar. Wie jener Methodenteil aber ebenso zeigt, ist Husserl für van der Leeuw nur ein Einfluss neben anderen, darunter insbesondere Dilthey und Jaspers.

35 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

36 Vgl. Husserl, *Ideen* (wie FN 21), S. 15. Der Begriff »Wesensschau« ist zu einem geflügelten Wort geworden, bei Husserl selbst findet er sich allerdings nicht.

mini folgen dabei der kantischen Unterscheidung von Anschauung und Begriff als den beiden Quellen unserer Erkenntnis, wobei Husserl der Anschauung einen Vorrang gegenüber dem begrifflichen Denken einräumt.

Darüber hinaus ist es nicht ohne eine gewisse Ironie, dass sich Husserl selbst zum Projekt der Religionsphänomenologie geäußert und Bedenken formuliert hat, die denen Heinrichs nicht unähnlich sind. In einem Brief an Otto nennt Husserl *Das Heilige* einen »ersten Anfang für eine Phänomenologie des Religiösen«. ³⁷ Dabei wendet er kritisch ein, dass Otto die Ergebnisse seiner Untersuchung metaphysisch überhöht habe. »Der Metaphysiker (Theologe) in Herrn Otto hat scheint es mir den Phänomenologen Otto auf seinen Schwingen davongetragen u. ich denke dabei als Gleichnis an die Engle, die mit ihren Schwingen die Augen verdecken.« ³⁸ Husserl selbst weist damit auf eine Tendenz hin, die sich in der Religionsphänomenologie insgesamt beobachten lässt: Diese gibt zwar vor, Wissenschaft zu sein, erweist sich jedoch als eine Krypto-Theologie, die religiöse Phänomene wie metaphysische Entitäten außerhalb von Raum und Zeit behandelt.

Was über die Husserl-Rezeption der Religionsphänomenologen bereits festgehalten wurde, gilt in gewisser Hinsicht auch für Heinrich: Seine Lektüre ist äußerst selektiv. Den Vorwurf, dass Husserls Phänomenologie an einem »Syndrom von Geschichtslosigkeit« ³⁹ leide, vermag er wohl nur deshalb zu erheben, weil er die in Husserls Spätschriften entwickelte genetische Phänomenologie nicht zur Kenntnis genommen hat, darunter insbesondere die erstmals 1936 veröffentlichte *Krisis-Schrift*. In seinem Spätwerk kritisiert Husserl, dass die modernen Wissenschaften ihre Verwurzelung in der Lebenswelt nicht mehr reflektieren und in einen wissenschaftlichen Objektivismus verfallen seien. Im Zuge einer Rekonstruktion besagter Entwick-

37 Edmund Husserl, Briefwechsel, Bd. 7. Wissenschaftlerkorrespondenz, hg. von Elisabeth Schuhmann und Karl Schuhmann, Dordrecht 1994 (Husserliana Dokumente 3.7), S. 207.

38 Ebd.

39 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 69.

lung fordert Husserl dann explizit die »Aufklärung der geschichtlichen Entwicklung nach ihren innersten Triebkräften«. ⁴⁰

Doch bereits der frühen Phänomenologie Husserls wohnt ein von Heinrich übersehenes erkenntniskritisches Motiv inne, das für das Projekt einer kritischen Theorie, dem ja auch Heinrich verpflichtet war, in Stellung gebracht werden kann. Adorno hat dieses Motiv in der *Negativen Dialektik* prägnant zum Ausdruck gebracht: Husserl »half in seinen wirksamsten Schriften verzerrt einem anti-idealistischen Motiv zum Ausdruck, dem Ungenügen an der These von der Allherrschaft des denkenden Subjekts.« ⁴¹ Was ist damit gemeint? Ähnlich wie Heinrich beobachtete auch Adorno [in der Phänomenologie] einen »Kultus des Gegebenen und der Unmittelbarkeit«, ⁴² der darin bestehe, dass das Wesen dem Subjekt »mit dem falschen Anspruch einer ›Urgegebenheit‹ (...) gleichsam fertig gegenübertritt.« ⁴³ Doch gerade die qualitative Differenz zwischen der Gegebenheit auf der einen und dem begrifflichen Denken des Subjekts auf der anderen Seite untergräbt dessen Herrschaftsanspruch. Husserls Wesen, so Adorno, »mahnt an die Nichtidentität im Begriff dessen, was nicht erst vom Subjekt gesetzt ist, sondern dem es folgt.« ⁴⁴

Das Anliegen von Husserls Phänomenologie sei es, »bloß ›gemachte‹ Begriffe, die ihre ›Sachen‹ verdecken, zu zerschlagen, ›Theoretisierungen‹ abzubauen, Wirkliches, unabhängig von der terminologischen Apparatur, die es verdeckt, zu enthüllen.« ⁴⁵ Die auch von Husserl vertretene Auffassung, dass es ein Moment der Allgemeinheit in der Erkenntnis gibt, das nicht durch das Subjekt konstituiert

40 Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, hg. von Walter Biemel, Den Haag 1956 (Husserliana Bd. 6), S. 54.

41 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003 (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 7–412, S. 169.

42 Ders., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 7–245, hier S. 122.

43 Ebd.

44 Ders., *Negative Dialektik* (wie FN 41), S. 7–412, hier S. 170.

45 Ders., *Zur Philosophie Husserls*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003, (Gesammelte Schriften, Bd. 20), S. 46–118, hier S. 55.

wird, also dem Begriff gegenüber nichtidentisch ist, findet sich nicht erst in Adornos *Negativer Dialektik* wieder. Bereits die *Dialektik der Aufklärung*, die ständiger Bezugspunkt in Heinrichs Vorlesung ist, beruht in ihrem Kern auf einer Kritik an der Herrschaft des begrifflichen Denkens, die ihr realgeschichtliches Pendant in der Beherrschung der äußeren wie inneren Natur hat:

»(D)ie Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit. In der Ablösung des magischen Erbes, der alten diffusen Vorstellungen, durch die begriffliche Einheit drückt sich die durch Befehl gegliederte, von den Freien bestimmte Verfassung des Lebens aus.«⁴⁶

Abseits aller Kritik, die Heinrich an der *Dialektik der Aufklärung* geübt hat, lässt sich der von Horkheimer und Adorno beschriebene Vorgang auch in der Religionsphänomenologie beobachten. So sehr ihre Protagonisten den nichtbegrifflichen Charakter der religiösen Erfahrung betonen, so sehr entspricht das von ihnen erschaute Wesen des Religiösen dem zum Absoluten erhobenen Allgemeinbegriff, der alle individuellen Erscheinungsformen von Religion unter seine Identität zwingt. Die Dialektik der Aufklärung zeigt sich hier par excellence: Der Versuch einer Aufklärung über die verschiedenen Erscheinungsformen von Religion schlägt zurück in Mythologie. Das von der Religionsphänomenologie behauptete Wesen des Religiösen nimmt letztlich die Gestalt einer ursprünglichen metaphysischen Entität an, deren Erkenntnis einer Gotteserfahrung gleichkommt. Mircea Eliade (1907–1986), der wohl wirkmächtigste Vertreter der Religionsphänomenologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hat diese letzte Konsequenz ganz unverblümt ausgesprochen:

»Was man die Phänomenologie und Geschichte der Religion nennt, kann man unter jene sehr wenigen humanistischen Dis-

46 Ders. und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987 (Gesammelte Schriften, Bd. 5), S. 11–290, hier S. 36.

ziplinen rechnen, die zugleich propädeutische und spirituelle Techniken sind.«⁴⁷

Religionswissenschaft wird für Eliade damit zu einer »erlösenden Disziplin.«⁴⁸ Heinrich kritisierte also zurecht, dass die Religionsphänomenologie den realgeschichtlichen Gehalt religiöser Phänomene verdrängt, wenn sie versucht, »Unreines« in gereinigter Form anzuschauen.⁴⁹ Wie also lassen sich die verdrängten Gehalte in der Religion in den Blick nehmen?

Unter Einfluss der Phänomenologie entwickelt Adorno ein Verfahren, das er verschiedentlich als Mikrologie oder gesellschaftliche Physiognomik bezeichnet. Dabei übernimmt er die der Husserlschen Wesensanschauung zugrundeliegende Annahme, dass sich das Allgemeine in der Analyse des Einzelphänomens erfassen lässt. Es sei eine »Eigenart der Wesensanschauung«, so Husserl, »daß ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt.«⁵⁰ Zustimmend bemerkt Adorno in der *Negativen Dialektik*: »Tatsächlich haust das Allgemeine, wie Husserl erkannte, im Zentrum der individuellen Sache, konstituiert sich nicht erst im Vergleich eines Individuellen mit anderen.«⁵¹ Freilich geht Adorno in entscheidender Hinsicht über Husserl hinaus, insofern er jene Allgemeinheit nicht als überzeitliches Wesen, sondern als Aspekt des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs begreift, durch den die Phänomene immer schon vermittelt sind. Dabei beruft er sich wiederum auf ein Motiv der bereits angesprochenen genetischen Phänomenologie. Aufgabe der genetischen Phänomenologie ist die Konstitutionsanalyse von Bewusstseinsphänomenen, das heißt ihr geht es darum, den stufenartigen Aufbau der Geltung idealer Gegenstände zu beschreiben. Im Zuge seiner genetischen Analysen stößt Husserl auf eine Historizität der logischen Urteilsform:

47 Micea Eliade, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs, Wien 1977, S. 268.

48 Ebd., S. 287.

49 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 70.

50 Husserl, Ideen (wie FN 21), S. 15.

51 Adorno, Negative Dialektik (wie FN 41), S. 164.

»Die Enthüllung der Sinnesgenesis der Urteile besagt genauer gesprochen, so viel wie Aufwicklung der im offensichtlich zutage getretenen Sinn implizierten und ihm wesensmäßig zugehörigen Sinnesmomente. Die Urteile als fertige Produkte einer ›Konstitution‹ oder ›Genesis‹ können und müssen nach dieser befragt werden. Es ist eben die Wesenseigenheit solcher Produkte, daß sie Sinne sind, die als Sinnesimplikat ihrer Genesis eine Art Historizität in sich tragen; daß in ihnen stufenweise Sinn auf ursprünglichen Sinn und die zugehörige noematische Intentionalität zurückweist; daß man also jedes Sinngebilde nach seiner ihm wesensmäßigen Sinnesgeschichte befragen kann.«⁵²

Freilich begreift Husserl die Historizität des Phänomens im Sinne seiner immanenten Konstitution im Bewusstsein. In Adornos Augen steht er damit jedoch bereits vor den Toren des Materialismus:

»Husserl jedoch (...) insistiert solange vorm starren, fremden Gegenstand der Erkenntnis, bis dieser aufspringt und für einen Augenblick zeigt, was seine Starrheit verbergen soll: den geschichtlichen Vollzug. (...) Husserl müßte nur das geöffnete Tor der Dingwelt durchschreiten, um zu finden, daß die ›innere Historizität‹, die er gewährte, keine bloß innere ist; daß zu den sinnausweisenden Momenten der Genesis Fakten rechnen; daß die Genesis selber, und damit die Bedingung der Möglichkeit allen Sinnes und selbst des formallogischen, in der realen Geschichte liegt, der der Gesellschaft als der wahrhaft ›objektiven‹ Instanz des reinen Denkens.«⁵³

Adorno zufolge verweist die in Husserls Analyse des Einzelphänomens aufgedeckte Sinnesgenesis auf eine soziale Genesis. Darin besteht der Kerngedanke der gesellschaftlichen Physiognomik. Wie die Wesens-

52 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hg. von Paul Janssen, Den Haag 1973 (Husserliana, Bd. 17), S. 215.

53 Adorno, *Zur Philosophie Husserls* (wie FN 45), S. 92f.

schau hebt die Physiognomik an mit der mikrologischen Analyse des Einzelphänomens und ist dabei von der Überzeugung geleitet, dass sich in diesem Einzelphänomen ein Allgemeines geltend macht, das sich nicht auf die Konstitutionsleistung des Subjekts reduzieren lässt, mit diesem also nichtidentisch ist. Die Invarianz, die Husserl dem Allgemeinen zuspricht, indem er es als Wesen fasst, wird von Adorno allerdings relativiert, und zwar unter Einbeziehung einer genetischen Perspektive. Prägnant heißt es in einer Vorlesung, dass »das Moment der gesellschaftlichen Physiognomik oder überhaupt des soziologischen Blicks dem gleichkommt, das Gewordensein in dem wahrzunehmen, was als ein bloß Seiendes sich präsentiert«. ⁵⁴ Adorno fügt hinzu, dass es im Allgemeinen »eines der wesentlichen Organe einer kritischen Theorie der Gesellschaft sei, Dinge, die sich als daseiend und dadurch als naturgegeben präsentieren, in ihrer Gewordenheit zu begreifen.« ⁵⁵ Zu seiner vollen sozialphilosophischen Bedeutung gelangt das Verfahren schließlich in Adornos soziologischen Schriften der späten sechziger Jahre. ⁵⁶

Tatsächlich ist Adornos gesellschaftliche Physiognomik dem Vorgehen Heinrichs nicht unähnlich. In enger Fühlung mit dem Material versenkt sich Heinrich in seinen Vorlesungen in konkrete Einzelphänomene und versucht in ihnen eine gesellschaftliche Genese aufzudecken. Häufig sind es Figuren der griechischen Mythologie oder des Alten Testaments, bisweilen aber auch philosophische Texte, etwa Heideggers Buch *Vom Ereignis*, ⁵⁷ oder eben die Religionsphänomenologie. Seine Analysen dringen dabei tief in die semantische und

54 Ders., Einleitung in die Soziologie, hg. von Christoph Göttsche, Frankfurt a. M. 2003 (Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 15), S. 245.

55 Ebd.

56 Hier ist insbesondere der Text *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute* zu erwähnen, der Einblicke in eine Reihe von soziologischen Studien gibt, die am Institut für Sozialforschung gemeinsam mit Studierenden durchgeführt wurden. Vgl. Theodor W. Adorno, *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 2003 (Gesammelte Schriften Bd. 8), S. 177–95.

57 Vgl. Klaus Heinrich, *ursprung in actu. Zur Rekonstruktion des Denkens in Martin Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«*, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge 1).

morphologische Ebene der Sprache ein, um dort verdrängte Bedeutungsgehalte aufzuspüren, die über den Begriff auf Nichtbegriffliches hinausweisen. Ohne hier die zum Teil auch fundamentalen Differenzen zwischen Heinrich und Husserl wegerklären zu wollen, gibt es womöglich ein erkenntniskritisches Motiv in seiner Phänomenologie, das durchaus im Einklang mit dem Programm steht, welches Heinrich zu Beginn seiner Vorlesung formuliert: »einen Aufklärungsbegriff zu entwickeln, der sich, ohne den Begriff zu verraten, auf den Begriff nicht verengen läßt«. ⁵⁸

58 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 1), S. 21.

»Selbstzerstörung«. Folgeprobleme eines zentralen Wortes im Werk von Klaus Heinrich

Peter Bexte

Wer ein Wörterbuch zu den Schriften von Klaus Heinrich erstellen wollte, hätte einiges zu tun. Denn der Wortschatz dieses Mannes ist nicht gering gewesen. In einem solchen Thesaurus könnte sich zugleich zeigen, dass bestimmte Wörter mit einer bemerkenswerten Häufigkeit wiederkehren. *Selbstzerstörung* ist ein solches Wort. Aus einer Liste mit einschlägigen Zitaten, die sich als Anhang zu diesem Text findet, mag deutlich werden, dass es hier um mehr geht als nur um ein Wort, nämlich um Klaus Heinrichs Lebensthema. Niemand hat dies deutlicher ausgesprochen als Wolfgang Fritz Haug. 2017 hielt er eine Dankesrede zu Klaus Heinrichs neunzigstem Geburtstag. Darin hat er sich erinnert, wie er 1961 als junger Student eine Lehrveranstaltung des noch nicht promovierten Dozenten Heinrich an der FU Berlin besuchte. Es sei um Horkheimer und Adorno sowie Freud gegangen, und zwar unter dem Oberthema *Selbstzerstörung*. Haug fügte hinzu:

»Selbstzerstörung war und ist Heinrichs Thema bis heute. Es ist das Thema eines, der den Nazismus als solchen wahrgenommen und auch das Abgründige in sich selbst nicht verdrängt hat.«¹

Der zeitliche Bogen von 1961 bis 2017 ist beeindruckend; er umfasst nicht weniger als 56 Jahre. Sehr zu Recht hat Haug darauf verwiesen,

1 Wolfgang Fritz Haug, Versuch, Klaus Heinrich Dank zu sagen, in: Das Argument, H. 323, 2017, S. 395–401, hier S. 397.

dass Heinrichs lebenslange Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus darin steckt. Ferner sei festgehalten, dass das reflexive Wörtchen *selbst* in Haugs Diktum zweimal vorkommt: sowohl in dem Terminus Selbstzerstörung als auch in der Formulierung vom *Abgründigen in sich selbst*. Dieser doppelte Selbstbezug wird zu befragen sein. Es ist mein Eindruck, dass er Heinrichs Unternehmen sehr genau charakterisiert, ohne jedoch die Folgeprobleme anzusprechen. Wir hingegen werden nicht umhinkönnen, eben danach zu fragen.

Damit ist das Thema der folgenden Überlegungen skizziert. Eine finale Deutung werden sie weder anbieten können noch wollen. Das hier verfolgte Vorhaben ist schlichter. Es dringt auf Fragen in der Hoffnung, dass Anschlusskommunikationen entstehen. Ich habe keine Lösung anzubieten, sondern nur eine Irritation weiterzugeben.

1. Textprobe

Im Mai 2001 hielt Klaus Heinrich einen Vortrag mit dem Titel: *Zur Faszination der Sophokleischen Antigone nach dem Krieg*. Die Formulierung ist doppeldeutig. Man fragt sich, welcher Krieg gemeint sei? Geht es um den Zweiten Weltkrieg und also um eine zwiespältige Antikenrezeption in der deutschen Nachkriegszeit der 1950er Jahre? Oder wäre an den antiken Krieg um Theben zu denken, wie der der Handlung des Dramas vorausging? Tatsächlich spielt die Sophokleischen *Antigone* in einer Nachkriegszeit. Im Zuge der Belagerung von Theben hatten die verfeindeten Söhne des Ödipus, Polyneikes und Eteokles, einander im Kampf getötet. Der neue Herrscher von Theben, Kreon, ließ den Eteokles mit allen Ehren begraben. Der Leichnam des Polyneikes aber sollte unbestattet im Staub vor den Toren liegen bleiben, den Hunden und Vögeln zum Fraß. Gegen dieses Gebot rebelliert die Schwester der Toten: Antigone. Aus ihrem tödlichen Konflikt mit Kreon entwickelt sich die Tragödie.

In Klaus Heinrichs Diskussion des Dramas findet sich der Ausdruck *Selbstzerstörung* insgesamt neunmal. Es ist einer der dunkelsten Texte von Klaus Heinrich. Der Religionsphilosoph, der in seinen Vorlesungen gern geistige Heiterkeit verbreitete, lässt darin eine andere Seite ahnen, die es auch gab und die von seiner Jüngerschaft gern übersehen

wurde. Der genannte Text kam ein Jahr später im Tagungsband zum Abdruck.² Er findet sich seit 2009 in einer Sammlung kleiner Schriften, von denen der Autor im Vorwort sagte, sie hätten ein gemeinsames Thema: »den geheimen Todeswunsch in der Geschichte der Gattung Mensch, den unsere Zivilisation wie einen ungelösten Sprengsatz mit sich führt«.³ Man wird dies kein optimistisches Diktum nennen können. Die Wörter *Todeswunsch* sowie *Gattung* stechen hervor; sie markieren das Grundthema von Heinrichs Überlegungen. Es ist jedoch keineswegs selbstverständlich, die sophokleische Tragödie unter solchen Voraussetzungen zu lesen.⁴ Heinrich fasste seinen Ansatz wie folgt zusammen: »Ich spreche von den *Orgien der Selbsterstörung* in den Stücken der dionysischen Bühne (...).«⁵ Unter dieser Perspektive könnte man vielleicht erwarten, dass der fatale König Kreon zentrale Bedeutung bekäme, wobei Antigone als Widerstandsfigur erschiene. Tatsächlich gibt es diese Lesart. Heinrich aber will auf etwas anderes hinaus. Er findet das Widerständige nicht in der Figur der Antigone (die auf den letzten Seiten seines Textes kaum noch Erwähnung findet), sondern in dem Dichter Sophokles, der all die schuldhaften Verstrickungen darzustellen und damit ins Bewusstsein zu heben wusste. Auf der Handlungsebene aber (so Heinrich) spiele durchgängig eine Orgie der Selbsterstörung, an der alle beteiligt sind. Tatsächlich ist der gesamte Aufsatz durchdrungen von dieser Voraussetzung. Eben darum bietet er die Chance, die fundamentale Bedeutung des Themas *Selbsterstörung* für Klaus Heinrich zu erproben. Hierzu gilt es, ihn zweimal zu lesen: erstens, indem man die Voraussetzung akzeptiert; zweitens, indem man sie nicht akzeptiert. Meine eigene Lektüreerfahrung besagt, dass im ersten Fall der Text kohärent wirkt, im

-
- 2 Klaus Heinrich, *Der Staub und das Denken. Zur Faszination der Sophokleischen Antigone nach dem Krieg*, in: Gisela Greve, Hg., *Sophokles Antigone*, Tübingen 2002, S. 25–58.
 - 3 Klaus Heinrich, Vorwort, in: ders., *der staub und das denken*, Frankfurt a. M. / Basel 2009 (Reden und kleiner Schriften 4), S. 7.
 - 4 Zur Geschichte der klassischen Deutungen, vgl. George Steiner, *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, Berlin 2014.
 - 5 Klaus Heinrich, *Zur Faszination der Sophokleischen Antigone nach dem Krieg*, in: *der staub und das denken* (wie FN 3), S. 45–83, hier S. 61. Vgl. zudem S. 56, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 75.

zweiten aber gleichsam auseinanderfällt. Es sei allen Leserinnen und Lesern empfohlen, diese Probe selbst zu machen.

2. Zur Herkunft des Wortes *Selbstzerstörung* bei Heinrich

Heinrich hat nie einen Zweifel daran gelassen, woher die Anregung kam, das Wort *Selbstzerstörung* ins Zentrum seiner Überlegungen zu stellen. Als er im Jahr 2002 den Sigmund-Freud-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung erhielt, sagte er in seiner Dankesrede:

»Freud hat mich ein Universitätsleben lang begleitet. Ohne ihn hätte ich keine Geisteswissenschaft betrieben, ohne ihn nicht Philosoph bleiben können. Genauer gesagt, ohne Freud und seine Einsicht in den Selbstvernichtungstrieb der Gattung, wie er ihn, nach der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und unter dem Eindruck einer neu sich formierenden selbstzerstörerischen Bewegung nennt, hätte mich die Frage, warum Deutschlands Universitäten dem Nationalsozialismus nicht widerstanden haben, der Universität den Rücken kehren lassen.«⁶

Das Wort *Selbstvernichtungstrieb* war laut Manuskript, wie es auf der Website der Akademie publiziert wurde, in Anführungszeichen gesetzt. Nicht etwa, um es zu ironisieren, sondern um es als Zitat zu kennzeichnen. Tatsächlich findet sich der Ausdruck im letzten Absatz von Freuds Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930. Dort heißt es:

»Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.«⁷

6 www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/klaus-heinrich/dankrede (4.11.2025).

7 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], in: Studienausgabe Bd. IX, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1982, S. 197–270, hier S. 270.

Wir notieren fürs Erste einen Unterschied: Freud spricht von einem menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb, Heinrich hingegen von einem Selbstvernichtungstrieb der Gattung. Es kündigt sich darin eine gewisse Verschiebung an: vom Adjektiv *menschlich* zum Substantiv *Gattung*. Wäre also die Gattung das Selbst der Selbstvernichtung? Und würde in dieser Großkategorie die Unterscheidung Täter / Opfer verschwinden, weil zur Gattung ja alle gehören? Wir werden darauf zurückkommen müssen und notieren dies zunächst als Frage. Auf jeden Fall markiert Freuds Diktum einen Ausgangspunkt, auf den Heinrich sich mit seiner wiederkehrenden Rede von Prozessen der Selbsterstörung immer wieder bezogen hat. Als Referenz kommt eine weitere Passage aus den späten Schriften Freuds hinzu, und zwar aus der neuen Folge der *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1933. Hier geht es vor allem um die zweite Hälfte der 32. Vorlesung zum Thema *Angst und Triebleben*. Dort finden sich die Ausdrücke *Selbsterstörung* und *Selbstdestruktion*:

»Wir kehren zu dem besonderen Problem zurück, das uns der Masochismus aufgibt. Sehen wir für den Augenblick von seiner erotischen Komponente ab, so bürgt er uns für die Existenz einer Strebung, welche die Selbsterstörung zum Ziel hat.«⁸

Freuds Konzeption eines Selbstvernichtungstriebes hat von Anfang an zu einem der heftig umstrittenen Punkte psychoanalytischer Lehre gehört. Es könnte interessant sein, Klaus Heinrichs bemerkenswert affirmative Aktualisierung des umstrittenen Konzepts innerhalb jener diskursiven Kontexte zu verorten, was allerdings nicht mein Anliegen ist. Freuds umstrittener Begriff leistet sicherlich eines: Er bricht allem aufklärerischen Fortschrittsglauben an eine immer bessere Selbsterhaltung des Menschengeschlechtes die Spitze.

Es sind diese beiden genannten Spätschriften Sigmund Freuds, die als Referenz im Hintergrund zu denken sind, wann immer Klaus Heinrich über das vornehmste Ziel der Philosophie sprach: »den

8 Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse [1933], in: Studienausgabe Bd. I, hg. von A. Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1982, S. 447–608, hier S. 538.

Schleier der Faszination zu durchdringen, der den Selbstzerstörungswunsch der Gattung umgibt (...).«⁹ Erneut lässt sich bemerken, dass über Freud hinaus der Gattungsbegriff zum Terminus *Selbstzerstörung* hinzutritt. Freud hatte stets Wert darauf gelegt, die Übertragung von Begriffen der Individualpsychologie auf größere Kollektive als eben dies zu markieren: als Übertragung und als durchaus spekulativ. In diesem Punkt weicht Heinrich von ihm ab und kommt auf ziemlich direktem Wege zur Gattung. Zugleich markiert die psychoanalytische Prägung eine Wendung nach innen, zum Abgründigen in uns selbst, wie Wolfgang Haug gesagt hatte, ferner zum Innenraum der Städte sowie dem inneren Zusammenhang der kultischen Inszenierungen. Selbstzerstörung scheint eine innere Angelegenheit zu sein. Sobald man aber dies bemerkt, wird die Frage nach der Außenseite unvermeidlich.

3. »Gattung«. Wer oder was ist das?

Woran aber dachte Heinrich, wenn er *Gattung* sagte? 1994, bei einem Vortrag vor der 5. Internationalen Tagung der Internationalen Vereinigung für Geschichte der Psychoanalyse sagte er:

»Mit dem Wort ›Gattung‹, Menschengattung, verwende ich bewußt einen Begriff der europäischen Aufklärungsphilosophie, der die Einheit des Menschengeschlechts durch alle historischen und aktuellen, physischen und psychischen Spaltungsprozesse hindurch beschwört. Ich sage ausdrücklich: durch sie hindurch, nicht an ihnen vorbei in einem doketischen oder jenseits ihrer in einem gnostisch-unitarischen Prozeß.«¹⁰

Es ist eine recht dunkle Auskunft. Worauf beziehen sich diese Sätze? Quellen zur Situierung des Gattungsbegriffs in der europäischen Auf-

9 Klaus Heinrich, Vorwort (1996), in: ders., *anfangen mit freud*, 2. Aufl. Freiburg 2020 (Erstauf. 1997, Reden und kleine Schriften 1), S. 7.

10 Klaus Heinrich, Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung. Religionsphilosophische Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols [1994], in: *anfangen mit freud* (wie FN 9), S. 69– 89, hier S. 73.

klärungsphilosophie werden nicht genannt. Und die Anspielungen auf den frühchristlichen Dokerismus sowie die Gnosis bleiben unexpliziert.¹¹ Gewiss kann jedem religionshistorisch interessierten Menschen hierzu allerlei einfallen. Ich aber weigere mich an dieser Stelle, Erklärungsversuche nachzureichen, die vom Autor hätten kommen müssen. Interessant ist immerhin Heinrichs Unterscheidung von Wort und Begriff, auch dass es sich um eine Beschwörung handeln soll. Ferner wird deutlich, dass es offenbar verschiedene Möglichkeiten gibt, das Wort *Gattung* ins Spiel zu bringen. Eingangs wirkt es so, als ob der Gattungsbegriff per se etwas Aufklärerisches sei. Am Ende des Zitates aber werden verschiedene Möglichkeiten angeboten, woraus folgt: Man könnte den Gattungsbegriff auch anders einsetzen.¹² Eben deshalb wäre eine nähere Erläuterung nicht nur hilfreich, sondern notwendig gewesen.¹³ Manchmal wünscht man sich, dass Klaus Heinrich von seiner näheren Umgebung nicht nur bewundert, sondern stärker gefordert worden wäre.

4. Beispiele

Woran aber dachte Heinrich bei jenem Wort von der Selbsterstörung im Einzelnen? Das Thema Klimakatastrophe hat, soweit ich sehe, noch keine Rolle gespielt. In der bereits zitierten Dankesrede zum Sigmund-Freud-Preis beschrieb Heinrich den Verfall einer sehr spezifischen staatlichen Institution, nämlich der Universität im Dritten Reich, dezidiert als selbsterstörerisch. Wo Heidegger am 27. Mai 1933 in seiner berühmt-berüchtigten Rektoratsrede von der »Selbst-

-
- 11 Auch in der Vorlesung *arbeiten mit oedipus* von 1972 erscheint das Wort *dokeristisch*, und zwar als Gegensatz zum Wort *privat*. Vgl. Klaus Heinrich, *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, Freiburg / Wien 2021 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3), S. 119.
 - 12 Wer einen anti-aufklärerisch eingesetzten Gattungsbegriff sucht, lese z. B. Arthur Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, in: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1986, S. 678–718. Helmut Lethen bezeichnete diesen Text als »absoluten Tiefpunkt der naturalistischen Entzauberung«: *Stoische Gangarten*, Berlin 2025, S. 87.
 - 13 Sollte Heinrich an anderer Stelle, die mir vielleicht entging, den Gattungsbegriff genauer erläutert haben, so wäre ich für eine Mitteilung dankbar.

behauptung der deutschen Universität« gesprochen hatte,¹⁴ trat nun das Gegenwort auf den Plan. Klaus Heinrichs Thematisierung von Prozessen der Selbstzerstörung kann in diesem Zusammenhang als Teil einer Anti-Heidegger-Strategie verstanden werden. Die scheinbare Selbstbehauptung erwies sich demnach als eine Selbstzerstörung.

In den Herakles-Vorlesungen von 1975/76 hat Heinrich das Selbstzerstörerische des Heros thematisiert. Dabei liest er die antike Überlieferung von ihrer späten Fassung bei Euripides her. Hier war dargestellt, wie Herakles, nachdem er seine mythischen Arbeiten vollbrachte, zum Rasenden wurde und am Ende sein Haus, seine Familie, sein Werk zerstörte. Das Euripides-Drama, so Heinrich, beziehe seine Spannung daraus, dass es »Erwachen zu einer Realität vorführt, in der Heroismus nicht mehr als mit Lorbeer umkränzt, sondern als Selbstzerstörung erscheint«.¹⁵ Antikenrezeption und Gegenwartsanalyse mit Rekurs auf den NS greifen hier ineinander. In seinen Gesprächen mit Heiner Müller zum Thema Nibelungen sollte Heinrich später auf die Beschreibung des Heroischen als Form der Selbstzerstörung zurückkommen.¹⁶ All dies mag einleuchtend sein. Dennoch bleibt eine Frage. Immerhin zerstört der Heros nicht nur sich allein, sondern auch andere. Was aber ist mit denen? Wo ist deren Platz im Diskurs der Selbstzerstörung?

In einem Vortrag von 1994 zum Thema *Sucht und Sog* sprach Heinrich von all den »gefährvollen Situationen, die uns immer wieder die Nähe des Ausgelöschtwerdens mit selbstzerstörerischer Lockung vor Augen führen und die wir darum mit lustvollem Schauer teils herbeiführen, teils aufsuchen«.¹⁷ Als Beispiele dienen Drogenabhängig-

14 Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933, Breslau 1933.

15 Klaus Heinrich, arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, Frankfurt a. M./Basel 2006 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9), S. 66.

16 Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Peter Kammerer und Wolfgang Storch, hg. von Güther Heeg, Stefan Schnabel und KD Wolff, Frankfurt a. M./Basel 2007, S. 73.

17 Klaus Heinrich, Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform, in: anfangen mit freud (wie FN 9), S. 39–68, hier S. 44.

keit und das damals neue Phänomen der S-Bahn-Surfer, bei dem sich junge Leute außen an die fahrende Berliner S-Bahn hängten. Selbstverletzungen bei psychischen Erkrankungen wie auch das Thema Anorexie spielten in jenem Aufsatz noch nicht die Rolle, die sie in späteren Debatten zur körperlichen Selbstwahrnehmung erhalten sollten.

5. Selbsterstörung versus Zerstörung

Die genannten Beispiele (Heros, Universität im Dritten Reich inklusive Martin Heidegger, überhaupt der Nationalsozialismus, ferner Drogenabhängige und S-Bahn-Surfer), all diese Punkte mögen zunächst einmal einleuchtend wirken im Hinblick auf das Thema *Selbsterstörung*. Es war erst das Gespräch mit meinem Freund Manfred Jurgovsky, das mich aufschreckte und dazu brachte, die Sache erneut zu befragen.¹⁸ Ich erzählte ihm von der Thematik und erhielt am Ende eine kurze trockene Antwort. Sie lautete sinngemäß: *Jaja, so sind die Deutschen. Erst das mitteleuropäische Judentum vernichten und dann von Selbsterstörung reden.* – Ich muss sagen, dass diese Replik in mir eine Abwehr auslöste, in der sich nur zu deutlich aussprach, dass ich getroffen war. Es gab hier offenbar einen wunden Punkt, den Klaus Heinrich allenfalls indirekt andeutete, der aber mittlerweile deutlich anzusprechen wäre. Ich stelle diese Frage nicht gern, denn sie ist quälend. Warum kam der Name Auschwitz kaum einmal in Heinrichs Überlegungen vor? Tatsächlich scheint es unmöglich, in einem einzigen Satz das Wort *Selbsterstörung* und den Namen jenes Vernichtungslagers nebeneinander zu stellen. Das geht nicht. Im Bannkreis des Wortes *Selbsterstörung* ist der Name *Auschwitz* ausgeschlossen.

Damit haben meine Überlegungen den Punkt erreicht, den ich eingangs als jene Irritation ansprach, die ich nicht auflösen, sondern weiterreichen will. Nun gibt es durchaus verschiedene logische Möglichkeiten, die scheinbare Beziehungslosigkeit jenes Wortes und jenes Namens als implizite Relation zu betrachten, die sich so oder so explizieren lässt. Es seien zwei Möglichkeiten skizziert. Die erste

18 Manfred Jurgovsky, Aus dem Geist der Destruktion. Über den psychoanalytischen Begriff der Destruktion, Diss. FU Berlin 1990.

würde annehmen, dass die jahrzehntlang geführte Diskussion von Prozessen der Selbstzerstörung nur eine riesige Verdrängungsleistung sei, um nicht von jenem anderen Ort sprechen zu müssen. Zu dieser Ansicht schien mein Freund zu neigen. Demgegenüber könnte eine andere Lesart besagen, dass Heinrichs Analysen der inneren Prozesse des Nationalsozialismus auf eben das dringen, was jene Schreckensorte allererst ermöglicht hat. Ziel des Unternehmens aber wäre es, sie zu verunmöglichen.

Erneut sei an dieser Stelle (wie schon bei Heinrichs Antigone-Aufsatz) eine doppelte Lektüreprobe empfohlen, die zunächst von der einen, sodann von der anderen Annahme ausgeht. Hierzu möchte ich die Druckfassung der abschließenden Vorlesung aus dem Wintersemester 1979/80 vorschlagen. Damals sprach Klaus Heinrich zum Thema »Karl Friedrich Schinkel / Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS«. Die ersten Abschnitte der zwölften Vorlesung vom 11. Februar 1980 handeln von der (wie Heinrich sagt) »Totalveranstaltung des politischen Subjekts im NS«.¹⁹ Hierzu gehöre die Umgestaltung der Städte, wie Speer sie für Hitler plante: Es soll überall marschiert werden können. Die Stadt wird in ein Lager verwandelt, und zwar nach dem Vorbild all der außerhalb gelegenen Erntelager, Wehrrertüchtigungslager, Arbeitsdienstlager, Übungslager, Jugendlager, Landverschickungslager usw. Heinrich spricht von dem paradoxen Vorgang einer Verewigung des Lagers im Innern der Städte. Im Zuge dieser Überlegungen wurde der Name des dezidiert außerhalb alles Städtischen gelegenen Lagers Auschwitz unvermeidlich. Heinrich sagte:

»Ich sollte noch eine Randbemerkung machen, die in ihrer Kürze natürlich missverständlich ist, die aber doch gemacht werden soll, ehe ich auf die Frage des Klassizismus eingehe: Am Ende dieser Lagerrealität stehen natürlich die Konzentrationslager und die Verbrennungsöfen von Auschwitz.«²⁰

19 Klaus Heinrich, Karl Friedrich Schinkel / Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS, Berlin 2020, S. 204.

20 Ebd.

Es ist eine in der Tat irritierend kurze Bemerkung, eine *Randbemerkung* nur. Heinrich selbst hat sie als möglicherweise missverständlich bezeichnet. Man wird dieser Selbstbeschreibung kaum widersprechen wollen. Leserinnen und Leser von Klaus Heinrichs Schriften werden leider nicht umhinkönnen, genau dieses Missverständliche verstehen zu wollen. Die hier vertretene These lautet, dass es sich um ein Folgeproblem der zentralen Stellung des Wortes *Selbsterstörung* handelt.

Der wesentliche Punkt bei alledem liegt für mich in dem Eindruck, dass durch Denkfiguren der Selbstbezüglichkeit (Selbstvernichtung, Selbstzerstörung etc.) die Relation zur Außenseite jener inneren Prozesse aus dem Blick gerät. Das ist der Kern meiner Irritation, die ich hiermit weiterreiche.

6. Anhang – Textstellen zum Thema Selbstzerstörung:

»Neinsagen ist schwierig, denn es ist ein Protest gegen Selbstzerstörung, der den Protestierenden selbst mit Zerstörung bedroht, und Angst der Selbstzerstörung – auch dann, wenn der sich Ängstigende sich durch die eigene Zerstörung von der Angst zu befreien sucht – ist die große Angst dieser Zeit.« – Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (Habil. 1964), Basel: Stroemfeld / Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1982, S. 45f.

»Auch unter den gegenwärtigen Bedrohungen, die wir eingangs nannten, der Bedrohung des Identitätsverlustes, der Sprachlosigkeit und der Selbstzerstörung ist es entscheidend, ob wir mit Parmenides fragen: wo ist ein von diesen Bedrohungen unberührtes Sein? und dann dieses zum Gegenstand unseres Erkennens machen, oder aber, ob wir mit dem Verfasser des Buches Jona fragen: wie halten wir erkennend den Bund mit allem, was, bedroht von Identitätslosigkeit und Sprachlosigkeit, in Selbstzerstörung treibt?« – Klaus Heinrich, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966, S. 61–128, hier S. 126f.

»Dem gegenüber steht Euripides vor uns als ein existentialistischer Realist, (...) der contra remythologisierende Verklärung des gebrochenen Ursprungs einen auf historische Verhältnisse achten lehrenden entheroisierten Heros auf die Bühne bringt und den Wahnsinn des Herakles als Desillusionierung, als Erwachen zu einer Realität vorführt, in der Heroismus nicht mehr als mit Lorbeer umkränzt, sondern als Selbstzerstörung erscheint.« – Klaus Heinrich, *arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung*, Frankfurt a. M. / Basel: Stroemfeld, 2006, (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9; WS 1975/76), S. 66.

»Selbstzerstörerisch wäre das Erlöschen des Bündnisses in Identität.« – Klaus Heinrich, *Sprung ins Zentrum / Haus verlassen / Revolutionärer Quietismus* (1979), in: ders., *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt a. M.: 1983, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 80–88, hier S. 87.

»Sog« in seiner ontogenetischen Bedeutung wohl die phantasmagorisch entlastende Umkehrung des »Saugens« mit allen dazugehörigen psychoanalytischen Implikationen, ist von mir als die zentrale Kategorie der selbstzerstörerischen Bewegungen dieses Jahrhunderts – genährt, wie schon in der Poeschen Maelström-Metapher, von Katastrophenlust, politisch wirksam gerade durch lustvolle Aneignung des Opferstatus – eingeführt worden.« – Klaus Heinrich, *Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft*, in: ders., *Floß der Medusa. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beiträgen und einem Anhang*, Basel / Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1995, S. 75–97, hier S. 93, FN 5.

»Ihr [der Philosophie, PB] vornehmstes Ziel heute ist, den Schleier der Faszination zu durchdringen, der den Selbstzerstörungswunsch der Gattung umgibt; diesen als ein hilfloses Experiment der Selbstbehauptung, ja Selbsterkenntnis zu

begreifen, das in zerstörerischen Aktionen sich entlädt; und ihm die Momente des Widerstehens abzugewinnen, ohne die seine Faszination nicht erklärbar wäre.« – Klaus Heinrich, Vorwort (1996), in: ders., anfangen mit freud, 2. Aufl. Freiburg 2020 (Erstauf. 1997, Reden und kleine Schriften 1), S. 7.

»Daß Normalität nahtlos in Störung und Wahn übergeht und im einen wie im anderen die gleichen Mechanismen wirkten, der der Selbsterstörung einbeschlossen, war nun auch eigene Erfahrung geworden.« Klaus Heinrich, Die »wiederentdeckte« Psychoanalyse nach dem Krieg, in: ebd., S. 9–38, hier S. 26.

»Das in solchen und ähnlichen Formeln erstarrte Leben soll das lebendige gegen selbsterstörerische Verstrickung schützen, kraft der einmal festgeschriebenen Spaltung es vor weiteren, nicht vorhersehbaren Spaltungen bewahren.« – Klaus Heinrich, Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung. Religionsphilosophische Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols (1994), in: ebd., S. 69–89, hier S. 77.

»Alle Religionen sind Stationen der Selbstverständigung auf diesem Weg. Ihre Katastrophen- und Erneuerungs-, Todes- und Wiederauferstehungsphantasien, nicht zuletzt ihre mörderischen Opferpraktiken bis zum heutigen Tag bedeuten uns zugleich, wieviel Angst vor Selbsterstörung diesen Weg begleitet hat. Das Ziel einer haltbaren Balancierung der uns mit Zerreißung drohenden Mächte, in uns und außer uns – das erst wäre eine den Namen verdienende, weil nicht länger Selbsterstörung praktizierende Zivilisation –, scheint in immer weitere Ferne gerückt.« – Klaus Heinrich, Vorwort (2012), in: ders., dämonen beschwören, katastrophen auslachen, Basel / Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2013 (Reden und kleine Schriften 3), S. 7–10, hier S. 9.

»Freud hat mich ein Universitätsleben lang begleitet. Ohne ihn hätte ich keine Geisteswissenschaft betrieben, ohne ihn nicht

Philosoph bleiben können. Genauer gesagt, ohne Freud und seine Einsicht in den ›Selbstvernichtungstrieb‹ der Gattung, wie er ihn, nach der Erfahrung des Ersten Weltkriegs und unter dem Eindruck einer neu sich formierenden selbstzerstörerischen Bewegung nennt, hätte mich die Frage, warum Deutschlands Universitäten dem Nationalsozialismus nicht widerstanden haben, der Universität den Rücken kehren lassen.« – Klaus Heinrich, Dankrede zum Sigmund-Freud-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, 2002: Ebd. (wie FN 6).

»Die drei hier vorgelegten neueren Studien zur Faszinationsgeschichte haben ein gemeinsames Thema: den geheimen Todeswunsch in der Geschichte der Gattung Mensch, den unsere Zivilisation wie einen ungelösten Sprengsatz mit sich führt. Selbstzerstörung – die Erfahrung, mit der meine Generation in der NS-Zeit aufgewachsen ist, für mich bis heute das zentrale Thema einer realistischen Theorie der Zivilisation und einer sie über ihre Bedürfnisse aufklärenden Religionsphilosophie – ist das ebenso geheime wie offensichtliche Zentrum, um das die drei Studien kreisen (...).« Klaus Heinrich, Vorwort (2009), in: ders., *der staub und das denken*, Frankfurt a. M. / Basel: Stroemfeld 2009 (Reden und kleine Schriften 4), S. 7–9, hier S. 7.

»Ich spreche von den *Orgien der Selbstzerstörung* in den Stücken der dionysischen Bühne (...).« – Klaus Heinrich, Zur Faszination der Sophokleischen *Antigone* nach dem Krieg, in: ebd. S. 45–83, hier S. 61.

»Die Nibelungen durchlaufen als Archetypus der modernen Selbstzerstörung im nationalen wiedergängerischen Gewand alle ›Germania‹-Stücke Müllers.« – Klaus Heinrich, *Kinder der Nibelungen*, in: Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch, Frankfurt a. M. / Basel: 2007, S. 73.

Nein sagen gegen Zerstörung und Selbstzerstörung verbindet drei zentrale Denkfiguren Klaus Heinrichs: die Schwierigkeit nein zu sagen, Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung, Reiz und Gefahr des Subjekttauschs

Hermann Pfütze

*Zur Erinnerung an Sigrun Anselm (1941–2025),
klug schön und frei im Geist Adornos und Klaus Heinrichs.*

1

»Sobald wir fragen, was es heißt, nein zu sagen zur Selbstzerstörung, fragen wir (...) nach dem Widerstand in den Bewegungen der Selbstzerstörung selbst.«¹ Denn »der sich-selbst-Zerstörende versucht der Zerstörung zuvorzukommen«.² Er nimmt ihr die Arbeit ab und unterwirft sich dem Fatalismus, nichts machen zu können – weder gegen den Klimawandel noch gegen Kriege und Diktaturen, um drei Schreckensmächte der Gegenwart zu nennen, gegen die jedes schwache Nein zählt. Auch dieser Restwiderstand kommt der Selbstzerstörung zuvor und hält der Zerstörung stand. Er will weder siegen noch verlieren, weder zerstören noch zerstört werden, sondern unterbricht Gewalt und Schrecken für einen Augenblick, für den Moment eines Blick- und

1 Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a. M. 1964, S. 135. Diesen Widerstand nennen Horkheimer und Adorno bestimmte Negation.

2 Ebd., S. 134.

Sinneswechsels, der, wenn er gelingt, ein *Augenblick lebensrettender Unversehrtheit und Schönheit* ist. Wenn er misslingt, ist er ein letzter Moment der Würde, wie jenes »Nein, Herr Leutnant«, mit dem ein junger Deserteur in den letzten Kriegstagen Ende April 1945 dem Wehrmachtsoffizier antwortet, der ihn vor der Hinrichtung fragt, ob er noch etwas sagen wolle, als letztes Wort des Angeklagten.³

Auch hier ist »Nein das erste Wort der Sprache« jenseits des Mordbefehls, denn es »richtet sich nicht nur gegen Zerreißung, sondern gegen eine zerrissene Wirklichkeit. Und sucht in ihr nach Modellen der Balance. Es braucht das Gegenüber, auf das es sich stützen und: gegen das es sich richten kann.«⁴ Nein sagen braucht Fremdvertrauen ins Gegenüber, während Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung Selbstvertrauen verlangt gegen den Sog »katastrophischer Erregung im Subjekttausch«,⁵ d. h. gegen Selbstausslieferung ans Übersubjekt bestimmungsmächtiger Instanzen (Gott, Führer, Volk, Ehre, Partei, Gold-und Ölausch), die Sinn und Verstand, Geist und Gefühle zugleich füttern und ausbeuten. Dem Sog, »einer Bewegung anzuhören«, die vom Subjektsein entlastet, kann man freilich nachgeben oder widerstehen. Das ist der Unterschied zwischen dem Befehlsempfänger und dem Deserteur.

Der Sog, mit dem Strom zu schwimmen als entlastetes Objekt, ist ja keine Frage der *Seinsgeworfenheit* (Heidegger) oder des *Denkens ohne Subjekt* (Foucault), sondern folgt der realen Macht der Übersubjekte. Gegen den Strom zu schwimmen ist mithin immer persönlicher Widerstand gegen den Subjekttausch, und nicht Opposition von außen. Protestbewegungen wie *Fridays for Future* oder *Jin, Jiyan, Azadi* (»Frauen, Leben, Freiheit«) im Iran haben darum auch keine politischen oder religiösen Übersubjekte, in deren Namen sie agieren oder drohen.⁶ Sie sind Subjektversammlungen und Widerstandsbündnis-

3 So in dem Dokumentarfilm »Der Sog des Krieges – eine Familiengeschichte« von Christoph Boekel, Kinostart 2020, 3sat, 5.5.2025.

4 Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (wie FN 1), S. 71.

5 Auch »Subjekttausch« ist ein Schlüsselbegriff Heinrichs; vgl. ders., Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen Bewegungsform, in: ders., anfangen mit Freud (Reden und kleine Schriften 1), Frankfurt a. M./Basel 1998, S. 48f.

6 Nach dem Motto »sonst kommt der Klimawandel« oder »Allah ist mit uns, nicht mit den Männern«.

se, nicht nur Gegenkulturbewegungen. Klaus Heinrichs Denkfiguren reflektieren diese Spannung zwischen individuellen und allgemeinen Verhältnissen: Nein als »erstes Wort der Sprache«, Widerstand gegen »Subjekttausch«, die »Geschlechterspannung – das Movens aller Faszination« und der »Triebgrund der Wirklichkeit« sind weder Definitionen noch Attribute, sondern Bundesgenossen der Subjekte.

2

Das erörtere ich am Konzept des Ästhetischen Widerstands (folgend ÄW) gegen Zerstörung und Selbstzerstörung. Was unterscheidet ihn von anderem Widerstand? Warum ästhetisch? Wer verkörpert ihn? Wie und wo zeigt er sich?

Zunächst ist ÄW gewaltlos, nicht nur gewaltfrei. Das unterscheidet ihn von gewaltfreien Protesten, die nicht frei sind von Gewaltkalkül. Demonstrationen, Besetzungen, Streiks, Blockaden, Agitprop und Satire sind antagonistisch und agieren in Demokratien im Rahmen regulierter Gewalt- und Rechtsverhältnisse. Diese Verhältnismäßigkeit von Gewalt und Recht ist das soziale Kapital gewaltfreien Widerstands, während gewaltloser Widerstand, der den Rückhalt und die Spielräume von Gegenwehr und Recht nicht hat, zugleich rechtlos ist. ÄW hat Recht, aber kriegt keins.

ÄW gegen Zerstörung und Selbstzerstörung will ohne Gegenwehr unversehrt bleiben – also die heile Haut nicht tarnen oder panzern, sondern zeigen, schmücken und retten: Er setzt auf Schönheit als körpereigene Leibwache, schafft Sinnesnähe und zugleich Abstand gegen Verletzungen und Übergriffe. Das ist das soziale Kapital des ÄW. In der Tradition wehr- und rechtloser Unversehrtheit ist ÄW fast überall weiblich, während männlicher Widerstand antagonistisch in Gewaltverhältnissen agiert, Zerstörungsgrenzen ausreizt und Feindbilder braucht.⁷ Der ÄW der Frauen, das lehren die Beispiele, ist überall nicht nur Protest gegen meist von Männern gezogene enge Grenzen des Erlaubten, in der Familie und öffentlich, sondern auch

7 Gegenbilder kampferprobter Wikingerinnen und Burgunderinnen, vor denen Männer ihre Haut retten, gibt es als Opern-Mythos, Kino-Utopie und Tanz, also in der Kunst, nicht in Wirklichkeit. Das ist der Unterschied.

handfeste Emanzipation⁸ aus Gewalt und Zwängen, und erzeugt reale Geschlechterspannung.

ÄW ist persönlich und existenziell, gründet auf Selbstbildern von Schönheit und Freiheit, nicht auf Identifikation mit Übersubjekten des Glaubens, der Klasse oder Herkunft, und widersteht dem Subjekttausch gegen kollektive nationale oder kulturelle Sicherheiten. Denn ästhetischer Widerstand entsteht, auch als Gemeinschafts- oder Massenimpuls, je individuell und nicht als Programm oder Gebot. In diesem Sinn ist er keine Ästhetik des Widerstands (wie bei Peter Weiss), sondern ist immer ästhetisches Subjekt seiner selbst, auch in großer Zahl und mit einheitlichen Symbolen und Farben des Protests.

In Demokratien ist ÄW gefahrlos möglich und nicht notwendig, in Diktaturen und unter Gewaltregimes ist er gefährlich und lebensnotwendig, auch bei kleinsten Freiheiten drinnen und draußen, wie tanzen und küssen. »Da ist ein Verlangen: auf die Regeln pfeifen, provozieren, die roten Linien suchen und drüberspringen.« Freiheit und Schönheit seien stärker als die Angst vor Verletzungen und Gefängnis, so die Revolution *Frauen, Leben, Freiheit* im Iran.⁹ Ihr ÄW, das ist seine Stärke in der Schwäche, kann zwar mit Gewalt, Geld und Politik zerstört, aber nicht besiegt werden. Schönheit wird von den Frauen nicht eingesetzt als Waffe oder Tarnung, sondern als Hemmschwelle vor Gewalt und davor, Beute zu sein, als gewaltlos humaner, individueller Widerstand gegen Grausamkeit und Vernichtung – seit der sklavischen Erzählerin Scheherazade in Tausendundeiner Nacht zu Füßen des Despoten, bis zum Hauch von Lippenstift für die Würde der Frauen im Stasi-Gefängnis Hoheneck.¹⁰

Diese fünf Kriterien und Eigenschaften Ästhetischen Widerstands wurden Beispielen aus Kriegen, Despoten und Terroranschlägen seit

8 Das Wort Emanzipation leitet sich vom lateinischen Ausdruck *e manu capere* ab. Die Römer bezeichneten mit ihm die Entlassung des Sohns aus der väterlichen Gewalt, den Beginn seiner Volljährigkeit.

9 Raphael Geiger, Ein Kuss in Teheran, in: Süddeutsche Zeitung, 5.3.2025, S. 3. Siehe auch die britische Dokumentation »Iran – Wut aufs Regime« von James Newton aus dem Jahr 2024; deutsche Erstausstrahlung Arte, 18.3.2025.

10 Der Sammelband von Henriette Schroeder »Ein Hauch von Lippenstift für die Würde. Weiblichkeit in Zeiten großer Not« (München 2014, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2017) ist eine Fundgrube zum Thema.

dem Zweiten Weltkrieg abgewonnen.¹¹ ÄW ist nämlich kein Spielfeld demokratischer Freiheiten und antibürgerlicher Subkultur, auch nicht nur Abstand zu schlechtem Geschmack, sondern ist an den Rand gedrängter, existenzieller Protest gegen Furcht und Schrecken. In Demokratien mit »Manieren und Gewaltmonopol« (Norbert Elias) konnten nach 1945 gewaltfreie künstlerische und intellektuelle Proteste relativ sicher sein, nicht verboten und zerstört zu werden. Selbst heftige Zusammenstöße wie bei den Protesten gegen den Vietnamkrieg und gegen Atomkraftwerke stärkten das Gebot der Gewaltfreiheit und Unversehrtheit. In den Diktaturen des Ostblocks wurden diese Unterschiede nicht gemacht. Osteuropäische Künstler und Intellektuelle, die öffentlich protestierten, angefangen von Czesław Miłosz über Václav Havel bis zu Alexei Nawalny, Pussy Riot und Maryja Kalesnikawa, haben »eins in die Fresse bekommen«, weil sie für die Despoten gefährlicher sind als bewaffnete Rivalen.¹²

Das hier erörterte Konzept des Ästhetischen Widerstands ist auch kein Idealtyp, an dem die Wirklichkeit gemessen wird, sondern ist als Theorie schwächer als diese, um sich in ihr bewegen zu können.¹³ Die Beispiele enthalten Spurenelemente anderer Widerstandsformen, etwa politische Botschaften, Hilferufe und Forderungen, Witz und Spott, manchmal auch Drohungen und Hass, und sind häufig Ziel brutaler Angriffe und Verfolgungen gewesen. Aber damit soll nichts bewiesen oder widerlegt werden, sondern ich will nur nahelegen, Ästhetischen Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung als Erfahrung

11 Siehe dazu den ausführlichen Tagungsband »Ästhetischer Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung«, hg. von Aida Bosch und Hermann Pfitze, Wiesbaden 2018.

12 »Der Unterschied zwischen einem westlichen und dem östlichen Intellektuellen besteht darin, dass ersterer nie richtig eins in die Fresse bekommen hat«. So das berühmte drastische Wort des polnischen Literaturnobelpreisträgers 1980 Czesław Miłosz über Proteste in Demokratien und Despotien (zit. nach Marko Martin, »Richtig eins in die Fresse bekommen«, in: Süddeutsche Zeitung, 25.2.2025).

13 Schwächer als ihr Gegenstand zu sein, zeichnet gute Theorien aus: Theologie ist schwächer als Glauben, Politische Ökonomie schwächer als Kapital und Arbeit, Psychoanalyse schwächer als die Leidenschaften, Soziologie schwächer als die Gesellschaft, Ästhetik schwächer als die Künste usw.

und Begriff humanen Protests ernst zu nehmen und seinen unzerstörbaren Sinn gegen Despotie und Vernichtung geltend zu machen.

Gegenwärtig muss freilich erneut zwischen brutaler Zerstörung und totaler Vernichtung auch des Zerstörten, zwischen Kriegsverbrechen und Völkermord, differenziert werden. In den Berichten und Bildern aus der Ukraine, aus Gaza und vom Rassen- und Bürgerkrieg im Sudan ist nicht immer klar, wer vernichten und wer »nur« zerstören will,¹⁴ um wieder kontrollierbare Gewaltverhältnisse zu erreichen, und wer dabei ist, diesen Unterschied zu ignorieren. Nein sagen gegen Zerstörung ist »das erste Wort der Sprache zu einem Gegenüber«¹⁵, nein sagen gegen Vernichtung jedoch der letzte Hilferuf.

3

Die ersten der drei folgenden Beispiele sind in dem Tagungsband »Ästhetischer Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung« dokumentiert, die anderen dauern an. Gemeinsam ist ihnen, was der Schriftsteller Henning Mankell schon in Südafrika während der Apartheid beobachtet hat: »Die Schönheit überlebte alles, Zwang, Unterwerfung, Schmerz, solange es Widerstand gab. Resignation zog das Hässliche, Verkümmerte, bis zur Vernichtung Geschwächte nach sich.«¹⁶ Anstoß zum Thema waren die Schönheitsproteste der Frauen im belagerten Sarajevo während des Bürgerkriegs von 1991 bis 1995. Sie gründeten weniger im aktiven Widerstand gegen die Gewalt als im Willen, sich nicht mit ihr abzufinden und jeden kleinen Spielraum elementarer Bewegungsfreiheit zu verteidigen. Deren extreme Einschränkung war eine bei jeder Regung brutal spürbare Fessel auch aller anderen Freiheiten, sie wurde aber gerade durch scheinbar unnützes, ja unvorsichtiges Tun wie Kunst und Schönheitspflege

14 Militärs vermeiden in der Regel, wie Terroristen von Vernichtung zu sprechen, während destruktive, inhumane Politiker wie Putin, Trump, Netanjahu und die Warlords im Sudan diese Hemmung nicht mehr haben. In der Ukraine gibt es ÄW im Krieg gegen den Krieg, in Gaza nicht. Aus dem Sudan bleiben die Bilder der Frauen, die auf Autodächern stehen, singen und Gedichte vortragen.

15 Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (wie FN 1), S. 71.

16 Henning Mankell, Die weiße Löwin, München 1998, S. 426.

immer wieder gelockert. Daher die surreale Schönheit jener Bilder und Berichte aus der belagerten Stadt.

Senka Kurtovic von der bosnischen Tageszeitung *Oslobodenje* (Befreiung) beschrieb, »wie sie geschminkt, mit perfekt sitzender Frisur und gebügelter Bluse zur Redaktion ging entlang der gefürchteten *Sniper Alley*, trotzdem trug sie meist Pumps. (...) Schminken war Pflicht, jedes Mal so, als ob es das letzte Mal sein würde«. ¹⁷ In einem *Survival Guide* vom Winter 1993 hieß es:

»Ich will schön sein, wenn ich sterbe. (...) Die Sniper sollen mich in strahlender Schönheit ins Visier nehmen, nicht als schmutzige Kreatur (...). Frauen in Sarajevo nutzen jeden Moment (wenn nicht gerade Alarm ist), um ins Theater zu gehen, in Ausstellungen oder zu einer Modenschau, die eher eine Darbietung schwarzen Humors ist. (...) Willkommen in der Stadt der schlanken Leute! Wir könnten die Erfinder der modernsten Diät sein. Es ist ganz einfach: Lassen Sie sich belagern! Das ist das Geheimnis der perfekten Figur. Also: willkommen in Sarajevo!« ¹⁸

Sich zeigen wollen, Ängsten und Ohnmacht standzuhalten, kleine Freiheiten sich nicht auch noch nehmen zu lassen, auf dem Leben im Überleben zu bestehen – das ist ÄW dagegen, dass das unmittelbare Überleben alle Energien und Gefühle frisst.

Im Krieg und unter Gewaltregimen, gegen deren Willkür und Grausamkeit jeder Widerstand lebensgefährlich ist, schafft gewaltloser ÄW gelegentlich sogar künstlerische Spielräume zwischen totaler Macht und totaler Ohnmacht, eine Lücke und Brücke zugleich. Beispielhaft dafür ist das afghanische Mädchenorchester *Zohra*, ein Glücksfall musikalischen Widerstands gegen Bürgerkrieg und Familiengewalt. Das Nationale Musikinstitut Afghanistans *ANIM*, in Kabul 2010 mit internationaler Unterstützung gegründet, hatte zeitweilig über 200 Studierende aus Afghanistan und Pakistan, davon etwa ein

17 Schroeder, Ein Hauch von Lippenstift für die Würde (wie FN 10), S. 9 und S. 44f.

18 Maruša Krese, Die Frauen von Sarajevo, in: Zeit-magazin 36, 1995, S. 12.

Drittel Mädchen, von denen viele als sogenannte Waisen im Schulinternat wohnten. Nicht, weil sie keine Eltern mehr hätten, sondern weil sie von diesen verleugnet wurden und immer wieder Morddrohungen aus ihren Familien bekamen. Unter den Lehrkräften waren Meister der afghanischen Musiktradition wie der Gründer der Schule, Ahmad Sarmast, einst von den Taliban vertrieben und nun zurück, junge Amerikanerinnen, die Cello oder Popgesang unterrichteten, sowie Gastdozenten der Musikhochschule Weimar. Chor und Orchester der Schule wurden nach Europa und in die USA eingeladen, aber die Angst vor »Ehrenmördern« und Koranschuldesperados (»Talib« heißt Schüler) reiste mit.

Das 35-Mädchen-Orchester spielte im Januar 2017 beim Weltwirtschaftsforum in Davos und danach in Berlin und Weimar:

»Alles steht und brüllt vor Begeisterung in der Berliner Gedächtniskirche, und plötzlich löst sich ein Pulk kräftiger Männer aus dem Publikum und stürmt auf die Bühne. Beinahe hätte man vergessen worum es hier geht: dass jedes einzelne Mädchen vor allem ungewöhnlich mutig und risikobereit ist. Dann kommen die Personenschützer, und man weiß es wieder.«

Am Ende erklärte die 19jährige Dirigentin mit fester Stimme: »Afghanistan braucht ein Nationalorchester, das werde ich aufbauen, und dann spielen wir Beethovens Neunte.«¹⁹ Zur 100-Jahr-Feier der Unabhängigkeit Afghanistans trat das *Zohra*-Orchester 2019 noch in England und Australien auf. Nach dem Sturz der Regierung im August 2021 machten die Taliban aus dem ANIM eine Militärschule und zerstörten die meisten Instrumente. Einige Mädchen und Frauen fanden damals Zuflucht in Katar, um von dort eine Neugründung in Portugal zu planen.²⁰

Ein Beispiel ästhetischer Rettung aus den traumatischen Schrecken eines Terror-Überfalls ist die Graphic Novel *Die Leichtigkeit* von

19 Meredith Haaf, Beethoven aus Kabul, in: Süddeutsche Zeitung vom 25.11.2017, S. 10.

20 Das gelang inzwischen: Das »Afghan Youth Orchestra in Exile« gab das Abschlusskonzert beim Young Euro Classic Festival 2025 am 17. August in Berlin als »die Stimme eines Landes, das keine Musik hat«.

Catherine Meurisse, einer Zeichnerin bei *Charlie Hebdo*, die dem Massaker am 7. Januar 2015 in Paris nur entging, weil sie aus Liebeskummer verschlafen hatte. Sie durchlebte die Monate danach in einer »Erinnerungsanästhesie« ohne Gedächtnis und Sprache »mit diesem schreckgeweiteten Blick schmerzhaft gesteigerter Wahrnehmung, als hätte man viel zu große Augen«.²¹ In der Graphic Novel rennt ein dünnes Mädchen in dem grünen Mantel, den Meurisse an jenem Morgen trug, durch leere Orte, Bilder und farblose Museumsräume, bis es am Ende kopflos in einer Wand verschwindet, neben Edvard Munchs Schrei. Psychotherapie und Ausflüge auf den Spuren Prousts halfen nicht viel, auch Einsamkeit nicht; noch am letzten Kiosk in der Bretagne prangte *Je suis Charlie*.

In der Hoffnung nicht auf Heilung, aber mit Baudelaire auf Rettung durch Schönheit begann Meurisse, mit einem Stipendium im November 2015 in der Villa Medici in Rom ihr Buch zu zeichnen. Die Überfülle an Kunst und Schönheit in der Villa und ihrem Garten, in Roms Straßen, Museen und Kirchen funktionierte wie das Stendhal-Syndrom als ästhetische Schocktherapie: Ihre Blicke haften an den zahlreichen restaurierten Gewaltdarstellungen und Torsi der antiken Mythologie, in denen sie ihre toten Freunde imaginierte. »Aus diesen verstümmelten und zugleich wunderschönen Marmorbüsten haben sie mich plötzlich angesehen und ich konnte sie gehen lassen.«²² Während der Präsentation des Buchs am 8. März 2017 im Kino *Babylon* in Berlin sagte Meurisse über ihre ästhetischen Erfahrungen in Rom: »Beauté c'est un garde-du-corps.«, Schönheit ist Personenschutz. Die vielen Schönheiten Roms und die beschädigten und restaurierten antiken Skulpturen erschienen ihr wie Leibwachen auch ihrer verletzten Freunde im Krankenhaus.

Das Gegenteil der Rettung durch Schönheit, nämlich totaler Entzug der Schönheit, widerfuhr Frauen in den Gefängnissen und Zwangsarbeitslagern sozialistischer Diktaturen, z. B. in China, der Sowjetunion, Rumänien und der DDR.²³ »Schönheit ist nichts anderes als

21 Catherine Meurisse, *Die Leichtigkeit*, Hamburg 2016, S. 18.

22 Ebd., S. 111f.

23 Schroeder, *Ein Hauch von Lippenstift* (wie FN 10), versammelt 23 Berichte gefangener Frauen aus NS-KZs, Gulags und chinesischen Umerziehungslagern, aus

Freiheit in der Erscheinung«, heißt es bei Schiller, also Restlicht oder Vorschein der Freiheit, und darum wurde gefangenen Frauen jeder Schönheitsblick verwehrt. Schön sein und sich sehen können, auch im Krieg oder Gefängnis, ist nicht Freiheit, aber existenziell für das Selbstbild. Wenn man sich nicht mehr sehen kann, ist es weniger ein Mangel an Schönheit als an Freiheit. Dieses Restlicht wurde im DDR-Zuchthaus Hoheneck durch Sinnesdeprivation und Isolationsfolter zerstört. Die Stasi sorgte dafür, dass gefangene Frauen monatelang nicht in einen Spiegel blicken konnten, auch nicht in blanke Löffel oder Wasserpfüten. So sollte ihr elementares Selbstbild gebrochen werden, bis »wir nicht mehr wussten wie wir aussahen«. Die Vernehmer demütigten die Frauen mit Bemerkungen wie: »Na, Sie haben auch schon mal besser ausgesehen. (...) Ihre Haare sind aber lang und zottelig geworden«. »So betrieb die Stasi die Zersetzung der Seele.«, berichtet Edda Schönherz, bis zu ihrer Verhaftung 1974 eine der beliebtesten Fernsehmoderatorinnen der DDR.²⁴

»Schönheit ist Widerstand in einer grauen Welt.«, sagt die Künstlerin und einstige Punkerin Gabriele Stötzer über ihre Haft in der Burg Hoheneck in den 1970er Jahren. Kosmetika zu bekommen sei für die Frauen das wichtigste gewesen, sie wollten auch hier »unbedingt schön sein«.²⁵ Diese Unbedingtheit ist die Stärke des ÄW der Frauen, in Sarajevo und Hoheneck, den die Scharfschützen und Stasi-Folterer nicht vernichten konnten. Die extreme Variante dieser totalitären Geschlechterspannung herrschte anscheinend im rumänischen Kommunismus. Dort mussten die Frauen immer schön sein, berichtet Herta Müller. Sie unterwarfen sich dem Schönheitsdiktat der Despoten und waren zugleich ihre Beute.

»Die Frauenrolle im Kommunismus war schrecklich. Eine Frau musste gut aussehen. Die Nomenklatura-Söhne haben immer sehr schöne Frauen geheiratet. Das gehörte zum Status.

dem algerischen Befreiungskrieg, aus dem Iran, aus polnischen, tschechischen, belarussischen, russischen und DDR-Gefängnissen.

24 Edda Schönherz in: Schroeder, Ein Hauch von Lippenstift, S. 180f.

25 In dem Film »Die Unbeugsamen 2 – Guten Morgen Ihr Schönen« 2024, Regie Torsten Körner

Je schrecklicher die Funktion eines Parteibonzen, umso schöner war seine Frau. Das war eine Regel. (...) In den Straßenbahnen hätte niemand einer Frau mit ölverschmierten Händen einen Sitzplatz überlassen. Aber eine mit langen lackierten Nägeln bekam einen Sitzplatz.«

Auch Herta Müller hat sich stets geschminkt. »Als es zu Verhören beim Geheimdienst kam und Freunde verhaftet wurden, habe ich besonderen Wert darauf gelegt, mich nicht aus der Hand zu geben. Schminken gehörte dazu. (...) Wenn ich mich nicht mehr schminke, dann habe ich mich aufgegeben.«²⁶

Schönheit als Personenschutz ist freilich ambivalent: Sie schützt die Frauen vor Verachtung und Selbstaufgabe, bedient aber das Beuteschema der Männer. Die Unterschiede zwischen Demokratien und Diktaturen bleiben jedoch auch im Verhältnis von Schönheit und Gewalt: In den Staatsästhetiken der Diktaturen herrscht Gewalt als Beziehungs- und Formprinzip, bis in die ›dresscodes‹; in der Warenästhetik der Demokratien herrscht Schönheit als ›fake‹ digitaler Welt- und Selbstgestaltung. Die Frage ist, ob KI-Ästhetik die organische Zusammensetzung dieses sozialen Kapitals aus weiblicher Schönheit und männlicher Gewalt ähnlich ändert wie die Industrierobotik die Arbeitsverhältnisse. Das digitale Ende der Geschlechterspannung wäre dann ähnlich dem Ende der Klassenkämpfe²⁷ – viele Jobs und Dates, wenig Verhältnisse. Jedenfalls ist Ästhetik in den bisherigen Beispielen ein Element des Widerstands gegen Gewalt und Erniedrigung gewesen und nicht deren Instrument.

26 So Herta Müller in einem Gespräch im Mai 2014: Schroeder, Ein Hauch von Lippenstift (wie FN 10), S. 292f.

27 Klaus Heinrich hat gelegentlich Psychoanalyse und Klassenanalyse, also Freud und Marx, in einem Atemzug genannt. Daran ist nichts vorbei.

Das ist sie jedoch in *Guantánamo Bay*. Das extritoriale Gefangenenlager der USA auf Kuba ist bislang der Abgrund, wenn nicht die Hölle²⁸ totaler sozialer und ästhetischer Enthumanisierung bei lebendigem Leib, aus dem es kaum ein Entkommen gibt.²⁹ Dorthin wurden seit 2002 mindestens 780 Menschen von den Geheimdiensten mit Hilfe dritter Staaten entführt. Die von Barack Obama einst angekündigte Schließung wurde auch von Präsident Biden verschleppt; 2024 waren immer noch 35 Personen dort gefangen, ohne Prozess und Aussicht auf Entlassung, wie lebende Tote. Um nach dem 11. September 2001 »das Ausbleiben visueller Triumphe im Afghanistankrieg zu kompensieren«,³⁰ wurde Guantánamo auch medial »zum Knotenpunkt eines globalen Folterdispositivs« im »War on Terrorism« gegen »als muslimisch gelesene Personen aus den USA« und »aus Regionen mit Al-Qaida-Präsenz«.³¹ Guantánamo ist also dazu da, Siegesbilder zu liefern in einem heil- und endlos verlorenen Krieg.

Sebastian Köthes Dissertation *Guantánamo bezeugen. Ästhetiken von Widerstand und Folter* untersucht die »sozialen und ästhetischen Bedingungen einer Antifolterkultur« mittels der »Diagnose einer Folterkultur, an der Politik und Künste teilhaben«,³² weil sie zur Ästhetisierung der Folter beitragen und damit das Verbot der schmutzigen, blutigen Folter als Vorwand entlarven. Mit *sauberer Folter*, die Sinne und Verstand zerreißt, ohne den Körper aufzureißen, bleiben die Gefangenen präsentabel als willenlose, orange gekleidete, gefesselte Objekte. Vor allem »Musikfolter zeigt sich als Totalisierung der Gewalt gegen den Sinnesapparat. (...) Sie greift nicht das konstituierte Sub-

28 In der Tiefseeforschung wird in diesem Sinn unterschieden zwischen abyssopelagischer (unter 4000 m) und hadopelagischer Zone (unter 6000 m Meerestiefe). Vgl. auch Klaus Heinrichs Analyse der »großen Phantasie vom Schwarzen Loch« als »globaler Untergangsmetapher«, in: ders., *Sucht und Sog* (wie FN 5), S. 58f.

29 Damit soll keiner Rangfolge der Schrecken oder Vernichtungsvergleichen das Wort geredet, sondern deutlich werden, dass ÄW gegen Zerstörung und Selbstzerstörung erstes Guthaben und letzte Reserve des Neinsagens ist.

30 Sebastian Köthe, *Guantánamo bezeugen*, Bielefeld 2023, S. 90.

31 Ebd., S. 29.

32 Ebd., S. 14.

jekt an, sondern die sinnlichen Konstitutionsweisen des Menschlichen selbst«. ³³ Mit Krach, unerträglichen Wiederholungen von Songs, z. B. Bruce Springsteens »Born in the USA«, und affektiven Frauenstimmen, verstärkt durch tagelange Finsternis und Hängen ohne Bodenkontakt, werden »in einer mit Popmusik angefüllten Welt zahlreiche Trigger erzeugt«, die die Gefolterten nie wieder loswerden. ³⁴

»Für als kooperativ erachtete Gefangene wurden 2008/2009 *Kunst-kurse* eingeführt«, gegen Selbstverletzung in der Einzelhaft. Die Kurse folgten Obamas *Executive Order of humane standards of confinement*,

»galten jedoch weniger den Gefangenen als dem Image des Lagers. (...) Mit den Füßen an den Boden und mit einer Hand gefesselt, (konnten sie) mit der anderen freie Gesten auf dem Paper vollführen. (...) Verboten war alles, was in Zusammenhang mit der Lagersicherheit stehen, eine politische Botschaft senden oder Leiden darstellen konnte.« ³⁵

Öffentlich gezeigt wurden nur Bilder mit Farbflecken, abstrakten Mustern und Landschaftsidyllen. Das Regierungsdekret humanen Strafvollzugs war ein ästhetisches *Fake* der Politik. ³⁶

»Folter wird medikalisiert, psychologisiert und verrechtlicht, bewahrt aber den Anschein kultureller Praxis«, nämlich der Säuberung von Unrecht, Lügen und Krankheit. In dieser Praxis sind die Gefangenen Schmutz, nicht einmal mehr feindliche Subjekte oder Terroristen. Murat Kurnaz z. B. gestand unter Folter, John F. Kennedy ermordet zu haben; damit spielte er sich für einen Moment zum politischen Subjekt auf, düpierte den Vernehmer und kam in Isolationshaft. ³⁷ Die saubere Folter macht die Gefangenen spurlos, rechtlos, gewaltlos und beziehungslos – mithin ästhetisch makellos, während sichtbare Verletzungen ihnen Rechte und Resonanz verschaffen

³³ Ebd., S. 92f.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 423f.

³⁶ Einige gefangene haben nach ihrer Entlassung unzensierte Bilder und Berichte veröffentlicht.

³⁷ Ebd., S. 219.

würden. Deshalb unternahmen Gefangene trotz Verbots immer wieder Selbstmordversuche in Gegenwart ihrer Anwälte, um Beweise zu haben.³⁸ So »wird Lebendigkeit selbst zu einem Folterinstrument«: »If the detainee dies, you're doing it wrong.«³⁹ *Saubere Folter*, im CIA-Jargon »no touch torture«, anästhetisiert Zerstörung und Selbstzerstörung, »zielt auf das Beziehungsgefüge«⁴⁰ und »manipuliert die Sinnlichkeit«⁴¹ der Gefangenen. Sie heuchelt die Orientierung an humanen Gewalt- und Rechtsverhältnissen, die außerhalb Guantánamos gelten.⁴²

Dagegen haben die Gefangenen immer wieder versteckten sozialen und ästhetischen Widerstand entwickelt, z. B. mit imaginären, pantomimischen Koch- und Ehekursen, und mit Beziehungen zu kleinen Tieren, Vögeln und Insekten, die das Militär nicht kontrollieren konnte. Die auf Kuba heimischen Leguane sind, sobald sie in die Guantánamo Bay hineinschwimmen, unter dem amerikanischen *Endangered Species Act* geschützt. Sie zu töten, war dem US-Personal absolut verboten und wurde strenger bestraft als einen Gefangenen zu töten. Damit bewies die Regierung ihre Humanität: Absoluter Tierschutz rechtfertigt Relativierung der Menschenrechte, denn Menschen sind keine gefährdete Art. Die Leguane ließen sich von den Gefangenen berühren und füttern und »teilten« mit ihnen so den Tierschutz. Auch mit kleineren Tieren, wie Fröschen, Vögeln, Spinnen und Ameisen, teilten die Gefangenen ihr Essen – aber nicht im Sinn der »Domestizierung«, sondern der »arabischen Gastfreundschaft«: »Wenn wir essen, laden wir alle ein, die vorbeikommen.«, schreibt Ahmed Errachidi in seinem Guantánamo-Memoir.⁴³ Die Ameisen konnten von den Soldaten mit Insektenspray oder Stiefelritten getötet werden. Davor schützten die Gefangenen sie mit einem an den Ameisen studierten »Kommunikationssystem« aus Warn- und Locksignalen. Mit dem

38 Ebd., S. 97.

39 So Jonathan Fredman vom »CIA Couterterrorism Center« über den Sinn der Antifolterkonvention. Ebd., S. 400.

40 Ebd., S. 89.

41 Ebd., S. 12.

42 Siehe dazu das erschreckend informative Themenheft »Über Folter«, Mittelweg 36, Heft 2/2025.

43 Nach Köthe, Guantánamo bezeugen (wie FN 30), S. 197.

»egalitären Zutrauen der Tiere« und ihrer Fütterung bekam auch das »ungenießbare Essen Bedeutsamkeit«. ⁴⁴

Die Berichte der Gefangenen über das heimliche Zusammenleben mit den kleinen Tieren sind, so Köthe, in zarter und genauer Prosa verfasst, als Ausdruck geistigen und ästhetischen Widerstands gegen das Brüllen und Schweigen im Gefängnis. »Die körperliche Aushandlung wechselseitiger Berührbarkeit unter einander fremden Wesen kultiviert eine verleiblichte ethische Intuition.« ⁴⁵ Man könnte sagen: Die Gefangenen schließen mit den kleinen Tieren einen sozialen und ästhetischen Unversehrtheitspakt, ein Bündnis Ästhetischen Widerstands.

5

Im Iran, in Afghanistan, Belarus und Russland, in den Kerkern der Stasi und in Guantánamo wurden und werden absurde Taten, Vorschriften und Strafen konstruiert, um solche »ethische Intuitionen« aufzuspüren und zu ersticken, und auch jeden ÄW zu brechen. Nachweisbare Körper- und Rechtsverletzungen könnten später zu Anklagen und neuen Machtverhältnissen führen, während Vernichtung – z. B. der Lieder und Instrumente der afghanischen Frauen, der Essensreste und Berichte der Guantánamo-Gefangenen, oder der Eltern und der Sprache der nach Russland verschleppten ukrainischen Kinder ⁴⁶ – die Spuren der Gewalt und die Erinnerungen der Schönheit auslöschen und die Reste homogenisieren soll.

⁴⁴ Ebd., S. 198.

⁴⁵ Ebd., S. 196.

⁴⁶ Überlebende aus den zerstörten ostukrainischen Städten berichten, dass die russischen Soldaten und Folterer »völlig furchtlos« und grausam gewesen seien in ihrer schnellen harten Routine, weil sie alles schon oft straf- und gefühllos »durchgemacht und überlebt« hätten. Nach Namenslisten, die sie von Kollaborateuren hatten, vergewaltigten sie die Frauen und verschleppten die Kinder nach Russland, um sie Wochen später im Staatsfernsehen als russische Schulkinder zu präsentieren. Siehe dazu den französischen Dokumentarfilm »Ukraine: Jagd auf Kriegsverbrecher« von Ksenia Bolchakova und Manon Loizeau aus dem Jahr 2023 (Arte, 6.2.2024).

Recht- und wehrloser ÄW entsteht aus Respekt vor sich selbst. Aus gewaltloser Ohnmacht gegen totale Macht wird zwar kein Rechts- und Kampfsjekt, aber ein ästhetisches Sjekt, das die despotische Gewalt und die eigene Furcht für Momente unterbrechen kann, auch wenn es nur die Momentaufnahmen sind, die von Smartphones um die Welt gingen, nachdem die Proteste zerschlagen wurden. Sie dokumentieren und ›verewigen‹ diese Momente der Schönheit und Freiheit. Insofern ist das freie Internet als globalisierte Gegenwart auch mit dem ÄW verbündet.

Vor allem die 2022 beginnende *Frau, Leben, Freiheit* Bewegung im Iran ist eine autonome, gewaltlose, schöne Revolution: die offenen Haare und Gesichter der Frauen gegen die engstirnige Gewalt unter den Turbanen der Mullahs und Sturmhauben der brutalen Revolutionsgarden. Es geht den Frauen wirklich um ein Leben in Freiheit und Schönheit, nicht nur um das Ende des Mullah-Regimes. Die ARD-Korrespondentin Katharina Willinger berichtete am 1. April 2024 im Rundfunk Berlin-Brandenburg (rbb) über *Irans Töchter*: Das »schiere Übergewicht der Gewalt des Regimes« drücke »von der Kampfstimmung in Richtung Frustration«. Jedoch gebe es »extrem wilde Partys, obwohl alles immer teurer wird und die Gefängnisse überfüllt sind.« Nach den Wahlen im Februar 2024 feierten die Menschen auf den verschneiten Straßen Teherans: Die Parole war: »Lasst uns über den Schnee sprechen, nicht über die Wahlen.« Immer mehr Frauen zeigen sich seit 2022 öffentlich ohne Kopftuch, »furchtlos riskieren sie Verhaftung, Auto weg, Mißhandlung«. Sie sagen: »Ich habe große Angst, aber gehe keinen Schritt zurück.«⁴⁷ Die persönliche Angst bleibt, aber Furcht und Schrecken des Regimes funktionieren nicht mehr im Namen Allahs.

Wenn die Frauen in den Straßen von Teheran tanzen, werden sie geschlagen und verhaftet; wenn sie nicht tanzen, leben sie in selbstzerstörerischer Angst. Darum fahren sie nach Van (der nächsten türkischen Stadt hinter der Grenze) und tanzen dort in den Discos ein paar furchtlose Nächte jenseits des Schreckens und der totalen Gewalt des Mullah-Regimes. Diese Tanznächte sind ein extremes, zugleich begeisterndes und verzweifelter Beispiels ihres ÄW. Weil die Mullah-

47 Willinger, *Irans Töchter*: rbb, 1.4. 2024

Männer ihre nackte Angst davor in religiöse Verbote kleiden, dürfen Frauen im Iran nicht öffentlich singen. Darum singen und tanzen sie hier in ekstatischer Atem-, Bewegungs- und Kleiderfreiheit *Baraye*, die im Iran verbotene Hymne der weiblichen Revolution: »Für das Tanzen auf der Straße, für die Angst sich zu küssen, für meine Schwester, deine Schwester, unsere Schwestern.«⁴⁸

Diesseits der Gewalt des Regimes praktizieren die Frauen im Iran ÄW in ihren Wohnungen, in denen sie nicht gezwungen sind, dem Kleider- und Kosmetikdiktat der Wächter zu gehorchen. In Politik und Öffentlichkeit, auf den Straßen, in Geschäften, Behörden und Schulen, herrscht zwar das Regime mit seiner allgegenwärtigen Drohung der Zerstörung und Selbstzerstörung, aber zugleich bemächtigen die Proteste sich immer wieder dieser Öffentlichkeit. Dank weltweiter Medienpräsenz erschüttern die Proteste das Gewaltssystem auch von außen. Dem Regime fehlt die politische und moralische Legitimation, es ist nur noch als Öl- und Atommacht gefährlich stabil und als terroristischer Feindstaat berüchtigt. Aber »der Geist der *Frauen, Leben, Freiheit*-Bewegung ist nicht mehr einzufangen, das weiß auch das Regime«.⁴⁹

In *Belarus* hat sich nach den Massenprotesten gegen die Wahlfälschung 2020 »ein neues weibliches kollektives Subjekt« der Revolution entwickelt, das die »patriarchale Missbrauchsrhetorik« Lukaschenkos von Belarus als seiner Frau und Geliebten satthält.⁵⁰ Auch hier haben Frauen die Proteste initiiert, aber anders als im Iran waren Männer stets mit dabei. Das liegt, zugespitzt gesagt, an der unterschiedlichen Totalisierung der Frauen. Im Iran ist die Frau Eigentum ihres Vaters, Bruders oder Mannes. In Belarus gehören alle Frauen dem Diktator, und er zeigt sich gerne mit ihnen. »Lukaschenko inszeniert sich als Ehemann der gesamten Nation, aller ihrer Frauen, die er stets beschützt, vorausgesetzt sie verhalten sich ›würdig‹.« Er habe

48 Raphael Geiger, »Ein Wodka-Shot auf die Mullahs«, in: Süddeutsche Zeitung vom 8.12.2023, S. 3.

49 Natalie Amiri, Der Nahost-Komplex. Von Menschen, Träumen und Zerstörung München 2025, zit. nach der Süddeutschen Zeitung vom 6.10.2025, S. 9.

50 Olga Shparaga, Die Revolution hat ein weibliches Gesicht. Der Fall Belarus, Berlin 2021, S. 51 und S. 98.

Kinder und Enkel, aber zeige sich nie mit einer Ehefrau. Die Frauen neben ihm »haben den Filter von Schönheitswettbewerben durchlaufen und sind zu öffentlichen Personen geworden.«⁵¹

Diese despotische (Per)version der Geschlechterspannung zeigt sich auch daran, wie Lukaschenko mit Frauen und Männern umgeht, die ihm widerstehen. Nach der Verhaftung dreier Oppositionspolitiker im Mai 2020 traten deren Frauen an ihre Stelle und »begeisterten mit ihren Wahlkampfauftritten das Publikum im ganzen Land«.⁵² Seine Gegenkandidatin Swetlana Tichanowskaja wurde von Lukaschenkos Wahlkampfleiterin, einer seiner öffentlichen Frauen, antifeministisch beschimpft und floh vor der drohenden Verhaftung ins Ausland. Nach ihr trat Maryia Kalesnikawa, als Musikerin in Deutschland engagiert, mit leuchtend roten Lippen strahlend in Erscheinung: Sie ging zurück nach Belarus, wurde entführt und sollte wieder aus dem Land geschafft werden. Sie weigerte sich, zerriss an der Grenze ihren Pass und wurde zu elf Jahren Strafkolonie verurteilt. Sie wurde isoliert, gequält und mit Notoperationen am Leben gehalten.⁵³ Aber ihr schönes Bild funktionierte als Widerstandsikone. Im September und Oktober 2020 wuchs die Zahl der Menschen, die Kalesnikawas Freilassung forderten, von hunderten in tausende.

Olga Shparaga schreibt auch über Schönsein für die Würde:

»Politische Gefangene erzählen, dass sie wie Maryia Kalesnikawa roten Lippenstift benutzt haben, um anderen politischen Gefangenen zu zeigen, dass sie sich von den harten Bedingungen (...) nicht brechen lassen. Diese Formen des weiblichen Widerstands im Gefängnis bezeichne ich auch als fürsorglichen Widerstand, weil belarussische politisch gefangene Frau-

51 Ebd., S. 52.

52 Shparaga, *Die Revolution hat ein weibliches Gesicht* (wie FN 51), S. 31.

53 Ebd., S. 77ff. Am 13. Dezember 2025 wurde Maryia Kalesnikawa überraschend freigelassen, zusammen mit 122 anderen Gefangenen, als Gegenleistung des Diktators für gelockerte Kalidünger-Sanktionen der USA. Es war kein Austausch gegen Kriegsgefangene, wie Lukaschenkos Sprecherin behauptet hatte, sondern ein Geschäft Dünger gegen Menschen. Die Freigelassenen dürfen auch nicht zurück nach Belarus. Vgl. den Bericht von Silke Bigalke in der SZ vom 15.12.2025, S. 7; »Am morgen war ich im Gefängnis. Und jetzt bin ich frei«.

en in verschiedenen Interviews betonen, wie wichtig es ist, sich im Gefängnis nicht nur um sich selbst, sondern auch um die anderen zu kümmern. Dies wird auch von männlichen Gefangenen beobachtet und als Verhaltensmodell angenommen.«⁵⁴

In Belarus riskieren die Menschen nach wie vor, für alles verhaftet zu werden, was als Protest gegen den Diktator gelten kann, so dass sie sich schließlich nur noch stumm in Menschenketten mit rotweißen Tüchern oder Kleidern öffentlich zeigen — in der Hoffnung, nicht einzeln herausgegriffen zu werden. Dieser kollektive ÄW auf der Straße funktioniert als schützender Kontrast und Abstand zu den drohend verummten Pulks der schwer bewaffneten Miliz. Er bleibt aber Ausdruck der Unfreiheit im Bann von Furcht und Schrecken.

Im Iran scheinen indes die Proteste der Frauen ihre eigene Freiheit und auch die der Männer zu beflügeln und sind eher der Beginn einer wirklichen Revolution.⁵⁵ Der Regisseur und Dramatiker Amir Reza Koohestani schildert die Ästhetik dieser Proteste: Die allgegenwärtigen schwarzen Riesenportraits der Ayatollahs scheinen in dem Maß an Schrecken zu verlieren in dem *Frauen Leben Freiheit* in Form und Ausdruck öffentliche Bedeutung gewinnen. Es handle sich nicht um einen Kampf, sondern um ein Schauspiel der Freiheit. Koohestani berichtet, wie

»bewegend es ist, sehr viele Frauen auf der Straße ohne Kopftuch zu sehen. Man kann sich kaum vorstellen, welcher Unterschied das ist. Die Straßen sehen wirklich anders aus. Die Lektion, die ich mit *Women Life Freedom* lerne, ist eine völlig andere Protestform. Hier geht es nicht vordringlich darum, ein politisches Ziel zu verfolgen. Das war die Richtung der Kämpfe, an denen ich immer beteiligt war. (...) Die-

54 Olga Shparaga, »Die belarussische feministische Bewegung zwischen der Revolution und Krieg (2020–2023)«, in: *Femina Politica* 32, 2023/2, S. 103–12, hier S. 110. Der Artikel ist auch online zugänglich.

55 Nach der grausamen Zerschlagung dieser zivilen Proteste im Februar 2026 mit vielen tausend Opfern scheint sich auch in den Demokratien die Politik nur noch für »Deals« mit dem Terrorregime der sog. Revolutionsgarden zu interessieren.

se Protestbewegungen waren sehr maskulin geprägt. *Women Life Freedom* (...) geht es um das Ende des patriarchalen Systems (...), weil sie eine so effiziente Art des Denkens haben, die vollkommen unkapitalistisch ist.«⁵⁶

Die sich befreienden Frauen im Iran sind nicht Zwischenwirtinnen eines Regimewechsels oder politischer Reformen, sondern Subjekte ihrer Sache, persönlich und universell, nicht

bereit zum Tausch gegen neue Übersubjekte. Koohestani schildert ihren Ästhetischen Widerstand als Kontrast zur antagonistischen politischen Tradition aller bisherigen Aufstände im Iran.

6

ÄW ist nicht Kampf für eine schöne Sache, sondern ist schön, unter gefährlichen und friedlichen Umständen. Gegen Gewaltregime ist er lebensgefährlich und leichtsinnig, aber er ist keine Gegengewalt, sondern humanes Gegenbild; das ist das Rettende des ÄW, das die Argumente der Tarnung, Gegenwehr und Ohnmacht entkräftet. Sein Antrieb ist nicht Sicherheit von Menschen gegen andere Menschen, sondern Menschsein auch inmitten von Furcht und Schrecken.

Und das widerspricht sowohl Giorgio Agambens Minimalbegriff vom nackten Leben des Gefangenen oder Flüchtlings, der das Menschsein aufs biologisch-kreatürliche Überleben reduziert, als auch einer Verengung auf Selbsthilfe, die sich Lebensregeln nicht vorschreiben lassen will, Gewalt und Grausamkeiten ausweicht, Fluchtwege offenhält. So interpretiert Michael Hampe Judith N. Skhlars *Liberalism of Fear*: als persönliche Furchtlosigkeit, sich nicht zu fürchten vor denen, die die Freiheit fürchten und zerstören.⁵⁷ Das ist jedoch kein individuelles Belieben, keine Frage persönlichen Mutes oder (im Ernstfall selbstmörderischer) Autonomie, sondern *Freiheit von der Furcht*, abgeholt, gequält und vernichtet zu werden. Das muss die Politik nach

56 So Koohestani im Interview mit Till Briegleb in der Süddeutschen Zeitung vom 27.1.2023, S. 11.

57 Michael Hampe, Vielleicht siegt die Vernunft auch nicht, in: Süddeutsche Zeitung vom 8.5.2022.

innen und außen garantieren, sofern sie den Rechtsstaat mit Grundrechten und »universellem Grausamkeitsverbot« vertritt. »Eine politische Ordnung, die öffentliche und private Einschüchterung duldet, hat keine offenen Türen.«.⁵⁸ Sie sperrt Neinsager ein oder aus. Gegen diese Einschüchterung protestiert Shklar und dagegen spricht auch Klaus Heinrich sein Nein.

Heinrichs eingangs zitierte Frage »nach dem Widerstand in den Bewegungen der Selbstzerstörung« impliziert, dass es dazu keine »Position außerhalb« geben kann, auch nicht die »des autonomen Selbst, das sich selbstzerstörerisch wehrt gegen die Bedrohung seiner Autonomie«. ⁵⁹ Klimawandel, Atomdrohung, Vertreibungs- und Hybridkriege machen jedoch diese Unterschiede zwischen innen und außen, zwischen Selbstzerstörung und Weltzerstörung, zwischen Ichsystem und Umwelt, langsam aber sicher weltweit hinfällig. Auch die Unterscheidung zwischen globalem Klimawandel und individuellem Beitrag dazu funktioniert als Selbstentlastung nur im Klimasystem. Widerstand und Befreiung sind mithin überall innere Einmischung, ohne Fernsteuerung von außen. Auch Demokratien zerstören sich eher online selbst als dass sie offline von Despoten überfallen würden – siehe Berlusconi, Brexit, Trump.

Also: Der Selbstzerstörung widerstehen und Zerstörungen überstehen, um nicht vernichtet zu werden, ist die Dynamik des ÄW von innen; ähnlich dem Gefühl, das Kriegsende als Befreiung zu erleben, nicht als Sieg oder Niederlage. Eine außerirdisch-transzendente, kosmische Ordnung des Werdens und Vergehens gibt es wahrscheinlich, aber sie taugt nicht als ›Ansprechpartnerin‹ menschengemachter Desaster – auch nicht als Übersubjekt einer Natur, der diese Desaster ›egal‹ sind. Die kleine Minderheit sehr reicher und mächtiger Internet-Oligarchen, die die Weltgesellschaft auf befestigten Inseln oder in Richtung Weltraum verlassen möchte, will anscheinend der Weltzerstörung zuvorkommen und die Faszination ohne Katastrophe erleben.⁶⁰

58 Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, hg. von Hannes Bajohr, Berlin 2013, S. 45 und S. 42.

59 Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* (wie FN 1), S. 135.

60 Siehe dazu jetzt Douglas Rushkoff, *Survival of the richest*. Warum wir vor den Tech-Milliardären nicht einmal auf dem Mars sicher sind, Berlin 2025.

Wie die Beispiele zeigen, unterbricht der ÄW der Frauen die Zerstörungsgewalt und Vernichtungssucht der Männer (der Sniper, der Stasi, der Mullahs, der Tech-Milliardäre) zwar oft nur für Augenblicke, die aber, wenn sie gelingen, Augenblicke lebensrettender Schönheit und Geschlechterspannung sind.

Einige Denkfiguren Klaus Heinrichs sind dabei, geflügelte Worte zu werden, wie der »Subjekttausch«, die Geschlechterspannung als »Movens aller Faszination« und der »Triebgrund der Wirklichkeit«. Sie definieren nichts, sondern sind Worte der Lebenslust, der Vermittlung und des »Protests gegen das Zerrissenwerden« in Sein oder Nichtsein; Worte der Vermittlung zwischen der Gestaltung der Welt und dem »Grauen vor einer gestaltlosen Welt«, ⁶¹ in dem reale Ängste und totale Furcht nicht mehr zu trennen sind.

Die Schwierigkeit nein zu sagen, soll ja nicht zur Ausrede werden, nichts zu sagen. Klaus Heinrich formuliert vielmehr den Widerstand gegen Fatalismus, Katastrophensucht, Ursprungs- und Untergangsfaszination. Er protestiert dagegen, die humane Gestaltung der Welt der aktuellen Furcht ihrer Vernichtung zu opfern und mit schleichender Selbstzerstörung die Gestaltungsfähigkeit zu verlieren. Eskapismus und Nichtstun taugen dazu, Klimawandel und Kriegsgefahr auszublenken, aber sie sind kein Widerstand. Lässt mithin die Furcht vor Auslöschung alle Regungen erstarren? Dann wäre darüber zu sprechen eine erste Widerstandsregung. Das »Grauen vor einer gestaltlosen Welt« totalisiert sonst die Vernichtungsangst und imaginiert Todeszonen »diesseits und jenseits der Gewalt«, über die individuellen und kollektiven Kampfzonen hinaus. ⁶²

61 Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (wie FN 1), S. 70ff. Erich Honecker sprach gerne von »Gestaltung der Welt«, wenn er Leute öffentlich auszeichnete, wie in einer Szene in dem Film von Torsten Körner »Die Unbeugsamen« aus dem Jahr 2024 (wie FN 25).

62 Walter Benjamin erörtert in seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« Gewalt als Verhältnis zwischen Recht und Unrecht, diesseits dessen es die »gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft« in der Sprache der »Herzenshöflichkeit« gebe und jenseits dessen nur »die Abwesenheit jeder Rechtsetzung« in der vernichtenden Gewalt der (Sowjet)-Revolution. Zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe aus dem Jahr 1965, S. 47 und S. 60.

Kampfzonen sind voller Gewalt und umstritten, können aber verlassen und befriedet werden, sie gehören zur Gesellschaft. Todeszonen jedoch sind jenseits davon und werden verdrängt, weil sie ›definitiv‹⁶³ die Eingeschlossenen vernichten: Das sind gegenwärtig Foltergefängnisse, Völkermordgebiete, Drohnen- und Raketenziele; also Schreckensorte jener Verbrechen gegen die Humanität, die nicht mehr als Gewaltverhältnisse gerechtfertigt werden können. Humane Politik verteidigt in diesem Sinn auch die Verhältnismäßigkeit politischer, ökonomischer, moralischer und militärischer Kampfzonen, an deren Grenzen ÄW ein Kippmoment ist zwischen Gewalt und Vernichtung, die die menschliche Welt vom Grauen trennt.

Inzwischen bedrohen Klimawandel und hybride Kriege auch grenzstabile Lebensverhältnisse. Sie befeuern sich gegenseitig und befördern individuelle und kollektive Endzeitängste. Weil die Gegenwart des Krieges bedrohlicher ist als künftige Gewissheiten, hat Kriegstüchtigkeit Priorität vor Klimapolitik. Die Aufrüstung sabotiert deshalb die Klimaschutzpolitik, während zivile Politik der Abrüstung und ökologischen Transformation die Despoten und Kriegsprofiteure weniger zum Umdenken verlockt als dazu, die freie Welt weiter zu zerstören. Das ist das globale Dilemma. Klimawandel und Kriege sind aber nicht nur ein Welt-, sondern auch ein Suchtproblem, nämlich der Selbstzerstörungssucht unserer Zivilisation. Solange die Erderhitzung als unvermeidlicher Preis komfortablen Lebens hingenommen wird, ist dieser Fatalismus »das Umschlagen von Zukunftserwartungen in Sucht, Sucht als ein Derivat des Fortschritts Glaubens«.⁶⁴ Denn die mit unserer Lebensweise einhergehende Zukunftsangst mit Katastrophenerwartung stärkt eher den Sog der Selbstzerstörung als den Widerstand dagegen, also mehr die Sucht als den Ausstieg.

Die Überlebens-, Flucht- und Suchtmöglichkeiten einiger Milliardäre und Despoten unterscheiden sich dabei von denen der anderen Menschen. Diese hoffen auf Bunkerplätze oder bilden heimliche

63 Wer gerne ›definitiv‹ sagt, träumt von endgültigen Verhältnissen, an denen nichts mehr zu ändern, zu zerstören und zu gestalten ist, also sozialen Todeszonen. Auch neue Verelendungsgebiete der Erderwärmung, die nicht mehr dauerhaft bewohnt und bewirtschaftet werden können, werden in diesem Sinn zu Todeszonen.

64 Heinrich, Sucht und Sog (wie FN 4), S. 46ff.

Prepper-Gemeinschaften, rechnen mit einem Kollaps und planen den kleinen Ausstieg, orientiert an veralteten Nachkriegsbildern. Und wer keinen Bunkerplatz hat, kauft ein SUV als Fluchtfahrzeug und rollen den Ersatzbunker. Die ›Tech-Milliardäre‹ dagegen steigen groß ein: Sie distanzieren sich von der dicht bevölkerten Welt mittels Hightech-Systemen auf Luxusschiffen, Langstrecken-Privatjets, eigenen Inseln, in *gated communities* und Weltraumunternehmen. Je schmutziger, verseuchter und gefährlicher die Umweltverhältnisse erscheinen, umso sauberer, sicherer und isolierter werden die Fluchtpunkte imaginiert. Die Ästhetik dieser Flucht- und Überlebensfantasien hat aber nichts Paradiesisches mehr, nicht einmal mehr Spuren der Wollust und Völlerei des ›Garten der Lüste‹, sondern ist sterile Wellness.

Edgar Allan Poe hat 1841 mit dem Bild des *Maelström*, in den Jules Verne 1869 auch seinen Kapitän Nemo die U-Boot-Arche *Nautilus* zum Glutkern der Erde steuern lässt, die, so Klaus Heinrich, zentrale moderne Katastrophensucht-Metapher inauguriert: die »große Phantasie vom Schwarzen Loch (...), diese Schoßmetapher für Vereinigung durch Ausgelöschtwerden«. ⁶⁵ Als Triebgrund des Begehrens und Verschwindens hat sie mit der Erderwärmung ihre »kosmische Fortsetzung« gefunden und sich durchgesetzt gegen die Untergangsmetapher der neuen Eiszeit: des »unendlich langsamen Erlöschens« im entropischen Kältetod, in dem alle Süchte und Spannungen zur Ruhe kommen. ⁶⁶ Diese Kälte war weiß, die Hitze dagegen ist schwarz. Neue Daten zur Sterbestatistik der WHO für Europa bestätigen diese Dynamik: Bisher galt: Kälte ist tödlicher als Hitze. Auf einen Hitzetod kamen in Europa zehn Kältetode. Im Klimawandel dieses Jahrhunderts werden jedoch immer mehr Menschen an Hitze sterben und relativ weniger an Kälte, bei steigender Differenz zwischen Hitzetoten in Südeuropa und Kältetoten in Nordeuropa. ⁶⁷

65 Heinrich, Sucht und Sog (wie FN 4), S. 59.

66 Diesen Zusammenhang erhellt Clemens Risi am musikalischen Schicksal des Wagner'schen *Walkürenritt*-Motivs: Von den eisigen Höhen der nordischen Götter und ihrer toten Helden zunächst als Durchlauferhitzer des NS-Kriegsradios benutzt, übertönt es hundert Jahre später den brennenden Dschungel des Vietnamkriegs in *Apocalypse Now*. Vgl. Clemens Risi, Die ästhetische Gewalt des Krieges in der Oper, in: Ästhetischer Widerstand (wie FN 11), S. 127f.

67 Vgl. die dpa-Meldung in der Süddeutschen Zeitung vom 29.1.2025, S. 12.

Die Fortschritts-, Wachstums- und Profitgeschichte der unkümmerten Ausbeutung fossiler schwarzer Löcher wird ja nicht mehr angetrieben von der alten, männlich dominierten Schatzgräbersucht, diesem Abenteuerverhältnis zur weiblich imaginierten Unerschöpflichkeit der Erde. Vielmehr wird sie heute, vom Bunkerbau über Meeresbodenschürfung und Fracking bis zur CO₂-Rückverpressung, getrieben von einem Endzeit-Sicherheitswahn, der selbstzerstörerisch ist. Die anscheinend unumkehrbare Geothermik des Klimawandels in die heiße Richtung forciert die Selbstzerstörungssucht der post-modernen Welt, die seit den 80er Jahren zwischen robustem »weiter so« der reichen Hoch- und Festlandgesellschaften und dem Untergangsalarm der Küsten-, Insel- und Unterstadtbevölkerungen keine gemeinsamen Entzugs-Perspektiven findet.

Wie bei jeder Sucht, wird mit dem triebgründigen Abenteuer-Motto »Wann, wenn nicht jetzt« auf Gewinn gesetzt: im Spielcasino, an der Börse, beim Drogenkonsum und bei Kriegsbeginn – und nie auf Verlust. Die Risikolust steigender Einsätze verselbständigt sich zur Sucht, während die Risikoscheu und das Gebot aufzuhören, immer schwächer werden, solange die bisherigen Verluste und Zerstörungen als Spesen und Kredite funktionieren (z. B. in der Rüstungs- und Atomindustrie). Süchtige sind gute Kunden. Damit beginnt freilich die individuelle und kollektive Selbstzerstörung, denn die Spiel-, Gewinn-, Drogen- und Zerstörungssucht wird ausweglos. Aber sie fasziniert: Jeder halbwegs spektakuläre Fall von Zerstörung und Selbstzerstörung geht medial viral, während Lohnarbeit und Alltagsleben nicht »anfixen«.

Mit dem Ende der »kalten« Ost-West-Stabilität nach 1989 wurde die Angriffslust in vielen Staaten selbstzerstörerisch befeuert mit nationalistischen Zerfalls- und Bürgerkriegen und Aufrüstung überall. Kriegsangst und Friedenssorge wurden seither zwar wieder politische Themen, aber in den reichen, noch nicht direkt gefährdeten Gesellschaften gedeihen die Fluchtfantasien aus dem Klimawandel. Angesichts der erwartbaren Unwirtlichkeit größerer Erdteile schwärmen die reichsten und mächtigsten Akteure von Weltraumbesiede-

lung, Geoengineering und Kernfusion und finden dazu willfähige Politiker, trotz der Proteste aus unmittelbar bedrohten Weltgegenden.⁶⁸

7

Auch in diesem Kontext ist »Nein das erste Wort der Sprache«, denn es »richtet sich nicht nur gegen Zerreißung, sondern gegen eine zerrissene Wirklichkeit. Und sucht in ihr nach Modellen der Balance.«⁶⁹ Es braucht das Gegenüber *vor* den nächsten Zerreißungen und Kriegen und nicht erst danach, denn nach der Katastrophe will niemand sie gewollt haben.⁷⁰ Das Nein will gehört und gesehen werden im Resonanz- und Bildraum der Welt. Protest, auch Kampf, ist ja Urvertrauen ins Gegenüber, ins Ohr, in die Blicke und Körper der anderen, während Feindschaft ihnen misstraut. Am Anfang waren mithin das Ohr und dann das blinzeln- und blinzelnde Auge, nicht das Wort. Der Komponist Wolfgang Rihm sagte 2004 in einem Gespräch mit Gerhart Baum ganz selbstverständlich: »Wir sprechen immer die Sprache des anderen; wir sehen und hören uns nur, weil andere uns sehen und hören; unser Gehirn ist so groß wegen der anderen Menschen, sie sind der Horizont.«⁷¹ Im Vertrauen darauf, gehört und gesehen zu werden, kann nein gesagt werden gegen stummes ja sagen, gegen den unfrohen gesenkten Blick und gegen den tönenden Narzissmus derer, die nur sich selber sehen und hören. Dieses Nein ist sozusagen der erste Schmerz- und Freudenschrei zur Gestaltung der Welt, aus Geburtsschrecken und Lebenslust.⁷²

68 Das »Schwarze Loch« als zentrale Untergangsmetapher bekommt dadurch eine neue Wendung als politischer Maelstrom: In ihm sollen die aus den fossilen Wüsteneien Vertriebenen, die nirgends willkommen sind, verschwinden – zwischen Grenzzäunen, auf hoher See, unter Bombentrümmern.

69 Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (wie FN 1), S. 71.

70 Für Lars Clausen, den Begründer der Katastrophensoziologie gilt als Katastrophe nur, was von keiner Seite gewollt wurde. Deshalb gab es nach den Weltkriegen noch keine Katastrophensoziologie. Siehe Lars Clausen, *Meine Einführung in die Soziologie*, hg. von Jan Frederik Bandel und Klaus R. Schroeter, Frankfurt a. M. 2015, S. 249.

71 Süddeutsche Zeitung vom 26.3.2004, S. 15.

72 Zu »Seligkeit und Schmerz« als frühkindlichem Urkonflikt, siehe Donald Meltzer, *Traumleben. Eine Überprüfung der psychoanalytischen Theorie und Praxis*, München 1988.

Bund ohne Gesetz. Über Klaus Heinrichs universalistische Deutung des Bundesgedankens im Alten Testament

Anna Sutter

»Es ist viele Jahre her, da fragte mich Marianne Awerbuch: Warum sagen und schreiben Sie eigentlich immer ›Altes Testament‹ und nicht ›Hebräische Bibel‹?« Mit dieser Frage eröffnet Klaus Heinrich seinen Aufsatz *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, erstmals erschienen 1997 in einem der großen deutsch-israelischen Historikerin Marianne Awerbuch zum 80. Geburtstag gewidmeten Sonderheft der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Er habe Awerbuch, so berichtet Heinrich weiter, damals entgegnet, in der NS-Zeit sei »eine widerstehende Kirche kenntlich gewesen an ihrem Festhalten am Alten Testament« – eine »halbherzige Antwort«, wie er gleich darauf bekennt, »denn dieses Festhalten war eben nicht die Anerkennung der Hebräischen Bibel, die Verknüpfung glich eher einer Elimination, die jüdische Wahrheit wurde festgehalten als christliche Wahrheit.« Das alles sei wohlbekannt und im Grunde trivial, und als Trivialität außerdem »vielleicht nur die halbe und damit die Un-Wahrheit«. Der Gegenstand des Aufsatzes, das »Unbehagen am Johannes-Evangelium«, verweise auf einen »komplizierteren Sachverhalt«, der, obwohl weder politisch noch theologisch ›aktuell‹, als Stück unerledigter Vergangenheit der Behandlung harre.¹

1 Klaus Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums, in: ders., *Wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt*, Freiburg und Wien 2020 (Re-

Es ist ein kurioser Einstieg, der es mit seinen zwei dicht aufeinander folgenden Selbstdistanzierungen – der Hinweis auf das Problem mit der »halbherzigen Antwort« ist selbst wieder nur »die halbe und damit die Un-Wahrheit« – dem Leser nicht leicht macht, sich darüber klarzuwerden, wie Heinrich das Verhältnis seiner »Notizen zum Wahrheitsproblem« zu der ihnen vorangestellten Frage Awerbuchs verstanden wissen wollte. Dient ihm die Anekdote bloß als unverbindlicher Aufhänger für eine im weitesten Sinne in denselben Problembereich fallende Untersuchung? Oder geht es darum, eine Begründung für die Rede vom ›Alten Testament‹ statt von der ›Hebräischen Bibel‹ nachzureichen, die, anders als Heinrichs erste »halbherzige Antwort«, dieses Mal der Frage gerecht werden soll? Deutet Heinrich, indem er seine Überlegungen zum christlichen ›Wahrheitsraub‹ in den Kontext dieser an ihn adressierten Nachfrage stellt, seine eigene Verstrickung in diese Problemgeschichte an? Falls letzteres der Fall sein sollte, so wird diese Verstrickung jedenfalls in *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* nicht explizit thematisiert. Sie in den Blick zu bekommen, und zwar ausgehend von einem Unbehagen an Heinrichs Rekonstruktion des Bundesgedankens im Alten Testament, das dessen eigenem »Unbehagen am Johannes-Evangelium«² nicht unähnlich ist, ist das Ziel dieses Aufsatzes.

1. Hermeneutische und programmatische Funktion des Bundesgedankens bei Heinrich

Der Begriff des Bundes spielt in Heinrichs Schriften eine doppelte Rolle: Zum einen als zentrale Deutungskategorie in seiner Lektüre des AT, zum anderen und darüber hinaus als Modell von Heinrichs religionsphilosophischer Methode und ihrer normativen Orientierung. Dieses zweite Moment ist von Anfang an präsent: Schon auf den ersten Seiten seiner Habilitationsschrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* entwirft Heinrich eine Skizze seines Bundesbegriffs, die er später – vor allem in *Parmenides und Jona*, aber auch in der Vorlesung vom

den und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 9–45, hier S. 11 (für alle Zitate in diesem Absatz).

2 Ebd.

bündnis denken und schließlich in *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* – »nur« noch ausfüllen und ergänzen wird. Die dort entworfene Konzeption des Bundes zielt darauf, mit Rekurs auf das AT eine Alternative zur unzureichenden Antwort der griechischen Philosophie auf das zu entwickeln, was Heinrich die »Drohung des Nichtseins« nennt. Im Angesicht der Negativität, die allem Lebendigen immanent ist, zieht sich Parmenides auf ein Sein zurück, das als unerschütterlich, unaussprechlich sich selbst gleich vorgestellt wird. Aus dieser seiner vermeintlich sicheren Warte betrachtet der Philosoph die Sphäre der leiblich vermittelten, vom Nichtsein bedrohten und durchwirkten, stets zweideutigen Sinnlichkeit als bloßen Schein – eine Setzung, die als misslingender Versuch, das »me on in ein ouk on«,³ das bedrohliche »Nichtsein« in »Nicht-Seiendes« zu verwandeln und so zu neutralisieren, davon zeugt, dass der Philosoph sich davor in Wirklichkeit ebenso fürchtet wie die *Polloi*, denen er sich überlegen wähnt. Dieses Überlegenheitspathos, an anderer Stelle von Heinrich auf den Begriff der »Komplizenschaft mit dem Schicksal« gebracht,⁴ läuft auf Affirmation hinaus: »Parmenides braucht, einmal erleuchtet, nicht mehr nein zu sagen, denn Nichtsein ist nicht.«⁵ Der Wissende, der zu wissen meint, dass die Sphäre der vielen Nicht-Wissenden nicht ist, hat gegen Dynamiken von Zerstörung und Selbstzerstörung, die dort statthaben, nichts mehr einzuwenden.

Nur vor dem Hintergrund dieser Kritik an einer Philosophie, die die bedrohliche Wirklichkeit der Naturmächte, wie sie im Mythos anschaubar gewesen waren, rationalisierend verdrängt, ist Heinrichs religionsphilosophisches Unterfangen verständlich. Ausgehend von der Einsicht, dass »Nichtsein« ist und dass sich nur im Protest dagegen die lebenspendende »Macht des Seins« erfahren lasse,⁶ will sich Religionsphilosophie den verdrängten religiösen Gehalten zuwenden.

3 Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Freiburg und Wien 2020, S. 16.

4 Klaus Heinrich, vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2000 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4), S. 48ff.

5 Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, S. 16.

6 Ebd., S. 18, vgl. auch S. 17.

Das Modell für ihre Methode – einen anderen Weg als den »einen« des Parmenides – findet Heinrich schon im *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* im Jona-Buch. Er rekonstruiert den biblischen Text wie folgt: Wie Parmenides, so versuche auch Jona sich auf seine Weise dem göttlichen Auftrag zu entziehen, der da lautet »nein zu sagen«, das heißt in diesem Fall konkret: der sündigen Stadt Ninive ihren Untergang zu prophezeien. Als der widerwillige Prophet nach dem Scheitern seines Fluchtversuchs den göttlichen Auftrag schließlich doch ausführt, wird er damit konfrontiert, dass Gott die Prophezeiung unerfüllt lässt; er verschont die Stadt Ninive. Jona sieht sich von einem wortbrüchig gewordenen Gott verraten und zieht sich schmallend zurück. Sein Ressentiment trägt parmenideische Züge: Es ist das Beharren darauf, dass das göttliche Wort und die sündigen, unwissenden Bewohner der Stadt Ninive »in zwei Bereiche geschieden sein sollen«, ⁷ von denen der erste die unerschütterliche Bestandskraft des reinen Seins haben, der andere aber »dem Nichtsein ausgeliefert« werden soll. ⁸

Doch der Autor des Jona-Buchs erteile dem Ressentiment seines Protagonisten eine Absage. Er lässt Jona im letzten Kapitel durch die Episode mit dem schattenspendenden Rhizinusstrauch, den er über Jonas Kopf verdorren lässt, die Erfahrung machen, dass die »Leben erhaltende und versöhnende Macht« Gottes, kraft derer Ninive verschont wird, dieselbe ist, aus der auch des Propheten eigenes Leben und das – eben nicht festlegbare, sondern sich ständig entfaltende und verwandelnde – göttliche Wort stammen. Negatives und Positives sind nicht rein, sondern stets nur in zweideutigen Mischungsverhältnissen zu haben. Die Bewohner der Stadt Ninive haben Gott verraten, aber als Lebendige, in deren Leben sich die göttliche Macht manifestiert, sind und bleiben sie dem Propheten verwandt. Indem das letzte Kapitel des Jona-Buches diese Konstellation reflektiert, erhebt es zugleich die Forderung, in Anerkenntnis der Ambivalenz »neinsagend so zu verfahren, daß der Neinsagende sich mit dem Ja verbündet, das auch in dem von ihm Verneinten wirksam ist.« ⁹

7 Ebd., S. 18.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 19.

Soweit sie das Verhältnis des Forschers zu seinem Gegenstand bezeichnet, beschreibt diese Forderung die Methode der Religionsphilosophie: Sie behandelt Erfahrungen von Negativität, wie sie in den religiösen Überlieferungen sedimentiert sind, als etwas, das den Forscher selbst angeht statt als Relikte einer verklärten oder verachteten Vergangenheit, versucht sie zum Sprechen bringen, statt sich ihnen zu entziehen, und wird die Kritik an den Religionen, die sie in Heinrichs Verständnis notwendig übt, zugleich immer auch als ein Ja zur »Macht des Seins«¹⁰ formulieren, die als gemeinsamer Grund der Kritik und ihres Gegenstandes jener die Treue zu diesem gebietet. Symbol und Inbegriff dieser umfassenden Treueforderung in den prophetischen Büchern des AT sei, so Heinrich, der Bund mit Gott: »Gott die Treue zu halten heißt dem lebendig-machenden Sein selbst die Treue halten, in sich und anderen und in allen Bereichen des Seins.«¹¹

Diese Formel, die in Wiederholungen und Variationen Heinrichs Nachdenken über den Bund als Leitmotiv durchzieht, weist über die Frage nach dem Verhältnis des (Religions-)Wissenschaftlers zu seinem Gegenstand weit hinaus. Wo in den bisherigen Ausführungen von der Bedeutung der Bundeskonzeption für die »Methode« die Rede war, war dieser Begriff denn auch weder als starr disziplinäre Festsetzung gemeint, noch steht er in einem von gesellschaftlichen Fragen isolierbaren, rein »wissenschaftstheoretischen« Zusammenhang. Sondern Heinrich betrachtet Wissenschaft immer unter dem Gesichtspunkt, ob und inwieweit sie hoffen kann, durch ihre Reflexion auf Gesellschaftliches gesellschaftlich wirksam zu werden. Die mit der Treueforderung verbundenen methodischen Momente sind Ausdruck des Selbstverständnisses einer Wissenschaft, die ihre eigene Arbeit als Beitrag zur Bewusstwerdung und Emanzipation der Gattung Mensch versteht. Daran, dass er sich diesem spezifisch neuzeitlichen Projekt verpflichtet sieht, lässt Heinrich keinen Zweifel.¹²

10 Ebd., S. 18.

11 Ebd., S. 20.

12 Vgl. für eine programmatische Formulierung etwa Klaus Heinrich, Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule (1970), in: ders., der gesellschaft ein beußtsein ihrer selbst zu geben, Basel und Frankfurt a. M. 1998 (Reden und kleine Schriften 2), S. 31–53, hier S. 33ff.

Es überrascht daher nicht, dass in seiner Deutung des »Bundes« die für das Projekt der Aufklärung charakteristische Verschränkung von wissenschaftlichen und politischen Elementen begegnet. Fluchtpunkt des Jona-Modells ist, so Heinrichs Formulierung, der »Begriff einer potentiellen universalen Bundesgenossenschaft gegen den Verrat«.¹³ Das Attribut der Potentialität verweist ebenso wie der Heinrich in diesem Zusammenhang konsequent verwendete Begriff des Anspruchs auf die Zukunftsorientierung des Projekts. Es geht um ein Denken und Handeln im Zeichen einer noch uneingelösten Forderung, deren utopischer Gehalt darin zum Ausdruck kommt, dass sie sich von keiner negativen Faktizität außer Kraft setzen lassen will: Der »Anspruch auf ›Bundesgenossenschaft‹« sei »der einzige Anspruch, der auch mit dem Verrat des Anspruchs nicht erlischt«.¹⁴ Ihn habe nicht erst die europäische Aufklärung formuliert, sondern bereits das AT, dessen »zentrales Problem« gerade die »Dialektik von Treue und Verrat« sei.¹⁵

2. Prophetie und Polemik im Bemühen um eine Theologie des AT

Das zentrale Problem des AT? Es fällt auf, dass Heinrich, der seine Rekonstruktion der »Dialektik von Treue und Verrat« fast ausschließlich auf die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Jona-, zu einem geringeren Grad mit dem Hiob-Buch stützt, relativ umstandslos bereit ist, die dort gewonnenen Erkenntnisse auf das AT im Ganzen zu übertragen:

»Wir fragen, wenn wir Jona mit Parmenides vergleichen, zugleich nach der Antwort, die die Theologie des Alten Testaments auf Fragen erteilt, auf die die Philosophie der Griechen eine andere Antwort war.«¹⁶

¹³ Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, S. 20.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., S. 19.

¹⁶ Klaus Heinrich, Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, in: ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Freiburg und Wien 2020, S. 61–128, hier S. 106.

Der jüdische Bibelwissenschaftler Jon Levenson hat ein instruktives Kapitel seiner Monographie *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism* der Frage gewidmet, warum die ›Theologie des Alten Testaments‹ eine eigene Subdisziplin ist, während es auf jüdischer Seite keine Standardwerke über die ›Theologie der Hebräischen Bibel‹, ja überhaupt kein Buch dieses Titels gibt.¹⁷ Diesen Unterschied führt Levenson unter anderem darauf zurück, dass jener Gegenstand in der christlichen Tradition durch apologetische Notwendigkeiten präformiert sei: Das Interesse daran, eine einheitliche theologische Botschaft der unterschiedlichen Bücher des AT zu rekonstruieren, verdanke sich zu einem erheblichen Grad dem Motiv, damit zugleich den Nachweis für die Erfüllung jener Botschaft durch das Evangelium zu erbringen.¹⁸

Heinrich selbst war kein Theologe, doch mit seiner Entscheidung, gerade den Bund bzw. das Bündnis (sowie, demselben semantischen Feld zugehörig, ›Treue‹ und ›Verrat‹) zum Inbegriff dessen zu stilisieren, was das AT vermitteln will, liegt er ganz auf der Linie der – überwiegend protestantisch geprägten – Theologie des AT seit 1930 bis in die sechziger Jahre hinein. Prominent vertreten hat die Auffassung vom Bund als der Mitte des AT Walther Eichrodt, aber das Phänomen reicht über seine ab 1933 erschienene dreibändige Theologie des AT weit hinaus; so erschien die theologische Zentralstellung, die dem Begriff des Bundes eingeräumt wurde, eine Zeit lang kaum mehr begründungspflichtig.¹⁹

17 Vgl. Jon D. Levenson, *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*, in: ders., *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, S. 33–61, hier S. 34.

18 Ebd., S. 39. Demgegenüber stelle sich die rabbinische Tradition aus Sicht derer, die ihr verpflichtet sind, als kontinuierliche Fortsetzung des Offenbarungsgeschehens in Form konkurrierender Kommentierungen dar, so dass es gerade nicht geboten scheint, die biblischen von den talmudischen Lehren zu isolieren und theologisch zu vereinheitlichen. Eine dem Protestantismus in Intensität und Wirkmächtigkeit vergleichbare Bewegung *ad fontes* habe es im Judentum nicht gegeben. Vgl. ebd., S. 46.

19 Vgl. für einen Überblick über die Geschichte und die zentralen Begriffe und Probleme der Bundestheologie sowie eine entsprechende Bibliographie Siegfried Kreuzer, *Background and Origin of Covenant Theology in the Hebrew Bible/Old Testament*, in: Christian A. Eberhart und Wolfgang Kraus, Hg., *Covenant – Con-*

Dasselbe gilt für die Vorrangstellung der prophetischen Bücher bei der näheren Bestimmung des Inhalts dieser Zentralkategorie. Levenson weist darauf hin, dass John McKenzie, ein katholischer Theologe, der sich daran versucht hat, eine »theology of the Old Testament as if the new testament did not exist« zu schreiben,²⁰ in diesem Werk nur fünfundzwanzig von 341 Seiten auf die Diskussion der Botschaft der Propheten verwendet habe, während Gerhard von Rad »weit über ein Drittel« des zweiten Bandes seiner *Theologie des Alten Testaments* diesem Thema widmete.²¹ Natürlich, so Levenson, finde auch in der jüdischen Tradition eine Beschäftigung mit den Propheten statt, diese verfolge aber in aller Regel einen bescheideneren Anspruch, denn sie stehe grundsätzlich im Zeichen der Lehre von der »Priorität und Normativität« des Pentateuchs, von dem angenommen werde, dass die Propheten ihn im Wesentlichen bloß angewandt hätten.²² Im Gegensatz dazu gebe es unter den Theologen des AT die ubiquitäre Tendenz, davon auszugehen »that one might learn the biblical mes-

cepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019, Tübingen 2023, S. 13–39.

20 John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, N.Y. 1974, S. 334; zitiert nach Levenson, *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*, S. 54.

21 Ebd., S. 54 f. Wenn Levenson davon spricht, »weit über ein Drittel« des zweiten Bandes der *Theologie des AT* von Rads – der ja den Titel *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* trägt – sei den Propheten gewidmet, scheint er an den zweiten Hauptteil (S. 139–328) mit den Einzeldarstellungen der Botschaften der verschiedenen Propheten zu denken. Nimmt man auch den ersten Hauptteil dazu, der nach dem »theologischen Ort« des »spezifisch »Prophetischen«« fragt (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II: *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960, S. 19), fällt das relative Ausmaß der Beschäftigung von Rads mit der Prophetie noch einmal deutlicher ins Auge. Der dritte Hauptteil (S. 329–424) des Werks von Rads handelt dann von der von der Erfüllung des Alten im Neuen Testament. – Bei Heinrich findet sich eine Würdigung der »sorgfältig nachzeichnenden und Jona mit großer Intensität naherückenden Interpretation« des Buches Jona durch von Rad; Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 105 f.

22 Vgl. Levenson, *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*, S. 55.

sage better from a book in another section of the canon and then utilize that book to correct or counterbalance the Torah«. ²³

Das trifft unter anderem auch auf Paul Tillich zu, dessen Werk und namentlich dessen Anfang des Jahres 1933 erschienene Schrift *Die sozialistische Entscheidung* für Heinrich bei seinem Nachdenken über das AT eine wichtige Quelle war. Die Prophetie figuriert dort als Kraft, durch die sich zuerst im Alten Israel, dann auch in der Neuzeit und bis in die Gegenwart hinein die Loslösung von den mythischen Ursprungsmächten – vom ›Boden‹ als dem ›vegetativen‹ sowie vom ›Blut‹ als ›animalischem‹ Prinzip – vollzieht. Ursprungsmythisches Denken, das die Frage nach dem ›Woher‹ zu beantworten sucht, ist für Tillich wesentlich ontologisch, es bindet an das besondere Sein der vorgefundenen Mächte und ihren zyklischen Lauf. Transzendiert wird die Ursprungsmacht im ›Wozu‹ der prophetischen Forderung, die sich durch keine Faktizität absichern lässt, sondern auf »die Erfüllung dessen, was im Ursprung gemeint ist« ²⁴ durch Brechung der Ursprungsmacht in einer offenen Zukunft abzielt. Es ist die Forderung danach, »daß dem ›Du‹ gleiche Würde mit dem ›Ich‹ zugestanden wird«, und somit, wie Tillich sagt, »die Forderung der Gerechtigkeit«. ²⁵

Als eine Art Zwischenstufe – eine Ursprungsmacht nämlich, in der die Brechung aller Ursprungsmächte als Möglichkeit angelegt ist – begreift Tillich den »Ursprung aus der sozialen Gruppe«. ²⁶ Modell steht hier das Volk Israel, wie es in den geschichtlichen Büchern vorgestellt wird. Prägend für dessen nomadische Existenz sei die Bindung an das Kollektiv und seine Rechtssatzungen; dazu gehört auch, dass die Verehrung einer archaischen Mutterfigur hinter das nunmehr zentrale Vatersymbol zurücktreten muss. Im patriarchalischen Stammvater seien »das tragende und das fordernde Moment« glei-

²³ Ebd.

²⁴ Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 2: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1962, S. 219–365, hier S. 229.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 236.

chermaßen präsent, eine Zweideutigkeit, die das Potential zur Überwindung des Ursprungsdenkens birgt:

»Noch ist es eine Möglichkeit. Noch herrscht der Ursprung. Gefordert wird Einordnung in die Gruppe. Wirklichkeit wird die Befreiung vom Ursprung erst, wenn auch der Bruch mit der sozialen Gruppe gefordert werden kann: in der Prophetie.«²⁷

Tillich schildert den Bruch – den die jüdische Tradition Levenson zufolge in dieser Form nicht kennt – in drastischen Worten: Das »Band des Gesetzes« wird »vom Volk zerrissen«, die »heilige Aristokratie, einschließlich des Königtums, wird um der Gerechtigkeit willen verworfen«, die »Berufung auf die Volkszugehörigkeit« verliert jede Bedeutung, die priesterliche Tradition wird »in ihrem kulturellen Teil entwertet«. »Das«, so Tillich nicht ohne Pathos, »ist die Zerschlagung des Ursprungsmythos, die weltgeschichtliche Mission der jüdischen Prophetie.«²⁸

Die Berufung Tillichs auf die Prophetie ist bei aller existenzphilosophischen Grundierung doch im Kern politisch gemeint; sie reagiert auf den Aufstieg des Nationalsozialismus und steht im Zeichen des Protestes gegen jegliche »politische Romantik«, von Tillich definiert als die »Gegenbewegung gegen Prophetie und Aufklärung auf dem Boden einer Geistes- und Gesellschaftslage, die durch Prophetie und Aufklärung bestimmt ist.«²⁹ Dass Heinrichs Zugriff auf das AT davon entscheidend beeinflusst war, lässt sich unter anderem seiner Interpretation der Bindung Isaaks (Gen 22,1–19) ablesen. In seiner Vorlesung über die *Aufklärung in den Religionen* behandelt Heinrich die Geschichte von Abraham und seinem Sohn an der Opferstätte als Ausweis für einen von zwei »Spannungspolen« in der altisraelischen Tradition: für die Gehorsamsforderung, der die prophetische Gerechtigkeitsforderung gegenüberstehe.

Beide Forderungen nehmen, so Heinrich, ihren Ausgang vom Opferkult und zielen vordergründig auf dessen Abschaffung, jedoch

27 Ebd.

28 Ebd., S. 241.

29 Ebd., S. 246.

in radikal verschiedenem Wege. Abraham, »der entschlossen ist, sich selbst mit seinem erstgeborenen Sohn aufzugeben, ihn auf Geheiß des Gottes zu schlachten und zu verbrennen«,³⁰ brauche Isaak gerade wegen dieser seiner inneren Unterwerfung unter das göttliche Gebot nicht mehr physisch zu opfern. In der vermeintlichen Abschaffung des Opfers glaubt Heinrich im Gegenteil dessen »Totalisierung«³¹ zu erkennen: Abrahams Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber einem souveränen Gott, sein »Glauben«, sei verinnerlichtes Opfer, dessen Gewalt absolut geworden ist. Dem stellt Heinrich die »Säkularisierung« als eine andere Antwort der prophetischen Tradition auf das Opferproblem gegenüber: Sie zielt auf die »Abschaffung des Opfers durch Gerechtigkeit, und zwar auch um den Preis des Ungehorsams«.³²

Variationen dieser Gegenüberstellung von prophetischer Gerechtigkeitsforderung und vorprophetischer Opfer-Tradition finden sich in Heinrichs Werk immer wieder, wo er Judentum und Christentum diskutiert. Unter anderem greift er sie in einem Gespräch mit Lorenz Wilkens wieder auf:

»Das Christentum ist ja gegenüber der ganzen prophetischen Tradition des Alten Israel eine sehr blutige späte Sekte, und es gibt nichts blutigeres als die Blutspur im Hebräerbrief. Nicht wahr: Das ist in den christlichen Schriften eigentlich die stärkste Rückkehr zu einer vorprophetischen Opferblut-Tradition und die stärkste Abkehr von der prophetischen Opferkritik. Denn das steht ja gegeneinander: Gerechtigkeit statt Opfer.«³³

30 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8), S. 248f.

31 Ebd., S. 249.

32 Ebd.

33 Klaus Heinrich, Diskussion mit Lorenz Wilkens, in: Hans-Peter Burmeister, Hg., Metamorphosen. Verwandlungen der Religion und Triebkräfte der Zivilisation, Rehburg-Loccum 2004, S. 35f.; zitiert nach Rolf Bossart, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Zu Klaus Heinrichs Kritik des Johannesevangeliums und Religionskritik im Allgemeinen, in: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, H. 19, Winter 2021/2022, S. 180–190, hier S. 181.

Rolf Bossart kommentiert dazu treffend, »undialektisch an dieser Zuspitzung« sei »die Unterschlagung der Differenz von Recht und Gerechtigkeit und dass letztere, wo sie an das Recht nicht gebunden ist, sondern dieses überbietet, als unendliche, nicht bestimmbare Forderung genauso in die Opfersphäre zurückschlägt.«³⁴ Damit solle aber, fügt Bossart hinzu, »keineswegs gesagt sein, dass Heinrich sich dieser Differenz nicht sehr bewusst ist«.³⁵

Ist er sich dieser Differenz wirklich bewusst? Heinrichs undialektische Formulierung im Gespräch mit Wilkens, so Bossarts wohlwollende Vermutung, sei auf seine »emotionale Involviertheit« in den Gegenstand zurückzuführen – schließlich rühre Heinrich hier an die »bis heute weder versiegte noch versiegelte Quelle des christlichen Antisemitismus«.³⁶ Vom christlichen Antisemitismus ist allerdings in der zitierten Vorlesungspassage über die Bindung Isaaks nicht die Rede, und doch fällt die Konfrontation der (im Kern vorprophetischen) Opfer-Tradition, der auch die unblutige, das Opfer angeblich durch Verinnerlichung totalisierende Abraham-Geschichte zugeschlagen wird, mit der ihrerseits »total« sein sollenden³⁷ (und im Kern prophetischen) Gerechtigkeitsforderung hier ebenso undialektisch aus. Bei letzterer handle es sich, so Heinrich, um eine »Gegenkonstruktion zu der auf Gehorsam basierenden Konstruktion eines auf die Forderung nach Abschaffung des Opfers mit Totalisierung des Opfers durch die Verinnerlichung antwortenden Glaubens«.³⁸ Die gewundene Formulierung läuft auf eine Identifikation von Opfer und »Glauben« hinaus; das zivilisierende Moment, das darin liegt, dass Isaak weiterlebt, bleibt unerwähnt. Nur konsequent, weil in spiegelbildlicher Weise einseitig präsentiert Heinrich umgekehrt die »Säkularisierung«, die »Gerechtigkeit auch zum Preis des Ungehorsams« bedeute, als Ausweg aus dem unheilvollen »abrahamitischen« Opferzusammenhang. Es handelt sich um zwei Alternativen, die sich gegenseitig ausschließen:

34 Bossart, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, S. 181.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Heinrich, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, S. 249.

38 Ebd.

»[E]ntweder muß der als ›Triebgrund‹ vorgestellte Gott, der Gehorsam fordert, der absolute Herr über alle Triebsubjekte sein, oder die Triebsubjekte müssen das von ihm angebotene Bündnis mit demselben Absolutheitsanspruch, also mit der dem Triebgrund selbst abverlangten Treue und Gerechtigkeit durch ›potentielle universale Bundesgenossenschaft alles Seien-den‹ (so habe ich es einmal formuliert) realisieren.«³⁹

Ebenso wie die Zuspitzung »Gerechtigkeit statt Opfer« dient auch das Jona-Modell des Bundes Heinrich also zwar bisweilen der Kritik an der Regression des Christentums hinter die Prophetie,⁴⁰ zuallererst aber der Kritik an der Verinnerlichung des Opfers in Abrahams ›Glauben‹, d. h. seinem Gehorsam gegenüber dem Gebot – diesem zweiten der beiden »Spannungspole in der altisraelischen Tradition«.⁴¹ Anders als Tillich verzichtet Heinrich darauf, die politische Intention dieser Kritik zu konkretisieren; sie ist nur im Hintergrund präsent als irgendwie anti-autoritärer Impuls.

3. Zur Dialektik des Sinai-Bundes

Von hier aus lässt sich nun nachvollziehen, weshalb Heinrich als Quellen seiner Rekonstruktion des Bundesgedankens fast ausschließlich die »späten« Bücher Hiob und Jona, kaum je aber, wie es auf den ersten Blick naheliegend erscheint, den Pentateuch und im Speziellen die Sinaiperikope (Ex 19–34) konsultiert. Zwar stützt er sich indirekt,

³⁹ Ebd.

⁴⁰ So in Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, S. 32f. und S. 36.

⁴¹ Bei genauer Betrachtung erweist sich übrigens Heinrichs Verwendung der Chiffren »Glaube« und »Gerechtigkeit« in dieser Passage als ein Vexierspiel: Indem er »Glauben« negativ, »Gerechtigkeit« positiv besetzt, kehrt Heinrich traditionelle christliche Diskurse über das Alte Testament auf den ersten Blick besehen um. Doch handelt es sich dabei um eine Umkehrung nur auf der Ebene der Bezeichnung, während auf der Ebene der inhaltlichen Tiefenstruktur allerdings alles – salopp gesagt – beim Alten bleibt: Die prophetische Verheißung der kommenden Versöhnung, für die christliche Theologen stets eine Vorliebe hatten, wird emphatisch als Bruch mit dem Gehorsam gegenüber einem gebietenden und straffenden Gott vorgestellt.

nämlich wiederum vermittelt über die Jona-Deutung, auf die Ausrufung der Gottesprädikate Barmherzigkeit, Gnade, Langmut, Güte und Treue in Ex 34, 6: Indem der über das Nicht-Eintreten der Prophezeiung zornige Jona gegenüber Gott alle diese Prädikate wiederhole außer das letzte – die Treue (hebr. אֱמֶת, *emeth*, auch übersetzbar als »Wahrheit«) –, bringe er den Vorwurf zum Ausdruck, Gott habe sich gerade *wegen* seiner Barmherzigkeit, d. h. indem er Ninive verschonte, als un-treu und un-wahrhaftig erwiesen, d. h. sein eigenes Wort und den Propheten, der es verkündete, verraten; die Auslassung kennzeichne daher Treue und Verrat Gottes als zentrales Thema des Jona-Buches und des Alten Testaments im Ganzen.⁴² Was Heinrich in diesem Zusammenhang dem Buch Exodus entnimmt, ist allerdings bloß die gewissermaßen »nackte« Nennung von *emeth* als Gottesprädikat, während die Entfaltung seiner inhaltlichen Deutung des Treuebegriffs weitgehend ohne Verweise auf den Pentateuch auskommt.⁴³

Was also wären mögliche Ausgangspunkte für eine solche Deutung, die sich im näheren Umfeld von Ex 34, 6 finden? In Ex 19, 5, während der ersten von vielen Bergbesteigungen Moses' im Narrativ der Sinaiperikope, trägt Gott Moses auf, den Israeliten folgendes zu verkündigen: »Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein.« Das Volk antwortet mit einer Formel, die es noch mehrmals wiederholen wird: »Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun.« (Ex 19, 8; vgl. Ex 24, 3; 7) Die hier und in vielen ähnlichen Formulierungen zum Ausdruck kommende Gedanke einer Verpflichtung, die am Berg Sinai geoffenbarten Rechtssatzungen

42 Vgl. Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 122; Anmerkung 86, S. 198; Anmerkung 100, S. 201. Dieser Gedanke stellt eine wichtige inhaltliche Ergänzung (oder Neuerung?) in der ausführlichen Jona-Deutung in *Parmenides und Jona* gegenüber derjenigen im *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* dar.

43 Am Rande erwähnenswert ist vielleicht, dass der einzige direkte Verweis Heinrichs auf den Pentateuch bei Bestimmung des Bundesbegriffs, der mir bekannt ist, eine Stelle ist, an der die Fußnote eines Verschreibers wegen ins Leere führt: Sie verweist für die Abraham-Verheißung, die Heinrich als Beleg für den von Anfang an universalen Charakter der alttestamentlichen Bundeskonzeption heranzieht, fälschlicherweise auf 2. Mose 12,1–3 statt auf das Buch Genesis. Vgl. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Anmerkung 98 (zu S. 116), S. 200.

zu bewahren, begrenzt den Bund in zweifacher Weise nach außen: Er erhält dadurch erstens einen positiven Inhalt, der durch Auslegung ermittelt werden muss, wenn die Verpflichtung eingehalten werden soll, und lässt zweitens das Volk Israel in eine besondere Beziehung zu Gott treten, die es von allen anderen Völkern abhebt.

Für Tillich handelt es sich dabei wie gesagt um Momente, die einen bestimmten Typ ursprungsmythischen Denkens kennzeichnen: die Loslösung vom Boden hat bereits stattgefunden, an ihre Stelle ist aber die Bindung an die soziale Gruppe und ihre Rechtssatzungen getreten, die erst durch die Prophetie gebrochen werden wird. Die bei Tillich zu beobachtende Tendenz zu einer scharfen Kontrastierung von Gesetz und Prophetie, Pflicht und Verheißung, Ursprungsbindung und Zukunftserwartung ist typisch für die christliche biblische Theologie. Demgegenüber finden sich in der jüdischen Tradition vielfache Versuche, beide Seiten als von Anfang an miteinander vermittelt darzustellen: Darauf zielt Leo Baecks Wort, es gebe »für das Judentum nicht eine pflichtlose Sehnsucht noch eine sehnsuchtslose Pflicht.«⁴⁴ Ergänzend ließe sich hinzufügen: Es gibt für das Judentum weder eine pflichtlose Reflexion noch eine reflexionslose Pflicht – so jedenfalls könnte man für dieses Jahrhundert die These von Benjamin D. Sommers *Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition* zusammenfassen. Die Pointe seiner Studie ist es, dass die biblischen Texte, die von den Ereignissen am Horeb handeln, mit ihren Lücken, Diskontinuitäten und Widersprüchen den Vorgang der Offenbarung bereits reflexiv problematisieren und es erlauben, ihren Inhalt als durch menschliche Interpretation vermittelt zu begreifen, dabei aber zugleich dennoch die zentrale Bedeutung und Autorität des auf diese Ereignisse zurückgehenden Gesetzes behaupten.⁴⁵ Im Ergebnis, so Sommer über den Bundesschluss,

44 Leo Baeck, Werke Bd. 1: Das Wesen des Judentums, hg. von Albert H. Friedlander und Bertold Klapper, New York und Gütersloh 1998, S. 213.

45 Benjamin D. Sommer, *Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven 2015; darin für den ersten Teil der oben paraphrasierten These v.A. Kapitel 2: »What Happened at Sinai? Maximalist and Minimalist Approaches« (S. 27–98), für den zweiten Teil Kapitel 3: »Command and Law in the Participatory Theology of Revelation« (S. 99–146).

»I contend, the covenant that came to be known as the Jewish religion necessarily entails a robust notion of law, so that no Jewish theology can dispense with the concepts of חייב (hiyyuv, duty or obligation) and מצוה (mitzvah, commandment). The notion of legal obligation that emerges from the biblical theology I discuss (...) involves a degree of doubt that renders religious practice tentative and searching rather than apodictic and self-confident. (...) But the fact of obligation cannot be avoided, and thus I argue that any constructive proposal in Jewish thought that does not embrace these categories is at best imperfectly loyal to the revelation the Bible describes and to the tradition that grows out of it.«⁴⁶

Nun ist es zwar weder Heinrichs Anspruch noch seine Aufgabe, einen konstruktiven Beitrag zum Denken Israels zu leisten. Worum es ihm geht, ist nicht eine biblische Theologie, und schon gar keine spezifisch jüdische, und es wäre unangebracht, seine Bibelexegese an diesen Maßstäben zu messen. Ein Maßstab, an dem sie jedoch gemessen werden kann und sollte, weil er nämlich Heinrichs eigenem Werk immanent ist, ist die Treue zu ihrem Gegenstand. Sommers Formulierung lässt sich für unsere Zwecke daher folgendermaßen modifizieren: Jede – ob theologisch oder religionsphilosophisch orientierte – Rekonstruktion des Bundesgedankens im AT, die das Moment der Verpflichtung auf das Gesetz nicht ernstnimmt, ist ihrem Gegenstand »auf bestenfalls unvollkommene Weise treu«. Das trifft auf Heinrichs Deutung zu. Sein Begriff des Bundes kann nicht nur für die Überlieferung der Hebräischen Bibel als Ganze nicht eintreten, sondern richtet sich in einer Art verdeckten Polemik gegen eine Reihe von Momenten, die den Bundesschluss am Sinai und seine Rezeption in der jüdischen Tradition kennzeichnen:

- (1) Gegen das Gesetz, das dem Bund seinen konkreten Inhalt gibt und dessen Bewahrung eine kollektive Aufgabe ist, setzt Heinrich eine Formel individueller ethischer Besinnung, nach

46 Ebd., S. 6f.

der es gilt, »dem lebendig-machenden Sein selbst die Treue [zu] halten, in sich und anderen und in allen Bereichen des Seins«;

- (2) dementsprechend setzt er gegen das Moment der Verpflichtung gegenüber Gott durchwegs den juristischen Gegenbegriff des Anspruchs – auf die Erfüllung einer Treueforderung, die nicht klar bestimmt ist, sondern ihre Kraft aus ihrer semantischen Offenheit und Zukunftsrichtung bezieht, womit
- (3) die etwa im rabbinischen Gedanken von der »mündlichen Tora«, die ebenso wie die schriftliche am Sinai geoffenbart worden sei, zum Ausdruck kommende Ursprungsbindung gekappt ist und
- (4) für das Motiv der Auserwähltheit Israels kein Platz mehr bleibt, da »alle Bereiche des Seins« in gleicher Weise in den Bund eingeschlossen seien.

Dass Heinrich emphatisch von der »Dialektik des Bundesgedankens« im AT spricht,⁴⁷ vermag nicht zu kaschieren, dass er es in Wirklichkeit gerade vermeidet, diese Dialektik auszutragen. Seine Deutung des Bundesgedankens zielt – auch hierin durchaus protestantisch – überall auf universale Versöhnung ab:

»Die Theologen des Alten und Neuen Testaments teilen den Begriff der Versöhnung. (...) *Wo im Neuen Testament der Christus, dort steht im Alten Testament der Bund*, und auch in ihm ist gegenwärtig anschaubar die Macht der Versöhnung.«⁴⁸

Indem er die prophetischen Bücher als einzige Zeugen dieser Konzeption zum Sprechen bringt, legt Heinrich den Begriff des Bundes von vornherein auf die gesuchte universale Bedeutung fest, ohne diese mit den nicht nur im Pentateuch prominent figurierenden widerstrebenden Bestimmungen – Gesetz, Verpflichtung, Volk – zu konfrontieren. Wo diese Momente doch erwähnt werden, so meistens

⁴⁷ Heinrich, Parmenides und Jona, S. 116.

⁴⁸ Ebd., S. 115, Hervorhebung AS.

en passant in skeptischen bis abschätzigen Bemerkungen: So spricht Heinrich einmal vom Bündnis, »das in das einzelne Individuum nicht nur die Verpflichtung hineinlegt (wie eine schlechte Theologie will), sondern die Chance hineingelegt hat«,⁴⁹ anderswo mutmaßt er, die »Verstocktheit in dem starren IST des einen unerschütterlichen Seins – z. B. eines religiösen Gesetzes« sei »Ausdruck eines unbewältigten Schwankens«.⁵⁰ Es ist diese beiläufige Abwertung bei gleichzeitigem Ausbleiben einer materialen – und sei es noch so kritischen, vielleicht sogar dezidiert vom Standpunkt eines säkularisierten Christentums aus vorgenommenen – Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Gesetzes für den biblischen Bundesgedanken, die es rechtfertigt, Heinrich in diesem Punkt Illoyalität zu seinem Gegenstand vorzuwerfen.

-
- 49 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), S. 316. Möglicherweise hatte Heinrich beim Seitenhieb gegen die »schlechte Theologie« den Alttestamentler Ernst Kutsch im Sinn, der ab 1967 für einige Beunruhigung in seiner Zunft sorgte, indem er sich gegen die traditionelle Übersetzung des hebräischen ברית (*Berit*) als »Bund« aussprach und den radikalen Vorschlag machte, auf diesen Begriff ganz zu verzichten. *Berit* habe im Alten Testament durchgehend – sowohl in profanen als auch in theologischen Kontexten – nicht die Bedeutung des zweiseitig bindenden vertraglichen Verhältnisses, sondern der einseitig bindenden Erklärung und sei daher einheitlich mit »Verpflichtung« zu übersetzen, wobei Selbst- oder Fremdverpflichtungen, deren Subjekt meist Gott sei, oder auch wechselseitige Verpflichtungen mehrerer Parteien gemeint sein könnten. (Vgl. Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament*, Berlin und New York 1973, z. B. S. 27.) Kutsch argumentierte auf der Grundlage umfassender und bis heute wohlwollend gewürdiger philologischer Analysen, verfolgte aber – wenig überraschend – im Kern theologische Absichten: Gott und Mensch seien nicht gleichberechtigte Partner, wie es der Begriff des Bundes nahelege, sondern ihr Verhältnis sei das »des Herrn zu dem seiner Macht Unterworfenen«, wobei *Berit* zum Ausdruck bringe, dass der souveräne Gott dem Menschen Verpflichtungen auferlegt und ihm Zusagen macht, auf deren Erfüllung der Mensch jedoch keinerlei Anspruch habe – wenn sie ihm zuteilwird, dann allein aufgrund von Gottes Gnade (ebd., S. 152). Diese Konzeption nimmt sich beinahe wie ein Negativ zu derjenigen Heinrichs aus, in deren Zentrum überall die Ansprüche und Forderungen stehen, die die Menschen – sich selbst, einander und dem Triebgrund der Wirklichkeit gegenüber – erheben.
- 50 Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 108.

Von Interesse ist eine Stelle in *Parmenides und Jona*, an der das Problem, das auf dem Spiel steht, zumindest angerissen wird, wenn auch nur, um gleich wieder einseitig aufgelöst zu werden. Heinrich stellt die rhetorische Frage: »Aber muß nicht verraten, wer einem Bereich die Treue halten will?«⁵¹ Einem Bereich, das kann hier etwa meinen: einer Nation oder einer Partei, einem Gesetz oder einer Idee, der eigenen Familie oder einem Freund. Worauf Heinrich anspielt, ist, dass das Treue-Halten, verstanden als Festlegung auf einen solchen partikularen »Bereich«, den Einzelnen potentiell zu anderen Bereichen in ein antagonistisches Verhältnis treten lässt, d. h. ihm in bestimmten Situationen eine Entscheidung zwischen verschiedenen Loyalitätsforderungen abverlangt. Heinrich weist dieses Verständnis von Treue allerdings umstandslos zurück; gerade dagegen ist seine eigene universalistische Bundes-Konzeption gerichtet:

»Der Begriff der Treue, der hier vorausgesetzt wird, verletzt den universalen Anspruch des Bundes. Es ist die Treue, die an einen einzelnen Bereich endgültig bindet und die auch dem anderen das Überschreiten des Bereichs verwehrt. Sie leugnet mit dem eigenen Anspruch auch den des anderen und mit dem Anspruch des anderen zugleich den des eigenen Andersseins. Es ist der Begriff einer götzendienerischen Treue, der die Treue verzerrt und sie zu einem Ausdruck des Verrats macht.«⁵²

Der Gedanke, dass ein Begriff von Treue, der die absolute, im Innenwie im Außenverhältnis gewaltförmige Identifikation des Individuums mit einem bestimmten Dogma oder Kollektiv fordert, dem Götzendienst gleichkomme, leuchtet zunächst unmittelbar ein. »Baalsdienst ist die Verzerrung des Bundes, weil die unbedingte Treue zu dem einzelnen Bereich schon die zerstörerisch verzerrte Form der Treue ist, die mit dem lebendigmachenden Sein in allen Bereichen verbindet.«⁵³ Aber die scharfen Alternativen, mit denen Heinrich operiert, verdecken das zentrale Problem. Auf die eine Seite stellt er die

51 Ebd., S. 114.

52 Ebd., S. 115.

53 Ebd., S. 116.

falsche, die »götzendiennerische« Treue, die »*unbedingt* ist«, die »an einen einzelnen Bereich *endgültig* bindet«, auf die andere Seite die auf individuelle ethische Besinnung zielende Forderung, »dem lebendig-machenden Sein selbst die Treue [zu] halten, in sich und anderen und in allen Bereichen des Seins«. Diese Gegenüberstellung beruht auf einem rhetorischen Trick, nämlich der Suggestion, partikulare Treueverhältnisse könnten nicht anders als »unbedingt« oder »endgültig« ausfallen und würden damit a priori jede die kollektive Einmütigkeit transzendierende Selbstreflexion ausschließen. Es ist bloß ein Detail, allerdings eines, in dem sich der Stumpfsinn des anti-reaktionären Furors einer Zeit andeutet, deren Genosse Klaus Heinrich auch war – wenn auch ohne je in dieser Rolle aufzugehen oder sich auf sie festlegen zu lassen.

Der Preis für diese zeitgemäße intellektuelle Unredlichkeit im Umgang mit dem Begriff der Treue ist, dass Heinrichs eigene positive Treueformel – »dem lebendig-machenden Sein selbst die Treue [zu] halten, in sich und anderen und in allen Bereichen des Seins« – in ihrer Allgemeinheit abstrakt bleibt. Sollte sie sich an der Wirklichkeit bewähren, müsste sie das Moment der partikularen Bindung in sich aufnehmen, statt es als ihren Gegensatz von sich zu weisen. Sie müsste sich auf die Erfahrung beziehen lassen, dass auch eine Treue mit »potentiell universellem« Anspruch sich in einer unerlösten, in verschiedene »Bereiche« gespaltenen Welt stets nur in bestimmten Treueverhältnissen mit ihren jeweiligen Beschränkungen aktualisieren lässt, in denen der Einzelne notwendig Gefahr läuft, den universalen Anspruch zu verraten. Gerade das ist die Erfahrung, die in den biblischen Berichten über die Ereignisse am Sinai sedimentiert ist: Nicht etwa, weil es sich beim biblischen Bund zunächst um »*nur* eine spezielle Bindung unter vielen« gehandelt hätte, »die an einen einzelnen eifernden und zürnenden Gott bindet«⁵⁴ – eine Auffassung, die Heinrich als Einwand gegen seine Rekonstruktion heranzieht und zu widerlegen sucht –, sondern weil zum Begriff des Bundes gehört, dass er sich trotz seines potentiell universalen Anspruchs eine partikulare Gestalt geben muss, um real wirksam zu werden, und dass

54 Ebd., Hervorhebung AS.

dies im Bewusstsein der Möglichkeit geschieht, sich dadurch Feinde zu machen. Dass das Buch Exodus gerade von *diesem* Volk, *diesem* Gesetz, *jenem* verheißenen Land handelt, will nichts anderes besagen, als dass die Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen im Begriff des Bundes selbst liegt und dort ausgetragen werden muss: erst das wäre die ausgeführte »Dialektik des Bundesgedankens«.

4. Universalismus, Partikularismus und Antisemitismus in einer postnationalen Ära

In *Wie eine Religion...* hat Heinrich anhand von Luthers Glossen zum Exodus-Buch den ideologischen Mechanismus des christlichen Antijudaismus erhellend analysiert: Moses zerfällt in der christlichen Dramaturgie »in den guten Moses, der den Christus gepredigt hat, (...) und den bösen Moses, der ein Gesetz ohne Gnade und Wahrheit gegeben hat«.⁵⁵ Diese Unterscheidung zwischen einem wahren geistigen Judentum, dessen Funktion in der Antizipation und Bezeugung der christlichen Wahrheit besteht, und einem verstockten fleischlichen Judentum, das am Buchstaben des »alten« Bundes klebt, war nicht erst für Luther, sondern bereits für den antiken *Adversus Iudaeos*-Diskurs typisch. Wie Bruno Chaouat in seiner inzwischen auch auf Deutsch vorliegenden Studie *Ist Theorie gut für die Juden?* materialreich dargelegt hat, handelt es sich dabei um eine Dramaturgie, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer für die Postmoderne spezifischen Gestalt wiedergekehrt ist.⁵⁶ Die einer Ära von Multikulturalismus und Postnationalismus gemäße Variante der »Juden-spalterei«,⁵⁷ deren Mechanismus Chaouat anhand von Enzo Traversos *Das Ende der jüdischen Moderne* und Judith Butlers *Am Scheideweg* offenlegt,⁵⁸ funktionalisiere, zunächst philosemitisch, das Jüdische

55 Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, S. 24.

56 Vgl. Bruno Chaouat, *Ist Theorie gut für die Juden? Das fatale Erbe französischen Denkens*, übers. von Christoph Hesse, Berlin 2024, S. 26ff.

57 Den Ausdruck »Jew-Splitting« entlehnt Chaouat bei Gabriel Noah Brahm, der ihn in seinem Essay *What Edward Said Said: Postcolonial Theory & the Question of Israel/Palestine* zuerst verwendet hatte, vgl. Chaouat, *Ist Theorie gut für die Juden?*, S. 26 und S. 369.

58 Vgl. ebd., Kapitel 4: »Die ›Operation Shylock‹ der Theorie« (S. 301–94).

und insbesondere die Diaspora-Existenz als Metapher für ein subversives, wahlweise universalistisch-revolutionäres (Traverso) oder antiessentialistisch-dekonstruktives (Butler) Dasein, das traditionelle feste – institutionelle oder semantische – Ordnungen permanent destabilisiert. Diese jeder historischen Bestimmtheit entkleidete Deutung der Diaspora-Existenz gelte den genannten Autoren als einzig authentischer Ausdruck des Judentums, während das Beharren auf der Partikularität jüdischer Geschichte und Identität sowie vor allem die Organisation wehrhafter jüdischer Souveränität im Staat Israel als Komplizenschaft mit der »Ordnung« zum Stein des Anstoßes wird. Das klassische antisemitische Feindbild wird damit invertiert: Wo der »Antisemitismus von dazumal«, ⁵⁹ der moderne Antisemitismus also, der die Epoche, der er historisch entwuchs, freilich überlebt hat, aber Chaouat zufolge keine ernstzunehmende Bedrohung mehr darstellt, ⁶⁰ die Zersetzung der Nation durch jüdischen Kosmopolitismus beklagt, ist der postmoderne Antisemit getrieben von der Überzeugung, das »falsche« Judentum stünde, indem es anachronistisch an souveräner Staatlichkeit und dem Begriff einer durch die gemeinsame Geschichte begründete Einheit des jüdischen Volkes durch alle Widersprüche hindurch festhält, der Verwirklichung einer hybriden Weltgesellschaft von »Anderen« im Weg – eine Vision, die mit dem vermeintlich »wahren« Judentum identifiziert wird. Damit nähert sich der Antisemitismus paradoxerweise wieder seinen christlichen Ursprüngen an. Ähnlich wie die patristische legt auch die postmoderne Eisegeese in den »guten Juden« das eigene Programm hinein, um dann dem »bösen Juden« vorzuwerfen, er habe mit diesem zugleich sich selbst verraten.

Wirft man von hier aus noch einmal einen Blick zurück auf die Stellen bei Tillich, an denen – vor dem Hintergrund der historischen Situation nachvollziehbarerweise – bei ihm ein pathetischer Philosemitismus durchschlägt, wird man feststellen, dass sie Traversos Vorstel-

⁵⁹ Ebd., S. 55.

⁶⁰ Zu diesem Schluss kommt Chaouat im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Skandalisierung antisemitischer Stellen im Tagebuch von Renaud Camus, vgl. ebd., S. 53ff.

lung von der »revolutionären, universalistischen, kritischen Berufung oder Mission« des Judentums verwandt sind.⁶¹ Es bleibe, so Tillich,

»die Funktion des jüdischen Geistes, in Judentum und Christentum den prophetischen Protest gegen jede neu entstehende ursprungsmythische Bindung zu erheben, der Zeit, der unbedingten Forderung, dem Wozu zum Sieg zu verhelfen gegen den Raum, das bloße Sein und das Woher. Der Geist des Judentums ist darum der notwendige und ewige Feind der politischen Romantik.«⁶²

In einer im selben Zusammenhang stehenden Fußnote liest man außerdem, dass es, der Berufung des Judentums zur »Überwindung des Nebeneinander und Gegeneinander der Räume«⁶³ zum Trotz,

»besonders im europäischen Osten ein bodengebundenes Judentum gibt, das demgemäß auch stark ursprungsmythische Züge hat, und daß der Zionismus als Versuch auftritt, einen jüdischen Raum zu gewinnen – allerdings unter Widerspruch derjenigen jüdischen Kreise, die darin eine Gefährdung der weltgeschichtlichen Aufgabe des Judentums sehen.«⁶⁴

Die These, das Judentum laufe Gefahr, mit dem Zionismus die eigene weltgeschichtliche Aufgabe zu verraten, hatte zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Die sozialistische Entscheidung*, vor dem Holocaust und vor der Gründung des israelischen Staates, eine andere politische Bedeutung als heute, wo sie in der Regel auf die Verächtlichmachung des nunmehr seit einem dreiviertel Jahrhundert bestehenden Staates Israel gerichtet ist und ideologische Einigkeit mit denen signalisieren soll, die ihn vernichten wollen.⁶⁵ Vielleicht ist das der Grund, warum Heinrich Tillich in diesem Punkt nirgendwo auch nur andeutungs-

61 Ebd., S. 311.

62 Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, S. 242f.

63 Ebd., S. 242.

64 Ebd.

65 Vgl. Chaouat, *Ist Theorie gut für die Juden?*, S. 371f.

weise folgt. Man wird bei ihm weder agitatorischen Antizionismus à la Butler oder Traverso noch polemischen Antinomismus à la Paulus finden. Aber sein Zugriff auf das AT weist aller Luther-Kritik und allen Distanzierungen von der Zunft der Alttestamentler zum Trotz erkennbar protestantische Züge auf und konvergiert gerade darin mit einem Zeitgeist, der in Postnationalismus und Multikulturalismus eine finale Antwort auf den Nationalsozialismus zu erkennen glaubt und dabei deren Verstrickung in den Antisemitismus ausblendet. Der alttestamentliche Bundesbegriff fällt in Heinrichs – verzerrender – Darstellung mit einer am Ideal universaler Emanzipation, Gerechtigkeit und Versöhnung orientierten politischen Ethik zusammen, während Momente, die dazu in einer Spannung stehen (die Verpflichtung gegenüber einem souveränen Gott, das positive und imperative Gesetz als ihr Inhalt, die Auserwähltheit Israels) nicht oder nur am Rande und ihrerseits als Verzerrungen verunglimpft vorkommen. Angesichts dessen stellt sich die Frage, ob Heinrich bei seiner Lektüre des AT nicht selbst der Versuchung erlegen ist, das verhängnisvolle »Spiel mit Prä- und Postfigurationen«⁶⁶ zu spielen, dessen Wirkungen in der christlichen Tradition er zum Gegenstand seiner Analyse gemacht hat. Bereits zitiert wurde seine Formulierung, »wo im Neuen Testament der Christus«, dort stehe »im Alten Testament der Bund«. Anderswo schreibt er von den Bündnissen der »Triebsubjekte« mit dem »Triebgrund der Wirklichkeit«, miteinander und mit sich selbst, auf die »die Bündnisforderung des Alten Testaments (und ihr folgend die Lehre vom europäischen Gesellschaftsvertrag, von Naturrecht und Demokratie)« abzielen würden.⁶⁷ Folgen hier wirklich Gesellschaftsvertrag, Naturrecht und Demokratie der Bündnisforderung des AT, oder ist es nicht vielmehr das AT bzw. die HB, die sich den Forderungen liberaler politischer Theorie beugen müssen? Heinrichs hochgradig normativ aufgeladene, im Wesentlichen seine eigene aus dem Projekt der Aufklärung herkommende politische Ethik spiegelnde, durchgängig

66 Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, S. 28.

67 Klaus Heinrich, *Sprung ins Zentrum/Hausverlassen/Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination fernöstlicher Meditation und Askese*, in: ders., *wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt*, Freiburg und Wien 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 47–59, hier S. 57.

universalistische Wiedergabe des Bundesgedankens ist der exegetischen Konstruktion eines ›wahren geistigen‹ Judentums meines Erachtens nicht unähnlich.

Und die Kehrseite? Wie gesagt: Man wird bei Heinrich keine ausgeprägt antinomistische Polemik oder antizionistische Agitation finden. Was man aber finden wird, wenn man bereit ist, hinzuhören, ist Schweigen an entscheidenden Stellen. Kaum ein Wort über die Bedeutung des Gesetzes für den Bundesgedanken, keines über die rabbinische Tradition; viele über den Nationalsozialismus als Selbstzerstörungsprojekt der Deutschen, aber, man staunt, keines über die Vernichtung des europäischen Judentums durch die Deutschen;⁶⁸ und schließlich auch keines über den Zionismus, den jüdischen Staat und die Vernichtungsdrohungen, denen er ausgesetzt ist.⁶⁹ So war es also vielleicht nur konsequent, dass Heinrich in *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* auch zu Awerbuchs Frage geschwiegen hat: »Warum sagen und schreiben Sie eigentlich immer ›Altes Testament‹ und nicht ›Hebräische Bibel‹?«

68 Für den nachdrücklichen Hinweis in seinem Vortrag, durch den ich auf diesen Punkt aufmerksam wurde, möchte ich Peter Bexte danken.

69 Wie demgegenüber eine Deutung des Bundesgedankens nach 1945 aussehen kann, die auf die Shoa, die Einsamkeit des Staates Israel und die Bedrohung durch den islamischen Antisemitismus reflektiert, lässt sich in Joseph B. Soloveitchiks *Kol Dodi Dofek: Listen – my Beloved Knocks* (New York 2006) nachlesen. Es handelt sich um die Verschriftlichung eines Vortrages, den der orthodoxe Rabbiner und jüdische Philosoph am Jom haAtzma'ut, dem israelischen Unabhängigkeitstag, 1956 an der Yeshiva University in New York City gehalten hatte; siehe dazu auch die Rekonstruktion von Karl Erich Grözinger, *Israel als Volk und Staat in gemeinsamem Leiden – der daraus folgende Auftrag und Verzicht auf Theodizee*, in: ders., *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Bd. 5: *Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. und New York 2019, S. 379–88, besonders S. 383f.

Literatur

- Baeck, Leo, Werke Bd. 1: Das Wesen des Judentums, hg. von Albert H. Friedlander und Bertold Klapper, New York und Gütersloh 1998
- Bossart, Rolf, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Zu Klaus Heinrichs Kritik des Johannesevangeliums und Religionskritik im Allgemeinen, in: *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, H. 19, Winter 2021/2022, S. 180–90
- Chaouat, Bruno, Ist Theorie gut für die Juden? Das fatale Erbe französischen Denkens, übers. von Christoph Hesse, Berlin 2024
- Grözinger, Karl Erich, Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 5: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert, Frankfurt a. M. und New York 2019
- Heinrich, Klaus Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Freiburg und Wien 2020
- Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, in: ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Freiburg und Wien 2020, S. 61–128
 - Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule (1970), in: ders., der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben, Basel und Frankfurt a. M. 1998 (Reden und kleine Schriften 2), S. 31–53
 - Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums, in: ders., wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt, Freiburg und Wien 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 9–45
 - Sprung ins Zentrum/Hausverlassen/Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination fernöstlicher Meditation und Askesse, in: ders., wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt, Freiburg und Wien 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 47–59
 - anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1986 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2)
 - vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2000 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4)

- gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8)
- Kreuzer, Siegfried, Background and Origin of Covenant Theology in the Hebrew Bible/Old Testament, in: Christian A. Eberhart und Wolfgang Kraus, Hg., Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019, Tübingen 2023, S. 13–39
- Kutsch, Ernst, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament, Berlin 1973
- Levenson, John D., The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism. Jews and Christians in Biblical Studies, Louisville 1993
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments, Band II: Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960
- Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek: Listen – my Beloved Knocks, übers. von David Z. Gordon, New York 2006
- Sommer, Benjamin D., Revelation and Authority. Sinai in Jewish Scripture and Tradition, New Haven 2015
- Tillich, Paul, Die sozialistische Entscheidung, in: ders., Gesammelte Werke Bd. 2: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1962, S. 219–365

Kollektiv verbindliche Erfahrungen. Klaus Heinrichs Bibel-Rezeption, der »religiöse Freud« und der »Rückgriff auf Religion« nach 1945

Ansgar Martins

Für Leonie Wellmann

Während sich Klaus Heinrich (1927–2020) häufig mit Religion und Mythologien der klassischen Antike beschäftigte, gehörte die jüdische Geschichte dieser Zeit nicht zu seinen Schwerpunkten.¹ Verweise auf jüdische Religion – und dann fast immer biblische – tauchen in seinen Texten und Vorlesungen dennoch immer wieder und vor allem in drei Formen auf. *Erstens* erweisen sich viele seiner grundlegenden methodischen oder ideenpolitischen Formulierungen als implizite Bibelzitate; durchaus explizit tauchen *zweitens* immer wieder bestimmte biblische Figuren auf, meistens die Propheten und am häufigsten Jona; *drittens* lädt Heinrich im Zuge dessen Freud sowie psychoanalytische Theorieelemente und Sprachbilder religionsphilosophisch auf, ja stellt sie selbst in die prophetische Tradition. In all diesen Diskussionen entfaltet Heinrich zentrale Begriffe und Theoreme

-
- 1 Dieser Aufsatz geht auf das Seminar »Antike Kyniker:innen, Verdrängung und die Reflexion in der Religion« zurück, das Dolores Zoë Bertschinger (der ich auch für die kritische Lektüre dieses Textes danke) und ich im Frühlingssemester 2025 am Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern durchgeführt haben. In diesem Rahmen danke ich Rolf Bossart für seinen Vortrag zu Tanach und Christentum bei Heinrich, vgl. auch Rolf Bossart, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Zu Klaus Heinrichs Kritik des Johannesevangeliums und Religionskritik im Allgemeinen, in: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, H. 19, 2022, S. 180–90.

seiner kritischen Religionswissenschaft, wie »Bund« und »Bündnis«, »Triebgrund der Wirklichkeit«, »Opfer« und »Gerechtigkeit«. Deren systematischen Ort in seinem Werk² soll der vorliegende Text ausloten; unterwegs wird nicht nur Heinrichs »religiöser Freud«, sondern auch seine Auseinandersetzung mit Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* deutlich.

Die folgenden Reflexionen zu Heinrichs Bibelrezeption und seiner Philosophie des Judentums führen zwar eher nicht in die Religion(en) der biblischen Texte hinein, die er wenig kannte, dafür aber umso weiter in Heinrichs Religions- und Wissenschaftskonzeption. Ich nähere mich dem in fünf Schritten: Zunächst geht es 1. um die Verfahrensweise von Heinrichs philosophischer Religionsforschung, in der sich 2. seine Bündnistheologie und die Figur Jona als zentrale Gegenstände aufdrängen.³ Auf dieser Basis arbeite ich 3. die jüdische Dimension in Heinrichs »religiösem Freud« und weitere von ihm unterstellte Synergien von Bibel und Psychoanalyse heraus. Diese lassen sich 4. an seinen Interpretamenten zum hebräischen Wort *ruach* (רוח) gut nachvollziehen. Verschiedene bis dahin zu skizzierenden Überlegungen Heinrichs führen 5. zu einer Theorie des Verhältnisses von Opfer und Gerechtigkeit, die Heinrichs Auseinandersetzung mit seiner Lektüre von Horkheimer und Adorno verrät.

2 Ausgangspunkt waren die Passagen zum Bündnisdenken in den »Dahlemer Vorlesungen« und Heinrichs Antisemitismus-Text, vgl. Klaus Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums*, in: ders., *Wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt*, Freiburg und Wien 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge, Bd. 1), S. 9–46. Heinrichs Verhältnis zum Judentum wäre weiter biographisch aufzuklären, vgl. bis dato Horst Junginger, *Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Mit Seitenblicken auf die Universitäts-, Fach- und Familiengeschichte unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Paul Tillich*, in: Richard Faber und Thomas Pittrof, Hg., *Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich. Referiert, kommentiert, kritisiert*, Würzburg 2026, S. 233–13; Richard Faber, *In Nähe und Ferne zu Berlin-Potsdam. Soziokulturelles und wissenschaftshistorisches aus Anlass von Klaus Heinrichs Auseinandersetzung mit der NS-Kunstreligion: ›Karl Friedrich Schinkel und Albert Speer‹*, Würzburg 2023.

3 Für eine ausführlichere Diskussion des »Bündnisdenkens« bei Heinrich vgl. den Aufsatz von Anna Sutter in diesem Band.

1. Religionsphilosophie unter zeitdiagnostischem Vorbehalt: Klaus Heinrichs Forschungsprogramm

Heinrich grenzt seinen »Rückgriff auf Religion« zunächst von gängigen Positionen der Religionsforschung ab.⁴ Er distanziert sich von einer affirmativ-apologetischen Hermeneutik in phänomenologischer Tradition:

»Es gibt wenige Religionswissenschaftler (...), die den Formen des Archaischen, auf das sie sich obsessiv spezialisiert haben, nicht verfallen, nicht werbend für sie eintreten, anstatt sie aufzuklären.«⁵

Ebenso untragbar sei die Musealisierung von Religiösem, ein Zugang, der lediglich »Trophäen (...) aufbereitet«.⁶ Auch eine bloß anti-religiöse Aufklärung lässt er nicht gelten: »Sicherlich ist es weder mit Beschwörung noch Aburteilung getan, nicht mit Gegenveranstaltungen, Gegenzauber.«⁷

Heinrich selbst identifiziert sich mit einer Religionskritik »in der Tradition des prophetischen Protests«.⁸ Er will Gesellschaftskritik mithilfe von Religion betreiben, gattungsgeschichtliche Materialien gegen zeitgeschichtliche Verdrängungsvorgänge mobilisieren.⁹ Nicht

4 Klaus Heinrich, arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., Frankfurt a. M. und Basel 1993 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3), S. 24f.

5 Klaus Heinrich, Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2001 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7), S. 62. Vgl. zu Heinrichs Kritik der Religionsphänomenologie den Beitrag von Till Seidemann in diesem Band.

6 Ebd., S. 103.

7 Klaus Heinrich, Sprung ins Zentrum/Hausverlassen/Revolutionärer Quietismus (1979). Zu aktuellen Formen der Faszination ›östlicher‹ Meditation und Askese, in: ders., Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a. M. 1983, S. 80–88, hier S. 88.

8 Heinrich, Psychoanalyse Sigmund Freuds (wie FN 5), S. 103.

9 Heinrich spricht von der Menschheit gern als »Gattung«, wenn er ihre *Einheit* durch die Geschichte betont. Im Hintergrund steht wohl weniger Marx als die Terminologie Hegels und Feuerbachs. Hegels Gattung ist ein Prozeß, »in wel-

nur der Versuch, den Holocaust in Worte zu fassen, sondern vor allem die Erfahrung von postnazistischen Verdrängungsritualen und von Abgründen des Schweigens, die noch die politischen Protestbewegungen bis in die 1980er Jahre vergifteten,¹⁰ motiviert die religionswissenschaftliche Fragestellung seines Werks.

»Aus der für Freud erst spät vorstellbaren, dem Todestrieb zugeordneten Rolle der nichterotischen Aggression (...) war ein der Vorstellung entzogener Massenmord mit verteilten Rollen geworden, unter Ausschluß von Emotionen und mit präemptiven Selbstzersplitterungstendenzen der direkt und indirekt daran Beteiligten, unter, wie wir heute wissen, psychotischen Vorzeichen also. Was zu Freuds Zeiten (...) der Grenzfall war, war jetzt das Zentrum.«¹¹

Diese Lage deutete Heinrich mit Freud und am Material der klassischen Religionsgeschichte. »Wo sind kollektiv verbindliche Erfahrungen anzutreffen«, fragte er, »aus denen ich Mittel, Hilfsmittel, unter Umstände Bündnisse gewinnen kann für die Verarbeitung jener Erfahrungen, die mit einem Mal aus dem Anspruch, wissenschaftlich erfaßbar zu sein, herausfielen (das war ja die Situation nach 1945)«.¹² Solch kol-

chem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben«: »[D]ie Fortpflanzung der lebenden Geschlechter, (...) einerseits das *Erzeugen der Einzelheit*, (...) andererseits *das Aufheben derselben*«. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in: ders., *Werke*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1969, S. 486). Feuerbach fügt den lebendigen Dialog und die erotische Liebe hinzu, die er als Selbstbewusstsein der Einheit der Gattung schildert (Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1969, S. 240–45). In Heinrichs psychoanalytischer Sprache gewinnt der Begriff eine leiblich-materialistische Dimension, mit Feuerbachs dialogischer Anthropologie verbindet ihn dabei der Versuch, sie an der »Geschlechterspannung« darzustellen.

10 Heinrich, *Sprung ins Zentrum* (wie FN 7), S. 81f.

11 Klaus Heinrich, *Anfangen mit Freud. Die »wiederentdeckte« Psychoanalyse nach dem Krieg* (1989), in: ders., *anfangen mit freud*, Frankfurt a. M. 1997 (Reden und kleine Schriften, Bd. 1), S. 9–38, hier S. 26. Heinrich betont dabei, die »Nachkriegsgeschichte der Freud-Rezeption« in Deutschland sei längst beendet, allen »Rückzugsgefechten« zum Trotz (ebd., S. 21).

12 Heinrich, *arbeiten mit ödipus* (wie FN 4), S. 24f.

lektiv verbindliche Erfahrungen fand er etwa in antiken Mythologien und in kunstgeschichtlichen Stoffen, die er in seinen Vorlesungen durcharbeitete.¹³ Mythologische Gehalte und die in ihnen fixierten Konflikte sollten *zum Sprechen gebracht* werden – wobei es Heinrich nur sehr selten darum ging, politische Lösungsvorschläge anzubieten, nie darum, forschungspraktische Anschlussstellen zu benennen, und immer darum, Dilemmata aufzuzeigen, die bis in die Gegenwart reichen. Nicht: Forschung über Herakles und Ödipus, sondern: *arbeiten mit*. »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten.«¹⁴ Heinrichs Religion ist *religio* aus der Wurzel *relegere* – aufgeben ist das Wieder- und Wiederlesen der Texte und Korpora, wiederholte Versenkung in Bilder, Rhythmen und Rezeptionsgeschichten.¹⁵ Wer zu Religionen der klassischen Antike oder der Bibel forscht, wird sich angesichts von Heinrichs Lesarten immer wieder die Haare raufen – aber unbezweifelbar gelingt es ihm, sie zur Aufhellung von Gegenwartsproblemen zu verwenden. Das Ziel dabei bleibt die Gewinnung von Materialien, Modellen und Methoden, mit deren Hilfe sich die deutsche Gesellschaft nach 1945 beschreiben lässt.

Insofern ist Heinrichs Methode kritisch: Die Gesellschaft wird demaskiert, und auch in Mythen und religiösen Texten findet Heinrich Gewaltverhältnisse, Aporien und unbewältigte Konflikte. Die Kritik ist aber doppelbödig-dialektisch – sie enthält eine rettende Dimen-

13 Für die Entfaltung Heinrichscher Stoffgeschichten siehe die Beiträge von Dolores Zoé Bertschinger und Jan Andres Hartmann im vorliegenden Band.

14 Heinrich, *Anfangen mit Freud* (wie FN 11) S. 21; vgl. Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, London 1949, S. 126–36.

15 Hier wäre ein Einstiegspunkt für den vielversprechenden Vergleich Heinrichs mit der (stärker neutestamentarisch geprägten) Religionspsychoanalyse nach Christoph Türcke: »In unserm Weinberg liegt ein Schatz, sagt in Bürgers Gedicht der sterbende Vater, und seine Söhne machen sich nach seinem Tod sogleich auf, den ganzen Weinberg durchzupflügen und umzuwenden, finden den Schatz nicht, gelangen aber dank dieser Arbeit zu einer derart überreichen Ernte, daß sie schließlich merken, worin der Schatz eigentlich besteht. (...) Den göttlichen Schatz, den die Religion verheißt, birgt sie nicht. Aber das Durchpflügen und Umwenden ihrer Gedanken kann ihr zu einer Fruchtbarkeit verhelfen, für die der Gegenwart noch weitgehend das Sensorium fehlt.« Christoph Türcke, *Religionswende. Eine Dogmatik in Bruchstücken*, Lüneburg 1995, S. 113.

sion und hofft auf eine solche auch im religiösen Material. Heinrich bleibt nie bei der Demaskierung stehen, sondern »Religionsphilosophie« soll ihre Religionskritik aus dem reflexiven Potenzial der Religionen selbst beziehen.

»Meine Hörer hatten mich gebeten, eine Vorlesung über Religionskritik zu halten. Ich habe ihnen entgegnet: Diese Kritik ist nicht zu trennen von der Reflexion in den Religionen selbst, die Reflexion in ihnen und ihnen gegenüber ist eine.«¹⁶

Ob sich unterwegs tatsächlich »Hilfsmittel«, ja mögliche »Bündnisse« aufzutun, blieb für Heinrich äußerst ungewiss. Denn das Unbewusste selbst vermöge »nicht ›Widerstand‹ zu leisten«,¹⁷ auch nicht, wo es die Gestalten von Gottheiten hervorbringt. Trotz der rettenden Funktion seiner Kritik liegt der Fokus der Heinrichschen Mythenanalyse auf der Analyse der Gegenwart und ihrer archaischen Verstrickungen. Eine nüchtern negative Kritik sei besonders in Deutschland geboten, wo »sich keine humane Zukunftsvision nach dem Krieg (...) bilden konnte – der Platz, den sie hätte einnehmen können, war von der alten inhumanen unterirdisch, doch mit gesamtdeutschem Effekt besetzt.«¹⁸ »Nach dem Zweiten Weltkrieg kein Kairos in Sicht«.¹⁹ Gegenüber den sich anbietenden ideologischen Versöhnungs- und Verdrängungsversuchen der Nachkriegsgesellschaft war gegen alle Schwierigkeiten die Kraft aufzubringen, »Nein zu sagen«.²⁰

Mit dieser problemorientierten Blickrichtung, die von einer utopischen Vision bewusst absieht und stattdessen die »inhumanen« Kräfte betrachtet, die sie verhindern, steht Heinrich in die Tradition der Kritischen Theorie. Das heißt konkret: Einer Theorietradition, die, um die Entwicklung zum Nationalsozialismus zu verstehen, darauf

16 Klaus Heinrich, vom bündnis denken. Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. 2000 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4), S. 8.

17 Ebd., S. 24.

18 Ebd., S. 30.

19 Klaus Heinrich, Vorbemerkung zur Neuauflage, in: Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Berlin 1980, S. 7–10, hier S. 7.

20 Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a. M. und Basel 1982.

reflektiert, wo und wie gesellschaftliche und geschichtliche Prozesse von Aufklärung und Barbarisierung (empirisch, logisch und genealogisch) miteinander verzahnt sind.²¹ Aufklärung ist kein positives Programm, sondern reflexiver Vollzug: kritische Selbstaufklärung der Gesellschaft.

»Unter diesem Gesichtspunkt (...) ist der Rückgriff auf Religionen [erfolgt], und zwar als Formen der Selbstverständigung, der Selbstdarstellung der menschlichen Gesellschaft (...): also nicht auf ein spannungsloses Nebeneinander von verschiedenen ›Typen‹ der Selbstdarstellung, sondern auf Formen der Selbstdarstellung von Konflikten, die bis heute nicht ausgestanden sind.«²²

Statt als sauber eingezäunte Religionen präsentiert Heinrich die einzelnen Inhalte als miteinander verbundene »Formen der Selbstdarstellung von Konflikten« und unterschiedliche Antworten auf sie in der menschlichen Gattungsgeschichte. Religion steht (insofern²³) im Singular; Rituale, Artefakte und Mythen sind *nicht* Religionen, nicht

- 21 In diesem Sinne findet man in Heinrichs Werk zahlreiche konkrete Analysen des Nationalsozialismus und insbesondere seines Nachlebens, etwa in seiner Kritik am ideologischen Gehalt des Wortes »Gemütlichkeit«, an der Ursprungssehnsucht der Religionsphänomenologie, der Architektur Albert Speers, Heideggers faschistischer Ursprungssehnsucht, der Sprachlosigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg und ihrer gestörten Artikulation in politischen Protestbewegungen der Bundesrepublik ebenso wie seinen universitäts- und bildungspolitischen Interventionen, vgl. u. a. Klaus Heinrich, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben* (Reden und kleine Schriften 2), Frankfurt a. M. 1998; ders., *Ein deutsches Stichwort: Gemütlichkeit*, in: ders., *wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt*, Freiburg und Wien 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 61–72; ders., *Karl Friedrich Schinkel / Albert Speer. Dahlemer Vorlesungen: Zum Verhältnis von ästhetischem und transzendentalen Subjekt. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS*, Aachen: Arch+ Verlag, 2015; ders., *ursprung in actu. Zur Rekultifizierung des Denkens in Martin Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge, Bd. 1).
- 22 Heinrich, *arbeiten mit ödipus* (wie FN 4), S. 24.
- 23 Gegenorts ist Heinrich freilich keineswegs besonders schüchtern, typologische Gegenüberstellungen wie die obligatorische »Spannung« von »Ost und West« auszuarbeiten, siehe etwa Heinrich, *Sprung ins Zentrum* (wie FN 7).

»Typen« wie die gängigen ideologischen Typisierungen der »Weltreligionen« und ihr »spannungsloses Nebeneinander«. Deshalb finden sich wenige Bemühungen, das Judentum als Spezifikum innerhalb der Religionsgeschichte abzugrenzen, obwohl Heinrich stets die angeführten biblischen Motive als Originelle pointiert: Die Geschichte der »Gattung« und das Problem der Religion sind eins.

Heinrich deutet die Stoffe nicht eigentlich historisch, sondern von der Prämisse her, dass sie über die Zeiten hinweg miteinander kommunizieren: Die Verdrängungen, zu denen das Individuum genötigt ist, korrespondieren mit den kollektiven Verdrängungs- und Unterdrückungsleistungen der Geschichte, und die Mythen, die letztere beschreiben, richten sich so auch an jedes Individuum.²⁴ Kein Mythos ist abgeschlossen, jeder wird in immer neuen Verwerfungen lebendig und antwortet auf seine früheren Figurationen. So gilt etwa: Moses ist eine reale Figur. Aber nicht nur die Bibel gibt legitime Auskünfte über ihn, auch Michelangelo, Freud, Schönberg und Heinrich selbst haben darüber mitzureden, welche Rolle er im Gesamt-Reflexionsprozess der Gattung spielt. Wenn Heinrich diesen Austausch der Stoffe untereinander und ihre zunehmend bewusste Rezeption – die menschlichen Praktiken des Erinnerns, Durcharbeitens und Neuzusammensetzens, d. h.: die Religion – schildert, erinnert ihn »das Selbstverständigungsunternehmen der Gattung« an »einen psychoanalytischen Prozeß«, »der ebenso Einspruch gegen das Diktat der Triebchicksale wie gegen die Verabsolutierung der jeweiligen welthistorischen Subjekte bedeutet«.²⁵ In diesem historisch-psychoanalytischen »Prozeß« ist die Bibel – um im Bild des »Selbstverständigungsunternehmens« zu bleiben – für Heinrich eine der normativ gewichtigsten Stimmen und eine der ergiebigsten Quellen für die Suche nach Stoffen, die »Bündnisse« erlauben.

24 Vgl. Heinrich, psychoanalyse Sigmund Freuds (wie FN 5), S. 95f.

25 Klaus Heinrich, Das Floß der Medusa, in: ders., Floß der Medusa. Drei Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang, Basel und Frankfurt a. M. 1995, S. 9–74, hier S. 41.

2. Biblische Kritik der Bündnistheologie: Jesus, Jona und Hiob

Wendet man sich Heinrichs Bibellektüren zu, sticht zuerst seine christliche Prägung ins Auge. Gern zitierte er nach »der sehr getreuen Übersetzung Zwinglis«, ²⁶ nachbiblische jüdische Schriften und Bibel-deutungen vor dem 20. Jahrhundert waren so gut wie nie Thema. Der Tanach firmierte bei ihm als »Altes Testament«, selbst wenn Heinrich diesen Text meist polemisch oder als »Korrektiv«²⁷ gegen »jene – ja wie soll ich sie benennen? – Sekte«²⁸ Christentum sowie gegen griechische, römische oder nachkriegsdeutsche Tropen aufbot.

Auf die Nachfrage der Judaistin Marianne Awerbuch, warum er dann nicht einfach »Hebräische Bibel« sage, reagierte er »mit dem Rekurs auf die NS-Zeit: Damals sei eine widerstehende Kirche kenntlich gewesen an ihrem Festhalten am Alten Testament.« Doch das, gestand er später, sei »eine halbherzige Antwort« gewesen, »denn dieses Festhalten war eben nicht die Anerkennung der Hebräischen Bibel, die Verknüpfung glich eher einer Elimination, die jüdische Wahrheit wurde festgehalten als christliche Wahrheit«.²⁹ Der Messianismus der jüdischen Bibel diene im Christentum einerseits dazu, die Herkunft und Relevanz Christi abzuleiten. Um das tun zu können, müsse andererseits aber das Judentum als Abfall von und Mord an Christus neu gedeutet werden. Diese usurpatorische Überschreibung der hebräischen Bibel arbeitete Heinrich am Johannesevangelium und an der Lutherübersetzung heraus – wieder mit Blick auf die jüngste Vergangenheit und mit psychologischem Fazit:

26 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und in der Religionswissenschaft, Frankfurt a. M. und Basel 1992 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 5), S. 248; vgl. zu weiteren von ihm konsultierten Bibelausgaben Heinrich, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt (wie FN 2), S. 12.

27 Klaus Heinrich, anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt a. M. 1986 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2), S. 315.

28 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 26), S. 250.

29 Heinrich, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt (wie FN 2), S. 11.

»Als einen sektiererischen Fundamentalismus würden wir den Vorgang heute vermutlich beschreiben. Die Wegnahme der Wahrheit, dem Beraubten als Wahrheitsmord zur Last gelegt, so stellt sich diese Situation in der Sprache psychischer Phantasmenbildung dar.«³⁰

Im »stellvertretenden Opfer« Jesu dagegen vollzieht sich für Heinrich keine Aufhebung der hebräischen Bibel, vielmehr agiert die Opferproblematik einen Konflikt aus, der aus der hebräischen Bibel zu verstehen ist: die Suche nach einem menschlichen Bund mit Gott.³¹

Heinrichs Begriff des Bündnisses kommt meist in programmatischen Aussagen wie der eingangs zitierten vor: Der »Rückgriff auf Religion« erfolge, um »kollektiv verbindliche Erfahrungen anzutreffen, aus denen ich Mittel, Hilfsmittel, unter Umstände Bündnisse gewinnen kann«.³² Diese Bündnistheologie ist die häufigste von Heinrichs nichtausgewiesenen Bibelreferenzen, und sie ist tatsächlich auch eine zentrale biblische Denkfigur. Denn im Grunde kann man die ganze Beziehungs- und Krisengeschichte zwischen Gott und seinem Volk als Geschichten über Bündnisversuche verstehen: Gott schließt seinen Bund mit Noah und allem Fleisch, keine tödliche Flut mehr zu schicken. Über Abraham und Moses geht er einen besonderen Bund mit dem Volk Israel ein — eine Harmonie, die aber bekanntlich nie lange währt. Das goldene Kalb wird schon gebaut, als Moses noch die Tafeln auf dem Berg entgegennimmt.

Heinrich findet das Thema des Bündnisses auch in der griechischen und lateinischen Antike wieder. Die griechische Religion habe die Frage gestellt, ob die Menschen sich mit dem Schicksal verbünden könnten, die lateinische Philosophie habe nach der »Bündnisfähigkeit« der Natur gefragt und die altisraelische Tradition habe den Blick auf den »Triebgrund der Wirklichkeit« gerichtet. Schließlich formuliert Heinrich mit Blick auf die Gegenwart die Frage, wie es mög-

30 Ebd., S. 25.

31 Vgl. für eine komplexere Diskussion von Opfer und Gerechtigkeit Kap. 5 dieses Textes, zum Christentum bei Heinrich Bossart, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* (wie FN 1).

32 Heinrich, *arbeiten mit ödipus* (wie FN 4), S. 24f.

lich sei, das Bündnis mit den angeschlagenen Mächten der »europäischen Aufklärung« wieder aufzunehmen:

»Unsere Fragen nach der Bündnisfähigkeit des Schicksals, der Natur und des Triebgrundes der Wirklichkeit kommen aus der – nun allerdings interpretierten – Geschichte der europäischen Aufklärung her: aus Erfahrungen der Enttäuschung an ihren Formulierungen; und sie stellen den Versuch dar, ihren Formulierungen die Intentionen dennoch nicht wegzuschlagen, ihr das Treueverhältnis nicht aufzukündigen.«³³

Heinrich rollt das Problem der »Bündnisfähigkeit« nicht auf, um Schicksal, Natur und Gott zu befragen. Er will prüfen, ob die Menschheit sich mit sich selbst verbünden kann – und dieses Projekt heißt Aufklärung. Auch die europäische Aufklärung selbst, »die Lehre vom europäischen Gesellschaftsvertrag, von Naturrecht und Demokratie«, leitet Heinrich aus dem »Alten Testament« ab. Sie »zielt auf das Bündnis der Triebsubjekte mit dem Triebgrund der Wirklichkeit nicht minder als auf das Bündnis der Triebsubjekte untereinander und jedes einzelnen mit sich«.³⁴ Heinrich geht keinen Schritt weiter ins Feld der politischen Theorie hinein – der profane bzw. gesellschaftliche Gehalt der Bündnisforderung bleibt vage. Für seinen Religionsbegriff dagegen ist die bündnistheologische Konzeption grundlegend. In bestimmter Weise *bedeutet Religion* bei Heinrich, einen Bund zu denken oder wenigstens mit dem Problem zu ringen, ob und wie man ein geregeltes Verhältnis zu der einen oder anderen absoluten Macht arrangiert. Das passt durchaus zu den Religionen der Bibel, die ebenso viele Geschichten über Bündnisse wie über Momente enthält, in denen Bündnisse zerbrechen – selbst David als exemplarischer Gerechter muss vom Propheten Natan zurechtgewiesen werden. Während die biblischen Texte stets den menschlichen Akteuren die Verantwortung zusprechen, wenn das Bündnis mit Gott nicht gelingt,

33 Vgl. Heinrich, vom bündnis denken (wie FN 16), S. 118f.

34 Heinrich, Sprung ins Zentrum (wie FN 7), S. 86.

drehen sie sich laut Heinrich in Wahrheit um die Befürchtung, dass man sich auf den Beistand Gottes nicht verlassen kann.

»Zur Verhandlung steht nämlich die Bündnisfähigkeit und Treue des Gottes selbst. (...) Und jetzt sehen Sie, daß die Frage nach der Bündnisfähigkeit dieses in der Form eines übermächtigen Gottes selbst vorgestellten Triebgrunds der Wirklichkeit (...) in der Tat ein Problem und nicht die Antwort darstellt.«³⁵

»Geschichten des Alten Testaments« formulieren das Bündnisproblem *als Problem*, nicht als Verheißung; sie »sind die Geschichte eines Kampfes gegen einen Verrat«.³⁶

Auch Heinrichs exegetische Beispiele zeigen durchweg nicht auf gelingende Bündnisse, sondern darauf, wie komplex sie scheitern können.

Am häufigsten nennt Heinrich in diesem Zusammenhang das Buch *Jona*, an dem er das Motiv zusammenfasst, das »alle Bücher der Bibel dirigiert«: Bündnis als »Dialektik von Treue und Verrat«.³⁷ Im Buch *Jona* trete dieses Thema am klarsten hervor: Laut dieser Geschichte hatte die große Stadt Ninive sich und Gott verraten, indem sie in sündigen Lebensstil verfiel (aber sie bereut und kehrt um, weshalb Gott von ihrer Zerstörung absieht); der Prophet Jona hat die große Stadt Ninive und Gott verraten, weil er sich lange geweigert hatte, der Stadt die göttliche Warnung auszubringen, sie werde in dreißig Tagen zerstört sein (erst im Bauch eines Seeungeheuers geht ihm auf, dass er Gott nicht entkommen kann). Nachdem der Prophet der großen Stadt Ninive die Zerstörungsprophezeiung überbracht hatte, verbesserten deren Bewohner und deren Tiere ihren Lebenswandel, Gott verschonte sie und daraufhin fühlte sich wiederum der Prophet Jona

35 Heinrich, vom bündnis denken (wie FN 16), S. 108.

36 Klaus Heinrich, Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, in: ders., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M. und Basel 1982, S. 61–128, hier S. 114.

37 Heinrich, Wie eine Religion der anderen die Wahrheit gewinnt (wie FN 2), S. 36. Heinrichs Dialektikbegriff wäre erst einmal zu klären.

verraten, weil Gott ihn erst losgeschickt und dann seine Drohung nicht wahrgemacht hatte. »Aber haben in dieser Geschichte nicht alle verraten«, fragt Heinrich rhetorisch, »die große Stadt Ninive sich und Gott, Gott sein Wort und seinen Propheten, der Prophet die große Stadt Ninive und (...) sich selbst?«³⁸ Auch Jona taucht bei Heinrich meist als Korrektiv zu anderen Positionen auf. Zum Beispiel zur Kritik des Neuen Testaments und seiner Verdrehung hebräischer Kategorien,³⁹ nicht weniger aber, um im Bild von Jonas Flucht gegenwärtigen Eskapismus einzufangen.⁴⁰

In seinem längsten Text zum Thema Bündnis, *Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich*, arbeitet Heinrich die universalistische Ethik des Buches *Jona* heraus. Im komparativen Kern geht es jedoch um die Konzeption prophetischen Wissens vom Göttlichen:

38 Ebd. S. 34.

39 Gegen die johanneische Übertragung des hebräischen Worts und Begriffs *emet* (אמת) ins griechische *alétheia* (ἀλήθεια; Wahrheit) bezeuge das Buch Jona, dass *emet* im Wesentlichen Treue bedeute. Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* (wie FN 2), S. 35.

40 Jonas »Verhalten ist höchst aktuell: er versucht, sich durch die Flucht [vor dem Kundtun der Prophezeiung an Ninive, A.M.] vor weiteren Enttäuschungen zu bewahren. Daß dies nicht gelingt, ist die einzige Lehre in dem Buch Jona, von der wir sagen können, daß auch der Prophet sie aus seinen Erfahrungen gezogen hat.« Heinrich, *Parmenides und Jona* (wie FN 36), S. 109. Eskapismus findet Heinrich in den zeitgenössischen Alternativwelten der 1980er Jahre: »transzendente Meditation«, Yoga für Fortgeschrittene, Fitneßtraining unter dem Namen »Zen« und die Askese, die sich im Nichthaftenbleiben übt, als Instrument der unbeteiligten Verfügung, darum nützlich fürs Management ebenso wie für den Davongelaufenen, der den Traum von Unabhängigkeit noch in den Untergang, sein vorgeblich »kosmisches Wir«, hinüberretten will«. Dabei sei die »aufklärerische Tradition« durchaus »auch »östlicher« Praxis auszusetzen«. Heinrich, *Sprung ins Zentrum* (wie FN 7), S. 88. Siehe dazu auch Heinrichs »Exkurs über Buddhismus als Ausweg«, in ders., *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* (wie FN 20, S. 121–29.), nur eben nicht zur Verdrängung ihrer eigenen Probleme. Die Flucht vor der politischen Realität im »Nichthaftenbleiben« basiert auf dem Wunsch nach der Rückkehr zu dem, was Freud (Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, London 1955, S. 419–506, S. 422) »ozeanisches Gefühl« nennt, kosmische Einheit, nach Heinrich das »selbstzerstörerische (...) Verlöschen des Bündnisses in Identität.« (Heinrich, *Sprung ins Zentrum*, S. 87). Auch Jona sehnt sich nach Identität, allerdings nach einem mit sich dauerhaft identischen Gott, der Ninive nach erfolgter Prophezeiung auch zerstört, statt die sündige Stadt unversehens zu verschonen.

»Jona wendet sich gegen Langmut, Gnade, Güte und Barmherzigkeit Gottes. Diese sind für ihn Ausdruck des Schwankens (...). Er will das eindeutige Wort, so wie es dem Parmenides zuteil geworden ist. (...) Jona scheint ein Bruder des Parmenides zu sein: er begehrt die Wahrheit, die dieser hat.«⁴¹

Parmenides ist bekannt für seine Annahme, dass nur wahr sein kann, was überzeitlich gilt, und eben diese Position vertritt Jona, wenn er sich über Gottes Gnade gegenüber Ninive beschwert. Aber die Prophezeiung, die Jona erhalten hatte, war im Wortlaut zweideutig, konnte sich auf die Zerstörung ebenso wie die Rettung der Stadt beziehen.⁴² Heinrich zufolge soll die »Theologie« des Buchs Jona eine »zweideutige« Welt erklären. »Nicht nur Ninive, die schwankende Stadt, auch der zweideutige Prophet ist gerechtfertigt durch das Wort Gottes.«⁴³

Heinrichs anderes Lieblingsbeispiel dafür ist das Buch *Hiob*. Gott – diesmal angestiftet durch eine Wette mit dem himmlischen Staatsanwalt Satan – prüft die Treue seines Knechtes Hiob, indem er ihm mit geradezu kreativer Gründlichkeit alles nimmt, Besitz, Familie, Gesundheit. Nachdem Hiob Gott anfangs noch wacker verteidigt hatte, verzweifelt er am Ende doch. Daraufhin erscheint Gott in einem gewaltigen Sturm mit zwei großen Ungeheuern und lässt Hiob niederknien, bevor er ihm doch noch neuen Besitz und eine neue Familie gibt.

Es sei »schrecklich genug«, so Heinrich, dass Hiob nach alledem Gottes Knecht bleibe, er müsse das aber auch noch »durch seinen Kniefall« anerkennen. Unbefriedigend bleibe auch seine Restitution, denn nicht seine eigenen Herden und Kinder erhalte er zurück, sondern neue. In diesem Buch sei

»die Frage nach der Bündnisfähigkeit dieses (...) übermächtigen Gottes (...) nicht nur durch dessen zerstörerische Aktionen zugespitzt, sondern durch die zweiseitige Restitution

41 Heinrich, Parmenides und Jona (wie FN 36), S. 108.

42 Die Prophezeiung, die Jona erhält, könnte sich mit dem Wort נִהְפָּחֶת (*nehapachet*), das sowohl »umgestürzt/vernichtet werden« als auch »sich verändern« bedeutet, auf beides beziehen – Untergang und Umkehr/Rettung der Stadt.

43 Heinrich, Parmenides und Jona, S. 111.

in einer Weise gestellt, die eine *Verschärfung* der aufgeworfenen Frage, in der Tat ein Problem und keine Antwort darstellt.«⁴⁴

Das Problem sei das der Gerechtigkeit – Gott scheint sich sowohl gegenüber Hiob als auch Jona ungerecht zu verhalten. Mit dieser erschütterten Treue hadert Heinrich zufolge die biblische Religion.⁴⁵

Wenn man einen Heinrichschen Begriff von Utopie sucht: In diesem Bündnisbegriff wäre er zu finden. Das Bündnis der Menschen untereinander und der einzelnen mit sich (als »Tribsubjekten«) muss gefunden werden, um den destruktiven Tendenzen des Todestrieb etwas entgegenzusetzen.

»Es in Begriffen der Trieblehre noch einmal zu sagen: die Bündnisforderung des Alten Testaments (und ihr folgend die Lehre vom europäischen Gesellschaftsvertrag, von Naturrecht und Demokratie) zielt auf das Bündnis der Tribsubjekte mit dem Triebgrund der Wirklichkeit nicht minder als auf das Bündnis der Tribsubjekte untereinander und jedes einzelnen mit sich – darum der Triebgrund selbst Subjekt, freilich ein exquisit männlich gedachtes, darum die Tribsubjekte Repräsentanten des Triebgrunds. *Selbsterstörerisch wäre das Erlöschen des Bündnisses in Identität.*«⁴⁶

Aber man sucht, wie gesagt, vergeblich nach politischer Konkretisierung dieses Ziels.⁴⁷ Und wenn Heinrich die Bündnistheorie exegetisch aus den biblischen Texten bestimmt, erzählt er stets Geschichten über scheiternde Bündnisse. Jona und Hiob beschreiben den Umgang mit einer unwirtlichen Wirklichkeit, mit verweigerter Treue und ausbleibender Gerechtigkeit. Heinrichs Bündnistheologie taugt

44 Heinrich, vom bündnis denken (wie FN 16), S. 103.

45 Zum Problem der Gerechtigkeit siehe unten, Kap. 5, Kursivierung im Original.

46 Heinrich, Sprung ins Zentrum (wie FN 7), S. 86f., Kursivierung im Original.

47 Vielleicht sind sie in seinen hochschulpolitischen Vorlesungen am weitesten umgesetzt, das heißt aber wiederum kritisch als Polemik gegen den Verlust von Geist und erotischer Spannung in der Akademie, vgl. Heinrich, der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben (wie FN 21).

also ›nur‹ als eine negative Theologie, die den Raum für ein mögliches das Bündnis nur anhand der Stellen beschreibt, an denen es zu zerbrechen droht.

3. Amos und »der religiöse Freud«: Prophetie als Kritik des Wahns und sinnliche Utopie

Im »anamnetischen Vorwort« zur Vorlesung *vom bündnis denken* erläuterte Heinrich seinen Begriff von Religionsphilosophie als doppelseitig reflexive Kritik der Religion. Auch dabei führte er Biblisches als nicht ausgewiesenes Zitat ein – und zwar mit der Aufforderung »Fürchtet Euch Nicht« (*al tira-u/אל־תִּירָאוּ*), einer ziemlich häufigen göttlichen Aufforderung in der hebräischen Bibel. So bestimmte er Religionsphilosophie als

»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 großen Religionen ernstnimmt und es in die erkennende Konfrontation mit bis heute wirksamen fundamentalen Ängsten übersetzt.«⁴⁸

Heinrich begründete sein Projekt psychologisch, mit Freud und über ihn hinaus: fundamentale Ängste seien zu konfrontieren; aus den »großen Religionen« sei zu lernen, wie man der Angst standzuhalten vermag. Freud hatte der Religion drei Funktionen zugeschrieben: »Belehrung, Tröstung und Anforderung.«⁴⁹ Vor allem mit der ersten Funktion gerate die Wissenschaft in Konflikt. Heinrichs religionsphilo-

48 Heinrich, *vom bündnis denken* (wie FN 16), S. 8.

49 Sigmund Freud, *Über eine Weltanschauung*, in: ders., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 15, Frankfurt a. M. 1961, S. 174f.: »Will man sich vom großartigen Wesen der Religion Rechenschaft geben, so muß man sich vorhalten, was sie den Menschen zu leisten unternimmt. Sie gibt ihnen Aufschluß über Herkunft und Entstehung der Welt, sie versichert ihnen Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens und sie lenkt ihre Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt. Sie erfüllt also drei Funktionen (...) Belehrung, Tröstung und Anforderung.«

sophische Kritik der Angst kann als Versuch gesehen werden, auch die zweite, theologische, Dimension der Tröstung zu erschließen, aber im Rahmen einer an Freud geschulten Therapie »fundamentaler Ängste«.

Dass Bibel und Psychoanalyse miteinander kommunizierten, bedurfte für Heinrich keiner weiteren Herleitung. Seine Freudrezeption reihte er schlicht in die religiöse Kommentartemperaturen ein; »wir können Freuds gattungsgeschichtliche Spekulationen noch immer als Kommentar zu gegenwärtigen Problemen lesen«. ⁵⁰ Die Leistungen von Freud und Moses fielen für Heinrich so eng zusammen, dass Freud für ihn selbst zum Propheten wurde:

»Das ganz Originäre bei Moses ist, dass er die Triebrealität und den Intellekt als miteinander verzahnt und nicht zerreißbar vorgestellt hat. (...) Und wenn Freud bis zuletzt das Wahnbild der Religion zeichnet, dann wird etwas, wovon er sonst natürlich ganz genau weiß, unterschlagen, nämlich, dass in dieser Religion der Angriff auf den Wahn der Religion erfolgt. Der Angriff erfolgt im Prophetismus. Freud gehört in diese religiöse Linie der Propheten der jüdischen Religion hinein. (...) Dass da jemand erkennend ›die Zukunft einer Illusion‹ verhandeln kann, das hätte Amos vielleicht auch gekonnt, sage ich. In den Fußstapfen von Amos und Jeremia steht der religiöse Freud.« ⁵¹

Heinrich geht es dabei um religiöse Religionskritik, z. B. Amos' Kritik an Speise- und Heilsofpern, die Gott nicht annehmen will, solange die Opfernden sich schlecht verhalten; in der von Heinrich gelobten Zürcher Übersetzung: »Eure Speiseopfer – sie gefallen mir nicht! Und das Heilsofper von eurem Mastvieh – ich sehe nicht hin! Weg von mir mit dem Lärm deiner Lieder! Und das Spiel deiner Harfen – ich

50 Klaus Heinrich, Festhalten an Freud, in: ders., *der staub und das denken*, Frankfurt a. M. und Basel 2009 (Reden und kleine Schriften 4), S. 85–123, hier S. 102.

51 Manfred Bauschulte, Über das Ende der neolithischen Revolution. Gespräche und Versuche mit Klaus Heinrich Berlin 2012, S. 106f.; vgl. Sigmund Freud, *Fortschritt der Geistigkeit*, in: *der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939, S. 197–204.

höre es mir nicht an!«, und darauf folgt übergangslos die Forderung: »Möge das Recht heranrollen wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein Fluss, der nicht versiegt.« (Amos 5:21–24)⁵² Ob man die in *Amos* kritisierte Kultpraxis als wahnhaft einstufen sollte, sei dahingestellt. Heinrich jedenfalls zieht das Buch zum Vergleich mit Freud heran, weil Amos die Sozial- und Herrschaftskritik der biblischen Prophetie mit einer scharfen Kritik der herrschenden Religionspraxis verbindet. Der hadernde Jona war für Heinrich nur insofern ein typischer Prophet, als er der großen Stadt Ninive (nach all seinem Hadern und seinen vergeblichen Fluchtversuchen) eine moralische Warnung auslieferte, also eine Kritik ihres Verhaltens. Auch diese kritische, auf Änderung und Umkehrung des Sinns zielende Funktion zählt für Heinrich zu den Gemeinsamkeiten von biblischer Prophetie und Psychoanalyse.

Die Kritik des Wahns ließ sich überdies in bilderkritische philosophische und theologische Traditionen einordnen. Im Einklang mit Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* (zu seinen grundsätzlichen Problemen mit diesem Buch werden wir noch kommen) ging Heinrich davon aus, das Judentum sei durch seine Idolatriekritik eine Religion, die den religiösen Wahn angreife. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

»Die entzauberte Welt des Judentums versöhnt die Zauberei durch deren Negation in der Idee Gottes. Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns.«⁵³

Das war die für Heinrichs Habilitationsschrift titelgebende »Schwierigkeit nein zu sagen«: sich der Identifikation mit allem Positiven zu ent-

52 Das Verhältnis von Opfer und Gerechtigkeit diskutiere ich unten, Kap. 5.

53 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1987, S. 46.

ziehen und selbst kein solches anzubieten.⁵⁴ Dass das Bilderverbot die einzige Hoffnungsquelle im Judentum sei, ist zwar zu bezweifeln, aber die Engführung von Judentum und Ideologiekritik steht auch im Zentrum von Heinrichs Konstruktion des »religiösen Freud« als Kritiker des Wahns.

Wahnkritik als Gottesdienst setzt einen Gott voraus, »der von sich selber sagt: ich lasse mich nicht festnageln« – so interpretierte Heinrich am Ende seiner *Anthropomorphe*-Vorlesung das Bilderverbot und den Namen Gottes, wie er Moses im brennenden Dornbusch offenbart wird.⁵⁵ Aber beim Negativismus blieb Heinrich nicht stehen und auch die Bibel schreckt vor positiven (Sprach-)Bildern selten zurück. Heinrich führte die Bibel entsprechend nicht nur als Lieferantin des Bilderverbots, sondern vielmehr als dialektische Kritik an griechischer Anthropomorphismus-Kritik an: als »Metakritik der Anthropomorphismuskritik«. Wer allein darauf achte, sich mit dem gänzlich transzendenten und unfassbaren »Triebgrund der Wirklichkeit« zu verbünden, drohe die Aufmerksamkeit für die Wirklichkeit selbst zu verlieren. Diese Kritik fand Heinrich im biblischen Messianismus, »wo die Wirklichkeit selber als eine zu verändernde, als eine zuletzt erfüllte beschrieben wird«, und das durchaus bildhaft: »in dem Völkerfrieden am Berge Zion, dort, wo die Pappeln in die Hände klatzend drauf zulaufen, dort, wo man umschmieden wird die Schwerter zu Pflugscharen«.⁵⁶

Daran dürfte Heinrich weniger die pazifistische Utopie der eingeschmolzenen Schwerter interessieren als das Rascheln der Bäume,

54 Vgl. Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (wie FN 20) sowie Jürgen Habermas, Von der Schwierigkeit Nein zu sagen. Rezension zu: Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 18, 1964, H. 12, S. 1184–88.

55 Heinrich, anthropomorphe (wie FN 27), S. 222, 314.

56 Ebd. Die Fußnote zu dieser Stelle (ebd., S. 332) verweist auf *Jesaja* 55,12, aber die zitierten Sätze verarbeiten u. a. auch *Jesaja* 2,4 (Schwerter zu Pflugscharen). Wenn nach 55,12 »alle Bäume des Feldes« applaudieren (וְכָל-עֵץ הַשָּׂדֶה יִתְחַדֵּשׁ), denkt Heinrich offenbar an das »Klatschen« von (Zitter-)Pappeln, vielleicht unter Anspielung auf den Baum לָבָן in *Jesaja* 44,4, der manchmal als Pappel übersetzt wird. Häufiger als Weide, auch in der von Heinrich gelegentlich gelobten Zürcher Übersetzung, die denselben Baum aber in *I. Mose* 30,37 zur Pappel macht.

die auf den Zionsberg zulaufen – die sinnlich erfüllte »Wirklichkeit«. Theorieästhetisch folgt sie derselben Logik wie die Feststellung, Freud und Moses hätten Triebrealität und Intellekt »verzahnt«. Heinrichs Idee von Versöhnung und Gelingen beschreibt in unterschiedlichen Variationen die Einheit von Geist und Sinnlichkeit.⁵⁷

4. Ruach Elohim: Gottes Geist als »Triebgrund der Wirklichkeit«

Heinrichs skizzenhafte Versuche, Triebrealität, Intellekt, Bilderverbot und sinnliche Versöhnung zusammenzudenken, schlagen sich auch in seiner Interpretation hebräischer Begriffe wieder. Vor allem unter schöpfungstheologischem Bezug auf das biblische Wort *Ruach* (רוּחַ), das irgendwo zwischen Wind, Atem und Geist stehen mag. *Ruach Elohim* (רוּחַ אֱלֹהִים) ist unter anderem die Präsenz Gottes, die sich nach 1. Mose 1,2 im Dunkeln über den Wassern bewegt.

»Ruach: Geist als sublimierter Trieb. »Ruach« ist in der Tradition des alten Israel ein niemals auf die Subjektsphäre reduzierbarer, niemals in der Objektsphäre »positivierbarer« Zentralbegriff (...). Wie äußert sich der Triebgrund der Wirklichkeit? (...) Durch diese seine ruach, den Geist, (...) »das Lebendige«, das »eine Richtung« hat.«⁵⁸

Die Faszination dafür könnte Heinrich abermals Freud verdanken, der in *Der Mann Moses* geschrieben hatte: »Wenn wir uns dem Zeugnis der Sprache anvertrauen dürften, war es die bewegte Luft, die das Vorbild der Geistigkeit abgab, denn der Geist entlehnt den Namen vom Windhauch (animus, Spiritus, hebräisch: ruach, Hauch).«⁵⁹ Diese Konstruktion göttlichen Geistes als sprachlich-psychophysischer Ein-

57 Vgl. die analoge Konstruktion zum »Begriff des Begreifens«, in dem »sich Intelligibles und sinnlich Taktiles« und »Triebrealität«, überdies aber auch Freud und Marx vereinten, Klaus Heinrich, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Frankfurt a. M. 1987 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1), S. 214f.

58 Heinrich, vom Bündnis denken (wie FN 16), S. 213.

59 Freud, *Der Mann Moses* (wie FN 51), S. 202.

heit passt zu Heinrich materialistischem Ansatz, d. h. zu seinem Versuch, Mythologisches psychoanalytisch und gesellschaftlich zu konkretisieren. Sie beschreibt die Versöhnung von Intelligiblem, Trieb und Sinnlichem, um die es ihm zu tun ist. Die sinnliche-windhafte Ausdeutung des biblischen *Ruach Elohim* hat außerdem eine breite Vorgeschichte in der christlichen und jüdischen Bibeldeutung. Von neoreligiösen Autoren des frühen 20. Jahrhunderts war sie erstmals in Bibelübersetzungen umgesetzt worden, wie bei Martin Buber, Franz Rosenzweig und Rudolf Steiner. Heinrich kannte nicht nur Freuds *Mann Moses*, sondern auch die umstrittene Bibel-»Verdeutschung« von Buber und Rosenzweig. Nach eigener Aussage hatte er deren Arbeitspapiere studiert, in denen sich die Autoren auf die Übersetzung von *Ruach* mit »Braus« einigten, der »allüber« den Wassern »brütet«.⁶⁰ Während Heinrich Rosenzweigs dynamische Interpretation des »Ewigen« Gottes gegen die überzeitliche Ewigkeit eines platonisch-christlichen Gottesbildes stellte,⁶¹ blieb er zu Buber auf Distanz.

»Ich will nichts schlechtes über Buber sagen: Eine eindrucksvolle Figur. Er war menschlich viel eindrucksvoller als Scholem. Aber Buber ist der große Harmoniehersteller (...), er könnte nicht beginnen mit Zerreißen, also wie Freud beginnt.«⁶²

60 »Man muß auch in der Übertragung spüren, wie geisthafte Gottestat und naturhafte Gottestat aufeinander bezogen sind; ›seinen Geistbraus‹, ›ein Windbraus‹ muß es heißen.« Martin Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, in: ders., *Schriften zur Bibelübersetzung*, hg. von Ran HaCohen, Gütersloh 2012 (Martin Buber Werkausgabe, Bd. 14), S. 31–72, hier S. 50; vgl. zum Streit um die Übersetzung Bubers und Rosenzweigs Inka Sauter, Christoph Kasten, Ansgar Martins, Hg., *Die Bibelübersetzung von Buber-Rosenzweig. Geschichte eines Projekts*, Berlin 2025; Rudolf Steiner übersetzt *ruach elohim merachefet* (רוח אֱלֹהִים מְרַחֵף) mit »der Götter Hauch brütete«: ders., *Übersetzungen und freie Übertragungen aus dem Alten und Neuen Testament*, Dornach 2018 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 41a), S. 20.

61 Vgl. Heinrich, *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* (wie FN 2), S. 21; Heinrich, *anthropomorphe* (wie FN 27), S. 221f.; Franz Rosenzweig, »Der Ewige«. Mendelssohn und der Gottesname, in: *Zweitstromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht 1984, S. 801–15.

62 Heinrich, in: Bauschulte, *Über das Ende der neolithischen Revolution* (wie FN 51), S. 107.

Anders als Buber ging es in Heinrichs Meditationen über die Bedeutungsbreite von *Ruach* nicht um die Bestimmung des göttlichen Wesens, sie mündeten vielmehr abermals in einer kritischen Reflexion des Christentums und dienten als roter Teppich für die Psychoanalyse. Wenn Luther und die christliche Tradition aus *Ruach* »Geist« machten, hätten sie die Triebdimension des Begriffs verdrängt:

»Und was verschlägt es, daß dieses Wort ›ruach‹ – insofern hängt es mit dem ›atman‹ der indischen Spekulation und unserem Wort ›atmen‹ zusammen – ›Hauch‹, ›Wind‹ und sogar ›Sturm‹ bedeutet, wenn es [in der Luther-Übersetzung] so schnell zu ›Geist‹ sublimiert wird, daß man an das Substrat dieser Sublimierung, die Triebmacht dessen, der da haucht, Wind und Sturm entfacht, nicht mehr zu denken braucht?«⁶³

Ruach, »Windhauch« interessierte Heinrich als Triebmetapher und diente ihm zur Grundlegung seines Gottesbegriffs: Gott als »Triebmacht« und »Triebgrund der Wirklichkeit«. Mit diesen Wendungen spielte Heinrich abermals auf eine ganze Reihe von religions-, theologie- und philosophiegeschichtlichen Problemstellungen an, lies aber das systematische Verhältnis der »Wirklichkeit« zum Grund letztlich offen. Wie grundiert er sie? Treibt sie aus ihm hervor? Treibt er sie auch an? Die panpsychistisch-kosmologische Dimension eines »Triebgrundes der Wirklichkeit« wird dadurch abgeschwächt, dass Heinrich sie nicht als eigene These ausgab. Vielmehr unterstellte er, der Gott der Bibel (und eben besonders der Gott des ersten Schöpfungsberichts sowie die Gottheit von Moses und Hiob) sei als »Triebgrund der Wirklichkeit« »vorgestellt«. ⁶⁴ Heinrich konkretisierte »Triebgrund der Wirklichkeit« außerdem religionsphilosophisch in Abgrenzung zu einer Göttlichkeit, die sich in Schicksal oder Natur abspielt. Vor Hiob erscheint Gott als Herr der Natur, der sich ihrer bedient und nebenbei noch drohend die Ungeheuer Behemoth und Leviathan beschwört. Der *Triebgrund* der Wirklichkeit transzendiert Natur und Schicksal.

63 Heinrich, vom bündnis denken (wie FN 16), S. 118.

64 Vgl. z. B. Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 26), S. 249.

Für Heinrich beschreibt die Bibel in solchen überwältigenden Bildern »die dunkle Seite Gottes, zugleich Ausdruck seiner unbegreiflichen Freiheit.«⁶⁵ Diese dunkel drohende Seite zeigt eindrücklich, warum das Bündnis niemals sicher ist.

Wenn Heinrich Transzendenz denkt, dann nicht als himmlische – der »Triebgrund« entspricht eher der »dunklen« und bedrohlichen Seite Gottes. Über diese theologischen Implikationen hinaus geht es in Heinrichs Interpretamenten zu *ruach elohim* vor allem darum, Bewusstsein dafür herzustellen, dass »Geist« selbst »ein sublimierter Triebbegriff« sei; »in seinem Namen« geschehe schließlich auch »das Aufbegehren der europäischen Sozialbewegungen.«⁶⁶ Heinrichs Spekulationen über die Bedeutungsbandbreite von *ruach* illustrieren im Rahmen seiner Philosophie die diffizile Einheit von Geist und Trieb, die sogar noch Gott als »Triebgrund« einschließt.

5. Opfer und Gerechtigkeit: Abraham, Odysseus, Adorno

Sowohl die »Metakritik der Anthropomorphismuskritik«, die Heinrich im biblischen Bilderverbot am Werk sieht, als auch seine »Theologie« von Jona und Hiob liefen in früher oder später auf dasselbe »Problem« hinaus: das Verhältnis von Opfer und Gerechtigkeit und die Forderung, das Opfer abzuschaffen.

Das Bilderverbot hängt, zunächst, negativ mit Gerechtigkeit zusammen, insofern es Statthalter von Utopie ist. Auch bei den Propheten geht es um Gerechtigkeit. Die Bücher Hiob und Jona stellen die Frage, ob Gott oder die von ihm beherrschte Wirklichkeit gerecht ist. Die biblischen Bilder einer sinnlichen Versöhnung laufen darauf hinaus, dass, wenn der »Triebgrund der Wirklichkeit« sich schon als unzuverlässig erweist, doch wenigstens »die Wirklichkeit selber als eine zu verändernde, als eine zuletzt erfüllte«⁶⁷ gedacht werden und entsprechend von Menschen verändert werden kann. Und Jona (als Kritiker des Lebenswandels in Ninive) tritt gleichfalls als Kritiker menschlicher Ungerechtigkeit auf.

65 Heinrich, Parmenides und Jona (wie FN 36), S. 113.

66 Heinrich, Sprung ins Zentrum (wie FN 7), S. 87.

67 Heinrich, anthropomorphe (wie FN 27), S. 314.

Die Praktik, die Heinrich am stärksten mit den Propheten assoziierte, ist die Verbindung von Herrschaftskritik mit der Kritik an Praktiken des Opfern. Er zitierte zum Beispiel die Kritik konkreter Opferpraktiken bei *Jesaja* (1,11):

»Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht der Herr.
Satt habe ich die Brandopfer von Widdern und das Fett der
Mastkälber (...). Höret auf, Böses zu tun, lernet Gutes zu tun!
Trachtet nach Recht, weiset in Schranken die Gewalttätigen;
helfet der Weise zum Rechte, führet die Sache der Witwe!«⁶⁸

Und man mag hier auch an die oben zitierte Opferkritik und Gerechtigkeitsmahnung bei *Amos* (5,21–24) denken.⁶⁹ Die Abschaffung des Opfers – durch, wie wir sehen werden, »Verinnerlichung« – galt Heinrich als eine der Leistungen der altisraelischen Religion. Ihr erstes Bild sei die Bindung Isaaks:

»Abraham, der entschlossen ist, sich selbst mit seinem erstgeborenen Sohn aufzugeben, ihn auf Geheiß Gottes zu schlachten und zu verbrennen, braucht ihn nicht zu opfern, weil er durch Gehorsam das Opfer total verinnerlicht, seine Bereitschaft bekundet hat, (...) sich selbst als Opfer darzubringen.«⁷⁰

Heinrich ignorierte, dass bestimmte Opferpraktiken in der Bibel deziert fortbestanden, ja begründet wurden. Abraham opferte zwar nicht Isaak, aber den Widder, und Opfer gehörten zur Religion des Tempels. Zweifellos bedeutet der Bund mit Abraham aber die Abschaffung des Menschenopfers und die Propheten übten scharfe Kritik an herrschenden Opferpraktiken.

Heinrich konstruiert zwei entgegengesetzte Tendenzen der Abschaffung des Opfers. Auf der einen Seite stehe »Glauben, der in der pro-

68 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 26), S. 248.

69 Vgl. außerdem Klaus Heinrich, arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros, Frankfurt a. M. 2006 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9), S. 143, unter Bezug auf *Jesaja*.

70 Ebd., S. 249.

phetischen Tradition nichts anderes bedeutet als die Abschaffung des Opfers durch dessen totale Verinnerlichung im Gehorsam«. Dieser Richtung sei später die neuzeitliche »Säkularisierung des Glaubens« entgegengetreten, »die nichts anderes bedeutet als die Abschaffung des Opfers durch Gerechtigkeit, auch um den Preis des Ungehorsams«. Die Spannung zwischen beidem werde »die Geschichte der europäischen Aufklärung (...) dirigieren.«⁷¹ Damit stellte sich Heinrich abermals in die Tradition Freuds, der in *Der Mann Moses* die Gerechtigkeitsforderung auf Kosten von »Opferdienst« und »Zeremoniell« ebenfalls zu den erfolgreichen »Bemühungen der Propheten« gerechnet hatte.⁷²

Abrahamitische Religion und Säkularisierung erscheinen hier als zwei unterschiedliche Wege, das Opfer (jedenfalls als materielle Praxis) abzuschaffen: Durch den Bundesschluss mit Gott, der das Opfer im Gehorsam verinnerlicht – oder durch menschliche Bündnisse unter dem Vorzeichen der Gerechtigkeit, wobei Heinrich die Propheten hier in der einen, dort in der anderen Tendenz verortet. Heinrich schließt sich, wie zitiert, des Öfteren der Opferkritik bei Amos, Jesaja oder Jeremia an. Dass das Opfer abgeschafft werden muss, bezieht er zugleich auf die Freudsche Theorie von Vätermord und Totem und explizit auf die »philosophische Nutzenanwendung daraus: »Horkheimers und Adornos Lehre von der Internalisierung des Opfers.«⁷³

Die Erwähnung Horkheimers und Adornos ist bemerkenswert, weil Heinrich durch die Kritische Theorie zwar tief geprägt wurde, aber gerade deshalb idiosynkratisch auf sie reagierte. Ich wende mich im Folgenden zunächst kurz Heinrichs Verhältnis zu den berühmtesten Frankfurter Gesellschaftskritikern zu, um von da aus seine ambivalente Einschätzung ihrer Opfertheorie zu verstehen. Heinrichs Forschungsprogramm und das des Horkheimer-Kreises waren einander durch hegelmарxistische Theoreme wie das »gesellschaftlich vermittelte naturverhältnis« und bestimmte Weichenstellungen aus Paul Tillichs Profantheologie wie der Kritik an »Ursprungsmy-

71 Ebd.

72 Freud, *Der Mann Moses* (wie FN 51), S. 90f.

73 Heinrich, *Anfangen mit Freud* (wie FN 11), S. 17.

thos« und »politischer Romantik«⁷⁴ nah. Relevant für die Theorie des Opfers ist aber vor allem die psychoanalytische Blickrichtung. Beide hielten der Philosophiegeschichte einen Geistbegriff entgegen, der »selbst sublimierter Triebbegriff«⁷⁵ ist; in der Diktion von *Dialektik der Aufklärung*: »Eingedenken der Natur im Subjekt« als »verkannte Wahrheit aller Kultur«. ⁷⁶ Adorno kehrt im kabbalistisch aufgeladenen Schlussabsatz von *Negative Dialektik* dazu zurück. Metaphysik, heißt es da, müsse lernen, »sich auf das Wünschen [zu] verstehen«, – bzw. das Denken lernen, sich des »Bedürfnisses« bewusst zu werden, das es antreibt.

»Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das *wishful thinking* verworfen ist. (...) Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis (...) muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist. Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, (...) solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.«⁷⁷

Das Programm von Adornos materialistischer Metaphysik, »in der innersten Zelle des Gedankens« Momente von *wishful thinking* aufzuzeigen, sie ernstzunehmen und damit sichtbar zu machen, dass der Gedanke selbst »nicht seinesgleichen ist«, beschreibt genau das, was auch Heinrich in vielen seiner Texte macht. Er zeigt die verborgenen seelischen Konflikte und Sehnsüchte in religions-, mythologie- oder

74 Vgl. Tillich, *Die sozialistische Entscheidung* (wie FN 19), S. 24–48.

75 Heinrich, *Sprung ins Zentrum* (wie FN 7), S. 87.

76 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (wie FN 53), S. 64.

77 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 2003, S. 399f. Adorno schreibt hier »Bedürfnis«, nicht Trieb. Bedürfnis versteht er als eine »gesellschaftliche Kategorie«, in der sich »Trieb« ausdrückt, aber »so gesellschaftlich vermittelt«, dass »sein Natürliches nie unmittelbar, sondern stets nur als durch die Gesellschaft produziertes zum Vorschein kommt«, Adorno, *Thesen über Bedürfnis*, in: ders., *Soziologische Schriften*. *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M. 2003, S. 392–396, hier S. 392.

kunstgeschichtlichen Motiven auf. Adorno wie Heinrich sind mit Metaphysik als ›gestürzter‹ ›solidarisch‹. Sie argumentieren stets gegen ihre Verabsolutierung, ohne sie dabei jemals unbedacht zu lassen. Es ließen sich noch viele weitere Synergien feststellen. Aber ebenso aufschlussreich ist der Umstand, dass Heinrich sie meistens beschwieg. Wenn er Horkheimer und Adorno ansprach, schob er sie entweder als (zugegeben grundsätzlich interessantes) Stück schwieriger Theoriegeschichte fort oder platzierte einen umgehenden Hinweis auf den historischen Abstand zu ihnen: Das Buch *Dialektik der Aufklärung*, meinte Heinrich etwa im Rückblick auf die Themenwahl seiner *Aufklärungs*-Vorlesung von 1975, »war zu jener Zeit der szientifischen Debatte schon entrückt«, ⁷⁸ während ihn der Konsens der *scientific community* sonst reichlich wenig kümmerte. Mit diesen reflexhaften Distanzierungsgesten passt er jedenfalls bei allem Außenseitertum in den bundesrepublikanischen Intellektuellendiskurs der Habermas-Generation, demzufolge Horkheimer und Adorno genialische Denker gewesen seien, aber ihre rigorose Kulturkritik viel zu dunkel und gnadenlos war, weshalb sie längst selbst historisiert gehöre. ⁷⁹ Dabei historisierte er seine eigene inhaltliche Abhängigkeit (oder etwa die Gemeinsamkeiten, die aus der Prägung durch Tillichs Profantheologie erwachsen waren) keineswegs. Heinrich bezeugte mit der behaupteten ›Entrückung‹ also wohl eher, dass er der kritischen Theorie *zu nah* war, um sich mit ihr in reflektierter Distanz auseinanderzusetzen.

78 Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis (wie FN 26), S. 10.

79 Vgl. etwa Heinrich, Vorbemerkungen zur Neuauflage (wie FN 19), S. 9. Insofern sich aber zahlreiche Konvergenzen finden lassen, gehört Heinrichs Kombination aus vager Würdigung, lautem Beschweigen und stillschweigenden Übernahmen dennoch nicht zum »damals ubiquitären Mix aus persönlicher Verehrung und sachlicher Beziehungsarmut«, dem Jürgen Habermas »eine offizielle, quasi amtliche Form gegeben« hat (so jedenfalls der Vorwurf der späteren Adorno-Leserschaft), Richard Klein: Deutschland II: Philosophische plus politische Resonanz, in: Ders., Johann Kreuzer und Stefan Müller-Dooch, Hg., Adorno-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, S. 435–45, hier S. 437, und inzwischen ausführlich Jörg Später, Adornos Erben. Eine Geschichte aus der Bundesrepublik, Berlin 2024. Auch mit Habermas wäre Heinrich an vielen Stellen buchstäblich leicht ins Gespräch zu bringen – als Einstieg zur Gattungsgeschichte als »Selbstverständigungsunternehmen« (Heinrich, Floß der Medusa, S. 41).

Auch auf Heinrichs Lob der Opfertheorie aus *Dialektik der Aufklärung* folgte postwendend das Lamento, »Aufklärung« sei bei Adorno und Horkheimer »nur in folgenloser philosophischer Reflexion und in nur wenig folgenreicherer ästhetischer Protestenergie zu haben«, gegen sie sei an dem »Stoiker« und Aufklärer Freud festzuhalten.⁸⁰ Einig waren sich aber alle Genannten über den Wert der aufklärerisch-prophetischen Forderung nach der Abschaffung des Opfers als zivilisatorischer Leistung. Und alle warnten davor, dass die dafür erforderliche Verinnerlichung und »Introversion des Opfers« im Triebverzicht ihrerseits mit großen Opfern einhergehe. Dazu Horkheimer und Adorno:

»In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen. (...) Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft. In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen.«⁸¹

Horkheimer und Adorno dachten das Opfer im Rahmen einer Tauschökonomie, die zu ihrer konstruierten Urgeschichte des Kapitalismus gehört.⁸² Das Opfer steht nicht nur für den individuellen Triebverzicht: Das Opfer ist Währung im Tausch, zunächst mit den Göttern, wobei sich alle Beteiligten (wie die homerischen Götter und Menschen), wo sie können, gegenseitig übervorteilen. Adornos Ökonomiekritik war um diesen Begriff des Tauschs konzentriert. Unter Bedingungen des

80 Heinrich, Anfangen mit Freud (wie FN 11), S. 18.

81 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (wie FN 53), S. 78f.

82 Vgl. Dirk Braustein, Julia Jopp und Ansgar Martins, *Häretischer Materialismus. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Widergeistes*, in: Marc Sommer und Mario Schärli, Hg., *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*, Tübingen 2016, S. 145–72, hier S. 151–54.

kapitalistischen Warentauschs werde alles kommensurabel gemacht und zur »Identität« gebracht, insofern wohne der Tauschpraxis Betrug inne. Dieses Argument zielte auf die Kritik kapitalistischer Verhältnisse, die auf Eigentum und Ausbeutung basieren und in der alle »Entsagenden« unvermeidlich zu kurz kommen. Heinrich konnte dieser Überlegung im Odysseus-Exkurs in *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* zwar einiges abgewinnen, setzte sich aber für eine veröhnlichere Deutung des Opfers ein:

»Das Opfermahl bewahrt die Erinnerung an ein Göttern und Menschen gemeinsames Mahl (...). Das Opfer ›ist‹ nicht Betrug, sondern demonstriert den Betrug und – indem es die Gemeinsamkeit wieder heraufbeschwört – zugleich den Versuch der Versöhnung: es kann angenommen werden oder nicht. – Horkheimer und Adorno verneinen den versöhnenden Charakter, überhaupt die Hingabe-Seite des Opfers. Sie kennen nicht die Dialektik von Opfer und Sakrament.«⁸³

Einerseits fragt sich, wie Heinrich diese Apologie des Opfers mit seiner Emphase der prophetischen Opferkritik verbindet. Andererseits rennt er auch mit der Rettung des Opfers bei den messianischen Dialektikern Horkheimer und Adorno offene Türen ein, die wie stets beschreiben, dass die falsche Praxis negativ auf ihre eigene Überwindung hinweist, konkret: das Opfer weist auf darauf hin, dass es selbst ›geopfert‹, preisgegeben wird.

»Es bedarf all der überflüssigen Opfer: gegen das Opfer. Auch Odysseus ist eines, das Selbst, das immerzu sich bezwingt und darüber das Leben versäumt, das es rettet und bloß noch als Irrfahrt erinnert. Dennoch ist er zugleich Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer

83 Vgl. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* (wie FN 20), S. 180.

selbst mächtig wird, nicht um sich und andern Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung.«⁸⁴

Heinrich zitierte diese Passage selbst und leitete aus ihr ab, worin eigentlich der Betrug im Opfer bestehe: Die versöhnungsphilosophische Perspektive bleibe bei Horkheimer und Adorno zukünftige »Erwartung«, im derzeitigen Opfer sei »der Messias nicht erschienen«. Solange die Praktiken des Opfers »diesseits der Versöhnung«⁸⁵ stünden, versprächen sie – so paraphrasiert Heinrich Horkheimer und Adorno kritisch – etwas, das sie nicht einlösen könnten und verkauften den transzendenten Schein, der an ihnen haftet, fälschlich als bereits gegebene Realität. Heinrich kann dem »Diesseits« deutlich mehr abgewinnen als Horkheimer und Adorno, entsprechend vage bleibt aber auch seine Utopie. Wo Adorno und Horkheimer negativ das falsche Ganze beschreiben, auch wo sie ihm Hinweise auf Momente des Gelingens abtrotzen, argumentieren sie *transzendent*,⁸⁶ Odysseus' utopische Komponente steht »stellvertretend« für eine *andere* Gesellschaft. Heinrichs Analysen bleiben den diesseitigen Stoffen viel stärker *immanent*, »weil diese [die mythischen] Stoffe ein Netz sind, in dem man sich verstricken kann – die festhaltende Funktion des Mythos –,⁸⁷ aber auch ein Netz sind, mit dem man sich wehren kann: mit allen Variationen gegen das starre Nachleben der Kulte.«⁸⁸

84 Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (wie FN 53), S. 79.

85 Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, S. 180.

86 »Transzendent«, um das klarzustellen, im Vergleich zu Heinrichs freiwilliger Verstrickung in die Mythen, die er analysiert. Auch Horkheimer und Adorno entwickeln ihre Thesen aus einer pointiert *immanenten* Gesellschaftskritik.

87 Vgl. zu dieser Funktion Klaus Heinrich, *Zur Funktion der Genealogie im Mythos*, in: ders., *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt a.M. 1983, S. 11–26.

88 Heinrich, *Floß der Medusa* (wie FN 25), S. 26. Heinrich verstrickt sich dabei aber eben in reale historische Mythologien, was man zwar auch über Horkheimers und Adornos Odysseus-Exkurs sagen kann, ansonsten und vor allem in späteren Schriften beschreibt ihr Mythosbegriff das Prinzip zwang- und schicksalhafter Wiederkehr (Heinrich würde das mit Freuds Todestrieb fassen) als Prinzip in der jüngstvergangenen Geschichte. Es geht nicht so sehr um »Prähistorie, Religionsgeschichte und Ethnologie« als einen Versuch, die Gegenwart »in Gedanken« zu fassen, vgl. Rolf Tiedemann, *Gegenwärtige Vorwelt. Adornos Begriff des*

Von solchen Spannungen lebt sein Werk, und über sie führt es deziert nicht hinaus. Die religiösen Konflikte und mythologischen Verstrickungen sind bei Heinrich psychologisch real, und nicht nur zu beschreiben, sondern »durchzuarbeiten (...). Nicht Reflexion allein wahrt uns die Chance, dem Versäumnisurteil, das auf Verdrängung steht, zuvorzukommen.«⁸⁹

6. Coda

Heinrichs Reflexionen zum Judentum beschränken sich weitgehend auf knappe Exkurse zur Bibel und enthüllen weniger über die Bibel als über die normativen Grundlagen seiner eigenen Religionsforschung. Die Bibel erscheint bei ihm nicht als historischer Forschungsgegenstand, sondern als Archiv kollektiver Konflikte, in dem sich die ungelösten Probleme der europäischen Geschichte spiegeln, als Sammlung »kollektiv verbindlicher Erfahrungen« von Enttäuschung und Herrschaft, aber auch von Gestalten der Hoffnung. Wenn er die hebräische Bibel zitiert, dann meist zur Kritik anderer europäischer Denktraditionen, von der antiken griechischen Religion bis Heidegger. Darin liegt auch die Grenze von Heinrichs Ansatz, der die biblischen Traditionen in einen überzeitlichen, tendenziell ahistorischen Dialog der »Gattung« verschiebt. Die Bibel wird dadurch zu einem Reservoir philosophischer Motive, während ihre konkreten historischen und religiösen Kontexte in den Hintergrund treten. So wenig ertragreich dieses Vorgehen judaistisch, bibel- und religionswissenschaftlich sein mag, so üblich ist es im philosophischen Umgang mit heiligen Texten; und Heinrich kann in seiner Reflexion von Opfer, Gerechtigkeit oder Triebgrund immer wieder zutreffende Punkte machen. Sein religiöser

Mythischen, in ders., Hg., Frankfurter Adorno-Blätter, Bd. 5, München: text+kritik, S. 9–36, hier S. 15. Im selben Heft folgt allerdings der Abdruck einer bislang unbeachteten Radiodiskussion von 1952, in der sich Adorno auf beinahe esoterische Fragen zu Mythos, Mythologie und (Ur-)Geschichte einlässt, vgl. Theodor W. Adorno und Karl Kerényi, Mythologie und Aufklärung. Ein Rundfunkgespräch, ebd., S. 89–104, das ganz zum Erscheinen von Karl Kerényi, Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien. Neue, verbesserte Auflage, Düsseldorf 1952.

89 Heinrich, Sprung ins Zentrum (wie FN 7), S. 88.

Freud beispielsweise erweist sich unter den zahlreichen kryptotheologischen Versuchen, Freud in religiöse Traditionen hineinzulesen, als besonders triftig, weil er Religion als Komplex von Konflikten und Verdrängungsvorgängen versteht und keine vorschnelle messianisch Zuspitzung zulässt. Heinrich schafft es, tatsächlich *mit Freud* zu forschen und dessen Termini für die Religionsforschung auszuschärfen. Selbst zu einem vielbesprochenen Thema wie der Bündnistheologie liefert Heinrich interessante Beiträge – und zwar nicht dazu wie Bündnisse zu schließen sind, sondern dazu, wie diffizil sich scheitern können. Die Gleichzeitigkeit von intimer Nähe und kritischem Abstand zur Religion, die Heinrich gelingt, glückt wenigen Autor:innen. Insofern wäre es auch müßig, den Disziplinen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie »heute« zu raten, sich eine Scheibe von ihm abzuschneiden: Das Risiko wäre groß, statt neuer Heinrichs neue C. G. Jungs zu produzieren. Heinrichs Reflexionsform ist als Kritik an einem Verständnis von Wissenschaft als *Forschung* zu verstehen, sie lässt sich (und ließ sich auch zu seinen Lebzeiten) nur indirekt in etablierte akademische Vorgänge integrieren. Diese Kritik an akademischen Prozeduren verdient uneingeschränkte Verbreitung: Heinrich kann lehren, gegenwärtige Rituale und Institutionen von Wissenschaft und »Forschung« als kultifizierende Praxis zu begreifen.

Die Entmischung des Kentauren. Skizze zum Begriff der Faszinationsgeschichte¹

Jan Andres Hartmann

Vom Begriff »Faszinationsgeschichte« ginge eine nicht zu geringe Faszination aus, wollte man ihn in das Methodenarsenal der Fachwissenschaften integrieren: nach Begriffsgeschichte, Emotionsgeschichte, Körpergeschichte usw., nun endlich eine neue Perspektive, die auch das Affektive und Konvulsivische zu historisieren vermag? Die Erwartung, dass man es bei der Faszinationsgeschichte, wie sie Klaus Heinrich durchdachte, mit einem subdisziplinären Forschungsansatz zu tun hat, ist nicht haltbar – zu sehr ließe sie den sich dieser Geschichte *als* Faszinationsgeschichte enthoben dünkenden Experten triumphieren. Deshalb wird dieser Beitrag auch nicht versuchen, den Begriff, der bei Heinrich ohnehin nur an ein paar Stellen erwähnt wird, abstrakt zu einer Methode auszubauen. Vielmehr soll über Faszinationsgeschichte aufgeklärt werden, indem ihr Gehalt, von dem Heinrichs Werk durchdrungen ist, skizziert und an einem Stoff der griechischen Mythologie veranschaulicht wird.

Mit der psychoanalytischen Einsicht, dass auch das Randständige, das erstmal unbedeutend erscheinen mag, etwas vom Ganzen symptomatisch festhält,² entdeckte Heinrich in den mythologischen Stoffen bis heute nachwirkende und darum unerledigte Konflikte

- 1 Der Beitrag ist als Ideenskizze aus dem Exposé meines Dissertationsvorhaben hervorgegangen; einige Überlegungen werden hier erstmals in vorläufiger und stark kondensierter Form angesprochen.
- 2 Vgl. hierzu insbesondere Klaus Heinrich, *psychoanalyse sigmund freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*, hg. von Hans-Albrecht

der Gattungsgeschichte. Mythologische Bilder und Figuren erzählen ebenso von realen Ängsten wie von realen Wünschen. Sie haben die Versuche, mit diesen Ängsten fertigzuwerden, bereits in sich aufgenommen und verstricken die Beteiligten in eine Welt aus Scheitern und Protest. Sie geben, wie Heinrich es einmal formuliert, »Antworten (...) auf die menschliche Situation des ›Schwankens‹«.³ Dass wir ständig schwanken, die Balance halten wollen, gleichzeitig aber das Hinfallen fürchten, führt auf direktem Weg zur Dialektik der Faszinationsgeschichte.

Das lateinische Wort *fascinum* meint zunächst einmal Behexung, und die *fascinatio* steht für den Vorgang, von einer Übermacht regelrecht überwältigt zu werden.⁴ *Fascinum* steht aber zugleich schon für den entgegengesetzten Abwehrvorgang, die Abwendung des Bösen durch eigene Potenz – wenngleich deren Mittel von Anfang an männlich konnotiert ist, da *fascinum* auch Phallus bedeutet.⁵ Übermacht sowie Auflehnung gegen sie sind im Begriff aufeinander verwiesen, so dass man mit Freud sagen könnte, der Bewältigungsversuch bestehe darin, auf die Übermacht zu reagieren, indem man ihre Behexung selbst durchführt. Das Schwanken macht eben dies anschaulich, nämlich Verinnerlichung von Herrschaft, deren Wiederholung in uns allerdings etwas von ihrer Schadenskraft abzunehmen verspricht. Christoph Türcke hat dies in seinem kurzen Beitrag anschaulich beschrieben: Faszination bedeutet einerseits, dem Sog des Unheils nicht zu entkommen, ihm in gewisser Weise auch nicht entkommen zu wollen und damit etwas vom »geheimen Einverständnis«⁶ an Prozessen der Zerstörung zu geben. Zugleich zeugt der Versuch, all das unter eigene Regie zu nehmen, von einem emanzipativen Moment, nämlich

Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2001 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7), S. 85ff., S. 142ff. sowie S. 234ff.

3 Klaus Heinrich, Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, in: ders., Hg., Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, 3. Aufl., Freiburg und Wien 2020, S. 61–128, hier S. 73.

4 Christoph Türcke, Faszination, in: Wolfgang Fritz Haug, Hg., Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4, Hamburg 1999, S. 186–93.

5 Ebd., S. 186.

6 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1988, S. 245.

jener »Elementardistanz zum Schreckenden, die man schon hergestellt haben muss, um es überhaupt faszinierend finden zu können«⁷. Es gibt also einen Impuls, als Subjekt nicht zum Opfer werden zu wollen, der aber doch in die Tragik des Wiederholungszwangs mündet, sodass ausgerechnet der Versuch, zu entkommen, erst das stiftet, was bindende Kraft entfaltet und folgenswer aufrechterhalten wird als das Faszinierende. Man kann diesen zwieschlächtigen Charakter der Faszination noch mit einem anderen Bild beschreiben, nämlich als Bewegung einer Gattung, die sich windet: sich der Unkontrollierbarkeit *entwindet*, aber auch unfähig ist zu einer angemessenen Antwort, sich drückt, sich um das Durcharbeiten gleichsam *herumwindet* und ständig Gefahr läuft, bei Übernahme der Kontrolle erst recht in den Abgrund zu laufen. So nah liegen Fluchtversuch und Katastrophenfaszination beieinander. Aus diesem Grund ist Faszinationsgeschichte eben keine Schablone, die sich von außen über die Gegenstände legen ließe, sondern sie ist der schmale Grat des Gattungsvollzugs bzw. analytisch gesprochen: ein Symptom der mit ihren eigenen Zwängen und Bedürfnissen ringenden Zivilisation.

Es ist daher kein Zufall, dass Heinrich den Begriff nicht als methodisches Postulat einführt. Vielmehr spricht er über Faszinationsgeschichte als Modus der Zivilisation, also als das Allgemeine,⁸ oder er zeigt – über Formulierungen wie »Zur Faszination der/des...« – die gleichzeitige Verstrickung des Einzelnen in Aufklärung wie Gegenaufklärung und damit in dieses Allgemeine an.⁹ Stets lassen sich die betrachteten Stoffe danach befragen, in welcher Form Faszination in ihnen als ein Zwangsmechanismus Bestand hat, genauso wie man in ihnen vielleicht ein – wie auch immer verschüttgegangenes – Moment des Widerstands gegen jenen Zwang erwarten darf. Beide Momente zu reflektieren und damit ein Stück Gattungsgeschichte durchzuarbeiten,

7 Türcke, Faszination (wie FN 4), S. 189.

8 Vgl. Klaus Heinrich, Das Floß der Medusa, in: ders., Hg., Floß der Medusa. Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang, Frankfurt a. M. und Basel 2017, S. 9–74, hier S. 14.

9 So beispielsweise im Titel von Klaus Heinrich, Der Staub und das Denken. Zur Faszination der Sophokleischen *Antigone* nach dem Krieg, in: ders., Hg., der staub und das denken. Reden und kleine Schriften 4, Frankfurt a. M. und Basel 2009, S. 45–83.

hat allerdings zur Voraussetzung, dass ihre Symptomatik nicht von der Realgeschichte und den je gegenwärtigen Formen ihrer Aktualisierung abgelöst wird. Denn obschon die Konflikte durch die Geschichte hindurch – und wie Heinrich betonte: nicht an ihr vorbei – Kontinuität anzeigen, handelt es sich doch bloß um eine Kontinuität dessen, was sowohl historisch wie gegenwärtig zu lösen misslungen ist. Die Aktualität besteht in der bislang ungelösten Frage, wie eine opferfreie gesellschaftliche Synthesis herzustellen wäre, markiert aber keine Identität aller bisher unternommenen Versuche, dies auch zu tun.

Jede Ontologie der Faszination würde diesen Unterschied ignorieren und den Stoffen zwangsläufig etwas unterjubeln, gegen das eine materiale Reflexion sich zu sperren hat, nämlich die Ursprungsfixierung: Sie zu akzeptieren bedeutete das Ende der Differenz zwischen dem Stoff und der Gewalt, die ihn erdrückt. Dementgegen steht die Faszinationsgeschichte Heinrichs, die jene Ambivalenz des Einzelnen in Rechnung stellt. Sie zeigt, dass es die Zurichtung durch das Allgemeine zwar darstellt, sie zu einem hohen Preis symptomatisch festhält, und doch nicht ganz des Bedürfnisses mangelt, sich mit seinem Schicksal nicht abfinden zu wollen, also etwas vom Hilfeschrei verlauten lässt, der ihm als symptomatische Deformation aufgezwungen ist. Die Antwort auf die Frage, in welcher Form dieser Einspruch den in den Stoffen sedimentierten Bewältigungsversuchen jeweils gelingt, ist zugleich Indikator dafür, wie der Einspruch verschluckt zu werden droht. Es ist dies die besagte Kehrseite der Faszinationsgeschichte, und eine Reflexion auf die Unterschiede gattungsgeschichtlicher Bewältigungsversuche hat jede katastrophische Krisenlösung exakt dort zu denunzieren, wo ausgerechnet der Hilfeschrei vollends umschlägt in den Jubelschrei über die Gewalt.

Der prinzipiellen Möglichkeit, in der materialen Reflexion der Stoffe sowohl auf Zwangsmechanismen wie auf Protest gegen sie zu stoßen, steht allerdings zugleich eine wirkmächtige Verdrängungsleistung gegenüber. Heinrich nennt sie eine »Zeremonie der Entmischung«,¹⁰ in deren Ausgang der schwer auszuhaltende Balanceakt,

10 Klaus Heinrich, Zur Sache (1962/1972), in: ders., Hg., Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a. M. 1983, S. 5–9, hier S. 5.

den Faszinationsgeschichte im einzelnen Stoff exponiert, in Eindeutigkeit überführt werden soll. Sie ist Ausdruck der Angst, die die Faszinierten spüren, wenn sie mit dem eigenen Sich-Winden konfrontiert werden. Anstatt sich also in durcharbeitender Absicht mit den Symptomen zu verbünden, entmischen sie die Stoffe, um in deren Schwanken von der eigenen Vermittlungsaufgabe nichts mehr sehen zu müssen. So wird auch aus den Mythen penibel herausgeschnitten, was daran erinnert, entweder, dass man Triebsubjekt, oder, dass man zur Vernunft fähig ist, damit sich die Frage nach einem Denken, welches zugleich das Triebwesen Mensch ernst nimmt, gar nicht mehr stellt. Das Material der Reflexion ist also bereits hindurchgegangen durch zahlreiche Versuche, noch die Möglichkeit, dass es in der Verstrickung nicht aufgehen könnte, hinwegzusehen, weshalb sich Heinrich folgend auch Einblick gewinnen lässt in das »Verdrängte der Philosophie«,¹¹ wenn man die bereits zurechtgestutzten, die immer schon verfügbargemachten Stoffe bin ins Detail hinein betrachtet.

Deshalb soll im Folgenden hineingegangen werden in einen Stoff, bei dem man für die Frage, was uns in ihm so trifft, dass er zu Entmischungswünschen treibt, hellhörig werden sollte. Es geht um Kentauren, jene Jahrtausende alten Gestalten aus menschlichem Oberkörper und Pferdeunterleib. Dieses Mischwesen, so meine These, führt uns einerseits eine unerledigte Dimension unserer Gattungsgeschichte vor, die dann andererseits in seiner langen Rezeptionsgeschichte auf unterschiedliche Weise um ihre entscheidende Spannung bereinigt wurde.

1. Wunsch und Kompromissbildung der Kentaurenmetaphorik

In *Das Ich und das Es* schreibt Freud, dass sich selbst das, was wir unser Ich nennen, oft passiv verhält, dass wir »»gelebt« werden«¹² von

11 Klaus Heinrich, Anamnestisches Vorwort, in: ders., *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., 3. Aufl., Freiburg und Wien 2021 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7), S. 9–12, hier S. 10.

12 Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 3, *Psychologie des Unbewussten*, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M. 1975, S. 273–330, hier S. 292.

unbeherrschbaren Mächten. Das Ich versucht seine Absichten gegen die uneingeschränkte Leidenschaft des Es zu behaupten. Aber, so Freud mit einem interessanten Gleichnis, von einer Trennung beider Sphären kann keine Rede sein, denn das Ich ist vom Es »nicht scharf getrennt (...) es fließt nach unten hin mit ihm zusammen«.¹³ Ihre Beziehung gleiche der Beziehung eines Reiters zu seinem Pferd, und zwar eines Reiters, der auf Höhe des Bauchnabels mit seinem Pferd zusammengewachsen ist.¹⁴ Beide sind also aufeinander angewiesen, der Reiter lenkt, darf jedoch die Impulse seines Unterteils nicht ignorieren, sieht sich gar immer wieder genötigt, ihrer Spontaneität zu folgen. Wenn die Gattung solch ein anspruchsvolles Rodeo meistern möchte, so ließe sich weiterspinnen, dann hat dies zur Voraussetzung, erstens in der Zähmung des Unterteils den von diesem angemeldeten Anspruch in das Denken aufzunehmen, und zweitens sich nicht der entmischenden Verlockung hinzugeben, einer der beiden Teile könne letztlich triumphierend über den anderen herrschen.

Man muss nun ein wenig ausholen, um zu zeigen, dass uns der Rodeoritt – auch ein Bild des Schwankens – mythologisch vorgeführt wird. Fast alle Kentauren gelten als brutal, sie zeichnen sich durch Trunkenheit, Vergewaltigungsdrang und Mordlust aus. Nach Pindar sind sie Kinder einer Wolke, *Nephele*, in die der sie bedrängende Lapithenkönig Ixion hineinstach (gr. *kentein*, »stechen«, ist wohl in den Begriff Kentaure eingewandert), woraufhin sie, vermittelt über den prototypischen *Kentauros*, die Kentauren in die Welt setzte.¹⁵ Es gibt jedoch zwei Ausnahmen anderen Ursprungs. Die beiden berühmtesten Kentauren weisen gegenteilige Eigenschaften auf: Pholos und Chiron haben einen freundlichen und großzügigen Charakter, Chiron besitzt darüber hinaus ein unglaubliches Wissen über Heilkräuter, er beherrscht das Leierspiel wie kein anderer und gilt als großer Lehrmeister von Asklepios und Achill.¹⁶ Die beiden wichtigsten Verhandlungen des Stoffes sind folgende: Da ist zunächst die große Schlacht

13 Ebd.

14 Ebd., S. 294.

15 Pindar, Pythien, 2,44ff.

16 Vgl. Tobias Leuker, Kentauren, in: Maria Moog-Grünwald, Hg., Der Neue Pauly. Supplemente Bd. 5, Mythenrezeption, Die antike Mythologie in Literatur, Musik

zwischen Lapithen und Kentauren, die sog. Kentauiromachie, erstmals bei Homer,¹⁷ ausführlich in Ovids *Metamorphosen* beschrieben.¹⁸ Auf der Hochzeit des lapithischen Königs Peirithoos sind auch die Kentauren geladen. Berauscht vom Wein, belästigen sie die Braut, Hippodameia, und werden gegenüber den anwesenden Frauen gewalttätig. Es kommt zu einer blutigen Schlacht, in der sämtliche Kentauren von den Männern getötet oder vertrieben werden. Der Überlieferung nach begegnet Herakles später verschiedenen Kentauren. Im Gebirge findet der Heros bei einem von ihnen, dem gastlichen Pholos, Unterschlupf und überredet ihn, das gemeinsame Weinfass aller Kentauren zu öffnen.¹⁹ Der Duft lockt die übrigen der zuvor von den Lapithen verjagten Kentauren an. Sie sind mit riesigen Fichtenstämmen bewaffnet und streben nach Rache, doch Herakles siegt. Weil seine Pfeile vom giftigen Blut der Hydra durchtränkt sind, verschuldet er tragischerweise auch den Tod der beiden gutmütigen Kentauren. Herakles hat schließlich eine noch verhängnisvollere Begegnung mit dem Kentauren Nessos, einem Fährmann, der Herakles' Gattin Deianeira anbietet, sie durch einen Fluss zu tragen, wie Sophokles in den *Trachinierinnen*²⁰ erzählt. Heinrich paraphrasiert diese Szene ebenfalls in seiner Herakles-Vorlesung. Sie sind, wenn mich nicht alles täuscht, die einzigen Passagen, in denen Kentauren bei ihm eine Rolle spielen.²¹ Der Kentaur erweist sich erneut als Frauenräuber, er eilt mit Deianeira davon und wird von einem Pfeil des Herakles tödlich verwundet. Im Sterben erklärt der Kentaur Deianeira, dass ein in sein Blut getränktes Gewand helfen würde, den frivolen Herakles an sie

und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart und Weimar 2008, S. 388–90, hier S. 388.

17 Homer, *Ilias*, 1,267f. und 2,742f.

18 Ovid, *Metamorphosen*, 12,210–535.

19 Diodor, *Bibliotheca historica*, 4,12.

20 Vgl. Sophokles, *Die Trachinierinnen*, in: ders., *Die Tragödien*, Übertragung von K.W.F. Solger. Mit einem Nachwort von Wolfgang Schadewaldt und Anmerkungen von Klaus Ries, München 1977, S. 111f., Verse 555ff. und 600ff.

21 Klaus Heinrich, *arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros, Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung*, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2006 (*Dahlemer Vorlesungen*, Bd. 9), S. 78f. und S. 88ff.

zu binden. Da Nessos' Blut nun jedoch selbst das Gift der Hydra enthält, wird Herakles später, als er das Gewand anzieht, unerträgliche Schmerzen leiden, sich dann selbst ein Ende setzen, um schließlich aus dem Feuer heraus in den Olymp emporzusteigen.

Für die Frage nach dem in den Stoffen enthaltenen Schwanken der Kentaurenmetaphorik lohnt sich ein Blick in Roschers Lexikon.²² Es handelt sich zwar um eine Naturallegorese des späten 19. Jahrhunderts, die Entstehung der Figur mag selbstredend auch ganz anders abgelaufen sein, doch Roschers Beobachtungen treffen etwas Richtiges. In den thessalischen Sagen symbolisierte der Kentaure zunächst das Ungetüm des Stromgeistes, der als reißender Fluss ins Tal herabstürzt. Die thessalische Ebene wurde regelmäßig von schweren Überflutungen verwüstet, Ernte, Vieh und Häuser von den Wassermassen fortgerissen. Im Laufe der Zeit entwickelten die Einwohner der Stadt Larisa, in der auch der Kentaurenvater Ixion gelebt haben soll, ein System ausgefeilter Abzugskanäle, um die Zerstörung einzuhegen. Je weiter der Strom gezähmt und nutzbar gemacht wurde – ein regelrechtes Sublimierungsbild – desto mehr entstand an seinen Ufern blühende Vegetation. In den Quellen wird etwa die Entstehung des Weinbaus genannt. Die wilde Kentaurenfigur der erwähnten Stoffe teilt nun allerlei Eigenschaften mit dem herabstürzenden Strom. Geboren aus einer Wolke, ihres Zeichens Vorbotin der Regengüsse, schleudern die schäumenden Halbrosse Baumstämme umher und reißen Frauen mit sich. Zugleich aber legen sie Zeugnis von der Zivilisation ab. Der menschliche Oberkörper unterstellt das Einsetzen der Hände dem Denken, ein Fortschritt, der im klugen Kentauren Chiron ausgedrückt ist, wenn er am gebändigten Fluss Heilpflanzen zu medizinischen Zwecken sammelt. Der anatomischen Spaltung des Kentauren entspricht der Riss durch die Kentaurengattung, ihre bedeutende Aufspaltung in – zugespitzt ausgedrückt – Chiron und den Rest, verdoppelt die Gegenüberstellung beider Teile des Mischwesens. So rücken die Kentauren insgesamt in jene Welt aus Scheitern und Protest ein, von der die mythologischen Bilder und Figu-

22 Vgl. Wilhelm Heinrich Roscher, Kentauren, in: ders., Hg., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 2, Leipzig 1890–1897, S. 1032–90, hier S. 1058ff.

ren in ihrem Schwanken etwas preisgeben. Es ist die Illusion, die der Mensch-Tier-Gestalt ihre Attraktivität verleiht. Der Wunsch nach Vermittlung ist unschwer als treibendes Moment ihrer Anatomie zu erkennen und schürt die Hoffnung auf eine versöhnte Einheit, in der Oben und Unten jeweils zu ihrem Recht kommen. Doch: Der Kentaur ist zugleich das Unvermögen dazu. Sein Versuch, den inneren Zusammenhang der Natur bildlich zu fassen, gelingt ausgerechnet in einem unnatürlichen Wesen. Trieb darf nur festgehalten werden, wenn man ihn zu einem Pferd herabwürdigt und oft genug durch die heldenhafte Tat des Menschen bekämpft. Gelingt dem Kentaur wiederum der Ausbruch aus der Gewalt, dann nur dadurch, dass er als Sonderfall seiner eigenen Gattung gegenübersteht, die Ratio lehrmeisterlich über den Trieb erhebt, und schließlich doch das gemeinsame Kentaurenschicksal teilt, als Mischwesen aus beidem nicht überleben zu können. Was der Kentaur bildlich ausdrückt, ist das faszinationsgeschichtliche Zusammentreffen von Wunsch und Symptom, Sehnsucht und Verstellung; seine Regungen und ihre Folgen stellen »Befreiungsunternehmungen« dar, jedoch »immer wieder stockende« und sind so im wahrsten Sinne analysetauglich.²³

Man könnte also sagen, dass Unbewältigtes aus unserer Selbstbehauptung zu einem Mischwesen verdichtet ist und in diesem bildlichen Drängen Auskunft über das noch immer nicht ausgestandene Gattungstaumeln erteilt. Dieses Nebeneinander, dass eben beides in der Figur festgehalten ist, Wunsch wie Kompromissbildung, bleibt im Prinzip durch den mythologischen Stoff hindurch präsent. Häufig wurde zwar vorgebracht, der Stoff betone schlicht die Leistung des Heros, den Menschen über die Rohheit hinauszuhoben und eine Welt ohne Kentauren zu erschaffen, weshalb auch die Kentauromanie als der große Triumph über die Barbarei anzusehen sei.²⁴ Doch wenn man genauer hinsieht – Heinrich deutet es in seiner Herakles-Vorlesung in Bezug auf die stets einander widerstreitenden Intentionen der Mythologie an – dann wirkt der Mythos eher als »Dokument der Gebrochenheit«.²⁵ Auch hier: Der Kentaur setzt sich durch,

23 Heinrich, Floß der Medusa (wie FN 8), S. 12.

24 Vgl. Roscher, Kentauren (wie FN 22), S. 1038.

25 Heinrich, arbeiten mit herakles (wie FN 21) S. 107.

gewalttätig *und* weise, brutal *und* gutmütig, und er wird dafür erlegt, er stirbt. Doch auch der Heros, der ihn scheinbar überwindet, wird zunächst von den gutmütigen Kentauren gegen die bösen ihrer Art verteidigt und am Ende doch listig übervorteilt, vom sterbenden Nessos schlicht reingelegt (um dann natürlich in den Olymp aufsteigen zu können). Also: Wer gewinnt hier eigentlich die Oberhand in diesem Konflikt, in dem ausnahmslos alle Beteiligten für die eigene Selbstbehauptung einen enormen Preis bezahlen? Dieses Schwanken zwischen Kontrolle und Kontrollverlust protestiert gegen eine harmonische Eindeutigkeit, es fließt eben, um im Freud'schen Reiterbild zu bleiben, etwas zusammen, und umso folgenschwerer provoziert der Kentauro Widerstand und Abwehr.

2. Sieg des Kopfes

In den erwähnten Deutungen der Heraklesgeschichte und der Kentauromachie klang bereits der Abspaltungswunsch an, die im Kentauren verbildlichte Rohheit möge in einer nichtmenschlichen Sphäre angesiedelt und als solche bekämpft werden. Gerade das, was uns fasziniert, weil wir darin etwas von der eigenen Unkontrollierbarkeit und den scheiternden Versuchen, gegen sie anzuarbeiten, wahrnehmen können, lädt zum Davonlaufen ein. Es ist das Schwanken des Kentaurenstoffs, das den Schwankenden den Spiegel vorhält und sie zur »Zeremonie der Entmischung« treibt, wobei das Auflösen der Mischung zu einer Seite hin als vermeintlicher Rettungsanker erscheint.

Von der antiken Philosophie wird diese Zeremonie zuerst auf die Spitze getrieben, denn sie fundiert das Reinigungsritual, mit dem man sich seit der Vorsokratik an den Verstrickungen des Leibes abarbeitet. Die verdrängenden Philosophen erkennen nichts Ringendes mehr an; gegen den Körper, der Forderungen stellt, setzen sie ihr Bedürfnis nach Entkörperung. Dies begann mit Xenophanes, der gegen die anthropomorphen und deshalb in einzelne Techniken des alltäglichen Lebens verstrickten Götter seinen »einzigen Gott« setzt,²⁶ einen

26 Xenophanes von Kolophon, Aus: Über die Natur, in: Hermann Diels, Hg., Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1, Berlin 1922, S. 62–65, hier S. 62.

Gott nicht der Vielheit, sondern der Einheit, der nur »mit des Geistes Denkkraft« waltet und so das später von Aristoteles zum »unbewegten Beweger« verabsolutierte Geistprinzip prototypisch vorzeichnet.²⁷ Ähnliches unternimmt Parmenides, der aus Angst vor lauter Vermischung von gegeneinander arbeitenden Teilen behauptet, dass alles, was durch Mischung die Einheit des Seins und somit Identität bedroht, nicht bloß zu verurteilen, sondern ein *ouk on*, ein nichtiges Nichts sei.²⁸ Mit der Behauptung, dass das Bedrohliche in Wirklichkeit gar nicht wirklich existiere, setzt sich eine philosophische Heilantwort durch, die sich reinigend über die Verstrickungen der Mythologie erhebt und dafür verdrängen muss, was diese, bei aller Fiktion, zugleich an historischem und realem Konfliktgeschehen in sich aufgenommen hatte. So beginnt eine Art Ausschaltung von allem, was an die Darstellung von Triebgeschehen erinnert.

Auch dem Kentauro wird dies zum Verhängnis, wird er doch von den griechischen Philosophen nicht nur entwertet, sondern schlicht zur Folge von Spinnerei erklärt. Virgilio Masciadri hat diesen verleugnenden Zug der Kentaurenrezeption herausgearbeitet und treffend formuliert, das Mischwesen werde zu einem, wie Rilke über das Einhorn schrieb, »Tier, das es nicht giebt«.²⁹ An einer Stelle aus den Elegien etwa erklärt Xenophanes, die Weisheit sei »besser als Männer- und Rossekraft«,³⁰ und der tüchtige Mann sei derjenige, der diesen einen Gott ehrt, anstatt die »Kentauren zu besingen«.³¹ Gott, endlich von menschlichen Regungen befreit, thront bei Xenophanes in seiner ganzen Aktualität; die Kentauren werden hingegen zu »Erfindungen

27 Vgl. Klaus Heinrich, anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken u. a., 2. Aufl., Freiburg und Wien 2021 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2), S. 99ff. Vgl. außerdem Heinrich, psychoanalyse sigmund freuds (wie FN 2), S. 77ff.

28 Vgl. Heinrich, tertium datur, S. 42ff.

29 Virgilio Masciadri, Das Problem der Kentauren – die Griechen und das Wunderbare, in: Paul Michel, Hg., Spinnenfuß und Krötenbauch. Genese und Symbolik von Kompositwesen, Zürich 2013 (Schriften zur Symbolforschung 16), S. 1–27, hier S. 12.

30 Xenophanes von Kolophon, Aus den Elegien, in: Hermann Diels, Hg., Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1, Berlin 1922, S. 54–59, hier S. 56.

31 Ebd., S. 55.

der Vorzeit«,³² zu bloßen Hirngespinnsten erklärt. Für Platon schließlich wird die Loslösung des Ichs vom Körper und somit der betonte Gegensatz von Psyche und Soma die entscheidende Technik zur Reinigung der Seele.³³ Hier ist das Zweideutige, das in Materialität Verstrickte, schädlich für den Philosophen, der sich von den Sinnes des Leibs lösen und zur Schau abstrakter Ideen emporsteigen soll.³⁴ Wer sich derart gegen das Triebgeschehen sperrt, hat auch für Kentauren nur Ironie übrig. Im *Phaidros* lässt Platon seinen Sokrates über Kentauren sprechen als eine der allerersten Absurditäten der Dichter. Man müsse unendlich lange suchen, um auch nur einen Funken Wahrheit darin zu erkennen.³⁵

Von hier aus wird dieses rationalisierte Tier, »das es nicht giebt«, für lange Zeit mitgeschleppt und in sämtliche Sphären hineingetragen, wie Masciadri anschaulich macht. In die Sphäre der Juristen etwa, denn im Rechtslehrbuch des Gaius aus der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. heißt es, dass sich eine Sache, die nicht existieren kann, wie etwa ein Kentaure, auch nicht geltend machen lässt.³⁶ Auch in die der Medizin, wo Galen zu beweisen versuchte, dass ein Kentaurenorganismus von undenkbarer Verbindung sei, letzten Endes gar zwei Herzen haben müsste, was der Möglichkeit des Lebens schlicht widerspreche.³⁷ Solch eine weit verbreitete Entmischung, bei der vom ehemals schwankenden Mischwesen nur der sich mittels Ratio durchsetzende Mensch übrigbleibt, demonstriert, wie wirkmächtig der philosophische Verdrängungswunsch ein Denken prägen konnte, dessen Unvermögen es ist, von der leiblichen Grundlage des Denkens, von Bedürfnis und Symptom noch etwas wahrzunehmen. Eine bestimmte Realität kommt den Kentauren im Übrigen erst bei den

32 Ebd.

33 Vgl. Klaus Heinrich, vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2001 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4), S. 31. Vgl. außerdem Heinrich, psychoanalyse sigmund freuds (wie FN 2), S. 40.

34 Vgl. Christoph Türcke, Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf, Frankfurt a. M. 1991, S. 65ff.

35 Vgl. Masciadri, Das Problem der Kentauren (wie FN 29), S. 12, sowie Platon, Phaidros, 229.

36 Vgl. ebd., S. 13.

37 Vgl. ebd., S. 15.

christlichen Autoren der Spätantike wieder zu. Bestimmt insofern, als dass sie zwar nicht länger mit dem Stempel der Unmöglichkeit versehen werden, ihre Existenz jedoch allein als Hervorbringung des Teufels angesehen werden könne, wie dies etwa Hieronymus nahelegt.³⁸ Noch in der Kirchenkunst des Mittelalters findet man Kentauren in die Untiefen satanischer Gefolgschaft verbannt.³⁹ Aus dem Tier, »das es nicht giebt«, wird eine Bestie, mit der man nichts zu tun haben will. Deren Enthemmung steht für Gottlosigkeit und fremdartig Böses, das zwar nicht verleugnet, doch von der Gewalt eigener Zivilisationsgeschichte abgespalten wird.

Etwas Entscheidendes sollte an dieser Stelle Erwähnung finden: Diese Sätze, die da vor sich hergetragen werden, sinngemäß zuerst »Es gibt sie nicht!«, schließlich »Wir haben mit ihnen nichts zu tun!«, sind natürlich äußerst verdächtig. Denn trotz aller Versuche, den Kentauren zu verleugnen oder abzuspalten, ist er ja überall. Er wird ständig als Beispiel herangezogen, auch gemalt, in Stein gemeißelt, man ist von ihm fasziniert. Und so stellt sich die Frage, in welcher Form bei all diesen Reinigungsprozessen, die so tun, als hätten sie das Triebgeschehen überwunden, jenes Verdrängte wiederkehrt und dem Kentaure die Faszinationskarriere ermöglicht, die man ihm partout nicht zugestehen will. Einen Hinweis auf die Wiederkehr des philosophisch Verdrängten gibt Heinrich, wenn er schreibt, dass es ein Kennzeichen griechischer Philosophen sei, die zu überwindende Mischwelt auf eine weibliche Macht zurückzuführen, sodass die Reinheit des Geistes zwar vorgibt, jenseits der Triebosphäre angesiedelt zu sein, in Wirklichkeit jedoch ungebrochen an den Kämpfen der Geschlechterspannung festhält. Befreiung von dieser Mischwelt bedeutet dann, die weibliche Dämonin, die sie hervorgebracht hat, in schlechtes Licht zu rücken. Beispielsweise, wenn Xenophanes seinem durch nichts mehr affizierten Gott doch wieder das zuvor Verdrängte gegenüberstellen muss, Mutter Erde, weil es ganz ohne sie doch nicht gehe – »aus Erde ist alles, und zur Erde wird alles«⁴⁰ –, ihr dann aber sofort der Vorwurf gemacht wird, in Sterbliches, das heißt in Prozesse des Her-

38 Vgl. ebd., S. 18.

39 Vgl. Leuker, Kentauren, S. 389.

40 Xenophanes von Kolophon, aus: Über die Natur, S. 62.

vorbringens und Vergehens, die im Gegensatz zum unerschütterlich thronenden Gott stehen, verstrickt zu sein.⁴¹

Vermutlich müsste man hier noch einen Schritt weiter gehen, um die Faszination der Kentauren zu verstehen, um zu verstehen, warum es ganz ohne sie dann doch nicht geht. Es ließe sich die These in den Raum stellen, dass sie auch deshalb über Jahrtausende so faszinieren, weil sie bereits Rache an den Frauen nehmen. Auch die patriarchale Krisenlösung ist bereits in das Schwanken der Figur eingegangen, sodass sie den Schwankenden jenen geheimen Wunsch erfüllt, es der Mutter heimzuzahlen, die diese äußerst prekäre Gestalt auf die Welt gesetzt hat. Von Beginn ihrer Geschichte an – man erinnere sich an den als übergriffiges Stechen des Kentaurenvaters Ixion beschriebenen Zeugungsakt – ist es die phallische Bewaffnung mit Fichtenstämmen und Lanzen, die einer Mehrzahl der Kentauren zu einem ein Akt der Vergeltung gegen die vermeintlichen Verursacherinnen der Zerrissenheit verhilft. Der Akt, den frauenraubenden Kentaur präsent zu halten, offenbart das Fasziniertsein in diesem Sinn als heimliches Verbündetsein mit ihm, erledigt er doch stellvertretend, was der männliche *nous* für seine Herrschaft zwar herbeisehnt, aber vom eigenen Triebgeschehen abspalten muss. So genießt die vermeintlich unbeteiligte Ratio das Schauspiel: Geist hier; Lust, Gewalt und Sünde dort. Umso vehementer muss der siegreiche Kopf betonen: »Es gibt sie nicht!«, oder zumindest: »Mit so etwas hab' ich nichts zu tun!«

3. Sieg des Unterleibs

In jener »Zeremonie der Entmischung«, mit der sich die Schwankenden vom Schwanken des Kentaurenstoffs befreien, lässt sich eine weitere Stoßrichtung beobachten, deren Ziel es umgekehrt zur philosophischen Verdrängung ist, den Kopf aus der Figur zu löschen. Der Rodeoritt, den das Mischwesen vorführt, wird also um den Anspruch des Reiters bereinigt, das Triebgeschehen zähmen zu wollen. Kentauren sind hier nicht mehr das lüstern Andere, das es nicht gibt und mit dem man nichts zu tun hat, sondern eine gegenauflärerische

41 Vgl. Heinrich, psychoanalyse sigmund freuds (wie FN 2), S. 81.

Aufforderung, Subjektivität in den gewalttätigen Unterleib hinabstürzen zu lassen.

Besonders deutlich wird solch eine Entmischung in F.T. Marinettis *Futuristischem Manifest* aus dem Jahr 1909.⁴² Marinetti verkündet dort die Geburt eines Menschen, der sich durch Todessehnsucht aller Zeit enthebt, er fordert die absolute Zerstörung, um sich von der ewigen Last der Reflexion zu lösen. »Wir werden der Geburt des Kentauren beiwohnen«,⁴³ schreibt er, und kommt an gleicher Stelle auf den reißenden Strom zu sprechen. Die futuristische Bewegung bahne sich durch eine Welt, »die der über seine Ufer getretene Po (...) entwurzelt«⁴⁴, alles, was an Rationalität oder Sublimierung geknüpft ist, wird von den Wassermassen in den Untergang getrieben: »Leitet den Lauf der Kanäle ab, um die Museen zu überschwemmen!«⁴⁵ Als hätte der Kentaure selbst gar keinen Kopf – noch dazu einen denkenden Menschenkopf –, ermöglicht er die Verbindung mit den entfesselten Naturelementen gegen eine zerstreute Kultur der Vernunft: »Wir wollen dieses Land vom Krebsgeschwür der Professoren (...) befreien!«,⁴⁶ heißt es. Den Kentauren wird so sehr der Primat des Kampfes zuerkannt, dass völlig gleichgültig wird, welche Anstrengung es die Ratio kostete, wie der weise Chiron zu werden.

Deutlich zeigt der faszinierte Umschlag in den Sieg des Unterleibs eine entscheidende Pointe: Während die Mischung von den Philosophen zum Nichtsein erklärt wurde, um den denkenden Menschen immerhin – wenn auch verdrängend – siegen zu lassen, wird sie hier missachtet, um im Opfer des Menschseins unterzugehen. Dass die Gattung, was das gesellschaftliche Vermittlungsproblem angeht, noch immer in der »Vorgeschichte« erstarrt ist,⁴⁷ wird Marinetti zum Grund, mit der Gattung Schluss zu machen: Kentaurenfaszination als Katas-

42 Filippo Tommaso Marinetti, Gründung und Manifest des Futurismus 1909, in: Umbro Apollonio, Hg., Der Futurismus. Manifeste und Dokumente einer künstlerischen Revolution 1909–1918, Köln und Mailand 1972, S. 30–36.

43 Ebd., S. 30.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 35.

46 Ebd., S. 34.

47 Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 7–13, hier S. 8.

tropfenfaszination. Es macht zunächst den Eindruck, als könnte hier noch eine weitere Entmischung eine Rolle spielen, nämlich die, die Freud in der Diskussion des Triebdualismus als »Triebentmischung« bezeichnet hat,⁴⁸ wobei sich das destruktive Zerstörungsdrängen auf sadistische Weise verselbständigt.

Wenn Marinetti das Kentaurenunterteil den Sprung heraus aus der Autonomie ins Anorganische wagen lässt, dann soll darin der Befreiungsschlag gelingen, der die Subjektlast durch einen spannungsfreien Zustand ersetzt. Denn der heroische Kraftakt ist im Futurismus immer schon verschmolzen mit hochgerüsteter Technik, und die auf die Spitze getriebene Dynamik täuscht darüber hinweg, dass da etwas schlechthin Unlebendiges beschleunigt werden soll. Folgerichtig verwandeln sich die Kentauren in rasende Lokomotiven: Sie werden »mit Rohren gezäumte Stahlrosse«,⁴⁹ durchgehärtet metallische Pferde, die unzählbar nach vorne peitschen. So wird jede sublimierte Form der Herrschaft in unmittelbare Gewalt überführt. An dieser Stelle scheint die Triebentmischung allerdings doch nicht ganz vollzogen, denn Marinetti schmückt die Verherrlichung der Destruktion zugleich mit erotisch-sadistischen Fantasien, wobei der Frauenhass, anders als im vorigen Kapitel skizziert, gar nicht erst wiederkehren und erkannt werden muss. Bei den Philosophen wurde die Rachefantasie nicht offen kommuniziert, da die Ratio zwar als verdrängende, aber doch gewissenhafte Einspruchsinstanz zumindest angelegt war, nun wird der Rache freier Galopp gelassen: »Wir wollen den Krieg verherrlichen (...) und die Verachtung des Weibes!«,⁵⁰ denn der »mütterliche Graben« sei »bis zum Rand mit schmutzigem Wasser gefüllt!«,⁵¹ schreibt Marinetti. Die Entmischungsprozedur markiert eine unverhohlene Drohung des Unterleibs gegen die Mutter, die es wagte, ein zugleich denkendes Subjekt zu erschaffen. Unter Benito Mussolini, einem Bewunderer Marinettis, wird der 131. Panzerdivision am 20. April 1939, dem 50. Geburtstag Adolf Hitlers, der Name *Centauro* verliehen. So werden die phallischen Rohre der Lokomoti-

48 Freud, Das Ich und das Es (wie FN 12), S. 308f.

49 Marinetti, Gründung und Manifest des Futurismus 1909 (wie FN 42), S. 34.

50 Ebd., S. 34.

51 Ebd., S. 32.

ven zu Kanonenrohren umfunktioniert. Stolz wird der kentaurische Unterleib präsentiert, man könnte sagen: Er triumphiert als faschistische Waffe der Durchsetzungskraft gegen die behauptete »Verweiblichung« einer soldatischen Nation. Man hat es auch hier mit einer Flucht vor der Mischung zu tun, diesmal aber auf direktem Weg hinein in eine Faszination des Grauens. Übrig bleibt von den Kentauren nur die rasende Horde.

4. Den Riss denken

So viel also zur Faszination dieses merkwürdigen Mischwesens und zu zwei Antworten, die ich vorstellen wollte, da sie misslingende Antworten auf die Situation des Schwankens sind. Beide Entmischungsrichtungen bereinigen den Stoff in fliehender Absicht um das, was von den Verarbeitungsversuchen zivilisatorischen Schwankens in die Verdichtung des Kentauren eingewandert ist. Deutlich wurde, dass Aufklärung die beiden zurechtstutzenden Antworten nicht akzeptieren kann: Dass weder Kopf noch Unterleib verabsolutiert werden dürfen, sondern ihre Mischung vielmehr eine ständige Vermittlungsaufgabe abverlangt. Die Rohheit zivilisierend zu mildern, sozusagen die Zügel in der Hand zu behalten, zugleich jedoch den Anspruch, den der Leib anmeldet, anzuerkennen. Für den Begriff der Faszinationsgeschichte folgt daraus freilich keine bloße Verurteilung der Faszination, denn zur Mischung aus Scheitern und Protest gehört, Faszinierbarkeit, so sehr sie mit dem Bann verzahnt ist, als einen Erregungszustand wahrzunehmen, der sich Gehör verschaffen will.⁵² Dem Ich als einem körperlichen Ich zu vertrauen, schreibt Freud,⁵³ ist wohl die Voraussetzung, um überhaupt zu einer Erkenntnis von sich selbst zu kommen. So wäre auch das analysetaugliche Material danach zu befragen, ob es etwas vom Unbehagen an seinen eigenen Verstellungen preisgibt und damit für das Durcharbeiten der Gattungsgeschichte zu gewinnen wäre. Etwas davon scheint in einer bemerkenswerten Passage aus Hölderlins Ode *Chiron* angedeutet, in der nämlich Hölderlin

52 Vgl. Türcke, Faszination (wie FN 4), S. 189.

53 Vgl. Freud, Das Ich und das Es (wie FN 12), S. 294f.

dem klugen Kentauren eine Irritation, fast eine Beschwerde über den sonderbaren Zustand seiner selbst zugesteht.⁵⁴ Er lässt Chiron sagen: »Die Tage aber wechseln, Wenn einer dann zusiehet denen, lieblich und böß, ein Schmerz, Wenn einer zweigestalt ist.«⁵⁵

Der Kentaur hadert mit dem Riss durch seinen Körper, doch statt ihn zu verdrängen, hält er ihn präsent. Er gesteht sich ein, Wut und Schmerz darüber zu empfinden, dass da zwei Teile miteinander ringen, die manchmal nicht zusammenpassen, sondern Probleme machen. Ob und wie weit uns solch eine psychische Leistung gelingt, ist alles andere als sicher. Doch man käme vielleicht etwas weiter, wenn man den Kentaure als Reflexionsfigur ansähe, anstatt ihn zu zerreißen.

54 Auf diese Verse geht ein: Dieter Burdorf, »... ein Schmerz, / wenn einer zweigestalt ist.« Zu Hölderlins Ode ›Chiron‹, in: Michael Franz u. a., Hg., Hölderlin-Jahrbuch 2008–2009, Tübingen und Eggingen 2009, S. 139–50.

55 Friedrich Hölderlin, Chiron, in: ders., Sämtliche Werke, hg. von Friedrich Beissner, Bd. 2, Stuttgart 1953, S. 59–61, hier S. 60.

Faszinationsgeschichte und Pathosformel. Zum Verhältnis von Klaus Heinrich und Aby Warburg

Dolores Zoé Bertschinger

1. Einleitung

Im Oktober 1979 wurde an der Universität Hamburg ein Internationales Symposium anlässlich des 50. Todestags des Kultur- und Bildwissenschaftlers Aby Warburg (1866–1929) durchgeführt. Für den Eröffnungsvortrag am 12. Oktober 1979 wurde der Religionsphilosoph Klaus Heinrich eingeladen. Das Motto der Tagung lieferte ein Warburg-Zitat: »Karikaturen – »Nervöse Auffangorgane des inneren und äußeren Lebens««. Die beiden Organisatoren Klaus Herding und Gunter Otto hatten Heinrich in diesem Zusammenhang gebeten, über eine »»Theorie« des Lachens« zu sprechen.¹ In seinen einleitenden Worten brachte Heinrich seinen Respekt für Warburg zum Ausdruck,

»den ich bewundere, der seine Wissenschaft verändert hat
und der mit dieser Veränderung gewirkt hat weit über seine
Disziplin hinaus – gegen den Funktionalismus in den Wis-
sensschaften, (...) gegen den Anspruch des transzendentalen

1 Klaus Heinrich, Theorie des Lachens. Zu Aby Warburgs 50. Todestag, in: ders., dämonen beschwören – katastrophen auslachen, Basel und Frankfurt a. M. 2013 (Reden und kleine Schriften 3), S. 51–81, hier S. 51f.

Subjekts, das sich über die Interessen der empirischen Subjekte hinwegsetzt.«²

In der publizierten Fassung des Vortrags verstärkte Heinrich diesen Bezug zu Warburg noch, und zwar mittels einer überraschend gedoppelten Dankesgeste: »Der Verfasser, der Aby Warburg viel verdankt, möchte diesen Vortrag als Dank an Warburg und die Warburg-Schule verstanden wissen.«³ Was hat es mit dem Verhältnis von Warburg und Heinrich auf sich? Warum und wofür genau war Heinrich Warburg derart dankbar?

Dieser Frage und den vielfältigen Spuren, die Warburg in Heinrichs Denken hinterlassen hat, gehe ich in diesem Beitrag nach. Fokussiert wird dazu auf den Vortrag »Das Floß der Medusa« aus dem Jahr 1981, dessen Entstehung im Zusammenhang mit dem Warburg-Revival in Deutschland zu verstehen ist. Deshalb wird zunächst der wissenschaftshistorische Kontext des Vortrags umrissen. Im Anschluss zeichne ich die wesentliche Argumentation Heinrichs nach, um dann verschiedene Aspekte seines methodischen Vorgehens zu beleuchten. Heinrichs Bildarbeit beruht – so zeige ich auf – wesentlich auf Warburgs Bild- und Bildwissenschaftsverständnis.

Die Analyse des Medusa-Vortrags gliedert sich in vier Abschnitte: Heinrichs Einstieg mit der Deutung des Géricault-Gemäldes »Floß der Medusa«, seine Aufarbeitung des Perseus-Mythos anhand antiker Medusa-Darstellungen, die Deutungen weiterer Kunstwerke aus der Renaissance und der zeitgenössischen Kunst als Repräsentationen der »Geschlechterspannung« sowie zusammenfassend das »Medusa-Problem«, in dem Heinrich einen wesentlichen Antrieb der gewaltdurchzogenen Menschheitsgeschichte sieht.

In den darauffolgenden Abschnitten erläutere ich Heinrichs Bildarbeit vor dem Hintergrund von Aby Warburgs Werk. Dazu gehört als erstes auf einer theoretischen Ebene die Verschränkung von Religions- und Bildgeschichte. Als zweites beleuchte ich die Methode des Bildvergleichs, die Heinrich von Warburg übernommen hatte. Als

2 Ebd., S. 52.

3 Ebd., S. 73.

drittes geht es um den Fokus auf Ikonographie und Motivgeschichte, die sowohl für Warburg als auch für Heinrich wesentlich war für ihr Verständnis von Überlieferung, Tradition und Innovation von Kultur im Allgemeinen und von Religion im Spezifischen. Ein weiteres gemeinsames Moment ihres Denkens sind Affekte, Psyche und das Unbewusste. Diese Dimensionen arbeite ich aus in den Abschnitten zu den »bewegenden Bildern«, zur politischen Ikonographie sowie zu antiken Frauenfiguren – bei Warburg die Nymphe, bei Heinrich die Medusa. Der Kreis der Darlegung schließt sich mit einem erneuten Rekurs auf Heinrichs Theorem der Geschlechterspannung. Abschließend umreißt ich die Bedeutung der Warburg-Heinrich-Verbindung für die heutige Religionswissenschaft.

2. Das Warburg-Revival

Klaus Heinrichs Dahlemer Vorlesungen zum ästhetischen Subjekt, zu Architektur und Kunstgeschichte ab Ende der 1970er-Jahre verlaufen parallel zur Erneuerung der Kunstgeschichte in der BRD.⁴ Angestoßen wurde diese 1970 durch den Kölner Kunsthistorikerkongress mit der von Martin Warnke organisierten Sektion »Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung«.⁵ Diese kritische Kunstgeschichte forderte im Kontext der 68er-Bewegung, dass Kunstwerke im Zusammenhang ihrer Epoche als kulturelle Zeugnisse philosophischer, politischer, sozialer und ökonomischer Verhältnisse gedeutet werden sollten. Die Neuauflage von Walter Benjamins Aufsatz »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, 1977 im Frankfurter Suhrkamp Verlag unter dem Titel »Drei

4 Über den Zusammenhang zwischen der französischen Revolutionsarchitektur von Étienne-Louis Boullée und Claude-Nicolas Ledoux und der NS-Architektur hielt Heinrich im Frühjahr 1978 und zu den Vedute di Roma von Giovanni Battista Piranesi im Wintersemester 1978/79 eine Vorlesung; siehe Klaus Heinrich, Karl Friedrich Schinkel, Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, 48. Jg., H. 219, Frühjahr/Sommer 2015, S. 10–219 und ders., Giovanni Battista Piranesi, in: ebd., 56. Jg., H. 254/1, Dezember-Februar 2023/24, S. 12–117.

5 Siehe Martin Warnke, Hg., Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, Gütersloh 1970.

Studien zur Kunstsoziologie« erschienen, befeuerte diesen Diskurs und verankerte sozialwissenschaftliche und medientheoretische Perspektiven ebenso wie die Kritische Theorie in der Kunstgeschichte.

Diese neue Kunstgeschichte ging einher mit der Wiederentdeckung Aby Warburgs, dem Begründer der Kulturwissenschaft im Allgemeinen und der Bildwissenschaft im Besonderen.⁶ 1978 wurde sein Aufsatz »Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara«, der als Geburtsstunde der Ikonologie gilt, wiederaufgelegt.⁷ Ein Jahr später, 1979, erschien die erste Auflage von »Aby Warburg. Ausgewählte Schriften und Würdigungen«, herausgegeben von Dieter Wuttke. Wuttke kommt das Verdienst zu, als erster Warburgs verstreute Aufsätze und Fragmente gesammelt, ediert und einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht zu haben. Heinrich arbeitete mit Wuttkes erweiterter Ausgabe der »Ausgewählten Schriften« von 1980.⁸ Parallel zu Warburgs Schriften erschien 1979 der Aufsatz des Warburg-Schülers Erwin Panofsky »Ikonographie und Ikonologie« erstmals in deutscher Übersetzung. Er sollte die deutschsprachige Kunstgeschichte nachhaltig prägen. 1981 kam schließlich die für die Warburg-Rezeption wegweisende Biographie Ernst Gombrichs auf Deutsch heraus: »Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie« (englische Erstauflage 1970). Gombrichs Standard-

6 Als Einführung in Warburgs Kultur- und Bildwissenschaft siehe Kurt W. Forster, *Aby Warburgs Kulturwissenschaft. Ein Blick in die Abgründe der Bilder*, Berlin 2018; Thomas Hensel, *Wie aus der Kunstgeschichte eine Bildwissenschaft wurde. Aby Warburgs Graphiken*, Berlin 2011; Karen Michels, *Aby Warburg. Im Bannkreis der Ideen*, München 2007; Ulrich Raulff, *Wilde Energien. Vier Versuche zu Aby Warburg*, Göttingen 2003; zu Warburg aus religionswissenschaftlicher Perspektive siehe Hartmut Böhme, *Aby M. Warburg (1866–1929)*, in: Axel Michaels, Hg., *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 2004, S. 133–56.

7 *Aby Warburg, Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara (1922)*, in: Adolfo Venturi, Hg., *L'Italia e l'arte straniera. Atti del X Congresso Internazionale di Storia dell'Arte in Roma [16.–22.10.1912]*, Rom 1978, S. 179–93.

8 Klaus Heinrich, *Das Floß der Medusa*, in: ders., *Floß der Medusa. Drei Studien zur Faszinationgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang*, Basel 1995, S. 9–74, hier S. 95, Anm. 26 und S. 133f., Anm. 8.

werk enthält Zitate aus zahlreichen unedierte Schriften und Notizen Warburgs, von denen auch Heinrich profitierte.⁹

Das besagte Symposium zum 50. Todestag Warburgs in Hamburg markierte einen ersten Höhepunkt seiner Rezeption in der BRD. Heinrich, der eingeladen wurde, das Eröffnungsreferat zu halten, kann als eine bislang unbeachtet gebliebene Schlüsselfigur der Kultur- und Bildwissenschaft Warburgscher Prägung erachtet werden. Sein Hamburger Eröffnungsvortrag, die Vorlesungen an der FU zum ästhetischen Subjekt und der im Folgenden behandelte »Medusa-Vortrag« sind als Beiträge zu und Interventionen in diese Rezeptionsgeschichte zu verstehen.

3. »Das Floß der Medusa«

Am 12. Juni 1981 war Heinrich an die Hochschule der Künste Braunschweig eingeladen worden, um in einer Vortragsreihe zu Problemen der Ästhetik und über »Mythos und Mythenbildung in der Bildenden Kunst« zu sprechen.¹⁰ Mit seinem Vortragstitel »Das Floß der Medusa« nahm er auf eine Installation Bezug, die Student:innen im Foyer der Hochschule aufgebaut hatten, inspiriert von dem gleichnamigen Gemälde Théodore Géricaults. Als Einstieg wählte Heinrich jedoch nicht dieses berühmte Gemälde, sondern den unbekannten Druck »Floß der Medusa« des österreichischen Künstlers Karl Rössing (1897–1987). Diesen Holzschnitt hatte Rössing während des Zweiten Weltkriegs geschaffen, erstmals gezeigt worden war er 1945/46 im Foyer der Berliner Staatsoper, wo ihn Heinrich, der zu dieser Zeit an der Linden-Universität studierte, entdeckte. Das Bild habe bei der Ausstellung damals »ganz großen Eindruck« gemacht, sagte er im Vortrag.¹¹

Rössing vereinte in seinem Holzschnitt zwei Bilder des französischen Malers Théodore Géricault (1791–1824), nämlich den »Reiter« (1812) und »Das Floß der Medusa« (1818–1819).¹² Die Collage dieser beiden Werke macht für Heinrich die Faszination der Adaption Rös-

9 Zu Heinrichs Rezeption der Gombrich-Biographie: ebd.

10 Heinrich, Das Floß der Medusa, S. 11.

11 Ebd., S. 12.

12 Hier werden zum besseren Verständnis die Bezeichnungen Heinrichs wiedergegeben. Die offiziellen Titel der Bilder lauten »Officier de chasseurs à cheval de la

sings aus. Damit habe Rössing den Reiter hoch zu Pferd und das wellenunttoste Floß der Medusa gegeneinandergestellt: Das Ross kann keinen Schritt vom Floß tun, sonst würde es sofort ertrinken, das Floß hingegen kommt gegen die Wogen nicht an und ist vom permanenten Kentern bedroht. Heinrich deutet Rössings Collage als visuelle Aufhebung, die absoluten Stillstand repräsentiert. Dieser Stillstand in einer lebensbedrohlichen Situation wird von ihm als existentialistische Metapher für die Nachkriegssituation in Deutschland gedeutet: Der Rössingsche Druck sei ein »Nachkriegs-Wiedererkennungsbild«, so Heinrich.¹³

Stillstand und Gebanntsein verortet Heinrich nicht nur in der Blockade von Floß und Pferd, sondern auch im Blick des Rössingschen Reiters:

»[W]ohin starrt dieser Mann? *Dieser Mann starrt uns nicht an wie die Medusa, er macht uns nicht erstarren, sondern er kann selbst nicht aufhören zu starren* – weil er in etwas, was für ihn Grauen bedeutet, starrt. Von medusischem Blick kann hier nicht die Rede sein.«¹⁴

Über den Blick also bringt Heinrich die Medusa ins Spiel. Sie war zwar für den Rössingschen Holzschnitt und das Géricaultsche Gemälde namensgebend, ist aber in den Bildern nicht dargestellt. Im weiteren Verlauf des Vortrags umkreist Heinrich in immer neuen Denkrunden anhand vielfältiger Bilder eben dieses Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Begehren und Verdrängung der Medusa.

Nach dem Einstieg über Rössings »Nachkriegs-Wiedererkennungsbild« wechselt Heinrich zu dem berühmten Gemälde Géricaults. Zunächst geht er auf den historischen Hintergrund des Schiffsunglücks

garde impériale chargeant« oder »Chasseur de la garde« (Ansicht: tinyurl.com/43cadjha) sowie »Le Radeau de la Méduse« (Ansicht: tinyurl.com/3j2bb8mp).

13 Heinrich, Das Floß der Medusa, S. 12f.

14 Ebd., S. 13, Kursivierung im Original. Demgegenüber hält Heinrich Géricaults »Reiter« weniger für ein Genrebild als für eine »wiedererzählbare Anekdote«, denn der Reiter starrt zwar nach hinten, er ist aber nicht durch seinen Blick gebannt. Er könnte mit seinem Pferd jederzeit davonpreschen und die Situation zu seinen Gunsten wenden.

der Fregatte namens »Medusa« und den Entstehungskontext des Bildes ein. Dann konzentriert er sich auf den Bildaufbau und erkennt auch hier einen Stillstand, geschaffen durch zwei sich überkreuzende diagonale Achsen, die das Floß in der Schwebelage halten.¹⁵ Sie halten laut Heinrich Géricaults Darstellung zusammen und verhindern, dass es in einzelne, inhaltlich nicht miteinander verbundene Szenen zerfällt. Denn das Bild wird, so Heinrich, richtiggehend auseinandergezogen: Die eine Gruppe fährt auf den Horizont am Bildhintergrund zu und die andere Gruppe sackt zum Wasser hin ab, wobei sie von querliegenden Balken eingekeilt und aufgehalten wird. Allerdings fährt das Floß in Richtung sich auftürmender Wellen, es gibt also kein Fortkommen aus der Todesszene. Die absinkenden Leichen wiederum werden durch Balken eingekeilt und aufgehalten – auch für sie gibt es kein Entrinnen. Verstärkt wird dieser Eindruck des Stillstands durch ein nach links aufgeblähtes Segel und ein zweites, das nach rechts geweht wird. Folglich deutet Heinrich das »Floß der Medusa« – ähnlich wie Rössings Holzschnitt – als »eine ganze Reihe von Teilungen und *Bannmomenten*«.¹⁶

Durch die Verzahnung des Bildes bei gleichzeitiger Spannkraft der Motive eröffnet sich für Heinrich eine geschlechtertheoretische Dimension. Für ihn steht auf der einen Seite ein »*Hoffnungs-Turm*« von »Jünglings- und Männerleibern« und auf der anderen Seite eine »*Verzweiflungsgruppe*«, »die in dieses Floß eine *Geschlechterspannung* hineinträgt, nämlich: eine *weibliche* Welt.«¹⁷ Diese weibliche Welt belegt Heinrich ikonographisch: Das geblähte Segel bringt er mit der Fortuna in Verbindung; den aufgestützten Kopf eines verzweiferten Matrosen mit der Melancholia aus den Bildern Albrecht Dürers; die Gestik, mit der ein Toter gehalten wird, mit dem Motiv der Pietà; und das »wilde Haargekräusel«¹⁸ einer Figur mit der Medusa. Aufgrund der

15 Die eine Achse entspannt sich zwischen der hilfeschuchenden Menschengruppe auf der hinteren Floßhälfte und den verzweifenden, sterbenden und toten Besatzungsmitgliedern im Bildvordergrund. Die andere Diagonale zieht sich von einem aufgeblähten Segel in der linken Bildhälfte zu einem in ein weißes Laken gehüllten Leichnam, der ins Wasser abzusinken droht.

16 Heinrich, Das Floß der Medusa, S. 17, Kursivierung im Original.

17 Ebd., S. 15f., Hervorhebungen im Original.

18 Ebd., S. 16.

verschiedenen Teilungs- und Spannungsmomente – Hoffnung und Verzweiflung, Aufsteigen und Absacken, Leben und Sterben, Dahintreiben und Stillstehen, männlich und weiblich – erachtet Heinrich Géricaults Gemälde insgesamt als »mythologisches Bild«.¹⁹

Mythen sind für ihn Geschichten, die das Verhalten der an ihnen Beteiligten – und auch das Verhalten aller Nachfahren – wie ein Muster festlegen, in das Generationen »immer wieder hineinspringen«.²⁰ Deshalb haben Mythen für Heinrich Zwangscharakter. Zugleich deutet er sie auch als »Befreiungsunternehmungen«, denn durch die Variation der Mythen werde versucht, sich von solchen Verhaltensmustern freizumachen. Dies allerdings seien »stockende und scheiternde« Unternehmungen, denn bei allen Variationen würden in Mythen doch die prägenden »Verdrängungsprozesse« der Menschheit vorgeführt.²¹ Sich (religionswissenschaftlich) mit Mythen in Schrift und Bild zu beschäftigen, bedeutet für Heinrich deshalb, aus ihnen zu lernen, »die Geschichte der Gattung Mensch besser zu verstehen« und vielleicht sogar »sie besser fortzusetzen als die an ihr scheiternden Heroen und Heroinnen«.²²

Mythen haben für die Menschheit den Charakter eines »Selbstverständigungsunternehmens«, betont Heinrich in dem Vortrag weiter.²³ Mit ihnen klärten sich die Menschen in einem kollektiven psychoanalytischen Prozess über ihre eigene Triebgeschichte auf. Die Verzahnung von Real- und Triebgeschichte im Mythos nennt Heinrich »Faszinationsgeschichte«: Faszination deshalb, weil unerledigte Konflikte, verdrängte Spannungen und ungelöste Probleme durch die reale Geschichte hindurch in die Gegenwart hinein faszinieren.²⁴ Als

19 Ebd., S. 17.

20 Ebd., S. 12.

21 Ebd. An einer anderen Stelle im Vortrag (ebd., S. 26) verwendet er dafür das Bild des Netzes: »Ich müßte nun eigentlich mehreres dazu sagen, mache es aber so schematisch wie alles bis jetzt; ich muss mich dafür entschuldigen; ich müßte Ihnen vielmehr erzählen, weil diese Stoffe ein Netz sind, in dem man sich verstricken kann – die festhaltende Funktion des Mythos –, aber auch ein Netz sind, mit dem man sich wehren kann: mit all ihren Variationen gegen das starre Nachleben der Kulte.«

22 Ebd., S. 16.

23 Ebd., S. 41, Anm. 8.

24 Ebd. und S. 14f.

Symptom für eine solche Faszinationsgeschichte deutet Heinrich die Medusa: »Wenn jemand sagt ›Floß der Medusa‹ und dabei an jene Medusa denkt, dann kann er auf dieses Bild [von Géricault, Anm. d.A.] nicht sehen, ohne eine Beziehung herzustellen.«²⁵ Die Faszination ist hier eng verbunden mit dem Zwangscharakter des Mythos.

Mittels der Faszinationsgeschichte erfasst Heinrich nicht nur den Zwangscharakter der Mythen in der Gegenwart, sondern auch ihre eminent visuelle Dimension, die ihr Nachleben in der Gegenwart sichert. Im oben angeführten Zitat macht er die reziproken Beziehungen von sprachlichen und visuellen, von äusseren und inneren Bildern deutlich, die die Faszinationsgeschichte kennzeichnen. Die Künste im Allgemeinen und Bilder im Speziellen thematisieren die vielfachen Verwandlungen des Mythos und treiben sein Nachleben zugleich voran.²⁶

4. Der Perseus-Mythos

Dreh- und Angelpunkt von Heinrichs weiteren Bildanalysen ist der Perseus-Stoff, demzufolge es dem Zeus-Sohn mit der Hilfe von Hermes und Athene gelang, der Gorgone Medusa den Kopf abzuschlagen.²⁷ Allerdings war Medusa nicht immer eine Gorgone gewesen, sondern gemäß Ovids *Metamorphosen* einmal das »reizvollste und beneidetste unter allen Wesen«.²⁸ Vom Gott Poseidon wurde sie in einem Tempel der Athene geschändet. Athene empfand das als Verstoß gegen die Integrität ihres Heiligtums und bestrafte Medusa, indem sie ihre Haare in Schlangen und ihren Blick in einen Bann verwandelte, der jeden, der sie direkt ansah, zu Stein erstarren ließ. Perseus wiederum

25 Ebd., S. 15.

26 Siehe Manfred Bauschulte, *Über das Ende der neolithischen Revolution. Gespräche und Versuche mit Klaus Heinrich*, Wien 2012, S. 20.

27 Heinrich, *Das Floß der Medusa*, S. 20f. Heinrich rekapituliert den Stoff unter Angabe der einschlägigen Quellen Hesiods, Ovids und Lukians. Siehe zum Perseus-Mythos Kelly Macquire, *Medusa*, 2.6.2024: www.worldhistory.org/trans/de/1-11854/medusa/ [05.05.2026], zu seiner Verarbeitung in den darstellenden Künsten Giulia Grossi, *Medusa. Eine popkulturelle Ikone*, 20.6.2024: <https://vigilanz.hypothesen.org/5999> [05.5.2026] und die umfassende Studie von Jan Bažant, *Myth of Perseus and Images. From the Beginning to Today*, Heidelberg 2023.

28 Heinrich, *Das Floß der Medusa*, S. 20.

hatte von König Polydektes, der Perseus Mutter Danae heiraten wollte, den Auftrag erhalten, ihm das Haupt der Medusa zu bringen. Dank einem spiegelnden Schild der Athene trat Perseus nicht in Medusas Blickfeld und konnte ihr trotzdem den Kopf abschlagen. Aus dem Hals der Medusa traten daraufhin der Riese Chrysaor und das geflügelte Pferd Pegasus heraus.²⁹ Perseus konnte, ausgestattet mit den Stiefeln des Hermes und einer Tarnkappe der Athene, den beiden Schwestern der Medusa, den Gorgonen Stheno und Euryale, entfliehen. Später machte Perseus vom Kopf der Medusa Gebrauch, um den Ehemann Andromedas zu versteinern und sie zu heiraten.

Im Zusammenhang mit verschiedenen antiken Repräsentationen der Medusa hebt Heinrich als erstes deren apotropäische Funktion an Tempeleingängen hervor.³⁰ Für Heinrichs weitere Interpretation wird dann der Maskencharakter der Medusa-Darstellungen wichtig: In der Gestaltung des Medusa-Kopfes in antiken Reliefs erkennt er eine »Kultmaske, die man aufsetzen und abnehmen kann.«³¹ Folglich wäre es für Perseus ein leichtes gewesen, so Heinrich, seinem Auftraggeber den »Kopf« der Medusa zu bringen, ohne sie zu ermorden. Stattdessen habe er »*auf jeden Fall das Falsche*« getan und ihr den Kopf abgeschlagen.³² Es ist dies in Heinrichs Augen eine Zwangshandlung die von der »Schubkraft der Mythen« – genauer: von der Geschlechterspannung und ihrer vermeintlichen Lösung lebt.³³

29 Pegasus springt aus dem Hals der Medusa hinauf in den Götterhimmel zu Zeus, dem er Blitz und Donner bringt. Heinrich interpretiert das folgendermaßen: »Wir dürfen dem entnehmen, daß Zeus Blitz und Donner vorher nicht besessen hat; wir dürfen dem entnehmen, daß sie offenbar in der Herrschaft, im Besitz der Medusa waren. Ihr Name, wie gesagt, ist ein schönes Wort: Médusa, das kann ›die Herrscherin‹ heißen, ganz direkt; aber es ist zunächst einmal die, die denkt, die Geist hat, die ›Sinnende‹. Es ist also diejenige, die qua Geist herrscht und nicht durch Gewalt – wahrlich kein unbedeutendes Wort in der griechischen Sprache.« Ebd., S. 21.

30 Ebd., S. 18f.

31 Ebd., S. 21. Die von Heinrich besprochenen Bilder sind eine geflügelte Gorgoneion, eine »Gorgo-Medusa« mit Pegasus (Terrakottaplakette, 7. Jh. v.u.Z., Syrakus, Ansicht: tinyurl.com/4xyh6ym8) und eine Enthauptungsdarstellung im Tempel C in Selinunt, Syrakus (6. Jh. v.u.Z., Ansicht: tinyurl.com/3xs2z6b5).

32 Ebd., S. 23, Kursivierung im Original.

33 Ebd., S. 30.

Diese Zwangshandlung liegt in der Verarbeitung und gleichzeitigen Iteration der Geschlechterspannung begründet. Es handelt sich um einen Akt völlig unnötiger und illegitimer Gewalt gegen eine Frau, der in der Folgezeit zur »eigentlichen Herausforderung« wird.³⁴ Heinrich entdeckte Bilder aus dem 6. Jahrhundert v. u. Z., auf denen Perseus den Kopf der Medusa bereits nicht mehr bei sich trägt: Der vor den Gorgonenschwestern fliehende Perseus hat nichts weiter in der Hand als sein Schwert.³⁵ Er habe in seinem Unterfangen also gar nichts gewonnen und sei, quasi trophäenlos, nur noch auf der Flucht.³⁶ Ohne das Haupt der Medusa wird die Perseus-Darstellung für Heinrich zu einer »Existenzmetapher« – »und zwar einer der Sinnlosigkeit«.³⁷ Die Sinnlosigkeit der Enthauptung der Medusa ist für Heinrich das spezifische Merkmal des Perseus-Stoffes, den er insgesamt als Umgang mit der Geschlechterspannung deutet. Alle weiteren Verarbeitungen dieses Stoffes in Sprache und Bild sind für ihn Aktualisierung dieser Spannung und ihrer (bisherigen) Unlösbarkeit.

5. Variationen der Geschlechterspannung

Heinrichs Verständnis der Geschlechterspannung war an Freud orientiert, wie zur selben Zeit dasjenige der Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray (*1930) in Frankreich. Sie entwarf ein an Freud und Lacan geschultes Denken der sexuellen Differenz, das auch bei Heinrich anklingt. Die Texte Jacques Lacans (1901–1981) erschienen ab 1966 erstmals in deutscher Übersetzung, diejenigen Irigarays ab 1976. Was Heinrich mit Geschlechterspannung meinte, erläuterte er bereits 1962, rund 19 Jahre vor seinem Medusa-Vortrag, in seiner Antwort auf eine Umfrage der Zeitschrift »Das Argument« zur »Emanzipation der Frau«. In den Ausführungen von 1962 konnten diese Impulse noch nicht wirken; dass Heinrich sie bei der Aus-

34 Ebd., S. 23.

35 Eine Ansicht des von Heinrich hierzu besprochenen Mischgefäßes: tinyurl.com/y7z9aaua.

36 Heinrich, *Das Floß der Medusa*, S. 24.

37 Ebd., S. 25.

arbeitung der Geschlechterspannung im Medusa-Vortrag 1981 aufgegriffen hat, ist dagegen wahrscheinlich.

»Das Problem der Geschlechterspannung ist der Theologie und Philosophie heute weitgehend entfallen. Und doch ist, wie die Lektüre der Genesis oder der Schriften Sigm. Freuds erkennen lehrt, sie durchaus nicht Spezialität einer erotischen oder sexuellen Sphäre. Sie ist die Spannung des zweigeschlechtlichen Lebens unserer Gesellschaft von der sexuellen Sphäre bis in die intellektuelle Sphäre, vom leiblichen bis zum wortsprachlichen Erkennen.«³⁸

Als erste Verarbeitung der Geschlechterspannung im Perseus-Stoff diskutiert Heinrich in seinem Vortrag das Verhältnis von Medusa und Athene. Der Legende nach soll Athene vom Aufbrausen der Gorgonenschwestern derart inspiriert gewesen sein, dass sie einen Flötengesang erfand. Athene war also nicht einfach die Helferin des Perseus, sondern griff in das Geschehen ein und war auch mit den Gorgonenschwestern verbunden. Für diese besondere Verbindung von Athene und Medusa spricht laut Heinrich, dass das Antlitz der Medusa auf Athenes Brustschild wanderte und so fester Bestandteil ihrer ikonographischen Darstellung wurde. Als Schildemblem erinnert die Medusa daran, dass Athena nicht immer nur die »angepaßte spätere olympische Göttin« war, sondern einst auch die »wahre Medusa«.

Als zweiten Umgang mit der Geschlechterspannung deutet Heinrich die Melancholisierung der Medusa zu einer dionysischen Mänade in der sogenannten Medusa Rondanini.³⁹ In dieser Repräsentation werden aus der wilden Schlangenmähne angeschmiegte Locken, die Reißzähne sind nicht mehr sichtbar und der Blick ist leer, nicht mehr bannend. So sei die Medusa gezähmt und annehmbar gemacht worden. Doch selbst als melancholische geht von ihr noch eine Gefahr

38 Klaus Heinrich, Geschlechterspannung und Emanzipation, in: ders., Das Floß der Medusa, S. 206; die beiden Zitate im folgenden Absatz: ebd., S. 22. Heinrich geht auf die Athene als »Doppelfigur« auch in den Piranesi-Vorlesungen ein. Siehe dazu Heinrich, Giovanni Battista Piranesi (wie FN 4), S. 45f. und S. 53f.

39 Heinrich, Das Floß der Medusa, S. 25f. (Ansicht: tinyurl.com/2evypwnr).

aus: Die Melancholie habe sich, so Heinrichs Beobachtung, auch auf die Perseus-Darstellungen übertragen. Anhand einer Bronze des florentinischen Künstlers Benvenuto Cellini aus dem 16. Jahrhundert diskutiert er, wie Perseus sich mit der Enthauptung die Medusa anverwandelte und denselben melancholischen Gesichtsausdruck annahm.⁴⁰ Perseus und Medusa seien bei Cellini zu einem melancholischen Ganzen geworden, was Heinrich als »artistische Lösung« der Geschlechterspannung deutet. Dies sei kein Triumph mehr, sondern eine private Lösung, die deshalb das Grauen auch nicht aus der Welt schaffen kann, das Medusa angetan wurde und das seither die Geschlechterspannung kennzeichnet.⁴¹

Im Sockel der Perseus-Bronze Cellinis entdeckte Heinrich eine dritte Bearbeitung des Medusa-Problems. Dort wurde ein Relief platziert, in dem zu sehen ist, wie Perseus den Drachen besiegt und Andromeda befreit.⁴² Dieses Andromeda-Narrativ interpretiert Heinrich als »zivilisierte Verarbeitung der Geschlechterspannung«: Nicht die unbändige Frau muss getötet werden, sondern der Drache – die Drachin⁴³ –, sodass die Frau daraufhin als gezähmte Gattin in die Familie aufgenommen werden kann. Diese Lösung des Problems sei viel eleganter als die bisherigen, denn die Medusa werde nicht mehr enthauptet, sondern in zwei Teile zerlegt: »in die Jungfrau, die zum Ehe- weib, zur Gattin bestimmt ist (...), und in den wilden Anteil, der als Drache verteufelt und erlegt werden muß«.⁴⁴ Diese »elegante, kultivierende Teilung«⁴⁵ deutet Heinrich als ein grundlegendes kulturelles Motiv, als einen historischen Archetypus der patriarchalen Gattungsgeschichte.⁴⁶

Auseinanderdividierte Frauen, melancholisierte Frauen, in der Ehe gebändigte Frauen – vor dem Hintergrund dieser verschiede-

40 Ebd., S. 28; zum Cellini-Komplex: S. 26–32 (Ansicht: tinyurl.com/4yc58ppy).

41 Ebd., S. 38.

42 Ebd., S. 32–34 (Ansicht: tinyurl.com/3u726mrw).

43 »[D]er Drache als die Drachin – es sind ja alles weibliche drakones, ›Schlangen‹, die in dieser Weise erlegt werden müssen – sagt noch in unserer Umgangssprache alles.« Ebd., S. 33.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Heinrich, Floß der Medusa (wie FN 8), S. 157.

nen gewaltförmigen Lösungsversuche der Geschlechterspannung fragt sich Heinrich, ob es auch eine andere Bildtradition gäbe, eine, »die Perseus zur Rede stellt, oder besser noch: *abrechnet* mit Perseus?«⁴⁷ Eine solche Abrechnung, und damit ein vierter Umgang mit der Geschlechterspannung, findet Heinrich in der Gegenwartskunst bei Max Beckmann. 1940/41 malte Beckmann im Amsterdamer Exil das Triptychon »Perseus«. ⁴⁸ In ihm entdeckt Heinrich, dass die eroberte Andromeda und die erschlagene Drachenmedusa keine zwei getrennte Frauenfiguren sind, sondern »als gleichermaßen Geschundene« zusammengehören: Perseus hat sie beide wie »*ein* Gelichter« über seine Schulter geworfen, als habe er sie *beide* erledigt, nicht nur den Drachen. Diese Geste verleitet Heinrich dazu, das Bild auf den Kopf zu stellen. In dieser verkehrten Ansicht wird für ihn deutlich, dass die Andromeda die Drachenmedusa im Arm hält und diese zu ihr aufblickt, als suche sie Heil in ihr. Andromeda gerate bei Beckmann so zu jener Figur, an die sich noch Hoffnung knüpfen lässt. Sie sei eine Art Madonnenfigur, die Schlange in der einen Hand und die andere zur Segensgeste erhoben. Die Umkehrung des Bildes deutet Heinrich als Aufforderung Beckmanns, die Verhältnisse im Perseus-Mythos grundsätzlich umzukehren: Der Drache, den es zu erledigen gälte, sei nicht Medusa, sondern Perseus selbst, den Beckmann mit einem geschuppten Einteiler – eben als Drachen – malte. Und dies geschehe in der »Entheroisierung des Perseus«, das heisst in einer Geste der eigenen Schuldbekennung und der Schuldentladung der Medusa.⁴⁹ Und das bedeutet im Sinne von Heinrichs Umdrehung des Beckmann-Triptychons, die Frauenbilder generell auf den Kopf zu stellen und sie als zusammengehörige (nicht auseinanderdividierte), als mächtige (nicht melancholische) und als freie (nicht ehelich gezähmte) zu betrachten.

47 Ebd., S. 34.

48 Max Beckmann, Perseus, 1941, Öl auf Leinwand, 151 × 222,5 cm, Museum Folkwang, Inv.-Nr: G261, Essen; Ansicht: [max-beckmann.org/gemaelde/570-perseus](https://www.inilibra.com/de/page/agb).

49 Heinrich, Das Floß der Medusa, S. 35–39.

6. Das Medusa-Problem

Zuletzt entdeckt Heinrich in Beckmanns Triptychon noch ein besonderes Detail: In der rechten unteren Ecke des Bildes hatte sich der Maler selbst porträtiert, die Hände vor den Mund geschlagen, wie um einen Schrei zu ersticken. Oberhalb der Hand treten die Augen besonders hervor:

»Sie sehen aber die Augen, und die Augen starren. Die Augen starren nicht medusisch, sondern die Augen starren in den Schrecken, und dieser Schrecken ist nicht irgendwo, sondern der ist *in denjenigen, die das Bild betrachten*. Beckmann als Zeuge, der in den Schrecken starrt – und zu dem gehören die Bildbetrachter mit dazu (...).«⁵⁰

Beckmann im Bild starrt also die Betrachter:innen an und erstickt seinen Schrei des Entsetzens mit beiden Händen. Diese Blickbeziehung aus dem Perseus-Bild heraus verknüpft Heinrich mit einer Figur in einem Wandbild Michelangelos. In dessen Darstellung des Jüngsten Gerichts in der Sixtinischen Kapelle findet er eine ebensolche Figur, die die Hand vors Gesicht geschlagen hat und mit dem rechten Auge aus dem Bild zu den Betrachter:innen hinausstarrt, wie um zu sagen:

»Das Entsetzen Erregende ist das, was vor mir passiert und nicht das, was *hinter* mir passiert, vor der Kulisse des Weltgerichts; es ist der *Zeuge*, der auf diejenigen starrt, die dort in der Kapelle sitzen oder stehen: also nicht erst im jüngsten Gericht die Katastrophe, sondern die reale Katastrophe schon hier vor Augen.«⁵¹

Diesen Blick aus dem Bild heraus verknüpft Heinrich in einem weiten argumentativen Bogen mit dem Rössingschen Reiter: »Auch dieser blickt ja nach vorn, auf *uns*.«⁵²

⁵⁰ Ebd., S. 36f.

⁵¹ Ebd., S. 38, Kursivierung im Original (Bildansicht: tinyurl.com/2s4z69x3; Detailansicht: tinyurl.com/4m34xprp).

⁵² Ebd., S. 39.

Mit dieser Fokussierung auf den Blick aus dem Bild heraus schließt Heinrich den argumentativen Kreis zum Perseus-Stoff und der Medusa. Das Grauerregende des Mythos sei nicht die in den Bildern zu sehende Medusa. Was erstarren mache, sei vielmehr das Grauen des Perseus – also des Betrachters – vor seiner eigenen Tat, das in einer projektiven Umkehrung der Medusa angelastet werde.⁵³

Dementsprechend könne es nicht darum gehen, das Grauen der Medusa zu depotenzieren, um sie einmal mehr zu köpfen und zu zähmen. Vielmehr müsse die Erstarrung, die die Betrachter:innen der Medusa auferlegten, in Bewegung versetzt werden: »Ihr die Maske abnehmen hieße: die Geschlechterspannung wieder traktierbar machen und damit vielleicht auch das, dem sie als Schubkraft dient, neu balancierbar.«⁵⁴ In analoger Weise müsse die Spiegelung der Medusa im Perseus-Stoff, »so wenig mystifizierend wie möglich« analysiert werden, um sich von diesem Mythos wenigstens ein Stück zu befreien und weiterzukommen in der Bearbeitung der Faszinationsgeschichte.⁵⁵ Das heißt: Enttheroisierung des Perseus und »Ernst machen damit« respektive »beitragen dazu, daß dieses Grauen nicht der Medusa aufgebürdet wird, zu deren Ehrenrettung ich Ihnen diese Geschichten erzählt habe.«⁵⁶

Die Geschlechterspannung wieder traktierbar machen, würde für Heinrich ein Dreifaches bedeuten: sich aus der Erstarrung durch die selbst verursachten Vergangenheitsschrecken lösen, die linke, medusische, weibliche Floß-Seite nicht abdrängen, und individuelle Subjektivierungsprozesse als von der Geschlechterspannung geprägte zu verstehen. Genau das leistet Géricaults »Floß der Medusa« für ihn jedoch nicht. Hier gebe es keine Entscheidung, keine Lösung des Problems, sondern nur die Unvereinbarkeit der männlichen und weiblichen Dimensionen beiderseitig der Diagonalen, die in den Wogen gebannt

53 »Indem wir das Erschrecken der Nicht-Domestizierungswilligen als den Schrecken derer ausgeben, die uns erstarren macht, und der Vorgang der Erstarrung zuletzt das Erstarren jener ›Wildheit‹ bedeutet, führen wir Medusa sozusagen gegen sich selbst ins Feld.« Ebd., S. 40.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 39.

56 Ebd.

sind. »Das heißt: eigentlich ist – und das ist das Betroffen-Machende an diesem Bild – die medusische Situation in ihm verwandelt in eine *Stillstandsmetapher*.«⁵⁷ Das »Floß der Medusa« ist für Heinrich deshalb schlicht ein »anderer Name für das von Katastrophen bedrohte Vehikel der Zivilisation, das die Geschlechterspannung, dank der wir leben, im Zustand der Erstarrung transportiert«. ⁵⁸

7. Bild- und Religionswissenschaft

Was für ein Zugang zu Bild und Religion wird in Heinrichs Vortrag »Floß der Medusa« greifbar? Woher rührt sein Augenmerk für den Aufbau, die Motive und die Aussagekraft der Bilder? Wie geht er methodisch vor? Und warum beharrt er so sehr auf der Bedeutung des Blickes, sei es in den Bildern selbst, oder aus den Bildern heraus?

Zunächst gilt es auf einer theoretischen Ebene festzuhalten, dass Heinrich mit seinem Augenmerk für Bilder als Quellen der Religionsgeschichte maßgeblich an Warburgs Vorarbeit anschloss. Neben Warburg gab es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wenig andere, von denen die Bedeutung visueller und materieller Quellen für die Religionswissenschaft erkannt wurde. Hierzu gehört die Altertumsforscherin Jane Ellen Harrison (1850–1928), auf die sich auch Heinrich bezog.⁵⁹ Allerdings kommt Warburg das Verdienst zu, die Verbindung von Bild- und Religionswissenschaft als Grundlage einer allgemeinen Kulturwissenschaft explizit eingefordert zu haben.

Warburg hatte 1886 an der Universität Bonn Kunstwissenschaft und Archäologie zu studieren begonnen und dort auch die Mythologie-Vorlesungen Hermann Useners (1834–1905) belegt. Der für die Fachentwicklung der Religionswissenschaft wichtige Usener wurde mit seinem Opus magnum »Götternamen« (1896) bekannt. Warburg blieb

57 Ebd., S. 39, Kursivierung im Original.

58 Ebd., S. 7.

59 Klaus Heinrich, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, Frankfurt am Main 2007 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 8), S. 198f. Zu Harrisons Leben und Werk siehe Ulrike Brunotte, Jane Ellen Harrison (1850–1928). Gewendeter Kolonialdiskurs, Material Religion, Ritual und Suffrage, in: Anna-Katharina Höpflinger u. a., Hg., Handbuch Gender und Religion, Stuttgart 2021, S. 219–31.

ihm zeitlebens verbunden.⁶⁰ Von Usener lernte Warburg, philologische Forschung mit psychologischen, anthropologischen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen zu verknüpfen. Vor allem übernahm er von ihm die Methode, sich über die Analyse von Einzelfällen ein Netzwerk kultureller und sozialer Beziehungen zu erschließen. Usener sagte über sein eigenes methodisches Verfahren, dass man im kleinsten Punkt die höchste Kraft finden müsse.⁶¹ Warburg machte daraus sein berühmt gewordenes Motto »Der liebe Gott steckt im Detail.«, das die methodische Grundlage für seine Kulturwissenschaft bildet.⁶²

Bild- und Religionswissenschaft waren für Warburg eng verstrickt. »Aus dem Kuriosum den geistesgeschichtlichen Erkenntniswert herauszuholen«, habe der Religionswissenschaft seit jeher nähergelegen als der Kunstgeschichte.⁶³ Deshalb erhoffte er sich von der Zusammenarbeit von Bild- und Religionswissenschaft eine Verbesserung der »kulturwissenschaftlichen Methode«:

»Mögen sich Kunstgeschichte und Religionswissenschaft, zwischen denen noch phraseologisch überwuchertes Ödland liegt, (...) im Laboratorium *kulturwissenschaftlicher Bildgeschichte* an einem gemeinsamen Arbeitstisch zusammenfinden.«⁶⁴

60 Zu Warburg als Usener-Schüler, siehe Antje Wessels, *Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Berlin 2003.

61 Ebd., S. 13.

62 Georges Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, S. 52f. Warburg sei es mit diesem Motto nicht darum gegangen, ein Indizienverfahren zu begründen. Die Details eines Bildes und insbesondere seine Figuren zu identifizieren, stehe vielmehr am Anfang und nicht am Ende der ikonologischen Arbeit Warburgs (ebd., S. 538).

63 Aby Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* [1920], in: Aby Warburg, *Werke in einem Band*, hg. und kommentiert von Martin Tremml, Sigrid Weigel und Perdita Ladwig, Berlin 2010, S. 424–91, hier S. 426.

64 Ebd., S. 485, Kursivierung im Original. Bereits Usener hatte auf die Bedeutung der religionswissenschaftlichen Forschung für die Sprach- und Geschichtswissenschaft hingewiesen und für eine Entgrenzung der Einzelwissenschaften plädiert; siehe Wessels, *Ursprungszauber* (wie FN 60), S. 162.

An diesem kulturwissenschaftlichen Arbeitstisch saß viele Jahre später auch Klaus Heinrich.

8. Ikonologie und Bild-Komparatistik

Heinrichs doppelter Dank an Warburg und die Warburg-Schule ist auf der methodischen Ebene am besten nachvollziehbar. Die Bildanalysen in den Piranesi-Vorlesungen und im Medusa-Vortrag basieren maßgeblich auf dem Vorgehen der klassischen Bildinterpretation, die der Warburg-Schüler Erwin Panofsky (1892–1968) in »Ikonographie und Ikonologie« (1979) entworfen hatte und die noch heute in der Kunstgeschichte Gültigkeit hat.⁶⁵ Deutlich wird diese Anlehnung in Heinrichs Medusa-Vortrag bei seiner Behandlung der einzelnen Bilder, etwa wenn er den Aufbau des Géricault-Gemäldes und seine einzelnen Bildelemente erfasst, um von dieser vorikonographischen Beschreibung ausgehend mögliche Bedeutungsdimensionen zu eruieren. In entsprechender Weise verfährt er mit fast allen Bildern in seinem Vortrag. Sie sind für ihn keine reinen Illustrationen einer ideengeschichtlichen Argumentation, sondern in ihrer Beschreibung selbst entfalten sich für ihn ihre kulturellen Bedeutungsdimensionen, die Heinrich danach weiterverfolgen und miteinander in Beziehung setzen kann.

Heinrich übernahm von Warburg also das Bewusstsein für die Bedeutung von Bildern für die Geistes- und Kulturgeschichte im Allgemeinen und die Religionsgeschichte im Besonderen. »Das Floß der Medusa« kann deshalb als ein Lehrstück auf dem Gebiet der Ikonologie verstanden werden. Obwohl Warburg als Begründer der Ikonologie gilt, also der umfassenden Bilddeutung im Kontext seiner Produktions-, Rezeptions- und Motivgeschichte, hat er selbst keine kohärente

65 Erwin Panofsky, *Ikonographie und Ikonologie*, in: Ekkehard Kaemmerling, Hg., *Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme*, Köln 1979, S. 207–25; siehe zur klassischen Bildanalyse auch Sabine Poeschel, *Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst*, Darmstadt 2005, S. 13–32 und für eine kritische Diskussion von Panofskys Adaption der Warburgschen Ikonologie Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder* (wie FN 62), S. 108–15 und S. 544f.

Methodik hinterlassen.⁶⁶ Erst Jahrzehnte nach seinem Ableben wurde sie von seinem Schüler Panofsky zu *der* kunsthistorischen Methode der Bildanalyse gemacht. Auch wenn Heinrich durchaus von Panofsky methodischem Vorgehen gewusst und profitiert haben dürfte – er wird von ihm nie direkt zitiert –, schloss er mit seiner freudianisch gewendeten Faszinationsgeschichte doch eher an Warburg an. Dessen Ikonologie sei unsystematisch gewesen, »idiosynkratisch mit seiner Vita, seinem Schicksal und seinem Temperament verwachsen.«⁶⁷ Die Verschränkung von Leben und Werk war für Warburg charakteristisch. Er glich seine theoretischen Erkenntnisse immer wieder mit seinen Lebenserfahrungen ab. Umgekehrt suchte er in der Geschichte nach Schlüsseln, um sich sein eigenes Weltbild und das der anderen zu erklären.⁶⁸ Es ist dieser Aufklärungsgestus der Ikonologie, der Warburg für Heinrich zum religions- und bildwissenschaftlichen Komplizen werden ließ.

Im Medusa-Vortrag spannte Heinrich einen weiten Bogen vom Perseus-Mythos und den griechisch-antiken Darstellungen der Gorgo-Medusa im 5. Jahrhundert v.u.Z., über ihre Melancholisierung als Medusa Rondanini in der römischen Antike, zu späteren Adaptationen bei Benvenuto Cellini im 16. Jahrhundert in Florenz bis hin zum Zusammenfallen von Medusa und Andromeda im 20. Jahrhundert in einem Triptychon Max Beckmanns. Der komparatistische Blick auf diese unterschiedlichen Bilder ist ebenfalls Warburg geschuldet.

1924, nach einem Aufenthalt im Kreuzlinger Sanatorium Bellevue bei Ludwig Binswanger, einem Kollegen Sigmund Freuds, hatte Warburg auf Anregung seines Assistenten Fritz Saxl (1890–1948) begonnen, systematisch mit sogenannten Bildtafeln zu arbeiten. Auf 1,5 × 2 Meter großen, mit schwarzen Stoff bespannten Tafeln brachte das Warburg-Team über 2000 Abbildungen an – Fotos, Kopien, Zei-

66 Erstmals findet sich der Begriff Ikonologie bei Aby Warburg, *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja* [1912/22], in: ders., *Werke* in einem Band (wie FN 63), S. 373–400, hier S. 381.

67 Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 14.

68 »Es ist gerade dieses hochgradig seiner selbstbewusste und sich selbst reflektierende Tun, was Warburg noch heute so aktuell erscheinen lässt.« Michels, *Aby Warburg* (wie FN 6), S. 32.

tungsausschnitte und sogar die Verpackung von Toilettenpapier.⁶⁹ Diese Bildarrangements wurden dem Prinzip der guten Nachbarschaft unterworfen und je nach Argument und Fragestellung neu angeordnet.⁷⁰ Sie bildeten das Rückgrat des »Bilderatlas Mnemosyne«, einem offenen und potentiell unabschließbaren *work in progress* mit wiederkehrenden visuellen Themen und Mustern von der Antike über die Renaissance bis zur Gegenwartskultur, die auf die Schaffung eines europäischen Bildgedächtnisses abzielten.⁷¹

Die Bildtafeln fungierten für Warburg als Spielbretter der Montage, Kombination und Rekonfiguration von Bildern.⁷² Diese unendliche Kombinatorik hatte den Effekt von Bildstreuung, Verschiebung und Unterscheidung: Mit jedem Zusammenbringen zweier Bilder wurden diese von anderen Bildern entfernt. Zugleich verschmolzen auch die neu arrangierten Bilder nicht miteinander, sondern behielten einen Abstand, einen schwarzen Rand. Warburg bezeichnete die Methode seiner Bildtafeln als »Ikonologie des Zwischenraums«.⁷³ Die Arbeit am Zwischenraum erforderte eine Betrachtung in Bewegung, einen flexiblen, springenden Blick über die schwarzen Ränder hinweg und zwischen den Bildern hin und her, immer auf der Suche nach Verbin-

69 Siehe zu den Bildtafeln die »Vorbemerkung der Herausgeber«, in: Aby Warburg, Werke in einem Band (wie FN 63), S. 603–14, hier S. 613f. sowie Michels, Aby Warburg (wie FN 6), S. 115.

70 Warburg und seine Mitarbeiter:innen ordneten die Bilder nicht nur nebeneinander an, sondern überlagerten sie auch und verbanden sie mit Schnüren. Sogar Holzleisten wurden montiert, um Objekte, Bücher und Klemmhefte anzubringen. Durch diese Schichtungen ließ sich eine besondere Tiefendimension erreichen. Zugleich traten die Bilder wortwörtlich aus den Tafeln heraus, denn Warburg pflegte während seiner Vorträge Handzettel, Bilder oder Bildbände zur Anschauung herumschleichen. Auf diese Weise verlängerte er die Bildtafeln in den Raum hinein. Siehe Hensel, Wie aus der Kunstgeschichte eine Bildwissenschaft wurde (wie FN 6), S. 160.

71 Aby Warburg, Bilderatlas Mnemosyne. The Original, Berlin 2020.

72 Siehe zu Montage und Spiel bei Warburg, Didi-Huberman, Das Nachleben der Bilder (wie FN 62), S. 498f.

73 Aby Warburg, Mnemosyne I. Aufzeichnungen [1927–1929], in: ders., Werke in einem Band (wie FN 63), S. 640–46, hier S. 643. Für Didi-Huberman ist die Arbeit mit und an den Zwischenräumen die ikonologische Methode schlechthin. Entsprechend deutet er Warburgs berühmtes Motto »Der liebe Gott steckt im Detail« in »Der liebe Gott steckt im Zwischenraum« um (ebd., S. 550).

dungen und Kontinuitäten. Diese Paradoxie der Unterscheidung und gleichzeitigen Vermittlung von Bildern erfasste Warburg mit der Skizze einer Pendelschwingung, die er als »verschmelzende Vergleichsform« beschrieb.⁷⁴ In einer unablässigen hermeneutischen Schwingung werden in der vergleichenden Bildbetrachtung zwei oder mehr Bilder erfasst, differenziert, wieder zusammengeführt und so weiter »mit Grazie ad infinitum«.⁷⁵

Der Zwischenraum der Bilder auf den Bildtafeln erzeugt also eine spannungsgeladene Distanz, dank der die bewegten Blicke der Betrachter:innen Funken neuer Einsichten schlagen können.⁷⁶ Heinrichs Medusa-Vortrag kann als eine solche Bildtafel verstanden werden, auf der er unterschiedlichste Bilder zum Perseus-Mythos nach dem Prinzip der guten Nachbarschaft montierte. Ziel dieses Arrangements war nicht, eine rationale Erklärung für den Medusa-Mythos zu finden. Vielmehr sollte die Spannung zwischen den Bildern herausgearbeitet und ihre Analyse zur Selbstaufklärung der Gattung insbesondere im Hinblick auf die Geschlechterspannung und die mit ihr verbundene Gewalt genutzt werden. Mittels seiner komparatistischen, springenden, umdrehenden Blicke setzte Heinrich mit, zwischen und anhand von Bildern performativ um, was er zum Ende des Vortrags für die »Entschuldung« der Medusa forderte: Geschlechterspannung in Bewegung versetzen und traktierbar machen.

74 Aby Warburg, *Fragmente zur Ausdruckskunde*, hg. von Ulrich Pfisterer und Hans Christian Hönes, Berlin 2015 (Aby Warburg, *Gesammelte Schriften*. Studienausgabe, Bd. IV), S. 205f. (Eintrag vom 13.4.1900); zu der Pendelskizze und ihrer Deutung siehe Hensel, *Wie aus der Kunstgeschichte eine Bildwissenschaft wurde* (wie FN 6), S. 146 und S. 161.

75 Warburg, *Fragmente zur Ausdruckskunde*, S. 56f. (Eintrag vom 23.11.1890).

76 Uwe Fleckner, *Ohne Worte*. Aby Warburgs Bildkomparatistik zwischen wissenschaftlichem Atlas und kunstpublizistischem Experiment, in: ders. und Isabella Woldt, Hg., *Bilderreihen und Ausstellungen*, Berlin 2012, S. 1–18, hier S. 14. Die Gestaltung der Bildtafeln hatte also epistemische und ästhetische Funktionen – »ihr Layout zielt auf intellektuelle und sinnliche Erkenntnisse« ab – analog zum Lesen zwischen den Zeilen (S. 9 und S. 14).

9. Bewegte und bewegliche Bilder

Klaus Heinrich verstand Bilder nicht als Verkörperung übergeordneter Ideale, als Illustration der Geistesgeschichte, sondern als kulturell wirk-same Phänomene: Die bildende Kunst sei nicht nur das Medium, in dem sich Mythos und Mythenbildung spiegeln, sondern sie sei selbst »Mythen-Bildung, ganz handfest«, sagte er zu Beginn des Medusa-Vortrags.⁷⁷ Diese Mythenbildung in und durch Bilder erfolgt, so ließe sich Heinrich mit Warburg zusammenführen, auf der äußerlich-medialen Eben der Bildbewegung ebenso wie auf der innerlich-affektiven Ebene der bewegenden Bilder.

Warburg war auf die Bewegung der Bilder über die Kulturgeschich-te und durch seinen genauen Blick auf die verschiedenen Bildmedien aufmerksam geworden.⁷⁸ So erfasste er, dass Motive über Bildme-dien hinweg wandern und medial immer neu adaptiert werden und dadurch Kultur überliefern. Für diese Räume und Zeiten verbindende Aktivität von Bildern gebrauchte Warburg den Ausdruck »Bilder-fahrzeug«. In dem Aufsatz »Arbeitende Bauern auf burgundischen Teppichen« konstatierte er 1907, dass für den regen Kulturaustausch zwischen Nord- und Südeuropa selbst so große Formate wie Teppiche »ein bewegliches Bildervehikel« gewesen seien.⁷⁹ Mit diesen »beweg-lichen, wenn auch noch recht kostbaren, textilen Fahrzeugen« über-schritten »lebensgroße nordische Figuren« die Grenzen Frankreichs und Flanderns, um ihre Kultur und Ideenwelt in Italien »im Gewande der neusten Mode ›alla franzese‹ prunkvoll zu verbreiten«. ⁸⁰ Umge-kehrt zeigte er 1912 in einem späteren Vortrag über die »Italienische

77 Heinrich, Das Floß der Medusa (wie FN 8), S. 11.

78 Zu Warburgs differenziertem Medienverständnis, siehe Hensel, Wie aus der Kunst-geschichte eine Bildwissenschaft wurde (wie FN 6), S. 48f.

79 Aby Warburg, Arbeitende Bauern aufburgundischen Teppichen [1907], in: ders., Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance, Berlin 1998, S. 221–30, hier S. 223. Der Aufsatz ist eine komplexe Verschränkung funktionsanalytischer, soziologischer und medienarchäologischer Argumente; siehe dazu auch Hensel, Wie aus der Kunstgeschichte eine Bildwissenschaft wurde, S. 46.

80 Warburg, Arbeitende Bauern, S. 223; siehe auch Aby Warburg, Mnemosyne Ein-leitung [1929], in: ders., Werke in einem Band (wie FN 63), S. 629–39, hier S. 636f.

Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara«, dass die astrologischen Figuren der Dekane über Buchillustrationen und Wandbilder aus dem indischen über den arabischen bis in den europäischen Kulturraum des 15. Jahrhunderts wanderten. Danach wurden diese Figuren in Europa als Kalendermotive populär, weil ihnen dort aufgrund der Druckkunst die »neuen beweglichen Bilderfahrzeuge« zur Verfügung standen.⁸¹

In beiden Studien führte Warburg die Beweglichkeit der Bilder vor Augen. Später benutzte er neben der Motorisierung Begriffe aus der Luftfahrt, um solche Mobilisierungsprozesse zu charakterisieren.⁸² So schrieb er in dem Aufsatz »Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten« (1920), dass durch den Druck mit beweglichen Lettern der »gelehrte Gedanke aviatisch geworden« sei.⁸³ Den Bildern wären dadurch Schwingen erwachsen, die sie zwischen Norden und Süden wie aufregende und ominöse »Sturmvögel« daherjagen ließen.⁸⁴ Und in seiner Analyse von Briefmarken als Embleme der Macht beschrieb er, wie diese kleinen Bildchen politische Botschaften massenwirksam verbreiteten und »magisch beflügelten«.⁸⁵

Mit der Beweglichkeit von Bildern konnte Warburg aufzeigen, dass die Formen der europäischen Kunst ein synkretistisches Resultat internationaler Vernetzungen waren und nicht aus nationaler Abgrenzung hervorgingen.⁸⁶ Um seine These zu verdeutlichen, zeichnete er die einzelnen »Stationen jener Etappenstraße« der Bilderwanderungen

81 Warburg, *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja* (wie FN 66), S. 376. Bereits die allerersten europäischen Druckerzeugnisse, die sogenannten Blockbücher, zeigen die sieben Planeten und ihre Kinder in Wort und Bild.

82 Siehe zur Motorisierung Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 107–9.

83 Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (wie FN 63), S. 456; zu Warburgs aviatischen Anleihen: ders., *Luftschiff und Tauchboot in der mittelalterlichen Vorstellungswelt* [1913] (wie FN 63), S. 415–23.

84 Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (wie FN 63), S. 456.

85 Zettelkasten Nr. 3, Notiz vom 28.11.1926 zum Briefmarkenvortrag vom August 1927, zitiert nach Raulff, *Wilde Energien*, S. 76–78, Anm. 14; zu Warburg und den Briefmarkenbildern: ebd., S. 72–116.

86 Claudia Wedepohl, *Ideengeographie. Ein Versuch zu Aby Warburgs »Wanderstraßen der Kultur«*, in: Helga Mitterbauer und Katharina Scherke, Hg., *Ent-*

auch als Karten auf.⁸⁷ Noch im Bilderatlas Mnemosyne, den Warburg einmal provisorisch als »bildungsgeschichtlichen Weltatlas« betitelte, spielten diese Wanderkarten eine zentrale Rolle.⁸⁸ Er erfasste damit die Bewegungen der Bilder durch Räume und Zeiten und damit die Kontinuität bei gleichzeitiger Umwandlung antiker Bildmotive in der europäischen Kulturgeschichte.

Vor diesem Hintergrund kann Heinrichs Medusa-Vortrag in besser Warburgianischer Tradition als Studie zur Bewegung der Bilder von Süd- nach Nordeuropa gelesen werden. Er zeigt nämlich auf, wie das Motiv der Medusa aus der antiken griechischen Kunst über die italienische Renaissance bis in den nordeuropäischen Expressionismus wanderte, und zwar über so unterschiedliche Bildmedien wie Steinreliefs, Bronzefiguren und Gemälde. Und wie Warburg verstand Heinrich diese Adaptionen als Iterationen bei gleichzeitiger Verschiebung, als Symptome von kulturellem Wiederholungszwang und Freiheitsdrang.

10. Bewegende Bilder

In der »Faszinationsgeschichte« wird Heinrichs Verständnis für die affektive Dimension visueller Kultur deutlich: Bilder lösen etwas aus, sie setzen Erinnerungen und Assoziationen in Gang und führen zu vielfältigen innerlich-emotionalen wie äußerlich-physischen Reaktionen. So betonte er wiederholt, wie furchteinflößend die Medusa-Darstellungen wirkten. Umgekehrt deutete er die Medusa Rondanini anhand ihrer Frisur und Mimik als gezähmte Figur, schloss also von äußerlichen, ikonographischen Formen und Bewegungen auf die emotionale Verfasstheit der repräsentierten Figur. Beide Aspekte

Grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart, Wien 2005, S. 227–54, hier S. 229.

87 Aby Warburg, Dürer und die italienische Antike [1905], in: ders., Werke in einem Band (wie FN 63), S. 176–83, hier S. 181.

88 Zitiert nach Wedepoh, Ideengeographie (wie FN 86), S. 232; zu Warburgs Karten: S. 227–32.

der bewegenden Bilder gehen auf Aby Warburg zurück. Er gilt als Vor-
denker der affektiven, religiösen und politischen Macht von Bildern.⁸⁹

Auf einer subjektkonstitutiven Ebene verstand Warburg Bilder als
machtvolle, ja gefährliche Phänomene, die es durch den Blick und
die Betrachtung zu bannen galt. Maßgeblich für dieses Bildverständ-
nis war das zu seiner Zeit populäre ästhetische Theorem der Einfüh-
lung, wonach in der Wahrnehmung ästhetischer Objekte affektive
Reaktionen und emotionale Zustände veräußert, abstrahiert und auf
die Gegenstände übertragen werden.⁹⁰ In Anlehnung an Usener ver-
stand Warburg diese Einfühlung nicht nur als einfühlsames Sichan-
vertrauen, sondern auch als gefährlichen Ich-Verlust. Insbesonde-
re Useners Verständnis von Furcht als ein »Mangel an Dazwischen«
hallte bei Warburg nach.⁹¹

Auf seiner USA-Reise hatte Warburg 1895/96 die Maskentänze
der Pueblo beobachtet und bei ihnen die »Verleibung eines sinnli-
chen Eindrucks« und das Sehen als körperlichen Nachvollzug ent-
deckt.⁹² Der Einfühlungsprozess geriet ihm in diesem Zusammenhang
zu einem gefährlichen Vorgang: Wie die Schlangen im Maskenritual

89 Uwe Fleckner u. a., Hg., Politische Ikonographie. Ein Handbuch, 2 Bde., Mün-
chen 2014 und David Freedberg, The Power of Images. Studies in the History and
Theory of Response, Chicago 1989.

90 Warburg bezog sich hier insbesondere auf den Kunsthistoriker Robert Vischer
(1847–1933). Seines Erachtens können sogar abstrakte ornamentale oder geome-
trische Formen an menschliche Bewegungen erinnern und entsprechend als be-
drohlich, friedlich, stolz etc. charakterisiert werden. Im Unterschied zu Vischer,
der unter der Einfühlung ein vertrauensvolles Sichanschmiegen an den Gegen-
stand verstand, waren Bilder für Warburg jedoch äußerst ambivalente und un-
berechenbare Phänomene. Siehe Thomas Petraschka, Einfühlung. Theorie und
Kulturgeschichte einer ästhetischen Denkfigur 1770–1930, Leiden 2023, S. 19–
21 und Didi-Huberman, Das Nachleben der Bilder (wie FN 62), S. 452–60.

91 Usener ging davon aus, dass Göttliches unmittelbar erlebt wird und die Menschen
sich ihm nur entziehen können, wenn sie das furchteinflößend Unfassbare in
Sprache bannen und dadurch unschädlich machen. Diesen Ansatz übernahm
Warburg in seine Überlegungen zur Distanzierung und zum Denkraum. Zur Rol-
le der Furcht für die Religionsentstehung bei Usener siehe Wessels, Ursprungs-
zauber (wie FN 60), S. 54–57.

92 Zitiert nach Cornelia Zumbusch, Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialekti-
sches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-
Werk, Berlin 2004, S. 219.

können Bilder jederzeit umschlagen und angreifen.⁹³ Warburgs ganzes Bilderdenken war folglich durchzogen von der Warnung vor der »ontologischen Entsicherheit« des Menschen, die ihn nach Bildern als Erklärung und Absicherung greifen lässt, durch die ihnen jedoch nur eine »neuerliche Entsicherheit« drohe.⁹⁴

Das Theorem der Einfühlung erweiterte Warburg auf der Ebene der Ikonographie um eine dezidiert psychologische Dimension. Dabei entwickelte er ein innovatives begriffliches Arsenal zur Beschreibung der Bewegungen, Dynamiken und Affekte in den Bildern. Von der künstlerischen Gestaltung von Frisuren, Gewandung und Attributen schloss er auf die Affekte der dargestellten Figuren, auf deren innere Erregung und Ergriffenheit.⁹⁵ Für diese ikonographischen Elemente wählte Warburg die Bezeichnung »bewegtes Beiwerk«, das er als erster in die Kunstbetrachtung einführte.⁹⁶ Diese Dimension seines Bildverständnisses findet sich in Heinrichs Annahme wieder, dass sich die Zähmung der Medusa Rondanini an ihrer veränderten Frisur und Mimik ablesen lasse. Auch in seiner Analyse des Perseus von Cellini und seiner Anverwandlung der melancholischen Medusa zeigt sich, dass Heinrich ein spezifisches Augenmerk für Gestik, Mimik und bewegtes Beiwerk entwickelte.

Mit der »Pathosformel« – einem ebenfalls von ihm erfundenen Begriff – fasste Warburg seine Beobachtung, dass in der Renaissancekunst immer dann auf antike Vorlagen zurückgegriffen wurde, wenn

93 Warburg selbst schrieb: »Annahme des Kunstwerkes als etwas in Richtung auf den Zuschauer feindlich bewegten [sic!].«, in: ders., *Fragmente zur Ausdruckskunde* (wie FN 74), S. 1–227: »Grundlegende Bruchstücke (1888/1897–1905/1912)«, hier der Eintrag vom 27.08.1890 (S. 40); siehe dazu auch Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 43.

94 Raulff, *Wilde Energien*, S. 10f.

95 Einen wesentlichen Impuls dazu gab Warburg die Lektüre von Charles Darwins »The Expression of Emotion in Animal and Men« (1872), die seinen Blick auf die Darstellung körperlicher Gebärden und ihren Zusammenhang mit den Affekten lenkte. Siehe dazu Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder* (wie FN 6), S. 451–55 und Sigrid Weigel, »Von Darwin über Filippino zu Botticelli ... und ... wieder zur Nymphe«. Zum Vorhaben einer energetischen Symboltheorie und zur Spur der Darwin-Lektüre in Warburgs Kulturwissenschaft, in: Martin Treml u. a., Hg., *Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialie*, München 2014, S. 143–80.

96 Siehe Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern* (wie FN 92), S. 221f.

emotionaler Bewegtheit und Erregung ästhetischen Ausdruck verliehen werden sollte.⁹⁷ Pathosformeln waren für Warburg deshalb »Ausdrucksformen des maximalen inneren Ergriffenseins«, die als »Engramme leidenschaftlicher Erfahrung« in der Kultur überdauerten.⁹⁸ Mit ihnen erfasste er die Überlieferung griechischer Bildmotive in der italienischen Kunst und dann später bis in die zeitgenössische Kunst und Alltagskultur hinein.

Warburg beschrieb das *Nachleben* von Bildern, d. h. ihr Weiter- und Überleben via Mimesis, Wiederholung, Verwandlung und Innovation.⁹⁹ Seine Pathosformel stellt – wie der Mythos bei Heinrich – eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft her. Pathosformeln sind »energetische« Aktionsschemata, die »ein großes Spektrum ikonischer Varianten und semantischer Potenzen« bereithalten.¹⁰⁰ Sie lassen sich als Kippfiguren verstehen, die Vergangenheit und Zukunft in sich tragen. Diese vielfältigen Aspekte des bewegenden Bildes, die Warburg herausgearbeitet hatte, wirken bei Heinrich nach, etwa wenn er im Vortrag mit der Faszinationsgeschichte die eminent visuelle Dimension des Mythos betonte. Mit der Faszinationsgeschichte

97 Die Pathosformel ist in Warburgs Schriften ein zentrales jedoch nicht einheitliches Konzept. Siehe dazu Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder* (wie FN 62), S. 212–24, Zumbusch, *Wissenschaft in Bildern* (wie FN 92), S. 72 und die »Vorbemerkung der Herausgeber«, in: Aby Warburg, *Werke in einem Band* (wie FN 63), S. 35f.

98 Warburg, *Mnemosyne* Einleitung (wie FN 80), S. 631. Aus der Biologie, genauer aus Richard Semons »Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens« (1904) entnahm Warburg den Begriff des Engramms, um die kulturelle Energiespeicherung und -übertragung zu fassen; siehe Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 131–33.

99 Martin Tremml und Daniel Weidner, *Zur Aktualität der Religion. Einleitung*, in: dies., Hg., *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, München 2007, S. 7–22, hier S. 12; zum Nachleben bei Warburg allgemein: Martin Tremml, *Warburgs Nachleben. Ein Gelehrter und (s)eine Denkfigur* (ebd., S. 25–40).

100 Böhme, *Aby Warburg* (wie FN 6), S. 138. Pathosformeln haben also keine festgelegte, für immer gültige Bedeutung, sondern treiben diese Bedeutungsgenerierung als bewegte Bilder ständig voran. Siehe Kerstin Schankweiler und Philipp Wüschner, *Images That Move. Analyzing Affect with Aby Warburg*, in: Antje Kahl, Hg., *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, Abingdon 2019, S. 101–19, hier S. 112.

trug Heinrich dem Konnex von Bilderfurcht und Bildbegehren Rechnung und gab ihm eine dezidiert psychoanalytische Wendung. Durch den ganzen Vortrag hindurch wird bei ihm die Medusa als Pathosformel greifbar, die als »Engramm leidenschaftlicher Erfahrung« die Geschlechterspannung und die damit einhergehende Gewalt von der Antike in die Gegenwart trägt.

Warburg nannte sich selbst einen »Psychohistoriker« des Abendlandes.¹⁰¹ Diese Bezeichnung trifft auch auf Heinrich zu. Beide bezogen die Psyche in ihr Denken mit ein und bearbeiteten auf je eigene Weise – der eine vor, der andere nach Freud – Affekte, Triebe, Furcht und Begehren in der europäischen visuellen Kultur.

11. Politische Ikonographie

Die Gefährdung der Menschen durch Bilder dachte sich Warburg nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der kollektiven Ebene. Im Laufe seiner langen Beschäftigung mit der Macht der Bilder entwickelte er deshalb ein Augenmerk für die politische Ikonographie.¹⁰² In zahlreichen Briefen und Notizen beschäftigte er sich mit dem Aufstieg Mussolinis, den er als Demagogen bezeichnete.¹⁰³

101 Warburg, *Mnemosyne I* (wie FN 73), S. 645.

102 Fragen rund um Macht und politische Gewalt finden sich bereits in Warburgs früheren Studien. In »Dürer und die italienische Antike« (1905, FN 87) thematisiert er die Darstellung von Orpheus' Tod als dionysischen Gewaltakt, im Aufsatz »Luftschiff und Tauchboot in der mittelalterlichen Vorstellungswelt« (1913, FN 83) die militärische Durchschlagskraft eines Herrschers, und in der Luther-Studie »Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild in Luthers Zeiten« (1920, FN 63) die Eindrücke der Kriegshetze des Ersten Weltkrieges. Siehe Matthew Rampley, Aby Warburg. Kulturwissenschaft, Judaism and the Politics of Identity, in: *Oxford Art Journal* Jg. 33, H. 3, 2010, S. 319–35, hier S. 320–23. Darüber hinaus zeigen auch Warburgs Tagebucheinträge einen an der Politik interessierten Bildwissenschaftler. Zentraler Fokus wurde die politische Ikonographie bei ihm jedoch erst im Spätwerk.

103 Warburg in einem Brief an Edwin Redslob am 24.4.1927, zit. nach Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 93, Anm. 38. Aus seiner persönlichen Abneigung gegen Mussolini machte Warburg auch sonst keinen Hehl. Anfang 1926 wetterte er: »Solange dieser zaristisch-reformatorische Koloß auf blutigen Füßen noch das Idol dieses Landes ist, sieht mich Italien nicht wieder.« Warburg an Eugen Keller-Huguenin am 22.1.1926, zitiert nach Jost Philipp Klenner, *Der Duce ist*

Warburgs Studien über die Aneignung antiker Symbole im italienischen Faschismus nahmen erstmals 1924 konkrete Konturen an, als er in einer Zeitung ein Foto von Mussolini entdeckte, das den Duce in einem Auto mit einer Löwin im Arm zeigte. Diese Herrscherinszenierung interpretierte er als Nachleben der antiken Herrschaftsformel des unbesiegtten Sonnengottes (*sol invictus*), der mit seinem Pferdegespann über den Himmel zieht, und dem astrologisch der Löwe zugeordnet wird. Für Mussolini ging es hier, so war Warburg überzeugt, nicht darum, sich mit traditionellen Insignien der Macht zu inszenieren und *wie* der Sonnengott wahrgenommen zu werden. Vielmehr habe sich der Duce selbst für einen unbesiegbaren Sonnengott gehalten.¹⁰⁴

Beobachtungen wie diese trugen zu einer Politisierung von Warburgs Symboltheorie bei und schärften sein Medienverständnis, das sich seit Mitte der 1920er Jahre vermehrt auf Zeitungsphotographien, Werbebroschüren, Briefmarken oder Kinofilme konzentrierte.¹⁰⁵ Er erkannte, dass den Bildern in faschistischen Inszenierungen *praktische* Bedeutung zukam, dass sie in einer Cheirokratie, einer »Herrschaft der Hand«, d. h. einer mit harter Hand oder mit Hilfe des Faustrechts regierenden Macht, zu eigentlichen Regierungsinstrumenten werden.¹⁰⁶

Das Warburgsche Augenmerk für die Politik des Visuellen und die visuelle Inszenierung von Politik, Macht und Herrschaft findet sich auch in Heinrichs Medusa-Vortrag an verschiedenen Stellen. So interpretierte er den Perseus von Cellini im Zusammenhang seiner Platzierung in der Loggia dei Lanzi und der Dominanz der Medici in

nicht aus Email. Aby Warburg, politisch?, in: Wolfgang Hardtwig, Hg., *Ordnungen in der Krise*, Oldenburg 2014, S. 449–80. Hier S. 468–76.

104 Diese Überlegungen hielt Warburg in einem Brief an Mary Warburg vom 13.2.1924 fest. Klenner wertet diesen Brief als »Gründungsdokument der kunsthistorischen und bildwissenschaftlichen Betrachtung der politischen Herrschaftsikonographie« Ebd., S. 458f.

105 Siehe zu dieser parallelen Entwicklung Raulff, *Wilde Energien*, S. 101.

106 Warburgs Forschung drang zu jener Zeit sogar bis zu Mussolini durch, der sich anscheinend gewünscht hatte, während eines Hamburg-Besuchs einem Vortrag Warburgs beizuwohnen. Ein geplantes Treffen musste jedoch kurzfristig abgesagt werden, was Warburg keineswegs bedauerte. Dass sich Mussolini für ihn interessierte, war für ihn ein Zeichen für die politische Wirkung seiner Symbolarbeit. Siehe dazu Klenner, *Der Duce ist nicht aus Email* (wie FN 103), S. 469f.

Florenz. Die Loggia dei Lanzi sei eine »Stätte des Bürgerstolzes« gewesen, aber mit dem Machtwechsel zu einer Demonstration der Vorherrschaft der Medici geworden.¹⁰⁷ Diese hatten ein neues Statuenprogramm in Auftrag gegeben, zu dem auch der Cellini-Perseus gehörte. Cellini hätte die Auftragsarbeit der Medici zwar angenommen, sich jedoch mit seiner Ausführung gegen ihre Intention gesperrt, so Heinrich: Cellini habe keinen brutalen Helden gestalten wollen, sondern einen melancholischen Zweifler.¹⁰⁸

Auch in Heinrichs Analyse des Beckmannschen Triptychons finden sich politisch-ikonographische Aspekte, etwa in seiner Deutung des Bildhintergrundes. Zwar malte Beckmann im Bildvordergrund ein Boot mit Mast und Segel, doch Wasser sei im Bild nicht zu finden. Vielmehr deute der Hintergrund ein »gelbes Wüstenmeer« an. Diese »Existenzmetapher« müsse »auch politisch und nicht nur anthropologisch interpretiert werden«, so Heinrich.¹⁰⁹ Die Wüste erinnert ihn an das Schlachtfeld von Géricaults Gardejäger-Offizier, ein Schlachtfeld, das Wüste war, »wohlgemerkt die Wüste *in uns*«. ¹¹⁰ Es ist das ausgetrocknete Meer des geschuppten Perseus-Drachens, das wüste Feld der patriarchal gewendeten Geschlechterspannung.

Eine weitere politische Interpretation findet sich in Heinrichs Interpretation des Jüngsten Gerichts von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle. Heinrich deutete es als Antwort auf den *Sacco di Roma*, die Plünderung und damit das Ende des Renaissance-Roms im Jahr 1527. Michelangelo hatte das Gemälde nicht an der Eingangswand der Kapelle platziert, wo es beim Hinaustreten als *memento* zu sehen gewesen wäre, sondern es an jener Stelle, wo traditionellerweise eine Repräsentation der Transsubstantiation zu sehen ist. Heinrich sah darin einen »in Protest verwandelter Schock«. Eine apokalyptische Szene anstelle der heilsspendenden Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi – »Ohne den Sacco könnte man es sich so arrangiert überhaupt nicht vorstellen«, bringt Heinrich die politische

107 Heinrich, Das Floß der Medusa (wie FN 8), S. 26.

108 Ebd., S. 30f.

109 Ebd., S. 35.

110 Ebd., Hervorhebung im Original.

Dimension dieses Gemäldes auf den Punkt.¹¹¹ Mit diesem Augenmerk für die politische Dimension der Bilder, ihrer räumlichen Inszenierung ebenso wie ihrer spezifischen Ikonographie, steht Heinrich also ebenfalls in Warburgs Tradition.

12. Frauenfiguren

Ein letztes wichtiges gemeinsames Moment in Heinrichs und Warburgs Bilderdenken sind die Frauenfiguren. Heinrich beschäftigte sich neben der Medusa mit zahlreichen mythologischen Frauenfiguren der griechischen Antike. Und auch in Warburgs Bildanalysen haben sie eine zentrale Stellung, allerdings fehlt bei ihm die psychoanalytische Lesart der Geschlechterspannung, die Heinrichs Perspektive auszeichnet.

Für Warburgs Entdeckung der Pathosformel war die Begegnung mit einem konkreten Frauenbild entscheidend, nämlich einer Dienerin im Wandgemälde »Die Geburt des Heiligen Johannes des Täufers« von Domenico Ghirlandajo in der Kapelle Santa Maria Novella in Florenz.¹¹² Das Wandbild zeigt Elisabeth, die Mutter des Johannes als Wöchnerin im Bett liegend und von drei Edeldamen »etwas oberflächlicher Stattlichkeit« Besuch erhaltend.¹¹³ Hinter diesen drei Besucherinnen

»läuft, nein fliegt, nein schwebt der Gegenstand meiner Träume (...). Eine fantastische Figur, nein, ein Dienstmädchen, nein eine klassische Nymphe kommt, auf ihrem Kopfe eine Schüssel mit herrlichen Südfrüchten tragen[d], mit weit wehendem Schleier ins Zimmer hinein.«¹¹⁴

Als Warburg 1900 erstmals vor diesem Bild stand, versetzte ihn diese *ninfa fiorentina* in eine starke Unruhe, sie verdrehte ihm regelrecht den Kopf: »Immer war sie es, die Leben und Bewegung brachte in sonst ruhige Vorstellungen. Ja, sie schien die verkörperte Bewegung (...)

111 Ebd., S. 37, Hervorhebung im Original.

112 Domenico Ghirlandaio, Die Geburt des Heiligen Johannes des Täufers, Santa Maria della Novella, Florenz, 1484–1490 (Ansicht: tinyurl.com/4huajsn4).

113 Aby Warburg, *Ninfa Fiorentina* [1900], (wie FN 63), S. 200.

114 Ebd.

aber es ist sehr unangenehm sie zur Geliebten zu haben.«¹¹⁵ Seinen (fiktiven) Briefpartner bat er inständig darum, »den Geist aus ihm zu bannen, der ihm keine Ruhe lässt und ihn wie von Furien gepeitscht, durch eine Unterwelt von wilden Fantasien jagt.«¹¹⁶

In der Erscheinung dieser Dienerin, ihren tänzelnden Schritten, ihren erhobenen Armen und ihrem flatternden Gewand, erkannte Warburg eine Pathosformel. Die darin visuell verkapselte emotionale Erregung übertrug sich – dem Brief nach zu urteilen – direkt auf ihn, wobei hier die für Warburg zentrale Ambivalenz des Bildes deutlich wird: Die Beweglichkeit und Dynamik der Dienerin manifestierte sich als Besessenheit und Verfolgung.

Mit Heinrichs freudianischer Perspektive kann Warburgs Ergriffenheit ob der tänzelnden Nympe als Symptom der Geschlechterspannung gedeutet werden. Was Heinrich unter Geschlechterspannung verstand – wie oben bereits ausgeführt wurde (S. 220) – ist schließlich die Spannung »des zweigeschlechtlichen Lebens unserer Gesellschaft«, »die von der sexuellen Sphäre bis in die intellektuelle Sphäre, vom leiblichen bis zum wortsprachlichen Erkennen« reiche.¹¹⁷

Mit Bezug auf die Subjektkonstituierung vertrat Heinrich außerdem die Meinung, dass die Geschlechterspannung nicht nur zwischen den Geschlechtern bestehe, »sondern auch im einzelnen Individuum«, ja, dass dieses geradezu dadurch definiert sei, »als mit sich identisch erst in einer diese Spannung lösenden Balance«.¹¹⁸

In diesem Zusammenhang kann das Wandgemälde Ghirlandajos als eine Verhandlung der Geschlechterspannung interpretiert werden – allerdings nicht, wie das »Floß der Medusa«, unter lebens-

115 Ebd., S. 202.

116 Ebd., S. 199. Die Nympe spielte bereits in Warburgs Dissertation eine prominente Rolle. Zur lebenslangen Beschäftigung Warburgs mit der Nympe siehe Raulff, *Wilde Energien* (wie FN 6), S. 29f. und Barbara Baert, *Nymph. The Reproduction of a Phantom. A Contribution to the Study of Aby Warburg* (1866–1929), in: Shigetoshi Osano, Hg., *Between East and West. Reproductions in Art. Proceedings of the 2013 CIHA Colloquium in Naruto, Japan, January 15–18, Krakau 2014*, S. 167–90.

117 Klaus Heinrich, *Geschlechterspannung und Emanzipation*, in: ders., *Das Floß der Medusa*, S. 206 (wie FN 38).

118 Ebd., S. 206f.

bedrohten Männern, sondern unter lebensspendenden Frauen. So wie Heinrich Athena und Medusa respektive Andromeda und Medusa letztlich als *eine* Frau versteht, sind auch die Mutter und die Dienerin im Wandbild *eine* lebensspendende Kraft: die eine gezähmt im Wochenbett, die andere unbändig durch die Tür tänzelnd. Obwohl das Bild »Die Geburt des Heiligen Johannes des Täufers« heißt, ist hier nicht das Kind das eigentliche Ereignis – und auch nicht die Nymphe selbst, wie Warburg meint – sondern die Begegnung dieser beiden Frauen, die einander im Bild direkt in die Augen schauen. Die Nymphe ist die medusische Seite dieser jungen Mutter, die durch Schwangerschaft und Geburt gebändigt im Bett liegt. Für die Einheit dieser beiden Frauenfiguren spricht neben ihrer Blickbeziehung auch ihre Gewandung, denn sie tragen beide weiße, ins Bläuliche gewendete Kleidung. Mit Heinrich betrachtet findet in diesem Bild eine Zusammenführung der Athene und der Medusa statt, die die Subjektwerdung dieser jungen Mutter anzeigt.

13. Die Warburg-Heinrich-Linie

Warburg entstammte einer wohlhabenden jüdischen Bankiersfamilie in Hamburg, erlebte den Antisemitismus im Kaiserreich und die Erschütterungen des Ersten Weltkriegs, die ihn in eine schwere psychische Krise stürzten. Seine Krankheit und der darauffolgende Aufenthalt in der Klinik Kreuzlingen wurden zu einer entscheidenden Zäsur in seinem Denken und Arbeiten. Klaus Heinrich hingegen erlebte den Zweiten Weltkrieg und die Judenverfolgung als prägende biographische Einschnitte. Während Warburg noch versuchte, mit dem »Nachleben der Antike« die kulturellen Überlieferungsprozesse Europas zu verstehen, suchte Heinrich nach der Erfahrung des Nationalsozialismus, die mythischen und irrationalen Strukturen zu analysieren, die zum industriellen Völkermord und zum Zusammenbruch der europäischen Kultur im 20. Jahrhundert geführt hatten. Trotz dieser zeitlichen Verschiebung hatte Heinrich in Warburg einen Vorgänger und Bundesgenossen für sein Projekt des ästhetischen Subjekts gefunden,

das er als »Einspruchsinstanz« gegen die »Selbstzerstörungsprozesse der Gattung« verstand.¹¹⁹

Eine auffällige Gemeinsamkeit ist die Faszination Warburgs und Heinrichs für die Stadt Rom. Immer wieder reiste Warburg nach Rom, um dort die Pathosformeln in der Renaissance zu studieren. Damit bewegte er sich intellektuell an der sichtbaren Oberfläche der Stadt, wohingegen Heinrich mit Piranesi's *Vedute di Roma* die Untiefen – und damit das Unbewusste – dieser Zivilisation ausleuchtete. Um Warburg etablierte sich ein Kreis an praktisch helfenden und intellektuellen »Spar-
ringpartner:innen«, weshalb sich sein Denken wesentlich als vermittelndes, als Teamwork auszeichnet. Heinrich dagegen erscheint eher als Schreibtischgelehrter, der sich dank seiner universitären Anbindung im steten Austausch mit seinen Kolleg:innen und Student:innen befand. Weder Heinrich noch Warburg bevorzugten die abgeschlossene Form des schriftlichen Ausdrucks. Beide waren profilierte und rhetorisch versierte Redner, deren Denken sich im Sprechen entfaltete. Mit dem »Bilderatlas Mnemosyne« stellte Warburg seinen komparatistischen Blick unter Beweis. Ähnlich können auch Heinrichs Vorlesungen als Montagen verstanden werden, in denen er philologische Details, religionsgeschichtliche Stoffe und die Analyse des Zeitgeists verdichtete.

Warburg zeigte ein vergleichsweise frühes Interesse an Affekten und psychischen Vorgängen, doch die Integration der Psychoanalyse in die Bild- und Religionswissenschaft brachte erst Heinrich zur Blüte. Die Psychoanalyse war für ihn ein unverzichtbares Werkzeug zur Selbstaufklärung der Menschheit, ein Zug, der sich bei Warburg so nicht findet. Umgekehrt ist Warburgs Bildwissenschaft von einem ethnologischen und transkulturellen Interesse geprägt, das Heinrich gänzlich unbekannt zu sein schien. Sein Schwerpunkt lag auf dem Klassische Altertum und der abendländischen Philosophie. Schließlich unterscheidet die beiden auch ihre akademische Stellung. Warburg war zeitlebens Privatgelehrter, fernab herkömmlicher Universitätsstrukturen. Heinrich dagegen gehörte zu den Mitbegründern der

119 Heinrich, *Theorie des Lachens* (wie FN 1), S. 70; zum ästhetischen Subjekt als Einspruchsinstanz, siehe die zweite Vorlesung Heinrichs im Wintersemester 1978/79 (6.11.1978), in: Heinrich, Giovanni Battista Piranesi (wie FN 4), S. 23–28.

Freien Universität Berlin. Er war zwar einer ihrer hochschulpolitischen Kritiker, doch zugleich verbeamteter Professor. Ungeachtet aller Unterschiede arbeiteten beide transdisziplinär und verflochten die Fragestellungen der Religionswissenschaft mit denen aus anderen Fachgebieten.

Heinrich wurde in seinen religions- und bildwissenschaftlichen Arbeiten maßgeblich von Aby Warburg beeinflusst. Wie Warburg nahm er Bilder, Objekte, Medien und Räume als Quellen der Religionsforschung ernst. Und er teilte seinen Fokus auf die vielfachen Bewegungen der Bilder mit ihren affektiven psychologischen Anteilen. Heinrich stand mitten im Warburg-Revival und war damit auch ein wesentlicher – und bis heute unterschätzte – Wegbereiter der deutschsprachigen Bildwissenschaft, die in den 1980er-Jahren in der BRD Fahrt aufnahm. Mit der Geschlechterspannung machte Heinrich zudem eine wesentliche soziale und psychologische Dimension stark, lange vor dem *gender turn* in der Religionswissenschaft.

Der französische Kunsthistoriker Georges Didi-Huberman beschrieb Aby Warburg einmal als Phantom, als Gespenst der Kunstgeschichte:

»Das ist etwas oder jemand, die ständig wiederkehren, die alles und alle überleben, die an den unterschiedlichsten Orten auftauchen, die eine Wahrheit bezüglich des Ursprungs verkünden. Es ist etwas oder jemand, die man nicht vergessen kann und dennoch unmöglich klar zu erkennen vermag.«¹²⁰

Ein solches Phantom, ein Dibbuk und Unruhegeist, ist Heinrich für die Religionswissenschaft.

120 Didi-Huberman, Das Nachleben der Bilder (wie FN 62), S. 33.

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

Rolf Bossart

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Ebd., S. 237.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die Verwandlungsmacht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vermittlung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dogmen als Hüter des Widerspruchs

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 Heinrich, Ursprung in actu, S. 248.

Kult und Ethik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Und er fährt fort:

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

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

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

22 Ebd.

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

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

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

Literatur

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

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

Anhang

Lebenslauf Klaus Heinrich (1927–2020)

- 1927 23.09.: Geboren in Berlin-Lichterfelde als Sohn des Kaufmanns Siegfried Heinrich und seiner Frau Frida Heinrich, geb. Kloss
 29.10.: Getauft auf die Namen Boris, Hermann, Werner, Klaus
- 1934 Ostern 1934 bis Ostern 1937: Grundschule 5., 7., 8. Klasse (die 6. Klasse wegen guter Noten übersprungen)
- 1937 Ostern 1937 bis Herbst 1944: Humanistisches Gymnasium zu Berlin-Steglitz
- 1943 ¹⁵ 15.02.1943 bis September 1944: Einsatz als Luftwaffenhelfer, zeitweilige Unterbrechungen
 Frühjahr: Verfahren wegen Wehrkraftzersetzung
 Konfirmation in der Steglitzer Markuskirche gegenüber der elterlichen Wohnung in der Heinrich-Seidel-Straße 3
- 1944 ¹⁶ 09.09.: Notabitur am Gymnasium Steglitz, Notendurchschnitt 1,0
 September bis Oktober: Wehrrertüchtigungslager
 15.10–3.12.: Arbeitsdienst
 Dezember: Rückkehr nach Golm in das elterliche Sommerhaus
- 1945 Juni bis September: Landarbeiter in Golm

- Oktober 1945 bis März 1946: Besuch der Vorkurse an der Linden-Universität
- 1946 18 22.3.1946 bis Juli 1948: Studium der Fächer Jura, Philosophie, Psychologie, Theologie, Kunst- und Literaturgeschichte an der Linden-Universität (5 Semester)
- 1948 20 Studentischer Mitbegründer der Freien Universität
- 1952 25 Promotion an der FU: »Versuch über das Fragen und die Frage«
- 08.12.: Mündliche Doktorprüfung in Philosophie und Soziologie
- 1954 Erste Romreise
- 1956 31 Assistent am Religionswissenschaftlichen Institut
- 1962 Einreichung der Habilitationsschrift, erste Sitzung der Fakultätskommission am 27.2.1962
- 1963 Umzug des Instituts von der Boltzmannstraße 4 in die Boltzmannstraße 3
- 23.11.: Einweihung
- 1964 36 Habilitation an der FU: »Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen«
- 19.02.: Verleihung der Venia legendi für das Fach Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie
- 1968 41 Verleihung einer Universitätsdozentur auf Zeit
- 18.12.: Bildung einer Fakultätskommission für die Ernennung Heinrichs zum außerplanmäßigen Professor
- 1969 14.06.: Bestellung zum Direktor des Religionswissenschaftlichen Instituts
- 1971 44 Professor für Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage
- 15.11.: Heinrich nimmt den an ihn ergangenen Ruf an
- 1981 Der erste Band der Dahlemer Vorlesungen erscheint
- 1994 Umzug des Instituts in die Altensteinstraße 40 (gegen seinen Willen)
- 1995 68 Emeritierung

- 1998 71 Ehrenmitglied der Deutschen Psychoanalytischen
Vereinigung (DPV)
- 1999 72 Letzte öffentliche Vorlesung
- 2002 75 26.10.: Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für
wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie
für Sprache und Dichtung, Darmstadt
- 2020 93 23.11.: Stirbt in Berlin

Bibliographie Klaus Heinrich

Das Literaturverzeichnis Heinrichs macht deutlich, dass er nicht allzu viel publizierte, aber vielleicht doch mehr als manche denken. Zum Teil sind seine mehrheitlich kurzen Texte an entlegener Stelle erschienen und nur in wenigen Bibliotheken zugänglich. Nachdrucke in unterschiedlicher Konstellation und Reihenfolge machen es selbst für diejenigen schwierig, einen Überblick über sein Gesamtwerk zu erlangen, die sich intensiver mit dem Berliner Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen beschäftigen. Hinzukommt, dass sein Hausverlag (Stroemfeld), in dem seit 1981 die Dahlemer Vorlesungen erschienen, lange an finanziellen Problemen litt und schließlich insolvent ging. 2019 übertrug Heinrich dem Freiburger ça-ira-Verlag die Herausgabe seines gesamten Oeuvres. Von den auf etwa vierzig Bände veranschlagten Dahlemer Vorlesungen wurden bislang acht publiziert. Diesen kommt eine herausgehobene Bedeutung für die Beurteilung seines Denkens zu, weil Heinrich mit der Habilitationsschrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* nur eine Monographie verfasste. Allein schon die unsystematische Struktur verschriftlichter Tonbandaufnahmen von frei gehaltenen Vorlesungen kann einem »cherry picking« Vorschub leisten, das nicht so sehr wissenschaftlichen als individuell weltanschaulichen Motiven folgt. Von da aus ist es kein großer Schritt mehr bis zu einer »Heinrich-Exegese«, der die nachfolgende Tour d’Horizon durch sein Werk entgegensteuern will.

Die Bibliographie besteht aus zwei Teilen. Beim ersten Teil handelt es sich um eine fünfseitige Kurzfassung, an die sich im zweiten ein ausführliches Literaturverzeichnis mit erläuternden Informationen und teils kürzeren, teils längeren Zitaten anschließt. Von beson-

derem Wert sind Heinrichs anamnetische Vor- und Nachworte, die er aus Anlass der Veröffentlichung seiner Vorlesungen und Vorträge später hinzufügte. Sie gehen über bloße Kommentare weit hinaus und machen den zeitgeschichtlichen Hintergrund deutlich, in dem Heinrich seine Überlegungen entfaltete. Vieles gilt es nachzulesen, vieles erst noch zu entdecken. Eine eher unbekannt gebliebene Seite Heinrichs sind seine Gedichte. Da er zunehmend als »public intellectual« wahrgenommen wurde, häuften sich die Interviews, die er zu den unterschiedlichsten Themen gab. Mit dem systematischen Sprechen kam hier seine große Stärke zur Entfaltung.

Wenigen wird, um ein Beispiel zu geben, Heinrichs Kritik an der »originalgetreuen« Rekonstruktion des Berliner Stadtschlusses bekannt sein. Seine Parallelisierung des modernistischen Ostflügels mit dem »Casa del Fascio«, dem Haus der Faschisten in Como, kann den Wiederaufbaubefürwortern schwerlich gefallen. Heinrich nannte die wiederaufgebaute Hohenzollernresidenz eine überdimensionierte »Kulissen- und Attrappenarchitektur« ohne Geschmack und Substanz. Soll sie wirklich der ästhetische Ausdruck für ein wiedervereinigtes Deutschland sein, das sich (erneut) anschickt, zur stärksten Militärmacht Europas zu werden? Die von der Zeitschrift für Architektur und Städtebau »Arch+« mustergültig edierte und herausragend bebilderte Vorlesungsreihe »Karl Friedrich Schinkel / Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS« erhält beim nordischen Monumentalrationalismus (*razionalismo monumentale*) der Neuen Reichskanzlei eine besondere Note, wenn man bedenkt, dass Heinrich als Jugendlerner mit seinem Vater selbst einmal dort war (siehe dazu meinen Beitrag auf S. 59 in diesem Band). Heute nach der geistigen Mitte Deutschlands zu fragen, führt automatisch in die Untiefen der geschichtspolitischen Verdrängung, hinab zu jenen mythischen Ursprungsmächten, deren Analyse Heinrich als seine lebenslange Aufgabe ansah.

Die nachstehende Bibliographie will nicht nur informieren, sondern auch Anstöße dazu geben, sich intensiver auf eine der zahlreichen Facetten im Werk Heinrichs einzulassen. Ihr Anliegen lässt sich mit einer von ihm für Ödipus, Freud und andere gebrauchten Wendung als »Arbeiten mit Heinrich« bezeichnen. Vollständigkeit

wurde zwar angestrebt, aber sicher nicht erreicht. Im Idealfall trägt die Bibliographie dazu bei, einer noch zu schreibenden Biographie über den »Berliner Sokrates« den Weg zu ebnen.

1. Bibliographie Klaus Heinrich: Kurzfassung

- 1949 Mein Mitmensch Goethe, in: Freie Universität Berlin. Mitteilungen für Dozenten und Studenten, hg. von Georg Kennert und Friedrich W. von Sell, 28.8.1949, Bl. 3f.
- 1950 Die Kratermöwe. Das Lied von der großen Bange. Ballade vom Muttertag. Jeannette tanzt Tango. Gute Nacht. Mülleimer. Gute Nacht. Ein Radiogespräch vorm Abendschlafengehen. Sein Gesicht, in: Die Dichter-Bühne für die Namenlosen der Gegenwart, auf welcher 63 Dichter und 34 Dichterinnen deutscher Zunge zu Worte kommen, ausgewählt und hg. von Robert von Radetzky und Erich Blaschker, Berlin 1950, S. 85–93
- 1952 Versuch über das Fragen und die Frage, Diss. FU Berlin 1952 (unpubliziert, eine Veröffentlichung befindet sich in Vorbereitung)
- 1962 Geschlechterspannung und Emanzipation (Emanzipation der Frau II. Antwort auf die Argument-Umfrage), in: Das Argument, H. 23, 1962, S. 22–25
- 1964 Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a. M. 1964
- 1965 Paul Tillich † (20. August 1886 – 22. Oktober 1965), in: Freie Universität Berlin. Mitteilungen für Dozenten und Studenten, hg. vom Senat, Kuratorialverwaltung und Studentenvertretung, Nr. 106, 1.12.1965, S. 565
- 1966 Antike Kyniker und Zynismus der Gegenwart, in: Das Argument, 1966, H. 37, S. 106–20
- 1966 Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M. 1966
- 1967 Erinnerungen an das Problem einer freien Universität, in: Das Argument, 1967, H. 43, S. 92–102

- 1970 Tillich, Paul, in: Hermann Kunisch, Hg., Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur, Bd. 2, München 1970, S. 245f.
- 1978 Notizen über das Museum als Opferhöhle, in: Museum des Geldes. Über die seltsame Natur des Geldes in Kunst, Wissenschaft und Leben. Eine Ausstellung, zusammengestellt und hg. von Jürgen Harten und Horst Kurnitzky, Bd. 1, Düsseldorf 1978, S. 11–15 und S. 105
 Auszüge aus der Heros-Vorlesung Ende 1975, in: Horst Kurnitzky, Ödipus. Ein Held der westlichen Welt, Berlin 1978, S. 92–94
- 1979 Zur Faszination östlicher Meditation und Askese, in: Radius. Vierteljahresschrift, hg. von der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland, Jg. 24, 1979, H. 2, S. 39–42
- 1980 Vorbemerkung zu Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Neuaufl. Berlin 1980, S. 7–10
 Museumsgesellschaft. Ein Interview mit Klaus Heinrich, geführt von Beat Weisberg, in: Horst Kurnitzky, Hg., Notizbuch 3: Kunst Gesellschaft, Museum, Berlin 1980, S. 7–11
 ›Theorie‹ des Lachens, in: Klaus Herding und Gunter Otto, Hg., ›Nervöse Auffassungsorgane des inneren und äußeren Lebens‹. Karikaturen, Gießen 1980, S. 12–30
 Mythologie und Widerstand. Aus einem Kolloquium, in: Filmkritik, Jg. 24, H. 12 (Dalla nube alla resistenza / Von der Wolke zum Widerstand), 1980, S. 529–45
- 1981 tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1981 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1)
 Die Grabplatten des Udo Klückmann, in: Horst Kurnitzky, Hg., Nachstellungen. Foto Assemblagen von Udo Klückmann, Berlin 1981, S. 17–20

- Elephanten, für Z.H., in: ›Almanach 1981‹ des Verlages Stroemfeld/Roter Stern, Basel und Frankfurt a. M. 1980, o.S. [24f.]
- 1982 La fiamma di costanti affetti. Notizen über die italienische Oper, in: Notizbuch 5/6, hg. von Reinhard Kapp, Berlin 1982, S. 93–99
- Mythos. Wolf Dieter Bach im Gespräch mit Klaus Heinrich, in: Harald Eggebrecht, Hg., Goethe. Ein Denkmal wird lebendig. Dialoge, München 1982, S. 61–79
- 1983 Vernunft und Mythos, Frankfurt a. M. 1983
- 1984 Iokaste oder die Wiederkehr des Verdrängten, in: Klaus-Michael Kodalle, Hg., Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984, S. 126–29
- Gemütlichkeit, Motzen, Umwelt, in: Horst Kurnitzky und Marion Schmid, Hg., Deutsche Stichworte. Anmerkungen und Essays, Frankfurt a. M. 1984, S. 47–53, S. 83f. und S. 129–31
- 1985 Erinnerung an die Fliegen, in: Gerhard Ahrens, Hg., Das Theater des deutschen Regisseurs Jürgen Fehling, Weinheim 1985, S. 204–10
- Elephantengedichte, in: Almanach 1981 des Verlags Stroemfeld/Roter Stern, wiederabgedruckt in: 15 Jahre. Almanach aufs Jahr 1986. Briefe, Entwürfe, Berichte, Bibliographie, hg. von KD Wolff Frankfurt a. M. 1985, S. 110–12
- 1986 anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1986 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2)
- Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft, in: Hartmut Zinser, Hg., Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, S. 263–94
- Götter und Halbgötter der Renaissance. Eine Betrachtung am Beispiel der Galatea, in: Richard Faber

- und Renate Schlesier, Hg., *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, S. 153–82
- Deutsche Philosophen im Gespräch. Mythologien als Bundesgenossen der Aufklärung. Florian Rötzer sprach mit Klaus Heinrich, in: *Frankfurter Rundschau*, 6.12.1986
- 1987 Zur Geistlosigkeit der Universität heute, Oldenburg 1987
- Klaus Heinrich im Gespräch mit Florian Rötzer, in: Florian Rötzer, Hg., *Denken, das an der Zeit ist*, Frankfurt a. M. 1987, S. 129–46
- Sog. Zur aktuellen Mythenfaszination. Interview von Horst Kurnitzky mit Klaus Heinrich, in: *Niemandland. Zeitschrift zwischen den Kulturen*, Berlin 1987, H. 3, S. 84–93
- Siegfried, Heros der Unterwelt. Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Wolfgang Storch, in: Wolfgang Storch, Hg., *Die Nibelungen. Bilder von Liebe, Verrat und Untergang*, München 1987, S. 29–31
- 2 Elefantengedichte aus den 60er Jahren, in: *taz*, 10. November 1987
- 1988 Joseph Beuys, in: *Berliner Kunstblatt. Informationsmagazin über die Kunst in Berlin*, Nr. 57, 1988, S. 12–16
- Das Tiergartenviertel vom Dach des Weinhauses Huth und von sonstwoher betrachtet. Interviewcollage von Claudio Lange, in: Olav Münzberg, Hg., *Vom Alten Westen zum Kulturforum. Das Tiergartenviertel in Berlin – Wandlungen einer Stadtlandschaft*, Berlin 1988, S. 231f.
- 1989 Ein Gespräch. Geführt mit Harun Farocki über seinen Film ›Bilder der Welt und Inschrift des Krieges‹, in: *Zelluloid*, Nr. 28/29, 1989, S. 69–72
- 1991 Klaus Heinrich im Gespräch mit Reinhold Messner, in: *Lettre* 15, 1991, S. 20–25

- 1992 Anfangen mit Freud. Die ›wiederentdeckte‹
Psychoanalyse nach dem Krieg, in: Sabine Gürtler,
Hg., Spontaneität und Prozeß. Zur Gegenwärtigkeit
Kritischer Theorie, Hamburg 1992 (Ulrich Sonnemann
zum 80. Geburtstag), S. 103–20
- 1993 arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der
Religionswissenschaft, hg. von Wolfgang Albrecht
u. a., Basel und Frankfurt a. M. 1993 (Dahlemer
Vorlesungen, Bd. 3)
- 1994 Zum Besuch beim Buchhändler, in: Marga Schoellers
Buchjournal. Jubiläumsausgabe, Berlin 1994, S. 2f.
- 1995 Floß der Medusa. Drei Studien zur
Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und
einem Anhang, Basel und Frankfurt a. M. 1995
Ithaka Holdes, in: Stephan Lahrem und Olaf Weißbach,
Hg., Konturen des Gemeinnsinns. Festschrift Peter
Furth zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 37
Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung.
Religionsphilosophische Erörterungen eines
gattungsgeschichtlichen Symbols, in: Ludger M.
Hermanns, Hg., Spaltungen in der Geschichte der
Psychoanalyse, Tübingen 1995, S. 62–79
- 1997 Wie eine Religion der anderen die Wahrheit
wegnimmt: Notizen über das Unbehagen bei der
Lektüre des Johannes-Evangeliums, in: Zeitschrift für
Religions- und Geistesgeschichte, 1997, H. 4, S. 343–63
- 1999 ›Das Bewußtsein ist keine hinlängliche Waffe‹. Zur
Faszination der ›Wahlverwandtschaften‹ heute, in:
Gisela Greve, Hg., Goethe. Die Wahlverwandtschaften,
Tübingen 1999, S. 11–41
- 2000 vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von
Hans-Albrecht Kücken, hg. von Hans-Albrecht
Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2000 (Dahlemer
Vorlesungen, Bd. 4)
Epilog des Galilei. Aus einem Gespräch zwischen
Klaus Heinrich, G.K. Tragelehn und Stefan Schnabel,

- in: Günther Heeg, Klopffzeichen aus dem Mausoleum. Brechtschulung am Berliner Ensemble, Berlin 2000, S. 129–39
- 2001 psychoanalyse sigmund freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M. 2001 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7)
- 2002 Orpheus / Antiorpheus / Prorsa. Dankesrede bei der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, am 26.10.2002, in: Klaus Heinrich, dämonen beschwören, katastrophen auslachen, Basel und Frankfurt a. M. 2013 (Reden und kleine Schriften 3), S. 43–50
- 2003 Ein junger Verleger am Ende des neolithischen Zeitalters, in: Stardust. Post für die Werkstatt. KD Wolff zum 60., Frankfurt a. M. und Basel 2003, S. 29–34
- 2005 Metamorphosen. Verwandlungen der Religion und Triebkräfte der Zivilisation. Tagung mit dem Religionsphilosophen Klaus Heinrich, hg. von Hans-Peter Burmeister, Rehburg-Loccum 2005
- 2006 arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel 2006 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9)
- 2007 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)
- Festhalten an Freud. Eine Heine-Freud-Miniatur zur noch immer aktuellen Rolle des Aufklärers Freud, in: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis, 2007, H. 3, S. 365–88

- 2008 Gratulation für einen Religionsphilosophen, der ein Aufklärer geblieben ist, in: Oliver Decker, Hg., Kritische Theorie für die Zeit. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag, Springe 2008, S. 9f.
- 2009 Kinder der Nibelungen. Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Peter Kammerer und Wolfgang Storch, hg. von Günther Heeg u. a., Frankfurt a. M. und Basel 2009
- 2012 Zur Etablierung des Fachs Religionswissenschaft und seiner frühen Nachkriegsgeschichte an der Freien Universität Berlin, in: Karol Kubicki und Sigward Lönnendonker, Hg., Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin, Göttingen 2012, S. 9–25
- 2013 Über unseren Ausstieg aus den Höhlen. Ein Gespräch mit Manfred Bauschulte, Horst Bredekamp und Luca Giuliani, in: Zeitschrift für Ideengeschichte: Neo-Realismus, 2013, H. VII/2, S. 63–82
- 2015 Karl Friedrich Schinkel, Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, 48. Jg., 2015, H. 219, S. 10–219
- 2018 Der Utopie eine Stadt geben. Gespräch zwischen Wolfram Ette und Klaus Heinrich, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 89, 2018, S. 143–56
- 2023 Ursprung in actu. Zur Rekultifizierung des Denkens in Martin Heideggers ›Beiträge zu Philosophie (Vom Ereignis)‹, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge, Bd. 1)
Giovanni Battista Piranesi, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Urbanismus, 56. Jg., Dezember–Februar 2023/24, H. 254/1, S. 12–117

2. Bibliographie Klaus Heinrich: Langfassung

— 1949 —

Mein Mitmensch Goethe, in: Freie Universität Berlin. Mitteilungen für Dozenten und Studenten, hg. von Georg Kennert und Friedrich W. von Sell, H. 7: »Johann Wolfgang von Goethe. Zur zweihundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages«, Redaktion: Berlin-Dahlem, Boltzmannstr. 4, Berlin-Lichterfelde West: Verlag Otto H. Hess, 28.8.1949, Bl. 3f.

»EINEM Dichter begegnen heißt, in ihm, durch sein Werk hindurch, sich selbst begegnen. Einem Dichter begegnen heißt zugleich, von seinem Werk überfallen, aufgebrochen, umgeschmolzen oder aber zu höherer Bewußtheit seiner selbst gesteigert werden. Je tiefer und umfassender die Welt des Dichters ist, desto tiefer und umfassender ist die Begegnung mit sich selbst, aber auch: desto verheißungsvoller, desto bedrohlicher. Sie lehrt uns, wie wir mit uns selbst übereinstimmen können, sie lehrt uns oft genug, an uns selbst zu verzweifeln.

Wie nun, wenn wir an uns selbst verzweifelt sind? Wenn wir etwas verloren haben, wovon wir nicht einmal wissen, ob es unser war, wenn wir auf der Suche nach etwas sind, aber weder das Gesuchte kennen, noch auch wissen, ob wir es finden werden?

Das ist unsere Situation: kein Boden unter den Füßen, über uns keine Leiter, die in den Himmel führt. Man darf einen Suchenden nicht einen Nihilisten nennen. Man darf aber auch nicht übersehen, wie oft gerade jugendlicher Zynismus auf dem Grunde der Illusionen lebt. Diese Illusionen – etwa irregeleiteter Nationalstolz, mißverständenes Ehrgefühl – sind oft nur durch einen schmerzhaften Eingriff zu entfernen. Der Raum darüber aber ist desto leichter zu säubern: gerade damit jene tieferen Illusionen leben können, bedarf es fortgesetzt der Enthüllung und Zerstörung ungezählter Illusionen an der Oberfläche.

Nur wer sich selbst bedingungslos in Frage stellt und so für dieses Andere offenmacht, wird über sich selbst hinausfragen können. Das aber muß, wer sich in der Antwort selber finden, das heißt: als ein Ganzes, wenn auch nur vorläufig und von unzähligen Leidenschaften verdunkelt, in den Griff bekommen will. So verstanden, ist alle Dichtung, die sich selbst überfragt, existentielle Mäeutik. Ihre Wirkung

bemißt sich an der schrankenlosen Offenheit des Fragens selbst und seines je einzelnen Nachvollzugs. Ihre Größe bemißt sich an der verzweifelnden Unbeirrbarkeit des Glaubens, mit der sie diese Offenheit erträgt, sowie der Kraft, mit der sie ihren Umriß zu Gestalten bündigt.

Das aber ist die entscheidende Frage, die wir uns angesichts des Werkes auch unseres größten Dichters, auch Goethes, ganz ehrlich vorlegen müssen: hat er diese schrankenlose Offenheit des Fragens, hat er die Kraft den Einbruch auszuhalten, aus der allein existentielle Mäeutik – Selbstfindung, Grenzsetzung, Hilfe – möglich wird? Ist Goethe heute noch der Mann, der den Verzweifelnden, ja: den schon Verzweifelten überfällt und aufbricht und den so Geöffneten wieder vertrauen lehrt? der den Verirrten, den Schuldigen oder den um sich selbst Betrogenen wieder zu sich selbst zurückführt?

Gewiß, Dichtung ist nicht Priestertum. Der Dichter soll nicht der Priester, doch auch nicht nur der ›Nebenmensch‹ des anderen, sondern sein Mitmensch sein, und damit, in einem ganz und gar untheologischen Sinne, sein Glaubenshelfer und Bruder. Das hat gar nichts mit einer ›moralischen Anstalt‹ zu tun; das ist Sache der Verantwortlichkeit, die jeden trifft, der einem anderen Menschen redend gegenübertritt; wieviel mehr, wenn es sich um eine dichterische Aussage – und das heißt doch wohl: ein Selbstbekenntnis vor dem Selbst des anderen – handelt. Schon die Narrenfreiheit lebt von der Funktion, die Freiheit des Glaubens, damit zugleich die Verantwortlichkeit des Glaubenden, zu schützen; wieviel mehr erst die Freiheit des Dichters, dem es immer und überall um den Menschen in der Entscheidung geht.

So verstanden, lautet meine Frage ganz schlicht: ist Goethe – frei von aller Tradition, aber auch den großen, lebendigen Gestalten, denen er nur in staunender Anbetung einen neuen Umriß verliehen hat – heute noch mein Mitmensch, der Bruder, der mir hilft?

Ich habe diese Frage verneint gefunden. Ich glaube, wir müssen diese Frage bejahen. Wir haben vorher so ausführlich die Struktur dieser Frage entwickelt – die Voraussetzungen, die man machen muß, um überhaupt so fragen zu können –, damit wir nicht in einem oberflächlichen Geschwätz bei der Antwort danebenreden; denn das ›Wo‹ und das ›Wie‹ der Antwort ist in der Frage immer schon enthalten.

Wann hat Goethe, wie wir, um seine nackte Existenz gekämpft, wann, wie wir, nicht nur sein ›Brot mit Tränen‹ gegessen, sondern überhaupt kein Brot zu essen gehabt? Wann hat der gutdotierte Student, der Herr Geheime Staatsdiener, der Diplomat, Italienreisende und Schlachtenbummler, der ungekrönte Fürst, der mit Napoleon wie mit seinesgleichen sprach, jemals vor dem ›Nichts‹ gestanden? (Und davor zu stehen, sind doch heute gerade die, denen es niemals schlecht genug geht, so stolz.) Wer hat ihm in Weimar sein Haus verbrannt? Wo war die brutale Maschine der Macht, die ihn in ihr Räderwerk hineingezogen und als ein Partikelchen Masse neben anderen rücksichtslos zerrieben hätte? Wo – und das ist doch wohl das Entscheidende – die Schuld, in der er gestanden hätte, aus der er heraus sich hätte empören müssen?

Offenbar, so kann man hier schließen, sind seine Probleme nicht unsere Probleme. Werther trägt in all seinem Kummer noch dafür Sorge, sich einen neuen Frack anfertigen zu lassen. Aber – schon werden wir stutzig – das hat ihn doch nicht gehindert, Selbstmord zu begehen? – Warum hat er das getan? – Aus unbefriedigter Liebe. – Ach so. ›Viel Zeit müssen die Menschen damals gehabt haben‹, hat mir ein Kommilitone gesagt. – Die Frage liegt nahe: zu viel Zeit also, Leerlauf und Müßiggang?! Nicht vielmehr aus einem Zuviel an vorangegangener geistiger Bewegung, an seelischer Erschütterung, das er kaum noch zu halten vermochte, nachdem es einmal in Unordnung geraten war? – Sehen wir uns doch den Werther noch einmal an: ›Ich möchte mir oft die Brust zerreißen und das Gehirn einstoßen, daß man einander so wenig sein kann.‹ – ›Ich habe so viel, und die Empfindung an ihr verschlingt mir alles; ich habe so viel, und ohne sie wird mir alles zu nichts.‹ – Ekel, Überdruß, das Zurückschauern vor der zerstörten Harmonie – es ist richtig, das alles treibt Werthern in einen gespenstischen Leerlauf hinein. Aber davor stehen zwei Tatsachen, die nicht hinwegzudeuteln sind: der nicht mehr gebändigte Reichtum seiner selbst – so fein gesponnen, so kostbar und zerbrechlich in allen seinen Teilen aufeinander abgestimmt, daß ein einziger Anstoß ihn elendiglich zum Scheitern bringt; daneben die durchschaute Hohlheit des bloßen menschlichen Beieinanders, das alles fehlende Miteinander übertünchen soll. Und da, wo keine Hilfe von oben

kommt, was gilt es mehr, als diese Hilflosigkeit wollüstig auszukosten? – So der Mensch, dem sein eigener Reichtum zu viel geworden ist, dessen Sicherungen zerbrochen sind, der sich selbst nur auf dieses Zerbrochene und nichts anderes sonst verlassen will – und der dann, um sich selbst betrogen, den Tod begehrllich auf sich zukriechen sieht und doch ebenso begehrllich stillhält.

Ist es zu gewagt, wenn wir, deren selbstgebaute Sicherungen ebenfalls zerbrochen sind und die so ihren eigenen Reichtum – ihre ›Bildung‹, ihren ›Fortschritt‹, ihre ganze stolze Selbstgenügsamkeit – einfach nicht mehr halten konnten, die jeder kleinste Anstoß unweigerlich in irgendeinen Abgrund rollt (wir glauben doch nicht etwa, ›härter‹ geworden zu sein? oder gar stumpfer?) – wenn wir also, als die Menschen im Zeitalter des untergehenden Bürgertums, in diesem Werther unsere eigene geistige Existenz gespiegelt sehen? Den einen Weg der Flucht vor der ›Forderung des Tages‹ – was ist die Forderung des Tages? – in das ›Verhängnis von oben‹? Ist hier der Abstand von den Sartreschen Helden wirklich groß und ist nicht vielleicht nur die Antwort eine andre? Und wissen wir, wie oft nicht diese andere Antwort unsere eigene Antwort ist?

Ich habe das Beispiel des Werthers herausgegriffen, weil es von diesem ja ausgemacht ist: ein treuer Spiegel seiner Zeit, der uns Heutigen nichts mehr zu sagen hat. – Wir stellen dagegen fest: Werther ist ein Mensch seiner Zeit, der in einer echten, überzeitlichen Grenzsituation steht, so wie wir alle jeden Tag in derselben Situation stehen können und vielleicht die gleiche Antwort geben – darüber hinaus vor einem geistigen Horizont, der diesen Werther plötzlich zu einem Typus des ›Geistigen‹ macht, wie er uns in den – allerdings blutigen – Fratzen der eigenen Gegenwart mit geradezu erschreckender Ähnlichkeit entgegentritt – vielleicht das Schicksal des Menschen, des – wenn auch noch so ›unbürgerlichen‹ – Bürgers, der wir selber sind. ›Und wer wagte es, aufzustehen und zu sagen: ich bin es nicht?‹

Wie anders Faust! Und doch: so anders? Vielleicht nur ein anderer ›Ausweg‹, eine andere Flucht? – ›Der Handelnde ist immer gewissenlos.‹ Mehr noch: ›Es ist nichts furchtbarer anzuschauen als grenzenlose Tätigkeit ohne Fundament.‹ – Und wo wäre hier das Fundament? – Etwa in ihm selbst, dem ›armen Toren‹? – Gewiß nicht. – Aber auch

der ›Blick nach drüben‹ ist ihm ja verbaut. Was bleibt, ist – der Teufel. – Und der große tätige Mann, der Unternehmer und Industriekapitän, mit ›freiem Volke‹ und auf ›freiem Grund‹? – Gewiß, der Höhepunkt seiner schönen Rede, aber – eine Illusion wie alle anderen auch. Nicht die erträumten Arbeitsdienstbataillone werkeln im Hintergrund, sondern Lemuren, die die Grube schaufeln. Und daß, wer derart ›strebend sich bemüht‹ hat, dennoch ›erlöst‹ werden kann – ist das nicht eigentlich ein Wunder, wunderbarer, als wir es sogar von der göttlichen Gnade erhoffen durften? Über welche Leiche wäre Faust, wenn auch lamentierend, nicht gegangen? Welcher tätige Verbrecher würde so eigentlich nicht erlöst.

Wir wollen hier keine Interpretation des ›Faust‹ versuchen. Wir hören jedoch die Frage: Ist der faustische Mensch heute noch unser Ideal? – Eine merkwürdige Frage. Mir scheint, dieser Faust ist kein Ideal, sondern heute noch – und gerade heute – eine Realität, eine große Gefahr sogar: die Gefahr der unkontrollierbaren Flucht in ein wert- und zielloses Aktivistentum, gleichgültig, unter welcher weltanschaulichen Kappe es sich verbirgt, eben jene ›grenzenlose Tätigkeit ohne Fundament‹. Auch hier, im ›geistigen Raum‹ des Faust –: nichts anderes als das so unheimliche, weil so wohl bekannte Spiegelbild unserer eigenen geistigen Existenz: der Mitmensch in der Maske des Totenkopfs.

Wir haben Werther und Faust einander gegenübergestellt, weil in ihnen – als Sinnbildern für jene überpersönliche Schicksalsverhaftung, die wir mit ›geistiger Existenz‹ bezeichnen – zwei Grundhaltungen, Grundgefahren, Grund›auswege‹ unserer eigenen Situation so klar erkennbar sind: jene Haltung des ›O Gott, es hat nicht sollen sein‹ und jene andere des ›Na wenn schon, dann erst recht‹. – Es ist sonst nicht nötig, viele Beispiele anzuführen. Es gibt zu viel Gretchen in jeder Stadt, zu viel Lucies und Fernandos, manchmal sogar – Gott sei Dank – einen Egmont. Und Tasso? Dieser merkwürdig sublimierte und zugleich verfestigte Werther, diese ›Disproportion des Talents mit dem Leben‹? – Sollte nicht jeder Schauspieler, der ihn spielt, schon einmal ein klein wenig Tasso gewesen sein? – – Und die Gedanken Goethes, die unsere Gedanken sind, seine Natur, die unsere Natur ist (man lese den Werther, die Schweizerreise ruhig noch einmal), seine

Lieder – unsere Lieder! –, die er aus der Zweieinigkeit des Menschen und den Melodien der Dinge singt, und aus der Verlassenheit beider?

Mein Mitmensch Goethe – gewiß, so werden wir sagen, du bist auch mein Bruder in der Not. Aber wirklich in meiner Not? – Ich glaube, wir müssen auch das bejahen. Denn es ist Hochmut, zu behaupten, Goethe habe anders, nämlich weniger ernsthaft, vor dem ›Nichts‹ gestanden, als wir uns das heute einbilden zu tun. Wir dürfen zweierlei nicht vergesse: einmal, daß das geistige Sterben genau so ein Sterben wie das körperliche ist – und es fragt sich noch sehr, welche schwerer wiegt vor uns selbst und auf der Waage eines Andern. – Und dann, daß es ja gerade jene ›geistlichen Realitäten‹, jene Gebilde jenseits der Begreifbarkeit und Beklopfbarekeit deines Mauersteins oder einer Brotrinde sind, aus denen heraus das körperliche Sterben – wir müssen heute eigentlich von einem Morden reden – aufbricht, in denen es sich verbreitet. Und in diesen geistigen Keimzellen stehen die Goetheschen ›Helden‹ mitten darin. Sie tragen selbst den geistigen Bazillus, der um nichts weniger gefährlich ist als der Keim einer körperlichen Erkrankung, oder aber sie schenken uns, wie Iphigenie, eine Verheißung, die vielleicht beseligender wirkt als alle Gesundheit unseres Leibes.

Natürlich ist solch ein geistiger Keimträger ›nur‹ ein Mensch. Auch Iphigenie ist ›nur‹ ein Mensch. Alle Gestalten Goethes sind das: ›nur‹ Menschen. Aber sie sind das ganz, weil sie als Ganzes in Frage gestellt sind – hierin stehen sie um nichts hinter | den modernen Konstruktionen existenzphilosophischer Dramatik zurück. Aber sie sind zugleich unendlich viel mehr als diese: sie sind Menschen einer ganzen, vollen Welt. Goethe kenn in seinen großen Schöpfungen keine künstliche Isolierung. Wenn er sagt, daß ›manches Schöne isoliert in der Welt‹ stehe, doch der ›Geist‹ es sei, der ›Verknüpfungen zu entdecken (!) und dadurch Kunstwerke hervorzubringen‹ habe, so meint er dieses von jeglicher anschaulichen Gestalt; ja, wir können seinem Werk die Forderung entnehmen, daß es dem Künstler niemals um das isolierte schöne Einzelding gehen dürfe. Immer schon steht es in einem unbegriffenen Ganzen darin. Wo aber der Mensch gefragt ist, ist auch dieser Zusammenhang mitgefragt, und wir sind hier bis an die Grenze geführt, von der her – wie wir eingangs sagten – der ganze

große Raum um uns ausgespannt sein könnte, an der vielleicht jenes Andere in ihn einbricht. Wir dürfen jetzt ruhig sagen: woher er wirklich ausgespannt ist, wo er, in jedem Menschen und in jedem Ding, sich von andersher getragen weiß. Denn der ›leugne nur gleich alle göttliche Offenbarung‹, wer ›die Natur‹ – auch jedes einzelnen Menschen, jedes einzelnen Dinges – ›als göttliches Organ leugnen will‹.

Mein Mitmensch Goethe – gewiß, in ihm ist jene schrankenlose Offenheit des Fragens, jene verzweifelnde Unbeirrbarkeit des Glaubens, diese zu ertragen, und der Kraft, das Er-tragene zu halten. Gewiß, da werden nicht nur unsere kleinen Sehnsüchte und falschen Hoffnungen, sondern gerade – wir sahen es an Werther und Faust – die großen Illusionen zerstört; Illusionen, die erst zerstört werden müssen, damit wir uns freimachen können für das, was uns trägt.

Aber – sollte uns der Bruder nicht auch ein Helfer sein? Sollte der Dichter, der in seinen Gestalten schuldig geworden ist (nicht weil er diese Gestalten geschaffen hat, sondern weil es seine Gestalten sind!), – dieser Dichter hat in ihnen zugleich den richterlichen Spruch über sich selbst gefällt. Das aber gilt von allem Richtertum: daß der allein zum Richter berufen ist, der als ein Mitschuldiger das Urteil zugleich an sich selbst mitvollstreckt. So erst kann er seine Schuld in sich überwinden und ein ›moralisches Wesen‹, das heißt: ein verantwortlicher Mit-Mensch sein.

So ist Goethe in seinen großen Gestalten schuldig geworden und hat in ihnen sich selbst überwunden, wie auch wir in ihnen schuldig werden und uns selbst überwinden können. Die ›Bruchstücke einer großen Confession‹ sind zugleich die Sätze eines großen, verheißungsvollen Gerichtes, und so erst ist es verständlich, daß der grau-sige Totentanz des ›Faust‹ dennoch in der Gnade endigt.

Wenn wir nach unserem Bruder und Mitmenschen Goethe als nach unserem Helfer fragen, so ist hiermit die Antwort erteilt: der so schuldig gewordene, doch sich selbst richtende und überwindende Mensch ist es, den wir suchen müssen; er wird uns helfen, wie er sich selber geholfen hat; und wir werden ihn in seinen Werken finden, sobald unser Weg nicht mehr vom Menschen zum Werk (dieses ist der einzig dem Dichter selbst vorbehaltene weg), sondern vom Werk über das eigene Selbst zu Goethe, unserem Mitmenschen, führt.

Dann erst kommen wir wirklich zu uns selbst, treten wir in jenes offene ›Verhältnis zu uns selbst und zur Außenwelt‹, von dem Goethe sagt, es sei die ›Wahrheit‹. Dann ›kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige‹, eine, die wir nur erkennen, wenn wir handelnd in unseren Pflichten stehn – Du mußt tätig sein, aber du mußt auch die Fundamente kennen, auf denen due baust, und dich von jeder geschäftigen Scheinbetriebsamkeit ferne halten. ›Du mußt versuchen, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist.‹ – ›Was aber ist deine Pflicht?‹ – Nicht der Befehl, den dir ein Führer oder sonstiger Vorgesetzter erteilt hat und dem du nun blindlings und verantwortungslos zu gehorchen hättest, sondern das, was aus jedem Menschen und jedem Ding gegenwärtig auf dich zukommt und dir, wenn du dich vorher ganz und gar in Frage gestellt hast, wieder zu dir selber helfen wird. – Wie sagt Goethe, dein Mitmensch? Was ist deine Pflicht? – ›Die Forderung des Tages‹. – Diese wirst Du überall erfüllen, wo du in ihm, durch sein Werk hindurch, dir selbst begegnest.«

— 1950 —

Die Kratermöwe. Das Lied von der großen Bange. Ballade vom Muttertag. Jeannette tanzt Tango. Gute Nacht. Mülleimer. Gute Nacht. Ein Radiogespräch vorm Abendschlafengehen. Sein Gesicht, in: Die Dichter-Bühne für die Namenlosen der Gegenwart, auf welcher 63 Dichter und 34 Dichterinnen deutscher Zunge zu Worte kommen, ausgewählt und hg. von Robert von Radetzky und Erich Blaschker, Berlin 1950, S. 85–93

»Die kratermöwe ist kein vogel
wie andere vögel vögel sind.
Das macht, sie ist ein ungeborenes kind.
Kind, kind, totes kind.
Weißer segler über der trümmerstadt.
Die kratermöwe hat zwei flügel,
die hängen traurig in dem wind.
Das sind zwei weiße ärmelein,
von deinem kind die ärmlein klein,

die hängen in dem wind.
Kind, kind, totes kind,
weißer segler über der trümmerstadt.
Die kratermöwe, in den nächten,
da hebt sie heimlich an zu schrein.
Sie schreit nach milch in deinen brüsten und ihren toten brüder-
lein,
sie schreit und schreit die ganze nacht, wo wir zur ruh gegangen
sind,
Sie schreit: warum sind meine flügel lahm?
Sie schreit: warum sind meine äuglein blind?
Sie schreit und schreit die ganze nacht, bis wir am morgen einsam
sind.
Kind, kind, totes kind,
weißer segler über der trümmerstadt.«

Quelle: www.ludibrium.de/Heinrich.htm

— 1952 —

Versuch über das Fragen und die Frage, Diss. FU Berlin 1952

(Publikation in Vorbereitung)

Inauguraldissertation, Juli 1952

Tag der mündlichen Prüfung: 8.12.1952

Tag der Promotion: 22.12.1953

Referenten: Prof. Dr. Eduard May, Prof. Dr. Walther Braune

Einleitende Bemerkung über das Fragen nach der Frage:

»Die Frage nach der Frage bedarf der Rechtfertigung nicht. Man sollte umgekehrt meinen, daß es der Rechtfertigung bedürfe, nach diesem oder jenem zu fragen und die Frage nach der Frage nicht zu stellen. Andererseits muß, wer fragt, immer auch nach diesem oder jenem fragen. Nach diesem oder jenem fragen und doch dabei die Frage nach der Frage stellen heißt, mit einem besonderen Namen, ›Philosophie‹. Das Wissen darum ist oft durch dieses oder jenes verdunkelt worden. Die Frage nach der Frage schien eine von vielen Fragen, Selbst-

auslegungen des Fragens haben diese Verdunkelungen nicht aufzuhehlen vermocht. Wir maßen uns nicht an, diese Verdunkelungen aufzuhehlen. Doch sie bestärken uns in dem Versuch, zu fragen, was das Fragen und die Frage sei.«

— 1962 —

Geschlechterspannung und Emanzipation (Emanzipation der Frau II. Antwort auf die Argument-Umfrage), in: *Das Argument*, 1962, H. 23, S. 22–25

»Emanzipation« ist ein Wort aus der Sklavenhaltersprache. Der Emanzipierte (sei es Sklave, Jude, Frau) blieb minderen Rechts. Man sollte das Wort nur gebrauchen, wenn man sich bei seinem Gebrauch immer vor Augen hält, daß Frauen und Männer in gleichem Maße emanzipationsbedürftig sind, beide zugleich Sklavenhalter und Sklaven, und daß (ein unerhörter Vorgang in der Sklavenhaltersprache) Emanzipation heute Selbstbefreiung bedeuten muß. Unter diesem Vorbehalt beantworte ich Ihre Fragen.

1. Kann die Rede davon sein, daß die Frau emanzipiert sei?

Sie ist es zunächst so viel (und das heißt so wenig) wie der Mann, so viel (und das heißt so wenig) wie die Gesellschaft. Dann aber: um so viel weniger, als sie nicht nur die Situation allgemeiner Unterdrückung in der spätbürgerlichen Gesellschaft widerspiegelt (also ein verkorkstes Patriarchat, dem im übrigen ein verkorkstes Matriarchat die Waage hält: in manchen Ländern und oft bei uns und oft in ein und derselben Familie), sondern zusätzlich den Unterdrückten noch einmal eine unterdrückenswerte Klasse liefert. Zwar versuchen sie, der Beschämung zuvorzukommen. Doch indem sie nach den Normen des unterdrückten Mannes lebt, die sie in sich selbst aufrichtet (z. B. als die Ziele und Methoden ihres Aufstiegs als Karrierefrau), gibt sie leicht auch noch die Reservate der Menschlichkeit preis, die | man ihr als Nichtemanzipierter gelassen hatte: den Rest von Kinderwelt (weil ungefährlich im Puppenheim), den Luxus des verspielten Reagierens (weil Launenhaftigkeit ein Alibi liefert für Ausschluß von Herrschaft und Kontrolle), den Luxus ebenso der großen Gefühle wie der

Flausen im Kopf. Um Mißverständnissen vorzubeugen: der Protest der frühen Emanzipierten, den die tüchtige emanzipierte Frau von heute so oft als zurückgeblieben oder gar Ersatzbefriedigung der im Geschlechtsgenuß zu kurz Gekommenen belächelt, war gerade in seiner Einseitigkeit der Protest gegen die Einseitigkeit der Befriedigung des Weibchens durch das Männchen. Aber während zölibatäre Frauenrechtlerinnen gegen die verstümmelte Befriedigung protestierten und Askese vom Geschlechtsgenuß dessen Befreiung zugutekam, werden heute viele der in Männerrollen sich anpassenden Frauen zum Kampf für eine Scheinemanzipation gepreßt, und viele der dem ›anderen‹ Geschlecht zugestandenen Freiheiten sind Brosamen, Ersatzbefriedigung, herrschaftlich eingesetzte Mittel im Konkurrenzkampf. Die Scheinemanzipierte wird zu schlimmerer Selbstverstümmelung gezwungen als der Mann. Solange nicht die Reservate von Menschlichkeit, die man der Nichtemanzipierten ließ, weil man sie bei ihr als ungefährliche Spezialität genießen konnte, zu Forderungen der Sich-Emanzipierenden an die Gesellschaft im ganzen werden, kann von Frauenemanzipation nicht die Rede sein.

2. Wie beurteilen Sie die bisher verwirklichten Schritte zu dem, was man ›die soziale und rechtliche Gleichstellung der Frau‹ genannt hat?

Ich sehe bisher nur einen bedeutenden Schritt auf diesem Weg: das Prinzip der Koedukation der Geschlechter. Hier sind Jungen und Mädchen nicht nur gleichgestellt, sondern sie werden auch gleich behandelt. Dieser Behandlung allerdings war darum leichter zuzustimmen als anderen Forderungen nach gleicher Behandlung, weil sie nicht den ›Ernst des Lebens‹ traf, sondern nur die ›Vorbereitung‹ auf ihn. Trotzdem glaube ich, daß ohne Koedukation eine Emanzipation der Gesellschaft ganz unmöglich ist. Die große Chance der Koedukation: ein Unterricht als Einführung in die Geschichte der menschlichen Gesellschaft, ihre Konflikte, ihre Lösungen, nicht außerhalb der Geschlechterspannung, sondern in ihr. Allerdings fürchte ich, daß ein Unterricht dieser Art, selbst wenn hier oder dort ein Lehrer wäre, der ihn erteilt, so lange nichts vermag wie nicht eine ganz

bestimmte ›konkrete Forderung‹ erfüllt sein wird. Doch das führt zur Beantwortung Ihrer Frage Nr. 3. |

3. Welche konkreten Forderungen an die Einzelnen wie an die Gesellschaft ergeben sich ihres Erachtens, will man die Emanzipation beider Geschlechter von einem Verhältnis der Beherrschung zu einem Verhältnis möglichst allseitig sich entfaltender Menschlichkeit befördern?

Ich weiß, daß konkrete Vorschläge (also das berühmte ›Positive‹) als theoretische Kurzschlüsse belächelt werden. Trotzdem will ich einen solchen Vorschlag machen. Alle Versuche, die Geschlechterspannung gerecht zu formulieren (nicht nur in Worten, sondern im Zusammenleben der Gesellschaft) werden solange unzureichend sein, wie nicht das Prinzip der Koedukation aus einem bloß passiven in ein aktives umgewandelt wird, und das heißt praktisch zuerst: paritätische Beteiligung der Geschlechter an den obersten Funktionen der Gesellschaft, also Legislative, Exekutive, Justiz. Ich finde, dieser Vorschlag sollte nicht belächelt, sondern ernsthaft diskutiert werden. Ohne seine Verwirklichung wird jede Beteuerung gleicher Chancen, gleichen Rechtsschutzes, gleicher sozialer Stellung (und übrigens auch der Wahrung der ›Besonderheiten‹ der Frau) illusorisch sein. Was einem Rundfunkrat zwecks allseitiger Anpassung und Vermeidung jeglichen Anstoßes gegenüber den akkreditierten Interessenverbänden billig ist, sollte dem Parlament, der Regierung, der Justiz gegenüber den Menschen, diesen zweigeschlechtlichen Wesen, nur recht sein. Auch wenn die Gesellschaft dadurch nicht gleich emanzipiert sein wird, wird sie sich vielleicht nicht emanzipieren lassen, ohne daß sie diesen Schritt erst einmal macht. Vielleicht würde sie manche Probleme ernsthafter ansehen müssen, wenn ihr der Ausweg versperrt ist, sie auf Kosten einer ungelösten Geschlechterspannung in neurotisch fixierten Geschlechterrollen zu verkrusten.

4. Worin sehen Sie die hauptsächlichen Schwierigkeiten für eine solche Emanzipation?

Ich sehe sie in der Identifizierung der ungelösten Geschlechterspannung mit festgelegten Geschlechterrollen bzw. deren Über-

schreitung zu einem geschlechtslos Allgemeinen. Beides sind Versuche, vor einer unbewältigten Geschlechterspannung davonzulaufen (einer Spannung übrigens, die bekanntlich nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch im einzelnen Individuum besteht, ja die dieses geradezu definiert als mit sich identisch erst in einer diese Spannung lösenden Balance). Aber ich muß zuerst um | Nachsicht bitten für den Gebrauch bisher nicht definierter Begriffe. Das Problem der Geschlechterspannung ist der Theologie und Philosophie heute weitgehend entfallen. Und doch ist, wie die Lektüre der Genesis oder der Schriften Sigm. Freuds erkennen lehrt, sie durchaus nicht Spezialität des zweigeschlechtlichen Lebens in unserer Zivilisation, von der sexuellen Sphäre bis in die intellektuelle Sphäre, vom leiblichen bis zum wortsprachlichen Erkennen. Daß wir sie formen können und nicht bloß sie uns, definiert einen der einschneidenden Unterschiede zwischen tierischen Gesellungen und menschlicher Gesellschaft. Soweit wir auf frühere Zivilisationen zurückblicken können, sehen wir diese Spannung in wechselnden Geschlechterrollen geformt, und wir kennen keine Spannung zwischen Menschen (z. B. eine solche der in Klassen arbeitsteilig sich organisierenden und kontrollierenden Gesellschaft), die nicht auch in dieser Spannung steht und also auch in solchen Rollen einen Ausdruck findet. Die Geschlechterrollen, an die wir uns heute klammern, sobald wir versuchen, uns von unserer Gesellschaft ein Bild zu machen, bewältigen die Spannung in unserer Gesellschaft nicht. Aber sie bieten, wie jede neurotische Fixierung, dem Bedrohten einen Schutz. Es ist schwierig, aber lebenswichtig, zu erkennen, daß der begrenzte Schutz, den sie bieten (z. B. die Vaterrolle der Stärke bis zur Zerschmetterung des Feindes oder die Frauenrolle der Leben erhaltenden Periodizität bis zur Katastrophen überdauernden Ewigen Wiederkehr) heutzutage selbstmörderisch ist. Ich glaube, es wird viel darauf ankommen, schon auf der Schule zu lernen, daß wir uns vor einer zu frühen Institutionalisierung der Geschlechterrollen hüten müssen. Es ist eine entscheidende Frage, die wir den Philosophen und den Theologen stellen sollten: wie die Wirklichkeit beschaffen sein muß, die uns davor bewahrt.

5. Gibt es in der Gesellschaft Ihrer Ansicht nach nennenswerte Widerstände gegen die Emanzipation?

Ja.

Wenn ja, wie erklären Sie diese Widerstände?

Sie entspringen der Angst vor dem eigenen Anderssein, das dem emanzipierten Manne in der emanzipierten Frau entgegentritt. Auch wenn rationalisiert als die Angst vor einem alten oder neuen Matriarchat (z. B. dem der Megären), gibt sie noch in dieser Form sich als eine viel weiterreichende Angst zu erkennen: als die Angst vor einer Befreiung des Menschen vom Zwang der Selbstverstümmelung.«

— 1964 —

Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964, Neuaufl.: Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1982, 3. Aufl. 1985. 4. Aufl. (zum 75. Geburtstag von Klaus Heinrich) 2002, 5. Aufl.: Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020

Inhaltsverzeichnis:

Vorbemerkung über Protestieren (S. 9–11) *)

- I Das Problem des Versuchs als Einführung in die Schwierigkeit nein zu sagen (S. 13–56)

Zwei Exkurse

Über die Quellen der Belehrung **)

Über Odysseus und Herrn K.

- II Die Schwierigkeit nein zu sagen als das Problem der Identität unter der Drohung des Identitätsverlustes (S. 57–96)

Exkurs

Über Eulenspiegel als Maieutiker

- III Die Schwierigkeit nein zu sagen als das Problem der Sprache im Zustand der Sprachlosigkeit (S. 97–129)

Exkurs

Über Buddhismus als Ausweg

- IV Die Schwierigkeit nein zu sagen als das Problem des Widerstands in den Bewegungen der Selbstzerstörung (S. 130–55)

Exkurs über den Buddhismus als Ausweg (S. 123–29)

**) Teilabdruck in: Das Argument, H. 29, 1964, S. 105–8

Übersetzung ins Japanische: Nō o iu muzukashisa – shūkyō tetsugakuteki essei, Tokyo 2000

Übersetzung ins Spanische: Ensayo sobre la dificultad de decir no, México 2012

*)

Vorbemerkung über Protestieren:

»Neinsagen ist die Formel des Protestes. In einer Welt, die zu Protesten Anlaß bietet, scheint es nicht überflüssig zu sein, diese Formel zu untersuchen. Aber die Untersuchung stößt auf Schwierigkeiten. Nichts ist inhaltsleerer, allgemeiner als das Nein. Es kann sich gegen alles richten und sich mit allem verbünden. Nichts ist unselbständiger als das Nein. Es setzt eine Frage voraus, ist selbst nur die abschlägige Antwort (›nein‹) auf eine Frage. Nichts ist überflüssiger als das Nein. Wem es um Erkenntnis zu tun ist, sollte das Nein unterdrücken und, sofern er etwas zu sagen hat, positive Vorschläge liefern. Nichts ist gefährlicher als das Nein. Nein ist nicht nur die Formel des Protestes, sondern auch die Formel des Defaitismus. Wer auf dieser Formel beharrt, lehnt alles ab. Er lehnt nicht nur einzelne Ordnungen, sondern die Ordnung ab. Nein ist die Formel der Anarchie. – Nichts ist einfacher, als immerfort ›nein‹ zu sagen. Es sei denn, daß eine Ordnung besteht, die das Neinsagen unter Strafe stellt. Aber das ist eine soziologische, eine juristische, eine politische Frage. Sie drückt nur eine äußere Schwierigkeit des Neinsagens aus. Äußere Schwierigkeiten können durchaus bestehen. Wir haben sie selbst erlebt. Aber soll der Philosoph, zumal der Ontologe, von äußeren Schwierigkeiten reden? Er hat es mit der Erkenntnis des Wesens zu tun, und bis in diese Sphäre trägt unsere Formel nicht. Sie geht den eigentlichen Schwierigkeiten aus dem Wege. Sie ist die bequemste Formel, die allenfalls ihren allzu leichtfertigen Benutzer äußeren Unbequemlichkeiten aussetzt. Der Titel des Versuchs scheint | entweder irreführend oder oberflächlich zu sein. Er hat die ontologische Dimension verfehlt. – Aber was ist

die ontologische Dimension? Ist sie eine in sich begrenzte Sphäre des Wesens? Ist sie die Tiefe des Seins, vor der die Oberfläche oberflächlich wird? Ist sie das hintergründige Eigentliche, an das wir uns halten müssen, um das Vordergründige seiner Uneigentlichkeit zu überführen? Oder ist schon der Ausdruck ontologische Dimension eine Irreführung? Darf der Ontologe, der per definitionem vom Sein redet, das Sein beschränken? – Aber was beschränkt, wer so redet? Wir lassen uns belehren: Sein ist das Unbeschränkte. Nur wer das Unbeschränkte zum Gegenstand hat, kann die Beschränkungen durchschauen. Wir lassen uns weiter belehren: schon die Redeweise vom Sein als Gegenstand ist verdächtig. Sein ist nicht Gegenstand, sondern das ganz Andere jener gegenständlichen Verfestigung. Schon wer ›vom‹ Sein redet oder ›über‹ das Sein, macht es zum Gegenstand. seine ›vorstellende‹ Rede ›verstellt‹ das Sein. Aber ein Trost winkt dem Neinsagenden. Wenn schon das Nein die ontologische Dimension verfehlt, so kann es doch, im Munde des Wissenden zum Wächter werden, der jedem vorschnellen Ja im Felde des Vorläufigen, Vordergründigen, Uneigentlichen den Weg zum Heiligtum des Seins vertritt. In seiner dienenden Rolle schützt es das Götterbild des Seins vor der Profanierung. Aber indem es jede Fixierung als vorläufig, vordergründig, uneigentlich negiert, negiert es das fixierende Wort der Sprache. Das Nein zur Sprache, die gesprochen schon das Sein verzerrt, führt zur stummen Anbetung des unverzerrten Wortes, dessen Kraft in den Wurzeln steckt, aus denen das Sein selbst zu uns spricht. Aber das müssen nicht Worte sein. Das kann auch das Wehen des Windes sein oder der Zuspruch des Feldwegs oder ein Geläut der Stille. | Vor ihnen verliert der Neinsager sein Wächteramt. Der sein Selbst vor dem Verfall retten wollte, verfällt in ›Hörigkeit‹ – Aber die ontologische Dimension, die hier im Dämmerlicht eines andenkenden Denkens schwimmt, hat unser Leben, in seiner Macht und Ohnmacht, seinen bedeutenden und unbedeutenden Aktionen, ausgesperrt. Das Sein des Seienden, das wir selber sind, dem wir widerstehen und mit dem wir uns vereinigen, dem wir in Liebe und Haß begegnen und in einer ebenso hilflosen wie zerstörerischen Indifferenz, es hat in dieser Sphäre keinen Platz. Sie fordert auf zu einem gelassenen Danebenstehen. Aber ist das ein Stehen? – Unter dem Anspruch, die Gnade

des Seins gewähren zu lassen, wird die Frage nach dem Stehen selbst gnadenlos. Doch wir kommen um diese Frage nicht herum. Wenn der so viel beschworene Ernst des Fragens nicht in jeder Frage steckt (auch wenn wir ihn vielleicht erbittert suchen müssen, weil er sich verbittert versteckt), dann steckt er nirgendwo. Wie können wir protestieren gegen ein Stehen, das kein Stehen ist? Wie können wir protestieren, ohne daß unser Nein sich in den Beschränkungen verstrickt und ohne daß es von der ontologischen Dimension verschluckt wird? Wie können wir, protestierend, den zerstörerischen Konsequenzen des Protestierens entgehen? – Neinsagen ist die Formel des Protests. In einer Welt, die zu Protesten Anlaß bietet, scheint es nicht überflüssig zu sein, diese Formel zu untersuchen. Aber die Untersuchung stößt auf Schwierigkeiten. Wir vermuten, daß es die Schwierigkeiten des Neinsagens selber sind.«

Nachwort zur Neuauflage 1982 (S. 218f.)

»Der Text dieses Buches ist ein Nachdruck der ersten Ausgabe von 1964, damit zugleich der Habilitationsschrift des Verfassers, die dieser 1962 der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin vorgelegt hat. Nicht bloß szientifische Emotionen haben die Fakultät damals in widerstreitende Parteien zerspalten und das Verfahren blockiert. Erst Interventionen von außerhalb verdankt der Verfasser den Abschluß des Verfahrens. Daß dies heute kaum mehr einsichtig zu machen ist, zeigt, wieviel seit damals sich verändert hat.

Die Frage nach dem gestörten Selbstverständnis der Wissenschaft, hier mit Pathos gestellt, hatte auch der erhoffte Einschnitt des Jahres 1945 nicht öffentlich zu machen vermocht. Indes gerade diese Frage war das einzig Verbindende des deutschen Wissenschaftsbetriebes nach dem Krieg – das schlechte Wissenschaftsgewissen aller machte sie spürbar. In der zweiten Hälfte der 60er Jahre wurde sie nachhaltiger gestellt, als dies wissenschaftlichen Exkursen möglich war; durch das Aufbegehren einer Studentengeneration, die sich gegen den autoritär entleerten Charakter ihrer Väter wandte, deutlicher gesagt: das leibhaftige Nachleben des NS in diesem Charakter, die Angst der Ansteckung durch ihn. Aber Aufbegehren, dies sollte kein für Universitä-

ten Verantwortlicher übersehen, war noch eine Liebeserklärung an die Institution Universität – die Behördenuniversität heute läßt erotische Aggressionen nicht mehr zu. Das teilt sie mit der dem Aufbegehren folgenden dogmatischen Selbstbeschränkung, Produkt | der Resignation, aber auch der Faszination durch die kraft unser überlebende, planmäßig weiter sich zerstörende Gesellschaft. Und der erneute, auf Gegenöffentlichkeit pochende Widerstand, Lobpreis einer sprach- und theorielosen Spontaneität, zugleich mit Schielen nach den Stärkungsmitteln vorrationaler Gesellschaftsformen und ihrer kultischen Verankerung in zeitloser Natur hat neue Liebesobjekte, mit denen sich zu streiten lohnt, bisher nicht hervorgebracht.

Ob nach dem Scheitern der Universitätsutopie, Reste einer Wissenschaftsutopie bewahrt werden können, ist eine andere Frage. Sie richtet sich an alle Disziplinen und, durch sie hindurch, eine vor ihrer eigenen Geschichte nicht kapitulierende, sich nicht selbst verratende Philosophie. Wenn dieses Buch die Fragen stellen hilft, hat es seine Berechtigung auch nach 20 Jahren nicht verloren. Der Nachdruck des Textes in unveränderter Form gilt nicht nur dem Dokument der frühen 60er Jahre, sondern möchte eine Probe aufs Exempel sein.

Berlin im Februar 1982, KH.«

— 1965 —

Paul Tillich † (20. August 1886 – 22. Oktober 1965), in: Freie Universität Berlin. Mitteilungen für Dozenten und Studenten, hg. vom Senat, Kuratorialverwaltung und Studentenvertretung, Redaktion: Monika Hensel, Akademisches Auslandsamt, Berlin 33 (Dahlem), Boltzmannstraße 3, Nr. 106, Berlin, 1.12.1965, S. 565

»Am 22. Oktober starb in Chicago im 79. Lebensjahr der Theologe und Philosoph Paul Tillich. Er war ein deutscher Hochschullehrer bis zu seiner Emigration. Er starb als ein Wortführer des amerikanischen Protestantismus. Sein Einfluß auf das angelsächsische Denken ist dem keines anderen deutschen Denkers in diesem Jahrhundert zu vergleichen. Exemplarisch wie sein Werk (das Schriftenverzeichnis nennt 500 Titel; eine deutsche Gesamtausgabe ist im Erscheinen;

vollendet in 5 Teilen liegt sein Hauptwerk vor, die ›Systematic Theology‹ ist sein Lebenslauf.

Der Sohn eines protestantischen Geistlichen in der Mark Brandenburg (er promovierte vor dem Ersten Weltkrieg in Philosophie und Theologie, er habilitierte sich in Berlin 1919) protestiert gegen die Trennung von Religion und Kultur. Er sieht in ihr die Sanktionierung eines ohnmächtigen, weil nur technischen Vernunftgebrauchs und eines ebenso ohnmächtigen, weil vernunftfeindlichen Offenbarungsglaubens. Die Substanz der Kultur, auch in deren autonomen Formen, ist religiös. Anders als der gleichaltrige Barth entwirft Tillich eine ›Theologie der Kultur‹, ist er der Theologe des verkörperten Wortes, der nach der ›religiösen Verwirklichung‹ in Geschichte und Gesellschaft fragt. Der Berliner Privatdozent ist einer der Begründer des Religiösen Sozialismus, er wird dessen bedeutendster Theoretiker. Er analysiert die ›religiöse Lage der Gegenwart‹: Moral und Politik, Technik und Kunst sind Gegenstände seines Denkens. Sie sind, wie der späte Tillich formulieren wird, bewegt von einem ›ultimate concern‹, nach dem der Theologe fragt. Auch der Philosoph, der die mächtigen Strukturen der Wirklichkeit erforscht und zuletzt die Frage nach der ›ultimate reality‹ stellt, ist durch ihn bewegt. Auf dieser Grundlage gibt Tillich der Religionsphilosophie und mit dieser auch einer systematischen Religionswissenschaft ihre Methode: **sie kann jetzt andere Religionen anerkennen, ohne diese positivistisch zu entleeren, und die eigene mit den Werkzeugen der Vernunft untersuchen, ohne ihre Substanz zu zerstören.** Auf dieser Grundlage untersucht er die Zeichen der Zeit: warnt er vor dem heraufkommenden Nazismus als einer Wiederbelebung zerstörerischer Ursprungskulte. Eine letzte großangelegte Analyse, ›Die sozialistische Entscheidung‹, 1932 geschrieben, wird 1933 eingestampft, der Verfasser (zuletzt, nach Professuren in Marburg und Dresden, Nachfolger Schelers auf dem philosophischen Lehrstuhl in Frankfurt a. M.) wird als erster nichtjüdischer deutscher Hochschullehrer seines Amtes enthoben und zur Emigration gezwungen. Von nun an wird er seine Bücher englisch schreiben.

In Amerika erhält Paul Tillich durch die Vermittlung Reinhold Niebuhrs einen Lehrstuhl für Philosophische Theologie am Union

Theological Seminary, er liest an der Columbia University, er baut zusammen mit Elsa Brandström ein Hilfswerk für Flüchtlinge auf, er erhält für seine Werke, die nun in rascher Folge erscheinen, zahlreiche Ehrungen der großen Universitäten der angelsächsischen Welt, ihm wird die höchste akademische Würde verliehen, die eine amerikanische Universität zu vergeben hat, der Titel eines ›University Professor‹ von Harvard. 1951 erscheint der erste Band der ›Systematic Theology‹, der zweite und dritte folgen 1957 und 1963. Tillich unternimmt, sobald der Krieg beendet ist, weite Reisen nach Asien und Europa, die der Verständigung und Versöhnung dienen, er fördert die ökumenische Arbeit der Kirchen, und er übt einen starken Einfluß auf die amerikanische Jugend aus. Deutschland, das er als einer der ersten Emigranten nach dem Kriege wieder betritt, ehrt ihn durch die Goethe-Medaille der Stadt Frankfurt (1956), den Hansischen Goethe-Preis (1958), den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (1962).

Nach der Gründung der Freien Universität wurde Paul Tillich durch den Berliner Ordinarius für Religionswissenschaft, seinen Schüler Walther Braune, regelmäßig zu Vorlesungen und Vorträgen nach Berlin geholt. Er las hier u. a. über ›Ontologie und Biblische Religion‹, über ›Einheit und Widerspruch der Lebensprozesse‹, über ›Kirche und autonome Kultur‹. Im Jahre 1954 erhielt er zum 100jährigen Todestag Schellings (des Philosophen, dem die Liebe seiner Jugend galt) die Festansprache im Auditorium maximum der Universität. Am 25. Juni 1956 ehrte in ihm der Mann, ›der, als Theologe philosophisch und als Philosoph theologisch fragend, der in Dämonien zerrissenen Gesellschaft seiner Zeit ihre zerstörenden und heilenden Mächte zeigte, der sein Vaterland verlassen mußte, weil er nicht willens war, es aufzugeben, | der noch in einer Zeit falscher Trennungen und voreiliger Vermittlungen nicht abgelassen hat, nach dem zu fragen, was die Hoffnungen der Menschen zerstört und ihnen dennoch Mut gibt, den Zerstörungen zu widerstehen‹.

Die Freie Universität trauert um einen akademischen Lehrer, der einer der großen Denker dieses Jahrhunderts war und (was wir in Tillichs Fall nicht davon trennen dürfen) ein unerschrockener Mann.«

— 1966 —

Antike Kyniker und Zynismus der Gegenwart, in: *Das Argument*, H. 37, 1966, S. 106–20

Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966, 2. Aufl., Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1982, 3. Aufl. 1992, Neuaufl.: Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020

Inhaltsverzeichnis:

- I Die Funktion der Genealogie im Mythos (S. 9–28)
- II Mytheninterpretation bei Francis Bacon (S. 29–60)
- III Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich (S. 61–128)
- IV Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart (S. 129–60)
*)
Nachwort 1964 (S. 157–60) **)
Vorrede an meine japanischen Leser (S. 210–14) (fehlt in der ersten Auflage)
Notiz zur Neuauflage 1982 (S. 215f.)

Übersetzung ins Japanische: *Tetsugaku to shinwa ni kansuru yon kōsatsu*, Tokyo 1973

Übersetzung ins Italienische: *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Neapel 1988

*)

Antrittsvorlesung am 5.2.1964 an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin; Vorabdruck in: *Das Argument*, H. 37, 1966, S. 106–20

**)

»Die hier vorgelegten vier Studien gehören ihrer Entstehung nach zusammen: vor drei Jahren geschrieben, stehen sie in engem Zusammenhang mit der Habilitation des Verfassers. Sie sind, ihrer

damaligen Funktion entsprechend, nämlich in einem realen oder fingierten Stil wissenschaftlicher Rede abgefaßt, und dieser Stil ist nirgends geändert worden. Die erste war der wissenschaftliche Probevortrag, die letzte die öffentliche Antrittsvorlesung des Verfassers für das Fach ›Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie‹. Die beiden umfangreichen mittleren Studien waren Zusatzarbeiten, angefertigt auf Wunsch einer Kommission. Aber die vier Studien bilden auch sachlich einen Zusammenhang, der es erlaubt, sie beinahe unverändert in einem Buch vorzulegen. Alle vier erörtern sie das Verhältnis von Philosophie und Mythologie.

Die erste zeichnet das Modell ursprungsmythischen Zwanges und benennt dessen Weiterwirken in den Formen der profanen Rationalität. Der Bruch zwischen Ursprung und dem Ursprung Entspringendem läßt sich nicht ungeschehen machen: die Veranstaltungen, die ihn verbergen sollen, verraten ihn zugleich. So steht noch hinter dem System der deduktiven Logik das der Genealogie, deren Funktion es ist, die Identität des Einzelnen zu verbürgen um den Preis seiner selbst. Was hier abstrakt erscheint, ist konkret in allen Formen der Gesellschaft, nicht bloß unbewußt, sondern | ebenso in denen ihres Selbstverständnisses, als ›ursprungsmythische Geisteslage‹ wirksam. – Die zweite Studie führt hiergegen ein Denken ins Feld, das die Figuren der Mythologie aus ihrem Zusammenhang löst und sie ›umfunktionierte‹ zu ›Geschichtszeichen‹. Die Mytheninterpretation des Francis Bacon war nicht bloß ein allegorisierendes Spiel, als das Mythenforscher im Banne ursprungsmythischen Denkens die phantastischen Variationen mythischer Figuren in der Renaissance beschreiben, sondern ein Versuch, den ursprungsmythischen ›Bann‹ zu brechen und die Träger des Bannes zu Bundesgenossen zu machen in einem fortschreitenden, die Gesellschaft endlich einenden Prozeß. Bacon steht in einer Tradition, der ebenso der ursprungsmythische Begriff der ›Tradition‹ wie die ›Philosophie‹ genannte Heilslehre der Antike fragwürdig geworden sind, weil beide ohnmächtig sind, den Lebensprozeß als einen Prozeß der Verkörperungen und deren Schicksale als einen Geschichtsprozeß zu durchdringen. – Dementsprechend wendet sich die dritte Studie zunächst an den Ursprung der ›Philosophie‹ genannten Tradition zurück. Sie analysiert die Ontologie des Parme-

nides als eine Heilslehre, die dem ursprungsmythischen Zwang zu ent-
rinnen sucht, indem sie die miteinander konkurrierenden, mit Zer-
störung drohenden Mächten des Ursprungs ›übersteigt‹. Aber der
Zwang wirkt fort, Ontologie ist – mit dem Wort Tillichs – ›die letz-
te abstrakte Fassung des Mythos vom Ursprung‹. Ein Denken, das
dagegen sich behaupten will, ohne zu schwanken zwischen der ver-
strickenden Vielheit der Ursprünge und dem zwanghaft Einen; das
die zweideutige Wirklichkeit nicht preisgeben will, sondern diese in
ihren zweideu- | tig-zerstörerischen Formen, zu Bundesgenossen
gewinnen will gegen die Zerstörung; muß der Macht der Ursprünge
eine andere ›Macht‹ entgegensetzen, die Macht des ›Bundes‹. ›Bund‹
ist eine Kategorie alttestamentlichen Denkens, nicht weniger funda-
mental als die konkreten ›Ursprünge‹ oder der abstrakte Ursprung
des einen ›Seins‹. Die Gestalt des Propheten Jona, die hier mit dem
›wissenden Manne‹ des Parmenides verglichen wird, lehrt uns nega-
tiv das Verständnis des Bundes. Gegen ihren eifernd festgehaltenen
Begriff von Konsequenz und Treue, eine ›philosophische‹ Interpre-
tation des Bundesbegriffs, die nicht weniger Verrat bedeutet als der
Parmenideische Begriff des Wissens als des Korrelats zu einem undia-
lektischen Seinsdenken, steht hier der Gedanke von der potentiellen
universalen Bundesgenossenschaft des Seienden, die es durch alle zwei-
deutigen Verkörperungen hindurch zu aktualisieren gilt. Der Begriff
des ›Bundes‹ eine universale konkrete Lösung, und als diese Forde-
rung ist er in der Philosophie der europäischen Aufklärung wirksam
geworden. – Ohnmächtig bleibt daher – dies das Ergebnis der letz-
ten Stunde – ebenso der kynische Protest, der wohl das Ungenügen
der antiken Philosophie durchschaut, aber ihr keine andere univer-
sale Lösung entgegenzusetzen hat als die totale Illusionslosigkeit der
Hingabe an das Zweideutig-Konkrete, wie auch ein moderner Zynis-
mus. Vermeintlich ebenso illusionslos wie der antike, wird er zum
Modell eines realitätsgerechten, eingepaßten Verhaltens. Die exis-
tentialistische Bewegung, die einmal als eine Bewegung des Protes-
tes gegen eine nur begriffliche Versöhnung der Wirklichkeit begann,
wird, indem sie jenen ›Bund‹, den die Systeme des Begriffs abstrakt |
noch hielten, als utopisch-illusionär verwirft, zu Resignation und
– weil sie diese sich nicht eingestehen darf – Zynismus. ›Jenseits von

Enttäuschung und Nicht-Enttäuschung« ist eine Formel für das ›Sein‹, die mit der gelegneten Enttäuschung zugleich die Erinnerung an das Ziel verdrängt, das – realisierbar nur in der vereinten Anstrengung des ›Bundes‹ – die gelingende Verkörperung dieser Wirklichkeit ist.

Der Verfasser nimmt an dieser Stelle die Gelegenheit wahr, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ihre Unterstützung in der Zeit seiner Habilitation zu danken.«

— 1967 —

Erinnerungen an das Problem einer freien Universität, in: *Das Argument*, 1967, H. 43, S. 92–102

Rundfunkessay für das Berlin-Studio des Westdeutschen Rundfunks, gesendet im Februar 1967, wiederabgedruckt in: *fu60: gegen-darstellungen*, hg. vom Allgemeinen Studierendenausschuss, Berlin 2008, S. 6–11 sowie *FU70: Gegendarstellungen*, Berlin 2018, S. 7–11 und in Klaus Heinrich, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben* (Reden und kleine Schriften 2), S. 9–29

— 1970 —

Tillich, Paul, in: Hermann Kunisch, Hg., *Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur*, 2. Aufl., Bd. 2, München 1970, S. 245f.

— 1978 —

Notizen über das Museum als Opferhöhle, in: *Museum des Geldes. Über die seltsame Natur des Geldes in Kunst, Wissenschaft und Leben. Eine Ausstellung*, zusammengestellt und hg. von Jürgen Harten und Horst Kurnitzky, Bd. 1, Düsseldorf 1978, S. 11–15 und S. 105

»Sie haben keine Opferhöhle, Sie besitzen kein Museum? Sie haben auch keine Urfrau zur Hand? Wozu der Aufwand. Nehmen Sie Ihr Portemonnaie und stecken Sie ein paar blanke Münzen hinein. Vielleicht finden Sie sogar eine mit einer kleinen Durchbohrung. Die Urfrau freut sich. Vielleicht bergen Sie die Geldkatze in Ihrer Gesäßtasche. Dann und wann nehmen Sie Einblick, allein oder mit Freunden, und streicheln Ihren Schatz. Oder Sie stellen sich mit dem Rücken zum

Waschbecken. Rom ist eine Grottenstadt. Werfen Sie eine Münze über die Schulter. Sagen Sie dazu die Worte: ›Ich komme wieder‹. Noch ein Rat: Nehmen Sie ein, zwei hübsche blanke Kleinigkeiten. Vergraben Sie diese in einem Schächtelchen unter der Erde. Ihre Feinde trampeln achtlos drüber weg. Später können Sie im Beisein Ihrer Freunde die Höhle erbrechen. Sie schleppen den Schatz ins Zimmer. Dort haben Sie schon die Kommode gerichtet und ein paar Flaschen Wein kalt gestellt. Sprengen Sie den Rest über das Schächtelchen. Auch die Urfrau ist durstig. Oder Sie finden den Eingang nicht mehr. Wer weiß, wer jetzt Ihren Schatz heben wird. Sie können beruhigt sein: Die Zukunft gehört Ihnen.« Quelle: www.ludibrium.de/Heinrich.htm

Auszüge aus der Heros-Vorlesung Ende 1975, in: Horst Kurnitzky, Ödipus. Ein Held der westlichen Welt, Berlin 1978, S. 92–94

»*Jedoch* die der Kastrationstheorie Freuds zugrundeliegende Annahme, daß das Totem einen Urvater einer längst untergegangenen Urhorde vertritt, der von seinen Söhnen erschlagen wurde, weil er ihnen den sexuellen Verkehr mit seinen Frauen, also ihren Müttern verwehrte, gewissermaßen als Kastrator oder mit Kastration drohend auftrat, ist oft kritisiert worden, zumal, wenn auch nur in geringer Zahl auch weibliche Totemtiere bekannt geworden sind. Den Konflikt zwischen Ödipus und Laios könnte diese Theorie zwar erklären, nicht aber den Sturz der Sphinx. Denn: ist die Mutter nun Agentin des Kastrators oder ist umgekehrt er Agent einer von der Mutter ausgehenden Kastrationsangst? Dafür sprechen nicht nur die mythischen Überlieferungen; auch das Natur zurichtende, wenn nicht hinrichtende gesellschaftlich vermittelte Naturverhältnis könnte allemal Ursache für die Angst vor einer sich möglicherweise einmal rächenden Natur sein.

Einleuchtende Argumente für diese Annahme, die den Vater lediglich als Agenten einer als kastrierend gefürchteten Mutter begreift, deren Rache von der weibliche Qualitäten unterdrückenden und ausbeutenden Gesellschaft der Söhne mit Recht gefürchtet wird, sind von Klaus Heinrich Ende 1975 in seiner Heros-Vorlesung (ich zitiere das hier aus einer Nachschrift) vorgetragen worden. Es ›sieht so aus‹, argumentiert er, ›daß die Kastrationsangst, die Angst davor, kastriert

zu werden, auch wenn uns in der Psychoanalyse immer wieder der Vater als Kastrator vorgestellt wird, offenbar doch einer weiblichen Figur gilt, daß das Kastrationsinstrument nicht so sehr der männliche Penis, der da als Dolch gebraucht würde, oder seine Armverlängerung oder was immer ist, sondern die Vagina, die mit Zähnen besetzt ist, die darum ›dentata‹ genannt wird, in der, sagen wir: mythologischen Kunstsprache. Zunächst ist es mit Händen zu greifen, um das mythologische Argument gleich zu nehmen, in den ältesten Geschichten der Mythologie, die, als solche vorgeführt etwa bei Hesiod, in den Göttergenerationen deren Abfolge begründet. Da heißt es mit einer sehr großen Deutlichkeit, daß die Sichel, die scharfe, metallene, im Schoße der Gaia, der Erde gebildet wurde. Wenn sie das hören, dann ist eigentlich der Agent, deren sich die Erde bedient, um dem Uranos das Zeugungsglied abzuschneiden, nämlich Chronos, gar nicht nötig. Das kann sie selber tun. Diese ihre Kastrationsmacht wird offenbar – so auf den ersten Blick – Männern übertragen. Auf den zweiten Blick haben wir hier schon die Vermutung, die uns bei dem Ganzen leitet, daß nämlich die Angst vor der Rache der real unterdrückten Frauen diese als zu einer derartigen Unterdrückung berechtigend, veranlassend, stilisieren läßt. Sie sind es, die als diese Wesen zu fürchten sind, also das Produkt selber wird, wenn man das Produzent nennen darf, was kastriert, umgebogen in den Produzenten.

Das zweite Argument haben sie im Isiskult selber, wo in orgiastischen Tänzen, die einen Orgasmus nachahmen, der Akt der Beschneidung als Selbstentmannung erfolgt. Die Weise, wie Lukian die verschiedenen Erklärungsgeschichten hier bringt, zeigt, daß er sehr wohl auch eine Ahnung davon hat, daß offensichtlich Angst vor Rache verständlich ist nach dem, was man selber getan hat: die entfernte Göttin, die real unterworfenen Frauen, die jetzt sozusagen als Stellvertreterin sich zu Racheopfern erklärenden Priester. Die Erklärungen, daß hier bloß nachgeahmt werde, daß man also versuche isisartig zu sein in den Kleidern, oder daß man gar versuche, beide Geschlechter zu vereinigen, sind von vornherein als Rationalisierungen abzulehnen, denn wo wirklich beide Geschlechter, also Doppelgeschlechtlichkeit, ausgedrückt werden sollen, da werden die Attribute gehäuft und nicht noch zum Teil abgeschnitten.

Das nächste Beispiel ist eines, was die Ikonographie langer, | langer Zeiten uns liefert. Die Schlangen, die von Schlangentöttern – also sei es den Heroen, die darauf spezialisiert sind, oder den Heiligen, die später an ihre Stelle treten, wie der Heilige Georg – erlegt werden, können einem eigentlich, wenn man die Größenordnungen vergleicht, nicht Angst und Schrecken machen. Es gibt zwar Ausnahmen, wie die Meerungeheuer, aber auch dieses Meerungeheuer kann zu einem kleinen geringelten Schlangenschwanz werden, so wie in fast allen Darstellungen der Jonasgeschichte. Meistens sind es winzige, kleine Schlänglein, die von dem Herren auf dem hohen Roß, wie dem Georg z. B., erstochen werden, und bedrohlich werden könnten sie nicht dem Mann, sondern nur seiner Stellvertretung, seinem Penis.

Das psychoanalytische Argument schließlich leuchtet, glaube ich, so unmittelbar ein, daß ich es nicht groß zu kommentieren brauche. So oft wird in den Freudschen Texten von dem kleinen Mädchen gesagt: ›dies, was ihm fehle, zeige, es ist kastriert‹, daß sich der Schluß nahelegt, daß es wohl nicht kastriert ist, sondern kastriert hat, wenn das so oft mit männlichem Zeigefinger vorgetragen wird, und daß derjenige, der als Kastrator auftritt, wohl hier selber gefürchtet wird als der Kastrierte, dessen man ansichtig werden könnte, so wie in der Geschichte mit den Gallen. Ich will keine Gegenmythologie zu der ohnehin schon reichlich vorhandenen Mythologie machen, aber ich will doch einmal darauf hinweisen, daß, so wie bei Freud sich in die Darstellung des bezeichnenderweise neutrius generis benannten Es, des so neutral erscheinenden, alles bedeutenden, alles verschlingenden, keine richtigen Differenzen kennenden Unbewußten, sich die ambivalente Haltung gegenüber der Weiblichkeit verlagert – und dann gesagt wird: damit hat es aber nichts zu tun –, so muß nun noch einmal die Angst kompensiert werden, die Angst vor der Rache der Unterdrückten – eine durchaus historische Angst, nicht eine physiologisch-mystische Angst – in der Weise kompensiert werden, daß mit dem zweiten Satz gesagt werden kann: sie sind ja diejenigen, die sich ängstigen, daß sie kastriert sein könnten, und damit erkannten sie die mächtige Rolle des Vaters als Kastrator an.«

— 1979 —

Zur Faszination östlicher Meditation und Askese, in: Radius. Vierteljahresschrift, hg. von der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland, Jg. 24, 1979, H. 2, S. 39–42

— 1980 —

Vorbemerkung zu Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Neuaufl. Berlin: Medusa, 1980, S. 7–10

»Nach dem Ersten Weltkrieg die Erfahrung des ›Kairos‹, Augenblick, den es zu ergreifen gilt. Chance für erfüllte, weil verwandlungsmächtige Zeit; nach dem Zweiten Weltkrieg kein Kairos in Sicht, allenfalls – mit Tillichs nunmehr zauderndem Wort – die ›heilige Leere‹; 1932 jedoch, in diesem Buch, noch die ›Erwartung‹ – als das fundamentale Symbol und zugleich historisch ganz real, *daß die uns drohende ›Barbarei‹ durch Sozialismus sich abwenden lasse*. – Diese Erwartung analytisch zu begründen, mit Argumenten die zu überzeugen, die mit dem Proletariat ein Bündnis einzugehen hätten, damit sie sich erfüllt, war die erklärte Absicht des hier noch einmal vorgelegten Buchs. (...) |

Als ich, im Seminar von Walther Braune, das Buch kennenlernte (nach der Gründung der Freien Universität im Westen der Stadt Berlin, einer Gründung gegen Stalinismus und NS-Reaktion gleichermaßen), faszinierte die Analyse, erschreckte ihre Vergeblichkeit. Später, als die Kontinuität des bedeutenden (und fügen wir ruhig hinzu: mutigen) Denkers Tillich in Frage gestellt wurde – hatte er sich nicht von einer politischen weg zu einer unpolitischen Theologie und Philosophie, vom Expressionisten mit Hang zur Neuen Sachlichkeit zu einem abgeklärten Klassiker entwickelt? –, war die Aufnahme des Buches in die Werkausgabe erst umstritten danach blieb es in dieser versteckt. Warum soll es jetzt noch einmal separat erscheinen?

Nicht nur die Hellsichtigkeit der Analyse vor dem Untergang, der vielleicht erst ein Auftakt war, rechtfertigt dies, nicht nur der hier erfüllte Anspruch auf ein der Realität entsprechendes Simultane von Existentialismus und historischer Erfahrung (denn was wäre diese, wenn sie nicht real unsere Existenz beträfe, und zwar gerade deren Verwandlungsmacht, und was jener, wenn wir ihn zu einem reale Ängs-

te durch den Begriff ›Angst‹ kaschierenden Essentialismus machen, so wie Heideggers Existenzial-Ontologie dies in der Tat getan hat?); auch nicht nur sein Charakter als eines warnenden Dokuments am Ende eines Zeitalters ›bürgerlichen Harmoniegläubens‹, das es historisch auf den Begriff zu bringen und analytisch zu überwinden half (die Warnung hat ja nicht gefruchtet, der dokumentarische Charakter ist darum heute deutlicher denn je) – vielmehr, *es ist aufmerksam zu machen auf ein zentrales Buch des Widerstands in diesem Jahrhundert*, Widerstands kraft Ausarbeitung dessen, was wir heute durch museale Aufbereitung zu ersetzen trachten, ›Geschichtsbewußtsein‹.

Dies, in Tillichs Analyse, verbindet (oder richtiger, verbündet) den prophetischen Protest des alten Israel gegen den Kult ›ungebrochener‹ Ursprungsmächte mit dem sozialistischen Protest gegen eine ›politische Romantik‹. Sie, nachdem der bürgerliche Harmonieglaube in Klassenkämpfen zerbrochen war, hat jene Ursprünge wiederbeleben wollen, die scheinhaft ungebrochene Identität verheißen – von der Beschwörung der ›Nation‹ bis hin zum NS-Opferkult von ›Blut‹ und ›Boden‹ und der ihm entsprechenden, die Opfer rechtfertigenden, ursprungsmythischen‹ Ontologie. Aufklärung, dagegen aufgebieten, reichte nicht aus – sie vermochte die Opfer nicht abzuschaffen. Dazu bedarf es, über die Erkenntnis der Widersprüche und die reale Einschätzung der Machtkonstellationen hinaus (erstaunlich, wie realistisch Tillichs Einschätzungen heute, beim Wiederlesen, sind), der Einsicht in die nicht befriedigten, auf Übersetzung angewiesenen Bedürfnisse – wenn anders die sozialistische Forderung, die auch eine nach ›Verwirklichung‹ ist, nicht an ihrem inneren Widerstreit zerbrechen soll. Wie, wenn erst das Bedürfnis nach dem Ursprung in den Antrieb verwandelt werden kann, der das Diktat des Ursprungs bricht? – Das Bedürfnis, nach dem ›wahren‹ Ursprung gilt (›Heimat‹ nennt ihn antizipatorisch der Gesprächspartner jener Zeit Ernst Bloch), das zu mobilisieren Tillichs Methode | ist, seine den Techniken der Barbarei werbend entgegengehalten in diesem Buch, ist das nach *Gerechtigkeit*: sie ist das Geist-Prinzip des Theologen Tillich, der den Opferdienst abschaffen will, ohne damit den Anspruch auf ›seinsmächtige‹ Verwirklichung preiszugeben – ihr gilt die sozialisti-

sche Entscheidung als eine *für* den Sozialismus und, in Kritik an seinen Erscheinungsformen, *in ihm*.

Tillichs Buch, in allen seinen Analysen, stellt die *Bündnisfrage*. Wer das Bündnis nach Gerechtigkeit mobilisieren will, muß die Bündnispartner gegen den Verrat unter den sie Verratenden selber suchen, denn sie verraten auch ihr eigenes fundamentales Bedürfnis. Weil das Buch, materialiter und nicht bloß taktisch, diese Frage stellt, ist es heute wieder aktuell, in einer Zeit nicht bloß weltweit umgehender Diskreditierung – und Selbstdiskreditierung – des Sozialismus, sondern auch einer weltweit betriebenen Gespensterbeschwörung politischer Romantik inclusive der Wiederbelegung ursprungsmythischer Ontologie, auch und gerade, so als wäre dies das Unterpfand für einen neuen Idealismus, in der jüngeren und jüngsten Generation. Deren Unpolitischwerden – der Gefahr an unseren Universitäten heute, die ihrer Bürokratisierung in die Hand arbeitet – könnte dieses politische Buch eines Theologen entgegenwirken.

Es besticht, weil es nicht nur ein Plädoyer für Geschichtsbewußtsein hält, sondern in ihm, noch einmal und nicht eingestanden, Geschichte erscheint. Es überrascht durch die argumentative Verdichtung der Diskussionen, die in es eingegangen sind – dadurch gerade ist es zu einer der wichtigsten Etappen geworden in der Entwicklung von den Kairos-Ideen des jungen Tillich zur gattungsgeschichtlichen Perspektive des theologisch-philosophischen Hauptwerks der späten ›Systematic Theology‹, wie kaum ein anderes unterstreicht es noch im scheinbar nebensächlichsten Exkurs die Kontinuität dieses auf Diskussion angelegten Lebens. Es lehrt ein politisch und theologisch exponiertes Denken kennen, das den ›wahren‹ Ursprung als die Forderung versteht, die mit den ›wirklichen‹ Ursprüngen nicht abgespeist werden, allerdings ohne der Triebmacht auch nicht verwirklicht werden kann. Es hat eine bedeutende Wirkung ausgeübt auf die Aufklärungsdebatte, die die Frankfurter Schule in Gang gesetzt hat (damals war Horkheimer der auf einen Lehrstuhl geholte Freund, Adorno der gegen die Fakultät durchgesetzte Habilitand Tillichs), auch wenn Adorno dem Verwirklichungspathos des christlichen Philosophen den erst aufzusprengenden allgemeinen ›Bann‹, Horkheimer ihm die Schopenhauersche Resignation entgegenhielt. Es wäre heute geeignet, einge-

denk gerade der Bedürfnisanalyse, die es vorlegt, die Frage nach dem Nachleben des NS als ›Volksbewegung‹ kritischer (und das bedeutet, peinlicher) zu stellen, als dies den Theorien vom bloßen Krisenmanagement des Kapitalismus, die für Faschismus allgemein gültig sind, möglich ist, von den Theorien der Geschichtskatastrophe als Naturkatastrophe zu schweigen. Es ist also, wohlverstanden, ein Geschichtsbuch für die jüngere Generation, die aus ihm Nähe und Entfernung der eigenen | Geschichte kennenlernen kann – und auch Nähe und Entfernung zu sich selbst, denn Selbstverwirklichung ist nicht zu haben unabhängig von der eigenen, wenn auch noch so wohl verdrängten Geschichte.

Angesichts des Erschreckens von Wiederkünften, in denen anstelle der Durcharbeitung unserer jüngsten Vergangenheit deren modisch-archivalische Wiederkehr tritt und, wenn ich richtig sehe, gerade die Opferkult-Faszination, die den Kitt für die psychische Entsprechung des NS, das Zugleich von Inbrunst und Zynismus, geliefert hat, an Boden und vielleicht auch Blut gewinnt – möge dieses Buch seine Wirkung noch vor sich haben.

Berlin, im Januar 1980«

Museumsgesellschaft. Ein Interview mit Klaus Heinrich, geführt von Beat Weisberg, in: Horst Kurnitzky, Hg., Notizbuch 3: Kunst Gesellschaft, Museum, Berlin 1980, S. 7–11

›**Theorie**‹ **des Lachens**, in: Klaus Herding und Gunter Otto, Hg., ›Nervöse Auffassungsorgane des inneren und äußeren Lebens‹. Karikaturen, Gießen 1980, S. 12–30

Zurückgehend auf den Eröffnungsvortrag von Heinrich beim Warburg-Symposium des Kunstgeschichtlichen Seminars der Hamburger Universität am 12.10.1979, Wiederabdruck in: Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Hg., Lachen, Gelächter, Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln, Frankfurt a. M. 1986, S. 17–38, dort jedoch ohne Heinrichs Vorbemerkung:

»Ich danke dem Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg für die Ehre, gleich eingangs, d. h. buchstäblich im Morgengrauen, sprechen zu dürfen zum 50. Todestag eines Mannes, den ich bewundere, der seine Wissenschaft verändert hat und der mit dieser Veränderung gewirkt hat weit über seine Disziplin hinaus – gegen einen Formalismus in den Wissenschaften, der die Inhalte, ihre jeweilige Funktion und die dieser Funktion eingeschriebenen Intentionen verschwinden lässt, gegen den Anspruch des transzendentalen Subjekts, das sich über die Interessen der empirischen Subjekte hinwegsetzt. Das war, wir wissen es heute, nicht nur eine wissenschaftsimmanente, sondern eine politische Entscheidung. Das transzendente Subjekt lacht nicht. Was bewegt die empirischen Subjekte, wenn sie lachen?« (Ebd., S. 12)

Nachbemerkung:

»Der Verfasser, der Aby Warburg viel verdankt, möchte diesen Beitrag auch als Dank an Warburg und die Warburg-Schule verstanden wissen.« (Ebd., S. 25)

Mythologie und Widerstand. Aus einem Kolloquium, in: Filmkritik, Jg. 24, H. 12 (Dalla nube alla resistenza / Von der Wolke zum Widerstand), 1980, S. 529–45

Vorbemerkung:

»Der vorliegende Text ist nach einer Tonbandaufzeichnung hergestellt worden. Festgehalten werden Teile einer Sitzung des Doktorandenkolloquiums von Klaus Heinrich am Religionswissenschaftlichen Institut der Freien Universität Berlin vom Juni des Jahres.

An der hier nur sehr gekürzt wiedergegebenen Diskussion haben sich u. a. beteiligt: Christine Bange, Carry Brandt, Konrad Honsel, Mohsen Mirmehdi, Carl Rebel.

Bedauerlicherweise bricht die Aufzeichnung während der Sitzung ab. Weil das Tonband abgelaufen war, konnte die Diskussion über die politische Pointe des zweiten Teils des Films (Widerstand und Verrat) sowie die Rückwirkung des zweiten auf den ersten Teil (die Rol-

le der Opfer, Mythologie und völkischer Faschismus) nicht mitgeschnitten werden.

Die Diskussion knüpfte an eine Vorführung für Mitglieder des Instituts an, die in Zusammenhang einerseits mit den Veranstaltungen zur Dialektik des Ästhetischen Subjekts und der Faschismusanalyse, andererseits mit der Ovid-Vorlesung von Klaus Heinrich stattgefunden hat.

Protokoll von Gaby Körner; die Auswahl, Transkription und Redaktion des Textes besorgte Manfred Blank.« (Ebd., S. 529)

[Dalla nube alla resistenza, nach einer Vorlage von Cesare Pavese, Erstaufführung Cannes 1979, Regie Jean-Marie Straub und Danièle Huillet; zu sehen auf www.youtube.com/watch?v=c8GVAIHLS5E, italienisch mit englischen Untertiteln]

— 1981 —

tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1981, Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2021 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 1)

Anamnetisches Vorwort (S. 9–11):

»Ich erschrak, als ich von dem Unternehmen erfuhr: ausgegraben die alten Vorlesungen, zehn Jahre und länger her, nicht zum Bleiben bestimmt, sondern nachdenklich zu machen und zu verschwinden. Ich hatte selbst darauf Wert gelegt: »Die Würde des vergänglichen Wortes«, das war mein Argument, nein zu sagen, wenn ich um die Einwilligung zu Tonbandaufnahmen gebeten wurde. Damals stellte ich mir meinen Beruf noch anders vor: mit Muße zum Schreiben. Aber zugleich, begraben unter »Papieren«, vorgeblich einer Lawine der Erneuerung, mißtraute ich dem geschriebenen Wort, vertraute auf die Wirkung des gesprochenen.

Doch was heißt »verschwinden«? So viel vorüber in diesen Jahren, und so wenig vorbei – und nun hat auch mich ein Stück Vergangenheit eingeholt: alte Tonbandaufnahmen, heimlich unter dem Tisch

gemacht; die viele Male abzuhören waren, bis Worte und Sätze zum Vorschein kamen; dazu die mitgeschriebenen Teile während der Flugzeuge über den Hörsaal hinweg (ich entsinne mich genau, hier, zur Logik, genoß ich Gastfreundschaft im John F. Kennedy-Institut, glüheiß wurde es in der Glasmenagerie unter dem Dach, und wenn die Fenster geöffnet wurden, flogen die Maschinen durch den Raum); und nun die große Mühe der Editoren, Doppelstunde für Doppelstunde ›anzuschreiben‹, d. h. zugleich, die Atmosphäre einer noch aufgeregten, aber schon durch den Marsch vom Aufbegehren weg in die politische und wissenschaftliche Technologie gekennzeichneten Universität festzuhalten in dem scheinbar abseitigen Thema. Aber war es ein abseitiges Thema? Formen als Inhalte lesen, das Pathos, das diese Beschäftigung mit Logik angeleitet hat, war ein eminent politisches Thema. Gerade wurden uns ja Formen anstelle von Inhalten verkauft, ein neuer ›linker‹ Positivismus bereitete sich vor, dementsprechend auch die Warnungen in dieser Vorlesung vor einem ›Operationalismus‹ (damals ein Zauberwort) ohne Existenzialismus (so wie heute vor einem Existentialismus ohne politische Existenz); vor unter der technologischen Oberfläche wiedererstarkenden Ursprungsmythos und -kult (Tillichs großes Thema zu Beginn der 30er Jahre, von ihm nicht vergessen in der Zeit der Emigration, von ihm und Adorno nach Deutschland zurückgetragen); vor den neuen-alten Rationalisierungen, die es uns so leicht zu machen scheinen: sind nicht auch die Wissenschaften, die wir betreiben, ein um uns unbekümmertes Rationalisierungsgeschäft? | Religionswissenschaft hat durchaus ihren Gegenstand: das Verdrängte der Philosophie – so habe ich es damals formuliert, mit Blick auf jene Heilslehren, die eine Sicherheit jenseits der Welt der Mischungen versprechen. ›Tertium non datur‹ – das ist ein solcher (der vornehmste) Entmischungssatz einer zwei-, aber ich fürchte durchaus auch mehrgliedrigen Logik; ›tertium non datur‹, das bedeutet: entweder Leben oder Tod – also ein von Tod unangefochtenes Leben. Aber das ›tertium‹, das dieser Satz bestreitet, ist nichts anderes als unser Leben, aus Leben und Tod und all den Stellvertretungen des Todes, die für uns heute aktuell sein mögen, gemischt – und das ist die Sache der Religion, ihm zuliebe sagen die verschiedenen Religionen ihr verschiedenartiges ›Fürchtet euch nicht‹. Natürlich

muss eine religionsphilosophische Einführung in das Thema ›Logik‹ davon handeln – und das heißt: tertium datur ist auch der Gesichtspunkt, unter dem das ›tertium non datur‹ der Logik zu verhandeln ist. Er steckt, als abgelehnt und zugleich begehrt, als Verkörperungs- und zugleich Vermittlungsgesichtspunkt in allen ihren Figuren darin. Das Verdrängte der Philosophie, zur Beruhigung sei es gesagt, ist ein Analysegegenstand auch für Philosophen. Jedoch auch Philosophen bedürfen der Bundesgenossen für ihre Analyse. ›Religionsphilosophisch‹, so habe ich darum meine Einführung genannt – ich vertraue durchaus dem Realismus der Mythologie, dem Zorn des altisraelischen Gottes, dem Angstsensorium auch der Logik treibenden Dämonenbeschwörer; kurz, ich hoffte, sie sämtlich zu Bundesgenossen zu gewinnen in dem Verkörperungsunternehmen, den immer wieder scheiternden, eine selbst erst kurze Gattungsgeschichte lang, das uns mit ihnen verbindet.

Was Sie nicht erwarten dürfen, wenn Sie diese Vorlesung lesen: ein Buch über Logik Vielmehr beginnt Logik hier unter anderen Namen zu erscheinen: unter denen der Realität, von der sie handelt und die sie doch mit ihren Formen nicht anhalten kann; oder, wie Karl Reinhardt es einmal für seine Wissenschaft, die Klassische Philologie formuliert: ›Die Insel selbst schwamm mit im Strom‹. Was Sie auch nicht erwarten dürfen: ein Buch über jene Realität und deren (soll ich jetzt das gleiche Wort noch einmal gebrauchen?) Logik. Die Vorlesung hat ein viel eingeschränkteres Interesse: ein paar Gesichtspunkte, wie dies Formen und jene Realität zusammenhängen in den sich ängstigenden Subjekten auch des Reiches scheinbar jenseits von Subjektivität und Angst – der Logik.

Was Sie erst recht nicht erwarten dürfen: ein ausgearbeitetes Buch. Der Verfasser hat es nicht geschrieben, er hat diese Texte gesprochen, auf-und-abgehend vor seinen Hörern, manchmal zum Zitieren ein Buch, sonst keine Unterlagen in der Hand. Diesen Hörern, jedenfalls eine Anzahl von ihnen, dazu anderen, die heute seine Vorlesungen hören, verdankt er den Text. Sie | haben ihn mit fertigen Manuskripten überrascht, sie haben die Vergangenheit zum Noch-einmal-Reden und den damals Redenden zum Hören gebracht. Sie haben die Anschreibung ersonnen, Zitate nachgewiesen, den Aufbau

der Sache rekonstruiert. Sie haben auch ausgewählt, was von den universitätsinternen Vorsprüchen stehenbleiben sollte (was noch heute oder heute wieder ihnen aktuell zu sein schien: noch nicht ausgestanden; der Legendenbildung zum Opfer gefallen; noch immer im Erscheinen) und was nicht – aber getrost, die Schlingpflanzen von damals sind nachgewachsen.

›Dahlemer Vorlesungen‹ – ein Vorschlag des Verlegers, das Redaktionskollegium hat ihn aufgegriffen. Natürlich haben wir uns gefragt: nie aus Dahlem herausgekommen? Vorstadtwanderungen – ›peregrinationes suburbanae‹, so wie Bacon das nennt, wenn er den griechischen Philosophen den Helden der ersten drei, vier Vorlesungen dieses Buches, sein Pathos des Neuen entgegenhält? Wir haben an anderes gedacht: das Pathos, das sich einmal mit der Gründung dieser Universität verknüpft hat, die eine Studentenuniversität war und während jener Jahre, in die auch diese Vorlesungen fallen, geblieben ist. – Aber warum dann, als erste Vorlesung, ausgerechnet eine, noch dazu religionsphilosophische, über Logik? – Weil es eine der ersten war, deren Aufnahmen sich rekonstruieren ließen – und aus einem zweiten sachlichen Grund. Als der Verfasser, nach diesem Krieg, ›Logik‹ studierte – freilich den Existentialismus und die Psychoanalyse im Kopf –, verwarf sein Logiklehrer, noch an der Universität unter den Linden, die Philosophie, auch gleich die Mehrzahl der Philosophen, die ihrerseits Logik getrieben hatten. Die Wahrheitstafeln der Implikationenlehre dienten als Beschwörung gegen die Nötigung, Vergangenheit aufzuarbeiten, die nicht vorbei war; gespenstisch der Aufmarsch der Zeichen an der Tafel und in den Heften als Ausweis für Realität. Heute sind wir gewohnt, die Realität so zu sehen: sie hat ihre Übersetzbarkeit eingebüßt und, damit ineins, die ihr eigene Übersetzungsmacht. Um diese aber war es mir in jener Vorlesung zu tun; sie erscheint mir heute wichtiger denn je.

Ich hoffe sehr, daß wer dies liest und auch die weiteren Vorlesungen, die sich nach dem Wunsch des Redaktionskollegiums rematerialisieren sollen, das Ungenügen spürt, das den Verfasser geleitet hat und das, nach seiner Überzeugung, die Arbeit an einer Universität auszeichnen sollte – nicht die Rolle einer Vermittlerin fix-und-fertiger Formen. Die Redaktionsmitglieder haben dieses Ungenügen fixieren wollen, weil sie

es für ansteckend und tradierbar halten. Ich danke ihnen dafür. Ich danke vor allem Hans-Albrecht Kücken, dem Initiator dieses Unternehmens.

Berlin, im April 1980, K.H.«

Die Grabplatten des Udo Klückmann, in: Horst Kurnitzky, Hg., Nachstellungen. Foto-Assemblagen von Udo Klückmann, Berlin 1981, S. 17–20

Wiederabdruck in: Heiner Müller, Germania 3. Gespenster am Toten Mann. Material, hg. vom Berliner Ensemble, Berlin [1995], nicht paginiert

Elephanten, für Z.H., in: ›Almanach 1981‹ des Verlages Stroemfeld/ Roter Stern, Basel und Frankfurt a. M. 1980, o. S. [24f.]

Wiederabdruck in: 15 Jahre. Almanach aufs Jahr 1986. Briefe, Entwürfe, Berichte, Bibliographie, hg. von KD Wolff, Frankfurt a. M. 1985, S. 110–12

1

Nach entsetzlichen Märschen
die Berge auf die reißenden Flüsse nieder
hängend über den Schluchten
von Dornen gebissen
und fremden Schlangen
hier an dem flachen Ufer des Binnensees
kamen die Elephanten zum Stehen
Später von den kopflosen Männern
wurden sie in den Sumpf gedrängt
stießen sie die berühmten Schreie aus
eine Nacht und länger
Wenn die Bauern den Acker pflügen
werfen sie Knochen hinter sich wie andere Steine
Arm- und Beinschienen halten den Pflug zusammen
Silbernägel zieren das Joch ihrer Ochsen

häufiger als in anderen Gegenden
finden sich die geschnitzten Göttinnen
besonders die eine
die mit den vielen Brüsten
aus Elfenbein

2

Augenzeugen berichten: die Elephanten
hätten sich auf die Schilde des Fußvolks gesetzt
so seien sie die Berge hinuntergerodelt /
Panik verbreitend unter den Bergbewohnern
Mit ihren Rüsseln den Aufwind prüfend
die Ohren gegen den Wind
seien sie über die schrecklichen Spalten gesegelt
hinab ins Flachland
Dort nun hätten sie sich in Marsch gesetzt
aus großer Höhe
ein Heer von Käfern
fünfbeinig krabbelnd
unabsehbar
vorm Eintritt ins Hügelland
Ameisenzug die Flüsse hinauf und hinab
über die Pässe
auf ihr einziges Ziel zu
den großen See
zwischen den umbrischen Bergen
Niemand habe sie angetrieben
keiner sich in den Weg gestellt
Beim Baden im See
seien sie alle ertrunken

3

Unter der Platte des Mittelschiffs
der Kathedrale von Todi
vormals ein Tempel des Herkules
liegt ein toter Elefant!

Vom Weg gekommen
beim großen Zug
hat er in Todi
Arbeit und Brot gefunden
Beliebt bei allen
den Kindern den Postmeistern
den Straßenarbeitern
dem Präfekten der Aquädukte
hat er ein langes
arbeitsreiches
Elephantenleben
Hinter sich gebracht
Der Stein
der zum Vorschein kam
beim Renovieren des Bodens
ehrt den nützlichen Emigranten
Anmerkungen (o. S., 83)

»1 2 3 Elephantengedichte

Von Klaus Heinrich (unveröffentlicht) für Z. H. (das ist Zbigniew Herbert). Entstanden Mitte der 60er Jahre, geht die Entdeckung des Manuskripts auf Renate Heinrichs Konto. »Bei unserem letzte großen Wasserrohrbruch waren die Gedichte in einem großen Stapel schwimmtüchtiger Manuskripte gelandet und verschwunden. Mittwoch wiederentdeckt. Gestern angefordert. Heute also in Marsch gesetzt. Gewissermaßen von Werkstatt zu Werkstatt.« Hier am 21. September 1980, als letztes für diesen Almanach, mit Eilboten eingetroffen.«

— 1982 —

La fiamma di costanti affetti. Notizen über die italienische Oper,
in: Notizbuch 5/6, hg. von Reinhard Kapp, Berlin 1982, S. 93–99

Wiederabdruck in Klaus Heinrich, dämonen beschwören, katastrophen auslachen, Basel und Frankfurt a. M. 2013 (Reden und kleine Schriften 3), S. 11–20

Mythos. Wolf Dieter Bach im Gespräch mit Klaus Heinrich, in: Harald Eggebrecht, Hg., Goethe. Ein Denkmal wird lebendig. Dialoge, München 1982, S. 61–79

Zurückgehend auf eine Sendereihe, die zum 150. Todestag Goethes am 22.3.1982 von der NDR-Redaktion »Kulturelles Wort« konzipiert und vom NDR ausgestrahlt wurde.

— 1983 —

Vernunft und Mythos, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1983, 2. Aufl. 1985, 3. Aufl. Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1992

Inhaltsverzeichnis:

- Zur Sache (1962/1972) (S. 5–9)
- Die Funktion der Genealogie im Mythos (1963) (S. 11–26)
- Antike Kyniker und der Zynismus der Gegenwart (1964) (S. 27–63)
- Exkurs über Eulenspiegel als Maieutiker (1962) (S. 50–56)
- Exkurs über Buddhismus als Ausweg (1962) (S. 57–63)
- Erinnerungen an das Problem einer freien Universität (1967) (S. 64–79) *)
- Sprung ins Zentrum / Hausverlassen / Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination »östlicher« Meditation und Askese (1979) (S. 80–88)

Nachwort (S. 107–09):

»Die hier zusammengestellten Texte (zwei Auszüge aus orientierenden Vorbemerkungen, einmal für deutsche, einmal für japanische Leser bestimmt; zwei Vorträge vor der seinerzeitigen Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin, einer davon meine Antrittsvorlesung über Zynismus; ein Rundfunkessay, der dieser Universität ein Stück ihrer Problemgeschichte zurückgeben wollte, gerahmt von zwei Exkursen aus meiner Habilitationsschrift; schließlich ein Zeitschriftenaufsatz, der die Frage nach einer höchst aktuellen Station der

die Realgeschichte seismographisch begleitenden, uns unserer Bedürfnisse überführenden Faszinationsgeschichte stellt) haben schon von ihrer Entstehung her Gebrauchswertzüge; und ich verhehle nicht, daß diese in meinen Augen eine Eigenschaft ist, die sie wissenschaftstauglich macht; und ich wüßte auch keinen anderen Grund anzugeben, der mich nach einem philosophischen Buch greifen ließe.

Der Plan und der Titel zu diesem Buch (*Vernunft und Mythos*) stammen von dem Herausgeber der Reihe, Herrn Rudolf Braun; die Auswahl hat mein Verleger, Herr KD Wolff, getroffen. Natürlich frage ich mich: was haben die ausgewählten Stücke miteinander zu tun? und: trifft der Titel? Drei Beobachtungen drängen sich mir beim Wiederlesen auf. Einmal: alle Stücke, jedes in seiner Art, stellen die Wissenschaftsfrage, und sie tun das noch immer auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem NS – aber auch die | Distanz wird immer deutlicher, in der diese Frage, so gestellt, zur nunmehr nur noch Planungs- und Behördenuniversität steht. Dann: sie sind allesamt mit dem Selbstverständnis einer existentialistischen Generation beschäftigt – dessen Weiterleben, noch die Spuren seines Weiterlebens in der jüngeren Generation würden ihr und uns jene Angst in den Bewegungen der Selbstzerstörung mobilisieren helfen, ohne die Erkenntnis nicht vom Fleck, Widerstand nicht zum Zuge kommt. Und endlich: sie versuchen allesamt, sich mit Widerständen zu verbünden, die älter sind als wir – Gattungsgeschichte, deren Konflikte bis heute unterledig in uns rumoren, bewußt zu machen, ist ihr erklärtes Ziel.

Vernunft und Mythos – der Akzent, so habe ich den Herausgeber verstanden, liegt hier auf dem *und*: kein additives, kein polarisierendes, kein balancierendes und erst recht kein identifizierendes Und, sondern ins der methodischen, weil sachlichen Provokation. Wer Vernunft sagt, darf nicht zurückschrecken vor der Dimension des Mythos – nicht sie liegenlassen, erst recht nicht sie wegerklären –, sondern muß nach den Bedürfnissen fragen, die heute vielfach erst mit den Figuren dieser Dimension, weil schon in ihr blockiert, zu reden beginnen. Das gesellschaftliche Naturverhältnis, das wir sind (und das der Mythos nicht verschweigt), verlangt nach Aufklärung bis heute. Und: wer Mythos sagt, darf nicht glauben, daß er damit Zugang findet zu einem gattungsgeschichtliche soliden Fundament – aktuelle

Konflikte, nicht deren Lösung, bietet die Mythologie; dazu nicht nur Verdrängtes – das allerdings, so wie in modernen Opferritualen und der Faszination, die von ihnen ausgeht, triumphierend widerkehrt –, sondern Einsicht in die Verdrängungsprozesse selbst. Also, sich mit der Vernunft auch des Mythos verbünden gegen einen remythologisierenden Vernunftgebrauch: dies, in kürzester Formulierung, die Aktualität unseres Themas. |

Angesichts der Remythologisierungsbestrebungen heute und ihrer Faszination (ein Fundament zu haben, so alt wie die Natur selbst, das einen zum Komplizen des Schicksals macht und so noch die Selbstzerstörungsprozesse als Naturprozesse erfahren läßt), mag es gerechtfertigt sein, ein paar ältere Texte hervorzuholen und nachzuforschen, was sich in diesem Zeitraum verändert hat: vom restaurativen Nachkriegsdeutschland seinerzeit zu dem heute. Die augenfälligen korrespondieren: der Internalisierung, Habitualisierung der Enttäuschungsprozesse. Innerhalb ihrer rücken wir mit kleinen Alternativen herum, außerhalb ihrer vermögen wir uns nicht anzusiedeln. Und: was sich auflehnt gegen sie, ist nicht mehr Protest, sondern nur noch Störung.

Nach den die praktisch-sinnliche Wirklichkeit überfliegenden Abstraktionen der Zeit des studentischen Aufbegehrens sind wir neuerlich in eine Form des – nun freilich selbst abstrakten – Konkretismus eingetreten: der zufolge die Wirklichkeit, die über uns zusammenschlägt, *die Wirklichkeit ist*; und wir gewahren erschreckt, wie sie einerseits Sekten hervorbringt, die sich dem abstrakten Geist konkret verschreiben, bis hin zur Selbstzerstörung von Körper und Geist, und andererseits konkrete Lösungen empfiehlt, die gerade Selbstzerstörung, weil so real, zu einem abstrakt kalkulierbaren Risiko machen; und daß diese neue Form des Konkretismus (einmal Horkheimers und Adornos Wort) unterirdisch ein Band ist, das die Generationen eint. Möge nicht gerade dieses Bedürfnis von Dauer sein, mögen gerade diese älteren Texte es stören helfen.

Berlin im Mai 1983, KH«

*)

Wiederabdruck in: fu60: gendarstellungen, hg. vom Allgemeinen Studierendenausschuss, Berlin 2008, S. 6–11 und FU70: Gegen- darstellungen, Berlin 2018, S. 7–11

— 1984 —

Iokaste oder die Wiederkehr des Verdrängten, in: Klaus-Michael Kodalle, Hg., Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984, S. 126–29

Gemütlichkeit, Motzen, Umwelt, in: Horst Kurnitzky und Marion Schmid, Hg., Deutsche Stichworte. Anmerkungen und Essays, Frankfurt a. M. 1984, S. 47–53, S. 83f. und S. 129–31

[An dem Band mit insgesamt 33 Beiträgen beteiligten sich auch einige andere Institutsangehörige: Arbeitnehmer (Erich Fried), Ausdiskutieren, ausdifferenzieren, aussitzen (Friedrich Stentzler), Elite (Ilse Bindseil, Ulrich Enderwitz), Entsorgung (Ilse Bindseil), Faschistoid (Ilse Bindseil), Frieden (Marion Schmid), Gefühl (Ilse Bindseil), Gemütlichkeit (Klaus Heinrich), Gesundheit (Marion Schmidt), Geschichte (Ulrich Enderwitz), Gewalt (Friedrich Stentzler), Heimat (Horst Kurnitzky), Kommunikation (Ulrich Enderwitz), Leistung (Marion Schmidt), Motzen (Klaus Heinrich), Kommunikation (Ulrich Enderwitz), Natur (Ulrich Enderwitz), Öffentlichkeitsarbeit (Alexander Kluge), Recht und Ordnung (Alexander Kluge), Finaler Rettungsschuß (Erich Fried), Spurensicherung (Horst Kurnitzky), Die Stelle (Horst Kurnitzky), Sterbehälfte (Ilse Bindseil), Überleben (Horst Kurnitzky), Umwelt (Klaus Heinrich), Unsittlich (Günther Anders), Utopie (Horst Kurnitzky), Der Verbraucher oder Konsument (Wolfgang Fritz Haug), Verbrauchermarkt (Hans Magnus Enzensberger), Versager (Erich Fried), Versorgung (Monika Schmid), Verteidigungsfall (Erich Fried), Wertkonservativ (Horst Kurnitzky), Zwischenmenschlich (Erich Fried)]

— 1985 —

Erinnerung an die Fliegen, in: Gerhard Ahrens, Hg., *Das Theater des deutschen Regisseurs Jürgen Fehling*, Weinheim 1985, S. 204–10

Wiederabdruck in Klaus Heinrich, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*, Frankfurt a. M. und Basel 1998 (Reden und kleine Schriften 2), S. 55–68

— 1986 —

anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1986; Nachdruck Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 2)

Anamnetisches Vorwort (S. 9–11):

»Eine in bürokratischen Zentralismus abirrende Universitätsreform, Ausdruck des Bürokratischwerdens gesellschaftlichen Bewußtseins überhaupt, eine dem durchaus korrespondierende Erscheinungsweise des politischen Dogmatismus, Produkt der Enttäuschung an den studentischen Aufbruchs-Erwartungen der sechziger Jahre, und die dazugehörige Abtötung sinnlicher Vermittlung, von den intimsten Umgangsformen bis in die Zellen wissenschaftlicher Arbeit hinein, charakterisieren das Klima an der Freien Universität Berlin, in dem diese Vorlesung gehalten wurde.

Die Vorlesung setzt auf den Reiz eines damals ebenso exotisch wie überholt geltenden Stoffs: den der mythologischen Figuren, und wies nach, wie dieser, den es doch zu einem Bundesgenossen des Erkennens zu gewinnen gilt – denn wo, wenn nicht in ihm, wird Gattungsgeschichte mit allen ihren Zweideutigkeiten und Verdrängungsmechanismen offenbar? –, selber der Zurichtung unterliegt. Die Instanz, die hier ins Spiel kommt: Philosophie, bildet einen der stabilsten Mechanismen aus, die unsere okzidentale Tradition begleiten (ja wohl deren rationale Eigentümlichkeiten erst bedingen) – selbst eine, nun freilich auf Verdrängung aufruhende, Figur: die des transzendentalen Subjekts. So mit dem Kantischen Begriff fixiert, hat es doch eine

lange, im Wortsinn ›klassische‹ Vorgeschichte – die Positionen, die in ihr verhandelt werden, sind solche der antiken Religionsphilosophie. Deren Auseinandersetzung mit dem Anthropomorphismus – der menschengestaltigen Erscheinungsform der Götter – setzt an die Stelle des mythologischen System-Subjekts eine andere, wirksamere ›Menschenform‹ (anthropo-morphé), eben die des transzendentalen Aufsichts- und Kontrollorgans. Daß in ihm der philosophische Begriff zugleich zu einem technologisch bestimmbareren Werkzeug wird, Philosophie und Technologie zuletzt ununterscheidbar werden (aber das heißt auch: es von Anfang an sind), ist eine der bitteren Einsichten, die damals meinen Hörern vorzustellen hatte, das in dem Transzendentsubjekt seine – entfremdete Arbeit repräsentierende – Begrenzung findet; aber bitte auch für die Studenten: denn deren | Aufbegehren wenige Jahre zuvor war inzwischen vielerorts selbst zu einer Theorie und Praxis der transzendentalen Subjekte geworden, die der Verwandlungsmächtigkeit der Existenz, um die es ihnen doch einmal gegangen war, keine Chance mehr gab. In diesen Prozeß korrigierend einzugreifen, war die erklärte Absicht meiner Vorlesung, der weitere mit eben diesem Ziel folgen sollten.

Heute verblüfft es mich beim Wiederlesen, wie sehr – die zahlreichen Einwürfe und Diskussionen zeigen das – meine Absicht verstanden und akzeptiert worden ist. In die dogmatische Verhandlung des Arbeits- und Praxisbegriffs hatte ich ebenso viele historische Differenzierungen einzutragen, wie Leerstellen der Begriffsbildung Indices für ein längst auch kollektives Unbehagen an ›orthodoxen‹ Wahrheitssuche geworden waren – auch wenn die dagegen aufgebotene Gattungsrealität keinen geraden und praktikablen Weg versprach. Es überrascht mich noch im nachhinein, wie sensibel die Hörer auf die falschen Bundesgenossenschaften jener Zeit (ablesbar an der zunehmenden Verknüpfung einer Fortschritts- und Zurichtungsideologie, deren vorgeblich sozialistische Spielart sich von den konservativen nur in der Metaphernwahl unterschied) reagierten – aber eigentlich ist das kein Grund zur Überraschung: zu lange hatte sich der Unwille an Prozeduren intellektueller Selbstbeschränkung aufgestaut, als daß nicht die Texte, mit denen man ohnehin umzugehen pflegte – Kant und Hegel, Feuerbach und Marx – Bundesgenossen auch für die Ana-

lyse dieses Unbehagens werden mußten. Und endlich: auch davon war schon ein Bewußtsein da – oder richtiger, damals war es noch da –, daß die Korrektur nicht einem ›wilden‹ Denken – also statt der Veränderung Schritt für Schritt der Phantasmagorie, statt der Erfahrung dem Auftrumpfen mit Wiedergeburtserlebnissen sektiererischer Provenienz – zu verdanken wäre, sondern daß die klassische Tradition selbst Rechenschaft abzulegen hätte. Dies war nicht möglich (und ist es bis heute nicht) ohne die immerwährende Wiederholung, das immer wiederholte Bekanntschaft-Schließen mit den ›alten Sachen‹. Ich hoffe, daß auch heute noch, nach so vielen Jahren, etwas von dieser heilsamen Wiedererkennens-Schwierigkeit beim Lesen – Wieder-Hören – verspürt werden kann; denn die Nötigung, so zu verfahren, ist, allen gegenteiligen Versicherungen des Sprungs in die Wahrheit selbst zum Trotz, noch lange nicht bis an ihr Ziel gekommen.

Wieder habe ich den Herausgebern zu danken, unter ihnen vor allem Hans-Albrecht Küken, dem Initiator und unermüdlichen Betreuer der Reihe, ich tue es mit ungetrübtem Vergnügen an dem Ergebnis eines technisch und intellektuell gleichermaßen aufreibenden Reanimationsprozesses. Aber mein Dank gilt diesmal auch einem Mäzen: Herrn Peter Siemens, dessen Interesse an der Sache der Philosophie das Erscheinen dieses Bandes mit ermöglicht hat.

Eine technische Bemerkung zum Schluß: die Bilder, die diesem Buch beigegeben worden sind, sollen weder bloß den Text illustrieren noch den in ihm geäußerten Gedankengang verdoppeln. Einerseits betreffen sie Gegenstände der Diskussion von Arbeit und Werk, die dieses ganze Buch durchzieht, in ihrem Medium aufmerksam machen. Ein besonderes Interesse gilt dabei dem Eintritt der in ihm verhandelten Gegenstände in die ästhetische Sphäre einer – erst im 19. Jahrhundert mit Blick auf die Antike so benannten – Kunstreligion, Gegenstand zahlreicher späterer Veranstaltungen zum Verhältnis von ›transzendentelem‹ und ›ästhetischen‹ Subjekt. Es festzuhalten, wie sehr – ungeachtet der Gefahren des Ästhetizismus, hier besonders einer klassizistischen Reformidee – auch und gerade aufklärendes Erkennen der Einsicht des Artisten bedarf.

Berlin, im August 1985, K.H.«

Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft, in: Hartmut Zinser, Hg., *Der Untergang von Religionen*, Berlin 1986, S. 263–94

Zurückgehend auf einen Vortrag bei der DVRG-Tagung an der Freien Universität Berlin am 4.10.1984

Götter und Halbgötter der Renaissance. Eine Betrachtung am Beispiel der Galatea, in: Richard Faber und Renate Schlesier, Hg., *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, S. 153–82

Zurückgehend auf einen Vortrag bei der Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin am 30.11.1985 zum Thema »Die Restauration der Götter«

Deutsche Philosophen im Gespräch. Mythologien als Bundesgenossen der Aufklärung. Florian Rötzer sprach mit Klaus Heinrich, in: *Frankfurter Rundschau*, 6.12.1986

— 1987 —

Zur Geistlosigkeit der Universität heute, Oldenburg 1987

Oldenburger Universitätsreden Nr. 8 (zurückgehend auf einen Vortrag an der Universität Oldenburg am 12.3.1987)

Gekürzter Vordruck in: *taz*, 30.6.1987, Wiederabdruck in: *Das Argument*, H. 173, 1989, S. 9–19 und in Klaus Heinrich, *der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben*, Frankfurt a. M. und Basel 1998 (Reden und kleine Schriften 2), S. 69–92; Teilabdruck in der *Berliner Zeitung* am 22.4.1998 mit dem Untertitel »Nach dem Ende der Universitätsutopien tritt ein emsiger Forschungsfetischismus an die Stelle des Denkens.« Ins Englische übersetzt von Simon Srebný, in: *Telos*, Nr. 81, New York, 1989, S. 91ff. (Auszug); ins Spanische übersetzt von Eduardo Subirats, in: *Astragalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad*, Nr. 1, Juni 1999, S. XXIf.

Klaus Heinrich im Gespräch mit Florian Rötzer, in: Florian Rötzer, Hg., Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt a. M. 1987, S. 129–46

Sog. Zur aktuellen Mythenfaszination. Interview von Horst Kurnitzky mit Klaus Heinrich, in: Niemandland. Zeitschrift zwischen den Kulturen, H. 3, Berlin 1987, S. 84–93

Siegfried, Heros der Unterwelt. Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Wolfgang Storch, in: Wolfgang Storch, Hg., Die Nibelungen. Bilder von Liebe, Verrat und Untergang, München 1987, S. 29–31

Wiederabdruck in: Heiner Müller, Germania 3. Gespenster am Toten Mann. Material, hg. vom Berliner Ensemble, Berlin [1995], nicht paginiert

2 Elefantengedichte aus den 60er Jahren, in: taz, 10. November 1987

Elephas Freund | mit dem großen Rüssel | schenk mir ein Zuckerl | die
Zeiten sind übel | die Wärter füttern nicht mehr | Zwei drei | von den
hübschen Pelikanen | sind eingegangen | meine Freundin die Eule |
hats erwischt | Wann | kommen die Gamsen dran? | der Kormoran? |
die Meerkatzen? | Elephas Freund | mit dem großen Rüssel | schenk
mir ein Zuckerl | die Zeiten sind übel | die Wärter füttern nicht mehr |
Faul | liegen sie in der Suhle | lesen den Großwildjäger | schmeißen
mit Steinen nach uns | armen Schimpansen | Walzer tanzen

Walzer tanzen | Chinesisch schreiben | Deckchen häkeln | Aus-
wendig die Sure Die Kuh | Die 10 Gebote | 17 und 4 | Die Sonate in As-
Dur opus 110 | Noch ein paar Spiele | eislauf | Seiltanz | Parterreakro-
batik | Das | Können die Elefanten | Warum | Nichts Vernünftiges? |
Warum | Ist die Aufklärung | An ihnen | Vorbeigegangen? | Warum |
nicht | an | uns?

Quelle: <https://taz.de/2-Elephantengedichte-aus-den-60er-Jahren/!1859063/> 2/3

— 1988 —

Joseph Beuys, in: Berliner Kunstblatt. Informationsmagazin über die Kunst in Berlin, Nr. 57, 1988, S. 12–16 (Auszug aus der Gedenk-Vorlesung am 27.1.1986, Aufnahme Ulrich Paulun, Nachschrift Jeannot Simmen) Spanische Übersetzung in: El Mundo Imaginado, obras sobre papel del arte contemporanea aleman, Madrid 1992, S. 35ff.

Das Tiergartenviertel vom Dach des Weinhauses Huth und von sonstwoher betrachtet. Interviewcollage von Claudio Lange, in: Olav Münzberg, Hg., Vom Alten Westen zum Kulturforum. Das Tiergartenviertel in Berlin – Wandlungen einer Stadtlandschaft, Berlin 1988, S. 231f.

Der Veröffentlichung ging eine gleichnamige Ausstellung der Neuen Gesellschaft für bildende Künste (NGBK) über das Tiergartenviertel voraus, die vom 25.9.–30.10.1988 an verschiedenen Orten gezeigt wurde.

Ein Gespräch. Geführt mit Harun Farocki über seinen Film ›Bilder der Welt und Inschrift des Krieges‹, in: Zelluloid, Nr. 28/29, 1989, S. 69–72

»Auszug aus einer Diskussion am 9. Mai 1988 im Doktoranden-Kolloquium von Klaus Heinrich, geführt im Bibliotheksraum des Paul-Tillich-Instituts an der Freien Universität Berlin, vom Tonband transkribiert von Gabriele Reuleaux.« (S. 69). Die Nr. 28/29 des Zelluloid-Heftes hatte als Titel: Katastrophen – Fernsehen und zu neuen Filmen von Farocki, Feindt, Ophuls. Herausgegeben wurde die Zeitschrift von der Arbeitsgemeinschaft für Medientheorie und -praxis Köln e. V.

— 1991 —

Klaus Heinrich im Gespräch mit Reinhold Messner, in: Lettre 15, 1991, S. 20–25

Nach einem Radio-Essay für vier Sprecher und O-Ton von Horst Kurnitzky, gesendet vom SFB am 10.10.1991.

Reinhold Messner: »Um Kälte zu erfahren, muss ich dorthin gehen, wo die Kälte ist; um die Höhe zu erfahren – die sauerstoffarme Luft –, muss ich dahin gehen, wo die sauerstoffarme Luft ist; um die Weite, die Unendlichkeit zu erfahren, muss ich dort hingehen, wo es nicht die Möglichkeit gibt, jede fünf Minuten wieder zurückzukehren ...; ich muss mit den eigenen Füßen eine Landschaft ausmessen, um diese Landschaft auch in mir zu haben, und es geht mir schon in erster Linie auch um die Gesetzmäßigkeiten, die Naturgesetze, die in mir drinnen stecken. Ich bin sowieso der Meinung, fast religiös gesehen, dass alle Gesetzmäßigkeiten, die im Kosmos stecken, auch in uns drinnen stecken, und über diese Abenteuer, die Erlebnisse in der wilden Natur habe ich die Möglichkeit, die Erfahrungen in mir drinnen aufbrechen zu lassen und sie naiv zu erfahren Es gibt Momente in meinem Leben, da wusste ich, die gesamte Gesetzmäßigkeit dieser Erde – und das lass ich mir auch nicht abstreiten –, und das sind eigentlich die Schlüsselmomente meines Lebens, dass ich ... weiß, das ist die Welt, das ist die Gesetzmäßigkeit, das ist auch der Gang der Welt, das ist das, was vielleicht die Pantheisten als eine natürliche Erleuchtung bezeichnet haben könnten.«

Klaus Heinrich: »Mir ist es merkwürdigerweise so ergangen: Wenn die Sirenen heulten und wenn diese Städte hier in Schutt und Asche sanken und ich dann aus dem Keller hochkam, dann dachte ich, das ist die Welt, das ist der Gang dieser Welt. Und dann dachte ich, das ist auch die Natur, die in mir drin ist und nicht nur die Natur draußen. Und seitdem kann ich die Natur draußen nicht mehr als eine sehen, die nicht auch so die ist, die in mir drin ist. Das ist für mich das große Problem So etwas wie ›Zurück zur Natur‹ signalisiert ein Bedürfnis, das Bedürfnis lässt sich nicht draußen befriedigen, sondern muss drinnen zugleich befriedigt werden, und das kann nun sehr Verschiedenes heißen, das kann die eigene unterdrückte Triebnatur sein, das kann das Zurück zu archaischen Formen der Gattungsgeschichte sein – wieder in Orden leben, wieder in Stämmen herumziehen wollen oder sich so stilisieren, als wäre das möglich –, das kann das Zurück zu paradiesischer Natur sein, das kann das Wiederausbrechen als roher Natur bedeuten, und natürlich steht hinter alledem eine Ursprungssuche, die höchst zweideutig ist ... [Das ›Zurück zur Natur‹ ist] etwas, was

im Grunde genommen Wegtun der Zivilisation der Balancierungen von Natur ist, also Ausbrechen von Zuständen, in denen dieser Ausbruch als etwas, was man sich sonst nicht gestatten kann, erlebt wird. Die Ambivalenz läuft mit: Der kleine Ausbruch tut den Einzelnen gut, der große Ausbruch kann eine ganze Gesellschaft erschüttern, wie die Geschichte der großen Kriege in diesem Jahrhundert gezeigt hat.« Quelle: www.ludibrium.de/Heinrich.htm

— 1992 —

Anfangen mit Freud. Die ›wiederentdeckte‹ Psychoanalyse nach dem Krieg, in: Sabine Gürtler, Hg., Spontaneität und Prozeß. Zur Gegenwärtigkeit Kritischer Theorie, Hamburg 1992 (Ulrich Sonnemann zum 80. Geburtstag), S. 103–20

Vortrag bei einer Arbeitstagung der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) zum Thema »Das Erbe Sigmund Freuds in Deutschland – 50 Jahre nach seiner Vertreibung« am 2.11.1989; Wiederabdruck in Klaus Heinrich, *anfangen mit Freud*, Frankfurt a. M. und Basel 1997 (Reden und Kleine Schriften 1), Frankfurt a. M. und Basel, 1997, S. 9–38

— 1993 —

arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft, hg. von Wolfgang Albrecht u. a., Basel: Stroemfeld und Frankfurt a. M.: Roter Stern, 1993, Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2021 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 3)

Anamnetisches Vorwort (S. 8–11):

»Arbeiten mit Ödipus heißt mit Verdrängung arbeiten. Aber arbeiten mit Ödipus heißt auch Verdrängung in seine Arbeit einbeziehen. In unseren Begriffen selbst ist Verdrängung angelegt. Wie können wir da einen nicht verdrängenden Begriff von Verdrängung haben, wie eine nicht mit Verdrängung operierende Wissenschaft? – Das schlechte Wissenschaftsgewissen, das die geisteswissenschaftlichen Fächer an deutschen Universitäten eint, hatte zuletzt mehrere Gründe nach dem Krieg sich aus der Verantwortung für 1933 zu stehlen;

einen Aufschwung West und Ost nach internationalen Standards praktizierenden und den Fetisch Forschung an die Stelle bitter-nötiger Reflexionen setzen; mit szientifischem Jargon, der den jeweiligen Gewissen-Beruhigungsdisziplinen entlehnt war und den dazugehörigen politischen Identifikationsmustern, die eine Sprachlosigkeit übertönten, schließlich sich zugutehalten, daß ein Begriff wie ›Geist‹ mit seinem libidinösen Verwicklungen ein überholtes Wort, weil für ambivalenzfreie Erkenntnis untauglich sei, und sich darum auf zeitgemäße Formen der Kommunikation, die systematisch aufbereitbar, störrisch und entstörrisch sind, einigen (und natürlich in Kauf nehmen, eher zur Beruhigung als zur Irritation, daß der Schatten solcher Kommunikation: ein wildes, sich entfesselt wahnendes Denken, eine beständige, von Aufklärung freisprechende Illumination, diesen Vorgang begleitet). – Heute, unter dem Wiedervereinigungstrauma auch der zwei Wissenschaftshälften, sehen wir die Kommissionen am Werk, die letzte historische Störquellen beseitigen sollen: so z. B. die unterschiedliche Entwicklung von Hochschulen und Universitäten in Berlin, die sich rechtens ihrer verschiedenen Vergangenheiten und in dieser Verschiedenheit der gemeinsamen Versäumnisse zu erinnern hätten – Aufarbeitungsversäumnisse, hinderlich für einen Neubau, der nicht auf der Verdrängung seiner Fundamente ruht.

Als ich die Verdrängungsvorlesung hielt, die sich jetzt, nach 20 Jahren in Buchform materialisieren soll, gab es, in Berlin und an der Freien | Universität einen besonderen Grund, den Heros Ödipus für die Rolle der Aufarbeitung in Anspruch zu nehmen. Nicht, daß er ein Opfer der Aufklärung geworden war, die er betrieb – eine ohnehin erst Sophokleischer Impuls, freilich einer, der uns über *unzureichende* Aufklärung und *ohnmächtige* Philosophie belehrt –, das würde heute eher zu einem vor Wiederholungstäterschaft warnenden Beispiel taugen. Sondern daß uns seine Geschichte, zentral schon für die antike Reflexion über Schicksal und Reflexion, zentral bei Bacon, zentral bei Hegel, zentral noch in einer gegen Ödipusschicksale immunisierenden strukturalistischen Philosophie, bis an die Bruchstelle von Opferkult und Aufklärung führt, an deren Erforschung die Psychoanalyse Freuds all ihre aufklärerische Energie gesetzt hat. Ältere Opferprozeduren werden sichtbar als die jeweils aktuell praktizierten,

und sie betreffen das Triebwesen Mensch in seinem noch nicht entschiedenen Gattungsschicksal. – Geschlechterspannung als treibender Impuls in einem die Gattung stabilisierenden Opferprozeß, der eine Balancierung hintertreibt, die allein diese Spannung auszuhalten und sie in eine Quelle nicht-zerstörerischer Lust umzuwandeln vermag – das ist eine von vielen möglichen Formulierungen dieser Sache. Ich könnte sie auch anders formulieren: die Naturrechtsansprüche (exemplarisch also das Widerstandsrecht des gesellschaftlich verfaßten Naturwesens Mensch) standen, so wie in jeder symptomatologischen Vernagelung eines Stoffes auf dem Spiel – und tief in Stoffe mich einlassen, gehörte für mich zu dem Gegenkurs gegen die ›rechts‹ ebenso wie ›links‹ kurrenten transzendentalistischen Formen von Selbstbehauptung, den ich mit dieser Vorlesung (oder richtiger, der ganzen Reihe, in der sie stand) einzuschlagen versuchte.

Die Hörer, die diese Vorlesung besuchten, hatten auf den Straßen der Stadt gegen eine erinnerungslose Gesellschaft protestiert und die Errichtung einer Universität betrieben, die nichts geringeres als das gesellschaftliche Gewissen des Landes und der Stadt selbst sein sollte, mit all der Liebe und all dem Haß, aber auch mit all der Selbstgerechtigkeit, die Stellvertreterrollen den Akteuren beider Seite abverlangten. Das Getöse war allgemein. Zurückgekehrt an den Ort von Forschung und Lehre und einer die gesellschaftlichen Aktivitäten bindenden und erschöpfenden Gremientätigkeit, meinten sie noch immer – oder richtiger, abermals –, in wissenschaftlichem Nahkampf gegen Raum und Zeit, ausgerüstet mit sowohl taktischem wie strategischem Wissenschaftsgerät, das Problem der Verdrängung lösen zu können, das in ihren Augen eines der kapitalistischen Opferlogik war. Mit ihrer Beseitigung fiel auch der Ödipuskomplex dahin. Wer sich an die Seminare von damals erinnert, wird sich auch dieser säkularen Heilserwartung, Abschaffung der Opfer, morgen oder spätestens übermorgen, erinnern (nicht umsonst datiert aus jener Zeit die Rolle der Technologie als eine geheime, die soziologische Sozialtechnologie ablösende Leitwissenschaft, die den Befreiungskämpfen der 3. Welt stellvertretend beizuwohnen gestattete).

Mit meiner Vorlesung, die den Spuren der Verdrängung folgt und damit auch für mich selbst zu einer Entdeckungsfahrt wurde, hatte

ich einen Prozeß der stofflichen und gedanklichen Vertiefung angestrebt, der der gattungsgeschichtlichen Dimension des Begriffs ›Tiefenpsychologie‹ im Werk Sigmund Freuds gerecht werden sollte. Die lange Kette scheiternder Auflehnungen gegen die zwanghafte Wiederholung immer der gleichen Konstellationen sollte gegen schwärmerische Naherwartung skeptisch machen | der ›Lange Marsch‹ lag einmal schon hinter uns, stand nicht erst bevor. Daß die triebdynamischen Verknotungen, triebökonomischen Rationalisierungen und topischen Überlagerungen, die unsere gegenwärtige philosophische Theoriebildung und auch therapeutisch Kurzschlüssigkeit noch immer mit den archaischen Lösungen des Geschlechterkonflikts verbinden, nicht mit der Abschaffung des kapitalistischen Krebsgeschwürs verschwinden würden so wie sie dort, wo diese vorgeblich abgeschafft oder noch nicht eingenistet war, nicht verschwunden sind, lag auf der Hand: die Figur des Ödipus war ein Exempel hierfür. Kapitalistische Opferlogik saß den archaischen Opferlogiken auf und bediente sich ihrer Schubkraft, und es ist nicht auszuschließen, daß ihre Abschaffung neue Uraltformen befördern hilft.

Die Bundesgenossen bei meinem Unternehmen seien noch einmal benannt: es sind die Philosophen, die ich kritisiere (ich nehme sie beim Wort), die Analytiker, denen ich vorschnellen Umgang mit den Stoffen vorwerfe (sie haben mich die Analyse auf sie selbst anwenden gelehrt), die Mythologen, deren Wiederkunft ich zu verhindern trachte (sie haben uns die Verdrängungsprozesse der Gattung überliefert, schonungsloser, als jeder Historiker vermag). Remythisierung und Rekultifizierung waren die erklärten Angriffsziele der damaligen Veranstaltung. Ich konnte Philosophie und Religionswissenschaft nicht ausnehmen davon – nur gegensteuern. – Das Pathos der Frage nach einer verdrängungsfreien Wissenschaft, das die ganze Vorlesung dirigiert, ließe sich auch so übersetzen: eine Wissenschaft, die ihren eigenen Anspruch, der Gattung ein | hilfreicher Wegbegleiter zu sein, nicht preisgeben will. Nichts anderes meinte ja der zersetzende Prozeß aufklärerischen Denkens, der unsere Nachkriegshoffnung war, als die Zersetzung der Blockaden in dem selbstanalytischen Prozeß der Gattung selbst, in dem wir uns mit unseren Aktionen des Nachdenkens und der Aufarbeitung – nicht anders als Propheten und

Philosophen, Religionsstifter und -erneuerer, gescheiterte und erfolgreiche Revolutionäre, die als selbsternannte Analytiker in ihn hineingesprungen sind – bewegen.

Die Vorlesung hätte auch ›Begriff der Erinnerung in der Religionswissenschaft‹ heißen können. Ich lese, richtiger höre, sie heute mit wachsendem Erstaunen – wie nahe noch ist der nationalsozialistische Alptraum einer in Dienst genommenen, sich selbst in Dienst nehmenden Gesellschaft, die sich in Akten quasi-kultischer Selbstzerstörung bewähren muß, wie direkt noch sind die Anspielungen verstehbar, die sich auf die nicht aufgearbeitete Vergangenheit beziehen, wie sehr noch ist gewußte Nachkriegszeit. Und wie wichtig wäre es, dieses Wissen (seine Verdrängung letztlich der Grund unseres Wiedervereinigungstraumas) zu transportieren. Das mag das Erscheinen dieser Vorlesung heute, wo die Nachkriegszeit beendet zu sein (oder aber anzuheben) scheint, rechtfertigen. Dankbar bin ich meinen Hörern, die in einer auf Vereinfachung drängenden Zeit allen Verwicklungen des Stoffs bis in seine widerspenstigen Qualitäten gefolgt sind – ihre Spannung teilte sich der Vorlesung mit. Dankbar bin ich Hans-Albrecht Kücken, dem Initiator und Betreuer dieser Veröffentlichung wie schon des ganzen Unternehmens ›dahlemer vorlesungen‹, und seinen Mitherausgebern, daß sie diese Erinnerung möglich machen.

Berlin, im November 1992, Klaus Heinrich«

— 1994 —

Zum Besuch beim Buchhändler, in: Marga Schoellers Buchjournal. Jubiläumsausgabe, Berlin 1994, S. 2f.

— 1995 —

Floß der Medusa. Drei Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1995, 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2017, 3. Aufl. ebd., 2025

Inhaltsverzeichnis:

Vorwort (S. 7) *)

- I Das Floß der Medusa (S. 9–74) **)
- II Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft (S. 75–110)
- III Götter und Halbgötter der Renaissance. Eine Betrachtung am Beispiel der Galatea (S. 111–51)

Beilagen

- 1 Aufsässigkeit Ovids, Realität der Maske, Wahrheitsanspruch. Auszüge aus der Medusa-Diskussion (S. 155–70) ***)
- 2 Der Satyr als Helmzier. Über das Janushaupt des Cellinischen Perseus, unter Berücksichtigung einer Bronzestatuette aus dem Vindonissa-Museum in Brugg (S. 171–80)
- 3 Zur Deutung des Perseus-Andromeda-Reliefs (S. 181–94)
- 4 Galatea – Roma. Eine Triumphspekulation (S. 195–200)

Anhang

Geschlechterspannung und Emanzipation – Beantwortung einer Umfrage der ›Berliner Hefte für Politik und Kultur / Das Argument‹ zur Emanzipation der Frau aus dem Jahr 1962 (S. 203–8) ****)

Nachwort (S. 208) *****)

*)

Vorwort:

»Floß der Medusa« ist nur ein anderer Name für das von Katastrophen bedrohte Vehikel der Zivilisation, das die Geschlechterspannung, dank der wir leben, im Zustand der Erstarrung transportiert. Das Verhältnis zwischen *Perseus* und *Medusa* harrt bis heute der Aufarbeitung – so viel wenigstens haben uns die frühen Intellektuellen, die wir Mythologen nennen, und die Artisten bis heute gezeigt. ›Faszinationsgeschichte‹, diese Dimension der Realgeschichte, in der sich die Gattung über ihre eigenen Bedürfnisse auf dem Stockenden hält – wiederum dank der Geschlechterspannung als ihrem Movens,

Faszination und Tractandum zugleich –, ist ja nichts anderes als das intellektuelle Medium der Künste.

Grund genug, in einer zweiten Studie die Rolle des Artisten (*Orpheus*) und des Intellektuellen (*Aktaion*) auf diesem Hintergrund neu zu betrachten – eine Betrachtungsweise, die zentral ist für das Selbstverständnis der Renaissance und der aus ihm sich herleitenden, als Harmoniegläubig immer schon mißverstandenen, europäischen Moderne. Das den Rollen eigentümliche Szenario der Zerreißung, vorgetragen als ein Ritual mit initiatorischer Qualität, demonstriert zugleich, daß der Abschaffung der Opfer Einsicht in den eigenen Opferstatus vorhergehen muß.

Galatea endlich ist ein Name, der zurückreicht bis in die Zeit, wo unser Floß gezimmert wurde. Als eines der Zwischenwesen, die Einspruch erheben gegen die als Schicksalszwang versteinende, noch immer der Medusa angelastete Erstarrung, definiert sie eine, übrigens auch intellektuelle, Utopie. Daß diese aufs Artistische nicht reduzierbar ist, bedeutet nicht, daß wir nicht der artistischen Verhandlung des Themas Geschlechterspannung mehr Einblick in unsere Zivilisation verdanken als einer Philosophie, die von der Erstarrung lebt. Dankbar freilich wäre auch eine andere, realistischere Philosophie.

Allen drei Studien gemeinsam ist die Annäherung an den Aufklärer Ovid, dessen Andenken ich dieses Buch widme.

Berlin im November 1989, K. H.«

* *)

Erstveröffentlichung in: Renate Schlesier, Hg., *Faszination Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel 1985, S. 355–98 (zurückgehend auf einen Vortrag an der Hochschule der Künste in Braunschweig am 12.6.1981; nach dem Tonbandmitschnitt rekonstruiert durch Ursula Panhans-Bühler)

* * *)

»Die in Teilen mitgeschnittene Diskussion nach dem Vortrag über das Floß der Medusa m 12. Juni 1981 wurde von Ursula Panhans-Bühler

rekonstruiert. Ich danke ihr für die Übertragung und Hans-Albrecht Kücken für die getreue Durchsicht des Textes. Die Anmerkungen enthalten neben Belegen weitere Hinweise aus der Diskussion.« (S. 155)

****)

Erstveröffentlichung in: *Das Argument*, H. 23, 1962, S. 22–25

*****)

Nachwort

»Das Erscheinen dieses Buches hat sich über Gebühr verzögert – der Unstern der Medusa stand über dem Verlag. So stammt das Vorwort schon aus dem Jahr 1989, denn damals rechnete ich fest mit seiner Fertigstellung. Die Anmerkungen habe ich dann bis zum Jahr 1991 fortgeführt, aber auch da zerschlug sich der Druck. Wenn das Buch jetzt endlich doch erscheint, der Unstern wieder dem Stern Platz gemacht hat, dann in einer äußeren Verfassung, für die ich wie Personen zu Dank verpflichtet bin: Hans-Albrecht Kücken, der mit philologischer Sorgfalt und gutem Rat sein Entstehen begleitet hat, und Michael Leiner, dessen bildnerische Sensibilität es sei sein Gesicht verdankt.

Ein Wort zur Verzahnung des Ganzen. Der Vortrag über das Floß der Medusa enthält zum ersten Mal das Wort ›Faszinationsgeschichte‹, das ich von da an regelmäßig als gattungsgeschichtlichen Schlüsselbegriff verwendet habe. Die drei Studien bauen aufeinander auf, die beigefügten Anmerkungen und Exkurse versuchen, so viel wie möglich von den an sie anschließenden Diskussionen über Methode, Stoff, Begriffsgeschichte aufzufangen – sie greifen auf Themen und Einsichten zurück, die ich über Jahrzehnte hinweg in meinen Veranstaltungen zum Ästhetischen Subjekt und den ihnen parallel laufenden Colloquien zum Erfahrungsbegriff der Renaissance entwickelt habe. Den Begriff ›Geschlechterspannung‹ endlich habe ich erstmals 1962 gebraucht – von ihr, nicht vom hypostasierten Geschlecht ist auszugehen, wenn das Verhältnis der Geschlechter zueinander und in uns selbst gedacht werden soll – und ihn seitdem ständig genutzt. Da ohne Geschlechterspannung nicht gut von Faszinationsgeschichte die Rede sein kann – und auch, um noch einmal die Kontinuität des aufkläre-

rischen Interesses ins Gedächtnis zu rufen, das sich für mich mit der Veröffentlichung dieser drei Studien verbindet –, ist der Umfrage-Essay ›Geschlechterspannung und Emanzipation‹, ein nunmehr länger als ein Menschenalter zurückliegender Text, als Anhang beigegeben.

Die biographischen Angaben zu den Studien stehen in Asterisk-Anmerkungen unter dem Text.

Berlin im März 1994, K.H.«

Ithaka Holdes, in: Stephan Lahrem und Olaf Weißbach, Hg., Konturen des Gemeinsinns. Festschrift Peter Furth zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 37

Ithaka Holdes

Ithaka Holdes

Land das der Träne gleicht
über die Reling rollt sie
ins Totenreich
Nicht die Freier erlegtest
du mit dem Bogen kein
Hündlein sprang dir entgegen
im Schlaf nur kehrtest du heim
Stündest du aufgerichtet
am Mastbaum ach
nur der Dichter berichtet
von deiner Schmach
Stürzest du dich mit den Wogen
In diesen Schlund
nur der Feigenbaum weiß es
und der Kiesel am Grund
Einmal schon verfehltest
du mit dem Pfeil das Wild
weil du dich zu sehr quältest
– wirf ab den Schild!
Sie fern schon treibt er

Eben noch nah
Bald ist er statt deiner
In Ithaka

Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung. Religionsphilosophische Erörterungen eines gattungsgeschichtlichen Symbols, in: Ludger M. Hermanns, Hg., Spaltungen in der Geschichte der Psychoanalyse, Tübingen 1995, S. 62–79

Vortrag bei der 5. Internationalen Tagung der Association Internationale d'Histoire de la Psychanalyse in Berlin am 22.7.1994. Wiederabdruck in: Klaus Heinrich, Reden und kleine Schriften 1, Basel und Frankfurt a. M. 1997, S. 69–93

— 1997 —

anfangen mit freud, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 1997; 2. durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften 1)

Vorwort (S. 7f.) *)

- I Anfangen mit Freud. Die »wiederentdeckte« Psychoanalyse nach dem Krieg (S. 9–38) **)
- II Sucht und Sog. Zur Analyse einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform (S. 39–68) ***)
- III Von Nutzen und Nachteil der Spaltung. Religionsphilosophische Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols (S. 69–93) ****)

*)

Vorwort:

»*Anfangen mit Freud* – so formuliert, ist das ein Appell, der Aussperrung bis 1945, die eine damnatio memoriae war, nicht eine zweite folgen zu lassen, die einer Provinzialisierung gleichkäme. Für die Geisteswissenschaften in unserem Land, anders als in dem bewußt den Cartesianischen Bruch verarbeitenden Frankreich der Kriegs-

und Nachkriegsgeneration, ist die Psychoanalyse kein Ferment der Reflexion geworden. Sie haben die Aussperrung fortgesetzt und sind damit dem Modell einer ambivalenzfreien Phänomenologie gefolgt, das die Objektivität der ›Sachen selbst‹ versprach. Aber nur eine Philosophie, die den Menschen als bedürftiges und begehrliches Wesen ernstnimmt, vermag auch den Aufklärungsanspruch ernstzunehmen, den die psychoanalytische Deutung erhebt, und so den Psychoanalytiker als einen Bundesgenossen eigenen Erkennens. Ihr vornehmstes Ziel heute ist, den Schleier der Faszination zu durchdringen, der den Selbsterstörungswunsch der Gattung umgibt; diesen als ein hilfloses Experiment der Selbstbehauptung, ja Selbsterkenntnis zu begreifen, das in zerstörerischen Aktionen sich entlädt; und ihm die Momente des Widerstehens abzugewinnen, ohne die seine Faszination nicht erklärbar wäre.

Verdrängung, Sog und Spaltung – die drei zentralen Themen dieses ersten Bändchens *Reden und kleine Schriften* – sind nicht auf psychoanalytische Wahrnehmung beschränkt. Philosophische Reflexion, die ihrem Gattungsauftrag nachkommen will, wird auf Kategorien wie diese nicht verzichten können, wenn sie das Subjekt der Erfahrung nicht mehr von seinen eigenen Erfahrungen abspalten will. Hier können die Religionen, dieser Tresor der | Erfahrungen der Menschengattung, den erst die in ihnen selbst wirksame Reflexion zu öffnen verspricht, zu Verbündeten aufklärerischen Denkens werden. Eine religionsphilosophische Erörterung der Selbsterstörungsprozesse wie die hier versuchte macht von dieser Chance Gebrauch.

Ich nehme es als ein gutes Zeichen für den Umgang mit den zentralen Fragen des Überlebens durch Erkennen, daß die drei hier veröffentlichten Reden eines Religionswissenschaftlers auf Einladung von Psychoanalytikern und Psychiatern hin gehalten worden sind.

Berlin, im September 1996, K.H.«

Nachsatz:

»Der Historiographie zuliebe sei vermerkt: Die Nachkriegsrezeption der Psychoanalyse Sigmund Freuds in den geisteswissenschaftlichen

Fächern der Freien Universität Berlin ist hervorgegangen aus den Diskussionen am Religionswissenschaftlichen Institut und hat dort lange ihren Ort behalten. Die von mir damals entwickelten Begriffe und Denkfiguren (z. B. genitale Utopie, Verkörperung, Balance, überhaupt die Reflexion auf das symptomatologische Verfahren und das gattungsgeschichtliche Modell der Analyse) spiegeln nicht nur die Auseinandersetzung mit Freud, sondern ebenso mit Tillich, Heidegger und Adorno wider. Später ist im Psychoanalytischen Schwerpunkt des Instituts auch die Weiterentwicklung der Analyse nach Freud zu ihrem Recht auf Reflexion gekommen.« (S. 38)

**)

Vortrag bei einer Arbeitstagung der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) zum Thema »Das Erbe Sigmund Freuds in Deutschland – 50 Jahre nach seiner Vertreibung« am 2.11.1989, auch abgedruckt in Sabine Gürtler, Hg., Spontaneität und Prozeß. Zur Gegenwärtigkeit Kritischer Theorie, Hamburg 1992 (Ulrich Sonnemann zum 80. Geburtstag) (S. 103–20)

***)

Eröffnungsvortrag beim 4. Wissenschaftlichen Gespräch der Deutschen Gesellschaft für Suchtforschung und Suchttherapie am 21.10.1993 im Hörsaal der Psychiatrischen Klinik des Universitätsklinikums Rudolf Virchow der FU. »Auf Einladung der Fachschaftsinitiative Philosophie wurde er am 4. Februar 1994 im Rahmen der *Münchner Metamorphose-Vorlesungen* im Auditorium Maximum der Münchner Universität – diesmal angezeigt mit dem Untertitel **Über Zielstrebigkeit und Faszination einer aktuellen gesellschaftlichen Bewegungsform** – wiederholt und öffentlich zur Diskussion gestellt.« (S. 39)

****)

Vortrag bei der 5. Internationalen Tagung der Internationalen Vereinigung für Geschichte der Psychoanalyse (Association Internationale d'Histoire de la Psychanalyse) zum Thema »Spaltungen in der Geschichte der psychoanalytischen Bewegung« am 22.7.1994 in der Technischen

Universität Berlin. Erstmals abgedruckt in Ludger M. Hermanns, Hg., Spaltungen in der Geschichte der Psychoanalyse, Tübingen 1995 (S. 69)

Nachwort zur zweiten Auflage (S. 95f.):

»Ohne die *wiederentdeckte Psychoanalyse nach dem Krieg* (Titel der ersten Studie in diesem Bändchen) wäre eine Aufarbeitung des NS, jedenfalls für mich, nicht denkbar gewesen, zu stark war das Bedürfnis nach Verdrängung in diesem Land. Ohne sie wäre auch die Nachkriegsutopie der Universität: *der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben* (Titel des zweiten Bändchens dieser Reihe), so für mich nicht aussprechbar geworden. – Bis heute ist die Aufarbeitung nicht geglückt, die Utopie ist eine Illusion geblieben. Illusorisch war leider auch die Vorstellung eines dauerhaften Vertrauensverhältnisses zwischen Autor und Verlag.

Meine ersten zwei Bücher (*Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 1964; *Parmenides und Jona*, 1966) sind zuerst im *Suhrkamp Verlag* Frf. a. M. erschienen; aber ein dauerhaftes Vertrauensverhältnis ergab sich daraus nicht. Der Vertrag mit dem *Stroemfeld Verlag* Frf. a. M., anfangs noch *Roter Stern*, schien ein Leben lang halten zu können. Ich war entzückt, wie hier meine Werkausgabe konzipiert und Stück für Stück verwirklicht wurde. Doch das Glück | war von kürzerer Dauer als erhofft. Nach dem ›Aus‹ des Verlags 2018 mußten wir einen neuen Verleger finden, und zwar einen, der nicht nur die Rosinen aus dem Bücher-Fundus picken wollte.

Da war es ein ganz unverhofftes, geradezu utopisches Angebot für mich, als der *ça-ira-Verlag*, Freiburg und Wien, die Komplettierung der teils schon vergriffenen Werkausgabe und deren Weiterführung in vollem Umfang in Aussicht stellte. Treffen des Verlegers und seiner Mitarbeiter mit meiner Frau und mir, mit unserem Editor und der Sekretärin der von mir und meiner Frau gegründeten Stiftung *gegen die Inhumanität in den Wissenschaften* schufen sehr bald ein neues Vertrauensverhältnis – eines, wie es jedem haltbaren Verlag zugrunde liegen sollte.

In diesem Zusammenhang ist es für mich ein gutes Zeichen, daß ausgerechnet mit diesem immer noch aktuellen Bändchen der *Reden und kleinen Schriften: anfangen mit freud*, die Zusammenarbeit begin-

nen wird. Möge sie über meinen und meiner Frau Tod hinaus eine, von einem breiten Studentenkreis mitgetragene, glückliche Fahrt aufnehmen!

Berlin, im Mai 2020, K.H.«

Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt: Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1997, H. 4, S. 343–63

Wiederabdruck in: Klaus Heinrich, *ursprung in actu*, Wien 2023 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1), S. 61–72

— 1998 —

der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld 1998, 2. Aufl.: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften 2)

Vorwort (S. 7f.) *)

- I Erinnerungen an das Problem einer freien Universität (1967) (S. 9–29) **)
- II Widerspruch und Verantwortung in der Hochschule (1970) (S. 31–53) ***)
- III Erinnerung an die Fliegen (1985) (S. 55–68) ****)
- IV Zur Geistlosigkeit der Universität heute (1987) (S. 69–92) *****)

Anhang *****)

- Herr Dodo ging einmal spazieren (S. 95f.)
- Die Herren Pädagogen (S. 97)
- Die Freie Universität (S. 98)
- Die Regenbogenleine (S. 100)

*)

Vorwort:

»Beim Wiederlesen bemerke ich, daß sich diese Nachkriegserinnerungen an einen Adressaten richten, der ihnen mittlerweile

zu entschwinden droht – die Freie Universität Berlin, die in diesem Jahr ihren 50. Geburtstag feiert. Realistisch ist, zu fragen: Wer *war* ihr Adressat? – Utopisch jedenfalls waren die Erwartungen, die wir 1948 an unsere Neugründung gerichtet haben: *der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben* – nicht weniger als dies schwebte uns vor.

Wenn ich heute jenes *wir* bestimmen soll, von dem in meinen Erinnerungen immer wieder die Rede ist, stoße ich auf einen simplen Tatbestand, ohne den weder unsere Gründung noch unsere utopischen Erwartungen verständlich werden. Die Studenten, die 1948 einen zweiten Anlauf suchten, weil sie sich von ihrer ›alten‹, der im Wintersemester 1945/46 wiedereröffneten Friedrich-Wilhelms-Universität verraten fühlten, hatten 1945 als das Jahr der Befreiung und nicht des Untergangs erlebt. Sie wollten sich diese Erfahrung nicht nehmen lassen – die Freie Universität war keine Gründung des Kalten Kriegs, sondern das Ernstmachen mit dieser Erfahrung. So jedenfalls stellte es sich uns dar, und mit diesem Argument haben wir an der bereits SED-kontrollierten Universität Unter den Linden um Professoren und Studenten als Bündnispartner geworben (und wo dieses Argument verstanden wurde, hat sich, trotz politischer Gegnerschaft, keine Feindschaft entwickelt).

Damals haben wir unsere Aversionen gesetzt: gegen alle Adoration heroischer Autoritäten, gegen den erinnerungslosen Objektivismus wissenschaftlicher Weltanschauungen, gegen | Pflichtvorlesungen, akademischen Mummenschanz und die Männerbünde der Korporationen. Die Grenzen von physischer und spiritueller Freiheitsberaubung schienen auswechselbar zu sein. Vielleicht hätten wir, wenn auch ohne psychoanalytische Denkfigur, so formuliert: So sehr wir uns vor der Wiederkehr des Verdrängten zu fürchten hätten, so wenig vermag uns das Durchschaute anzuhaben. Aber was war da wirklich durchsicht?

Alle Disziplinen hätten ja an der Neubestimmung wissenschaftlichen Denkens, seiner aufklärerischen Energie und Veränderungskraft, mitzuwirken gehabt – nur dann wäre die Universität zu jenem Ort wissenschaftlicher Selbstreflexion geworden, den wir ihr abverlangten. Das Menetekel der NS-Universitäten stand uns vor Augen und, nicht zuletzt, die Instrumentalisierung dieser Vergangenheit

an unserer ›alten‹ Universität. Wir hatten ja zunächst, was wir wollten: Mitbestimmung (die uns nach 1945 selbstverständlich schien), das politische Mandat (es uns zu bestreiten hätten den Widerruf der Gründung bedeutet), vor allem aber: eine Voraussetzung davon, was heißt und zu welchem Ende wir eine Universität besuchen.

Nichts markiert den Abstand deutlicher zu jener Zeit, als daß wir unsere Utopien für Realismus hielten. Heute, nach 50 Jahren, frage ich mich, ob es nicht einzig *dieser* Realismus ist, der eine Universität am Leben erhalten oder eine schon abgeschiedene wiedererwecken kann.

Die vier ›Reden‹ – chronologisch geordnet und ihre jeweilige Entstehungszeit verratend – verfolgen eine abschüssige Bahn. Sie hätten auch *Nachkrieg Berlin. Von der Utopie zur Geistlosigkeit* heißen können, aber ich wollte diesen Prozeß nicht durch Lokalisierung provinzialisieren. Am Wortlaut der ›Reden‹ ist nichts geändert worden. Die Anmerkungen sind jetzt hinzugekommen.

Berlin, im August 1998, K.H.«

**)

Einleitende Bemerkung:

»Zum Verständnis der Situation, die diese Erinnerungen erforderlich machen, folgt der Vorspann zur Veröffentlichung des Textes – ursprünglich ein Rundfunk-Essay – in der Zeitschrift *Das Argument / Berliner Hefte für Probleme der Gesellschaft (Thema Wissenschaft als Politik)*, Nr. 43, Juli 1967. Seit einigen Semestern herrscht Unruhe an der Freien Universität Berlin. Im Januar des Jahres haben sich auch Gründer der Freien Universität zu Wort gemeldet. In einer Erklärung von 16 Gründungsstudenten wurde die Studentenschaft der Universität, besonders ihre Studentenvertretung, an den Geist der Gründung erinnert und ermahnt, einen Schnitt zu machen zwischen ihrer Eigenschaft als Universitätsbürger (in der sie sich um ihre Universitätsbelange) und ihrer Eigenschaft als Staatsbürger (in der sie sich um ihre staatsbürgerlichen Belange zu kümmern habe). Klaus Heinrich, ebenfalls einer der Gründungsstudenten, heute Privatdozent an der Freien Universität, hat, wie die Berliner Tageszeitung ›Der Tagesspiegel‹ mel-

dete, den Aufruf nicht unterschrieben. Verschiedene publizistische Organe haben ihn daraufhin gebeten, seine von der Meinung der 16 Gründungsstudenten abweichende Meinung zu erläutern. Die folgenden ›Erinnerungen‹ wurden vom Berlin-Studio des WDR im Februar des Jahres gesendet. [Der Verfasser hat sie uns zum Abdruck zur Verfügung gestellt, ebd., S. 92]« (S. 9)

Wiederabdruck in Klaus Heinrich, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a. M. 1983, S. 64–79

Englischer Teilabdruck in: Architectural design profile, Post-War Berlin 25, London 1982, S. 46.

***)

Einleitende Bemerkung:

»Öffentlicher Vortrag, gehalten am 2. Dezember 1970 im *Haus der Kirche* in Berlin-Charlottenburg, *ungedruckt*. Die Einladung des Veranstalters richtete sich an ›Hochschullehrer, Studenten, Politiker und Verantwortliche aller akademischen Berufe sowie Schüler von etwa 17 Jahren an‹ (*Faltblatt*). Meine Vorankündigung lautete: ›Das Vertrauen unserer Hochschulen ist nicht erst durch spektakuläre studentische Protestaktionen erschüttert worden. Wir müssen nach den Motiven fragen, die zu der Protestbewegung geführt haben. | Die Hochschule ist Teil der Gesellschaft. Eine institutionelle Hochschulreform wird scheitern, wenn es den Universitäten nicht gelingt, die Konflikte der Gesellschaft in wissenschaftliche Fragen zu übersetzen. | Hochschulreform ist Wissenschaftsreform. Die Frage nach einer inhaltlichen Bestimmung der Wissenschaft ist nicht zu trennen von der Fragen nach einer öffentlichen Wirksamkeit der Vernunft.‹ (*Faltblatt*). (S. 31)

****)

Einleitende Bemerkung:

Essay aus Anlass des 100. Geburtstags von Jürgen Fehling (1885–1968) geschrieben, zugleich als Hommage für Joana Maria Gorvin gedacht.

Erstmals erschienen in Gerhard Ahrens, Hg., *Das Theater des deutschen Regisseurs Jürgen Fehling*, Berlin 1985, S. 204–10 (S. 55)

*****)

Einleitende Bemerkung:

»Öffentlicher Vortrag auf Einladung der Universität Oldenburg anlässlich der Fachtagung der Westdeutschen Studienberater zum Thema ›Examen – und was dann? Probleme mit dem Studierenden‹ im März 1987. Gekürzt vorabgedruckt in: *die tageszeitung* vom 30. Juni 1987, separat erschienen als *Oldenburger Universitätsrede(n) Nr. 8 / Ansprachen, Aufsätze, Vorträge*, herausgegeben von Friedrich W. Busch und Hermann Havekost, Oldenburg 1987, wieder abgedruckt in: *Das Argument*, 31. Jg. 1989, Nr. 173 (Thema *Universität*), S. 9ff. – Ins Amerikanische übersetzt von Simon Srebný, in: *Telos* Nr. 81, New York 1989, S. 91ff., ins Spanische übersetzt von Eduardo Subirats, in: *Astragalo / Culturua de la arquitectura y la ciudad* No. 1, Junio 1994, pag. XXIff. – Zu meiner Überraschung waren Auszüge aus dem Text anlässlich der 40-Jahr-Feier der Freien Universität Berlin im Treppenhaus des Henry Ford Baus auf Tafeln plakatiert.« (S. 69)

*****)

Anhang

»Die Freie Universität / die steht jetzt fast fünf Jahre (1953)

Enthaltend: drei *Songs*, einen *Zwischensong* und eine *Szene* aus einem geplanten Cabaret zum fünfjährigen Bestehen der Freien Universität Berlin – das dann nicht stattfinden konnte, weil die zum Mitspielen animierten Studenten die kritische Ermunterung mit Nestbeschmutzung verwechselt hatten.

45 Jahre später würden sie wohl anders urteilen. Mir jedenfalls fällt beim Wiederlesen auf, wie ungebrochen der Optimismus auf dem Hintergrund von Melancholie, wie stark das alte erotische Verhältnis zur Universität (aber war es eigentlich ein altes oder nicht vielmehr das neue, das der Freiheitserfahrung von 1945 und der anderen, von ihr nicht ablösbaren unserer Gründung von 1948?), wie groß die

Hoffnung, diesen Partner für sich zu gewinnen und ihn zu behalten, im Jahre 1953 noch war.

Auch die szenische Unterstützung, die ich mir im neuen Auditorium Maximum für ein solches Cabaret versprochen hatte – das war damals noch keine politische Bekundung, sondern eher eine Reminiszenz an den Großen Bären in Peterchens Mondfahrt, das treue Reittier von Peterchen und Anne- | lese –, dabei sollte ihm die Zunge herausfahren und die drei Bücher auf dem Wappen mit den Inschriften VERITAS / LIBERTAS / IUSTITIA sollten mit lautem Klappen auf- und zuschlagen: davon versprach sich der Verfasser Unterstützung beim Passieren der kritischen Stellen.

Dies vorausgeschickt, erscheint mir das hier vorgelegte kleine Dokument zum Universitätsbewußtsein des *fünften* Jahrs als ein minimalistisches Gegenbild der großen Bewußtlosigkeit heute, in der die Freie Universität ihr 50-Jahre-Jubiläum feiern muß.

Juli 1988, K.H.« (S. 93f.)

Herr Dodo ging einmal spazieren (S. 96f.)

»Herr Dodo ging einmal spazieren
durch eine Universität
er sah dort viele Hintertüren
doch keinen der durch Hintertüren geht

Er sah unzählige Katheder
Auf jedem einen alten Mann
Doch als er fragte: Wer sind eure Väter
Da sahen sich die Alten schweigend an

Er ist auch mal auf ein Regal gekrochen
Um zu probieren wie der Staub dort riecht
Doch leider hat der Staub nicht gut gerochen
Kein Wunder wenn er schon so lange liegt

Er ist auch mal in ein Kolleg gegangen
wo ein Professor von den Werten sprach
den kurzen dicken und den dünnen langen
die jungen Leute schreibens eifrig nach

Er hörte ein paar Sätze von der Wahrheit
und daß sie heller als die Sonne sei
und daß ein Deutscher niemals ein Barbar sei
doch leider war die Eule schon vorbei

Herr Dodo wollte manches wissen
doch hatten leider alle schrecklich viel zu tun
und wenn sie einem wo den Kopf abrissen
sagten die andern nur So so nun nun |

Herr Dodo ging auch auf gewisse Örter
und als er da gewisse Kreuze sah
schlich er bekümmert durch die Tür beim Pfortner
und sagte seinerseits So so na na

Bekümmert spuckte Dodo in die Hände
er legte sich die Haare hinters Ohr
und kaufte sich aus Gummi eine Ente
die er tags darauf im Autobus verlor«

Die Herren Pädagogen (S. 97)

»Die Herren Pädagogen
haben uns sehr wohl erzogen
wissen genau was gut ist und was schlecht
sagen: Was wir damals taten
ist uns nicht gut geraten
doch dieses Mal geräts uns recht

Die Herren Pädagogen
haben uns so lang gebogen
bis sich ihr Rückgrat mitgebogen hat
sie reden nicht von Schande
das macht: im Abendlande
sind tausend Jahre wie ein Tag

Die Herren Pädagogen
haben uns nicht belogen
es war was durch sie ging ja nur der Wind
sie waren manchmal kindlich
jedoch sie waren der Wind nicht
wer sagt uns daß sies heute sind?«

Die Freie Universität (S. 98f.)

»Die Freie Universität
Die steht jetzt fast fünf Jahre
doch leider ist es schon zu spät
für eine freie Universität
sie muß an die Kandare

Wer legt der Freien Universität
denn die Kandare über?
Das macht die Freie Universität
weil es von selber besser geht
die legt sich die Kandare über

Sie pflanzt sich einen Lorberhain
und baut die schönsten Häuser
doch leider bleibt der Geist nicht stehn
einst sah man ihn gen Dahlem gehen
nun geht er langsam weiter« |

*Was sind fünf Jahre? Eine lange Zeit
Vor knapp fünf Jahren trugst du das weiße Kleid
Du warst sehr schön damals
vor knapp fünf Jahren
das macht nicht nur die Kleinigkeit
daß deine Kinder deine Väter waren
Fünf Jahre sind schon eine lange Zeit«*

Die Regenbogenleine, aus Lukian, Reformgöttergespräche (S. 100)

»(Apollon, näselnd. Ein Gigant)

Apollon	Sie haben mir den Regenbogen gestohlen
Gigas	Es ist nicht meine Schuld
Apollon	Sie haben mir den Regenbogen gestohlen, den ich auf meiner Leine zum Trocknen aufgehängt hatte. Heute morgen fahre ich auf meinen Berg herunter und weg ist er. Wo haben Sie ihn hingetan?
Gigas	Wenn Sie diese infamen Anschuldigungen nicht sofort unterlassen, zertrümmere ich Ihren Drecksberg
Apollon	Versuchen Sie doch, Sie dummer schlitzäugiger Gigant. Da können Sie aber was erleben. <i>(Die Szene verfinstert sich. Ein Berg kracht zusammen. Es wird plötzlich Sonne.)</i>
Gigas	So das haben Sie davon.
Apollon	Ach bitte, bauen Sie mir den Berg wieder auf. Ich kann ohne ihn nicht leben.
Gigas	Weil Sie es sind <i>(Er stellt den Berg wieder zusammen.)</i> Aber merken Sie sich das für die Zukunft. Harmlose Giganten anzurempeln. Es ist kein Benehmen.
Apollon	Ja, haben Sie denn meinen Regenbogen nicht gesehen?
Gigas	Habe ich nicht.
Apollon	Verzeihung, vielleicht hatte ich ihn doch schon von der Leine genommen. Ich bin so vergeßlich. Guten Abend, der Herr
Gigas	Guten Abend, Apollon.«

— 1999 —

»Das Bewußtsein ist keine hinlängliche Waffe« Zur Faszination der »Wahlverwandtschaften« heute, in: Gisela Greve, Hg., Goethe. Die Wahlverwandtschaften, Tübingen 1999, S. 11–41

Wiederabdruck in Klaus Heinrich, *der staub und das denken*, Frankfurt a. M. und Basel 2009 (Reden und kleine Schriften 4), S. 11–43

— 2000 —

vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2000 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 4)

Anamnetisches Vorwort (S. 8–11):

»An den Anlaß erinnere ich mich genau. Meine Hörer hatten mich gebeten, eine Vorlesung über Religionskritik zu halten. Ich habe ihnen entgegnet: Diese Kritik ist nicht zu trennen von dem Moment der Reflexion in den Religionen selbst, die Reflexion in ihnen und ihnen gegenüber ist eine. – Für diesen Zusammenhang, der den Prozeß der Selbstverständigung der Gattung begleitet hat und ihn bis heute begleitet, habe ich den Namen Religionsphilosophie gewählt. Sie ist die 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.

Aktueller Hintergrund der Vorlesung war eine unselige Situation in den Geisteswissenschaften – damals zunehmend und mit beschwörerischer Wendung Sozialwissenschaften genannt –, die sich immer stärker abzuzeichnen begann. Reflexions- und darum erfahrungsfeindlich zugleich, und zwar an beiden Polen: dem marxistischen, der einmal ein Hort der Reflexion gewesen war, und dem empiristischen,

der Empirie nicht länger mit Reflexion vermengt sehen wollte, wollten und konnten sie eine *materiale Reflexion* nicht gelten lassen. Das war besonders deutlich in der von beiden Seiten gleichermaßen betriebenen Marginalisierung und schließlich Eliminierung einer Disziplin, die in den antiautoritären Anfängen der Studentenbewegung noch als ein selbstverständlicher Bundesgenosse gegolten hatte: der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Sie ist in dieser Vorlesung als ein Movens präsent, nicht weniger als die kritische Opfertheorie Horkheimers und Adornos und die politische Theologie (nicht eine romantische von ›rechts‹, sondern eine sozialistische von ›links‹) Paul Tillichs. | Aber diese Vorlesung wollte nicht nur einer, noch kein Menschenalter nach dem Zweiten Weltkrieg, verbreiteten Reflexions- und Erfahrungsfeindlichkeit entgegensteuern (der die eigene Wissenschaftlichkeit betuernde ›Jargon‹ war beiderseits ein redendes Indiz hierfür), sondern der Ursprünglichkeit philosophischen Denkens nach dem Krieg die aufklärerische Alternative entgegenhalten. Sie lautet. Nicht vom *Ursprung* her denken – aber das ist das ›Denken‹ und nicht nur ein ebenso beängstigt wie einverständiges Lauwerden der Opferfaszination? –, auch nicht vom Ereignis her – denn Heideggers ›Vom Ereignis‹ war ja seinerseits nur eine mit Überbietungsgestus auftrumpfende, der Realgeschichte den Rang ablaufende Beschwörung des Ursprungs ›in actu‹, und mit dieser seiner von Erinnerung und Reflexion freisprechenden Funktion ist der Ereignisbegriff allgegenwärtig geworden bis in die Subkultur von heute (event) –, sondern vom *Bündnis* und *Bund*. Von ihnen her öffnen sich Raum und Zeit eines Denkens, das auch die miteinander konkurrierenden Ursprünge (denn realistisch müssen wir im Plural reden) balancieren und in Bündnisse einbinden kann – umgekehrt ist vom Ursprung her weder Bündnis noch Bund zu denken, Raum bleibt Repräsentant des Ursprungs und Zeit Aufschub der Rückkehr in ihn. Die Wahl des Obertitels: vom Bündnis denken, soll den Gegenentwurf kenntlich machen.

Jedoch die Vorlesung hat eine doppelte Pointe. So wie Bündnisse erst den Reflexionsraum öffnen – von der Mutter-Kind-Dyade an nehmen sie die Angst vor dem Unbekannten und gewähren die Distanz, aus der wir uns ihm erkennend nähern und uns kritisch auf es einlassen können –, ermöglichen sie auch erst das, was wir *Erfahrung*

nennen. Auf Bündnissen, geschlossenen und verratenen, erhofften und verworfenen, baut Erfahrung auf, und sie schließt Bündnis mit sich selbst – einem Selbst, das seit jeher von Zerstückelung bedroht ist – ein. Die Religionen der Völker, am drastischsten in ihren Mythologien, die von der mörderischen Konkurrenz der Ursprünge handeln, lehren uns diesen Zusammenhang kennen. Denn Erfahrung, anders als uns der Naturalismus der Märchen weismachen will, ist niemals nur die dessen, der sie macht, sondern hat eine bis in die Konstitution der Gattung zurückreichende mit Uraltängsten aufgeladene, den Kampf und die Gewaltenteilung der Geschlechter phantasmatisch transportierende Struktur. Und umgekehrt. Entsprechend den fundamentalen Bündnisangeboten, die, ob in traditioneller, ob in säkularisierter Form, die großen Religion ihren | Angehörigen unterbreiten, differiert ihr Erfahrungsbegriff. Wieder haben wir des mit einer Konkurrenz, nun der einander widerstreitender Bündnisangebote zu tun. Wie schwer es fällt, sie miteinander zu balancieren, was dadurch gewonnen und was preisgegeben wird, lehrt nicht erst die Geschichte der Glaubenskriege, sondern schon ein Blick auf unseren eigenen Erfahrungsbegriff. Die europäische Aufklärung hat ihn in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit gerückt und ihrer schärfsten Waffe, der Erkenntnistheorie, die Last des Balancierens und der Kompromisse aufgeladen, sie hat der Struktur ihres obersten Autonomiesymbols ›Erkenntnis‹ ihre Staats- und Gesellschaftstheorie nachgebaut: als eine Vertragstheorie, deren erklärtes Ziel es war, dauerhafte Bündnisse herzustellen, und ihr später, realistischster Vertreter, Kant, hat uns in dem Begriff des transzendentalen Subjekts eine Topographie der nichtbewältigten Ambivalenzen hinterlassen. Mit seiner Hilfe können wir besser bestimmen, was und warum aus ihrem Erfahrungsbegriff bis heute ausgeblendet ist.

Die Suche nach einem zureichenden okzidentalern Erfahrungsbegriff, mit Kant als Widerlager und Erkenntnishelfer, hat den Gang dieser Vorlesung bestimmt. *Vom Bündnisdenken zum Erfahrungsbegriff*, so hatte ich sie darum zunächst überschreiben wollen – aber damit hätte ich dem Bündnis eine verkappte Ursprungsfunktion zugewiesen (die Vorreiterrolle) und die erste Pointe (Gegenentwurf) in Frage gestellt. Vor allem aber: weder um ein System noch um die Nachzeich-

nung eines historischen Prozesses war es mir zu tun. Mein Interesse war eher das eines Archäologen, der halb Verschüttetes aufspüren will, weil er weiß, daß er nur dann eine zureichende Gegenwartsanalyse wird vornehmen können. Aber das ist der ›Archäolog‹, wie Freud ihn gezeichnet hat – alles Verschüttete ist noch da und rumort unter der Oberfläche. Dieses so Selbstverständliche wollte ich, damals wie heute, hörbar machen. Darum habe ich die alten Fragen eines *Bündnisses mit dem Schicksal*, eines *Bündnisses mit der Natur*, eines *Bündnisses mit dem Triebgrund der Wirklichkeit* erneut gestellt (aber sind das Schicksal, die Natur, der Triebgrund bündnisfähig?) und mit ihnen aufgegriffen: das zentrale Problem der griechischen Götterlehre, ohne das die männliche Heilslehre Philosophie nicht entstanden wäre, schon gar nicht als Religionsphilosophie; das des italischen Denkens, das die Venus der römischen Weltgedichte mit den Befreiungsunternehmungen der Renaissance verknüpft; das der Trieblehre des Alten Testaments, die den Bündnisbegriff allen Natur- | und Schicksalsmächten entgegenstellt und damit der europäischen Aufklärung ein bis heute viel zu wenig beachtetes Fundament gegeben hat – und ich verhehle nicht, daß ohne das Bundesdenken der Hebräischen Bibel, das in der Forderung ›Gerechtigkeit statt Opfer‹ irdisch zu sich kommt, ein religionsphilosophischer Gegenentwurf wie dieser nicht denkbar wäre.

Es war der Ehrgeiz dieser Vorlesung, das aktuelle Problem einer Aufklärung, die den Erfahrungsbegriff nicht verkürzt, deutlicher werden zu lassen – ein, wie ich meine, bis heute ungelöstes Problem. Die Vorlesung hatte dieses Ziel, so hoffe ich der Sache nach wohl, wünschens in der Ausführung nur bedingt erreicht: Streik und Fachbereichsquereien haben sie teils belebt, teils ihr ein vorzeitiges Ende gesetzt. Hätte ich sie mit der letzten, von mir angekündigten Stunde bis zu dem mir vorschwebenden Ende geführt, hätte ich das Modell einer aufklärenden Wissenschaft entworfen und dazu den psychoanalytischen Erfahrungsbegriff, der die Dimension des Schicksals, des Menschen als Naturwesen, des Angewiesenseins auf ein Bündnis mit dem Triebgrund kennt, exemplarisch ins Spiel gebracht. Aber ich hoffe, der Verlust ist aufgewogen durch die Erfahrung, die ich jetzt beim Wiederlesen machen konnte: wie begierig meine Hörer waren, einer materialen Reflexion zu folgen, vom Scheiterhaufen des Kroisos an,

und sich nicht mit begriffslosen Begriffen abspesen lassen. Die Diskussionen sind der Beleg dafür. Herzlich zu danken habe ich Hans-Albrecht Kücken, dem mich trotz des Verlusts der letzten Stunde zur Veröffentlichung überredet hat und mit seiner kunstvollen Transkription der Tonbandaufnahmen auch den Prozeß der Rezeption – und das Innere der Universität von damals – nacherfahrbar macht. Vielleicht hat die Frage nach den Dimensionen, die Erfahrung ins Spiel bringen muß, heute, wo ein inflationärer Gebrauch der Bündnismetapher erneut eine Absage an Aufklärung signalisiert, ihre Aktualität behalten.

Berlin, im Oktober 1999, K.H.«

Epilog des Galilei. Aus einem Gespräch zwischen Klaus Heinrich, G.K. Tragelehn und Stefan Schnabel, in: Günther Heeg, Klopffzeichen aus dem Mausoleum. Brechtschulung am Berliner Ensemble, Berlin 2000, S. 129–39

— 2001 —

psychoanalyse sigmund freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M., Stroemfeld 2001, Neuauf. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7)

Anamnetisches Vorwort (S. 8–11):

»Nachrichten aus einer anderen Welt – das war mein erster Eindruck, als diese Vorlesung, fertig gesetzt, zur Zeremonie des Wiedererkennens vor mir lag. Das ›konkrete gesellschaftliche Allgemeine‹ – wer würde es heute, wo wir es dank Aufhebung der Kluft zwischen virtuell und real, nach Wegfall der Blockaden von Raum und Zeit, mit Händen zu greifen meinen, noch so benennen? wer auch nur nach ihm fragen, nachdem die Religion des Marktes es, samt den seine Ankunft beglaubigenden Emotionen, sakramental zu verbürgen scheint? Dann die vom Transskripteur und Herausgeber getreulich aufgezeichneten und kommentierten universitätspolitischen Vorbemerkungen zu den einzelnen Stunden – wen interessieren diese ein Vierteljahrhundert

alten Querelen heute noch? Ich konnte mich ja selbst ihrer kaum noch erinnern und las sie mit einem quasi-ethnologischen Interesse an Universitätsfolklore.

Aber dann wendete sich das Blatt. Nichts war vergangen. Die Fragen, vor 25 Jahren gestellt, mochten verschüttet sein, aber sie waren darum nicht weniger aktuell. Geradezu körperlich quälend erschien mir das, wovon ich damals zu berichten hatte, ich hatte es meinen Hörern so distanziert wie möglich beschrieben, damit diese sich ihre eigene Meinung bilden konnten, nun empörte es mich von neuem. Wieviele Chancen vertan! Die Reste realer Mitbestimmung getilgt, um die Universität wieder regierbar zu machen – für mich das Ende der Nachkriegsutopie des freien Umgangs von gleich zu gleich an den zu meinen Lebzeiten zweimal schon entmündigten Universitäten. Pflichtveranstaltungen angestrebt von den Vertretern einer als emanzipatorisch ausgegebenen Methode – für mich das Ende, so wie einmal schon nach 1945 an der mit so großen Hoffnungen wieder eröffneten Berliner Universität, einer realen Auseinandersetzung mit marxistischer Theorie und Utopie. Psychoanalytisches, das heißt: ein die selbstzerstörerische Ambivalenz des Triebwesens Mensch in Rechnung stellendes Denken verbannt aus dem Grundstudium von Philosophie und Sozialwissenschaften an dem diese | Fächer repräsentierenden Fachbereich – für mich das Ende einer Reflexion, die Individuum und Gattung untrennbar aneinander bindet, weil sie beide zugleich Subjekt und Objekt dieser Reflexion sind. Zäh wie in Zeitlupe, in lauter einzelnen kleinen Schritten, drohte hier ein drittes Mal die Selbstabdankung der Universität als eines Orts gesellschaftlicher Reflexion, nach der im NS-Staat und der unter dem SED-Regime Unter den Linden. Aber immerhin, hier war Einspruch möglich.

Der Begriff des ›konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen‹, vom Herausgeber mit Recht in den Titel dieser Vorlesung gesetzt, die Sozialwissenschaftler und Philosophen in ›Grundbegriffe der Psychoanalyse Freuds‹ einführen sollte, war nicht nur der materiale Existenzbegriff, den ich den abstrakten Zwängen entgegenhielt, sondern bezeichnete die Utopie, die ich den Sozialwissenschaften zurückgewinnen wollte. Die Ankündigung der Vorlesung vor nunmehr 25 Jahren verdeutlichte dieses Ziel und verknüpfte es zugleich mit den Problemen meines

Fachs und denen einer sozialwissenschaftlichen Methodenreflexion. ›Grundbegriffe der Psychoanalyse Sigmund Freuds (zugleich zur Einführung in aktuelle Probleme der Religionswissenschaft und das Problem sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung)‹ – mit szientifischer Behutsamkeit habe ich damals den komplexen Anspruch formuliert, den meines Erachtens jede Einführungsveranstaltung auf ihre Weise erfüllen sollte. Sie darf sich so wenig als ein erfahrungsloser Anfang wie als eine Erfahrung hinter sich lassende, erfahrungsneutrale Information, so wenig als ein profaner Elementarunterricht, dem die höheren Weihen schon noch folgen werden, wie als eine wissenschaftsgläubige Initiation gerieren. Sie kann sich nicht freimachen von der Last einer Geschichte, die unseren Erfahrungsbegriff selbst grundiert und die nicht nur, aber immer auch Wissenschaftsgeschichte ist.

Damals, als ich diese Vorlesung hielt, wetteiferte ein empiristischer Positivismus und sein dogmatisch-marxistisches Pendant noch um den Preis der objektiveren wissenschaftlichen Weltanschauung, auch wenn manche ihrer beider Vertreter das Unbehagen daran schon spüren ließen und abzuwandern begannen, sei es in die damals so benannte Praxis, sei es in die mit mythologischer Faszination operierenden neuen strukturalistischen Denkgehäuse. Mit dem Begriff des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen suchte ich an der materialen Reflexion in der Psychoanalyse Sigmund Freuds ebenso wie an der in Marx' Kritik der politischen Ökonomie festzuhalten. Ich warb darum – und diese Werbung ist | heute aktueller denn je –, den Reflexionsanspruch, der beiden gemeinsam ist, nicht preiszugeben.

Das tertium der Reflexion hier wie dort ist Opferlogik, sie ist so alt wie die Gattung selbst – das aus der Psychoanalyse Sigmund Freuds zu lernen, befähigt zu Kritik an vorschneller Instrumentalisierung der Marxschen Theorie (als sei mit der Beseitigung des kapitalistisch Krebsgeschwürs die Opferlogik außer Kraft gesetzt) und Ausmalung der aus ihr ableitbaren Utopien (als sei ein neuer opferfreier Ursprung in der Zukunft ansiedelbar). Wie die Opfergesellschaft in eine der opferfreien Bündnisse verwandelt werden kann, muß als die emanzipatorische Grundfrage der Religionswissenschaft verstanden werden. Alle Religionen stellen diese Frage, auch wo sie das Individuum noch nicht entdeckt zu haben meinen und ihr den Ritus beglaubigen-

des, die Opfer rechtfertigendes ›Fürchtet euch nicht!‹ den Zusammenhang von Opfer und Gerechtigkeit noch nicht zu reflektieren scheint. Hier koinzidieren ihre Fragen und die Antworten auf sie mit denen in der Psychoanalyse Sigmund Freuds, und das individuelle und soziale Heil, das die Religionen ihren Anhängern versprechen, mit der Balance, die das Bündnis von Analytiker und Analysand herbeiführen soll. Allerdings, wenn wir uns von dem Vergleich nicht blenden lassen, müssen wir eine Voraussetzung ins Spiel bringen, die – wie alle unseren Reflexionen – Empirie beglaubigt und transzendiert: daß mit der Bewußtwerdung der Gattung ein selbstanalytischer Prozeß in Gang gesetzt worden sei, der das anthropologische fundamentum in re eines jeden individuellen analytischen Prozesses bildet. – Spekulationen wie diese sind auch aus einer Einführungsveranstaltung in einen so komplexen Problemzusammenhang, wie diese Vorlesung ihn zu erläutern sich zum Ziel setzt, nicht fernzuhalten.

Der Gang der Vorlesung folgt analytischer Einsicht: jede scheinbar noch so unbedeutende Einzelheit vermag die Last des Ganzen zu tragen. Erst habe ich mich am Leitfaden des Titels voranbewegt und die Spannung jedes einzelnen Begriffs, der von einer langen Erfahrungsgeschichte geprägt ist, nachgezeichnet, dann die Verdrängungsbilder in den Schriften Freuds, die vorschnell einander entgegengesetzten Begriffe Symbol und Symptom, nicht zuletzt einen Fallsplitter, der ritualistischen Charakter hat, aus einer Einführungsveranstaltung Freuds selbst verhandelt, endlich mit seiner Hilfe die gattungsgeschichtliche Dimension der Psychoanalyse in ihrer Bedeutung für eine das Triebwesen Mensch respektierende, Gesellschaft als ein gesellschaftliches | Naturverhältnis ernstzunehmende sozialwissenschaftliche Begriffsbildung zum Reden gebracht. Die Reaktionen meiner Hörer zeigten mir, daß die Vorlesung auf ein latentes Bedürfnis traf – es bleibt abzuwarten, ob dieses der von der Religion des Marktes dem neuen Menschen anbefohlenen Flexibilisierung standgehalten hat.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich dem Herausgeber, Hans-Albrecht Kücken, für seine erstaunliche Übersetzungsleistung: des unverändert belassenen gesprochenen Worts in eine vieldimensionale Notierung der Schrift, und ich danke ihm für die mich überraschende Instrumentierung des Textes in Form einer Anmerkungsap-

parats, der meine Anspielungen, nicht bloß wörtliche Zitate, durch das ganze Werk Sigmund Freuds hindurch verfolgt, sie in die historische Entwicklung seines Denkens stellt uns so dem Leser das weitere Eintauchen in einen bis heute widerspenstig sich bewegenden Stoff ermöglicht.

Beim Wiederlesen wurde mir bewußt, wie ferngerückt uns heute die Prämisse ist, die unausgesprochen einer Vorlesung wie dieser zugrunde liegt: daß die Universität selbst als ein Modell der Verkörperung des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen sein könnte.

Berlin, im November 2000, K.H.«

— 2002 —

Orpheus / Antiorpheus / Prosa. Dankesrede bei der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung am 26.10.2002

www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/klaus-heinrich/dankrede

Wiederabdruck in Klaus Heinrich, *dämonen beschwören, katastrophen auslachen*, Basel und Frankfurt a.M.: Stroemfeld, 2013 (mit Audio-CD), Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften 3)

Vorwort (November 2012) (S. 7–10)

- I La fiamma di constanti affetti. Notizen über die italienische Oper (S. 11–20) *)
- II Musik und Religion. Ein Rundfunkessay mit Tonbeispielen (S. 21–41) **)
- III Orpheus / Antiorpheus / Prosa. Dankrede zur Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa (S. 43–50) ***)

Laudatio (Jochen Hörisch)

www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/klaus-heinrich/laudatio

Urkundentext:

»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 zurückzuscheuen braucht, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären.« (Ebd.)

— 2003 —

Ein junger Verleger am Ende des neolithischen Zeitalters, in: Stardust. Post für die Werkstatt. KD Wolff zum 60., Frankfurt a. M. und Basel 2003, S. 29–34

— 2005 —

Metamorphosen. Verwandlungen der Religion und Triebkräfte der Zivilisation. Tagung mit dem Religionsphilosophen Klaus Heinrich, hg. von Hans-Peter Burmeister, Rehburg-Loccum 2005 (Loccumer Protokolle 26/04)

Die von Hans-Peter Burmeister organisierte Tagung fand vom 26.–27.6.2004 in der Evangelischen Akademie Loccum statt. Heinrichs Diskussionsbeiträge im Anschluss an die gehaltenen Vorträge:

Klaus Heinrich im Gespräch mit Lorenz Wilkens (S. 35–41), Klaus Heinrich im Gespräch mit Mohsen Mirmehdi (S. 71–73), Klaus Heinrich im Gespräch mit Manfred Bauschulte (S. 87–89), Klaus Heinrich im Gespräch mit Toshiaki Kobayashi (S. 99–101), Klaus Heinrich im Gespräch mit Marion Steinicke (S. 129–33), Diskussion über Rom und Berlin (S. 197–200), Klaus Heinrich im Gespräch mit Harald Kurnitzky (S. 225–30), Abschlussdiskussion (S. 231–33)

— 2006 —

arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, hg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 2006 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9)

Anamnetisches Vorwort (S. 8–11):

»Warum Heros? Warum gerade Herakles? Warum arbeiten mit ihm? – Ich hatte ein paar unbequeme Ziele, als ich diese Vorlesung im Wintersemester 1975/76 hielt. Das ›heroische Ringen‹ der Kriegsberichterstattung der NS-Zeit noch im Ohr, konnte ich im Heros niemals nur den, wenschon am Ende scheiternden, Retter oder Befreier sehen. Als Bringer selbstzerstörerischen Schreckens, der er immer auch war, schien er mir bis heute aktuell und darum der Aufklärung nicht weniger bedürftig zu sein als in seiner davon nicht zu trennenden, teils irdisch, teils jenseitig verklärten Heilsbringerrolle. Mit dem in Raselei verfallenen Herakles, der, aus der Unterwelt wiederkehrend und als Retter begrüßt, Frau und Kinder metzelt, der den Mittelpfeiler des Palastes und die Ordnung der Polis zum Einsturz bringt und der am Ende als Wrack von seinem Kumpan Theseus abgeschleppt wird, schien mir Euripides ein bis heute gültiges Bild des Heros gezeichnet zu haben. – Ich habe diesen Herakles und seine, vor den Euripideischen Konsequenzen zurückschreckende, neuere Rezeption zum Ausgangspunkt der Vorlesung gewählt und ihn als existentielle Projektionsfigur bis zu ihrem Ende beibehalten. Dem Heros sein mörderisches Zwielicht zurückzugeben, war mein erstes Ziel.

Aber dieses Zwielicht war ja nicht bloß seines, seine Taten – wie zum Beispiel Ungeheuer bekämpfen, gegen Barbaren zu Felde ziehen, Sümpfe trockenzulegen, Rinder zu schlachten, dazu seine Züge bis ans Ende der bewohnten Erde und darüber hinaus in ein teils tödliches, teils paradiesisches Jenseits – waren ebenso viele Gründungsakte der Zivilisation. – Damit lag das zweite Ziel auf der Hand: ich mußte den Riß deutlich machen, der durch unsere Zivilisation hindurchgeht – Freud, der ihn sah, zweifelte an ihren Selbstheilungskräften und setzte dennoch auf sie – und den Heros, Repräsentant

von Todes- und Lebenstrieb, in seiner Person verkörpert. Zerreißungs- und nicht Vermittlungsfigur – denn dazu hätte es des vermittelnden Worts bedurft, das unterscheidet ihn von den Vermittlern der Erlösungsreligionen –, führt er die entdämonisierenden Schlußfiguren einer Logik, die sich zur Plausibilisierung ihres im Kern genealogischen Verfahrens auf Heroenmythologie beruft, in figura ad absurdum. Der Figur des Heros, die an ihren Widersprüchen nicht zerbricht, vielmehr dazu herausfordert, sich realistisch auf sie einzulassen, galt meine Aufmerksamkeit. Es war der Begriff der Figur, die ein dialektisches Denken erst möglich machte. – Ferner mußte ich den Preis benennen, der für jeden seiner | Triumphe zu entrichten war, so wie das die Heroenmythologie selbst mit erschreckender Offenheit getan hat: das zentrale Ungeheuer, das der Heros erlegt, bringt ihm am Ende selbst den Tod – hier dem Herakles das Gift der Hydra –, und den Mechanismus kenntlich machen, der die partielle Abschaffung der Opfer, die wir ihm verdanken, immer wieder in totale Opfer überführt: der Weg vom Rinderschlachten, selbst schon ein Opfersubstitut, zurück zum Menschenschlachten in der ›Schlacht‹. – Der Kulturheros Herakles, der den Sonnengott mit Pfeilen beschoß und in der Rinderschlachtung in den Flußtälern seiner Göttin, der Hera, erst ermöglicht hat – blicken wir auf die Unantastbarkeit der den Göttern geweihten Rinder sonst, war das vielleicht sein greifbarster zivilisatorischer Triumph –, blieb, nicht anders als der Drachentöter Siegfried der germanischen Mythologie und unbeschadet des Zweifels an seinem menschlichen Amphytrion) oder göttlichen Vater (Zeus), immer auch ein Ankömmling aus dem Totenreich. Überraschen kann das nicht, waren doch die Heroen wie schon die antike Aufklärung wußte, die verehrten Ahnen, deren Wiederkehr – denn sie waren stärker als die Lebenden und unbarmherziger als sie – ebenso erhofft wie gefürchtet wurde. Das Wort re-praesentatio (Repräsentation) benennt diese rückholende Vergegenwärtigung bis heute. – Herakles, der zwischen Oberwelt und Unterwelt offenbar gefahrlos wechseln konnte, hat das Totenreich periodisch nach oben geholt. Er ist die antike Identifikationsfigur einer mühsam erarbeiteten, von Selbstzerstörung bedrohten, mit zerstörerischen Aktionen sich behauptenden Zivilisation.

Aber warum heute arbeiten mit ihm? – Das dritte Ziel war das für meine Hörer aktuellste, als ich sie mit diesem nicht geheuren Stoff, seinen unübersehbaren Verwicklungen und unendlichen Variationen – denn variierende Wiederholung war das Signum des Stoffs und mußte darum auch das seiner Darstellung sein – vertrauter machte. So wie Heroenmythologie die Realgeschichte präformiert und dieser damit nachträglich Rechtfertigung gibt, präfiguriert sie die Konflikte der Menschengattung und macht sie dadurch zu deren Repräsentanten. Was anders als Gattungswerk stellten die offiziell als Strafarbeiten verhängten ›Arbeiten‹ des Herakles dar, jener als ein athletischer ›Zwölkampf‹ kanonisierte, zu systematischer Bearbeitung herausfordernde dodek-athlos? Er war ein Ringkampf der Natur mit der Natur, in dem die soziale, Sozietät erst stiftende Funktion der Arbeit von ihrer animalischen so wenig zu trennen ist wie Herakles der Löwenbezwinger von seinem Auftritt – nunmehr er der Träger des Fells – als Löwe. In seinen Arbeiten jedenfalls ließ sich Arbeit nicht von Begierde und diese nicht von der Konkurrenz, dem Kampf und dem Vereinigungsbegehren der Geschlechter trennen. Schon die antike Tradierung des Stoffs sah die seine Figur erst konstituierende Widersprüche des Kanons und der ihm hinzugefügten nicht-kanonischen Taten: War die Göttin, die der Heros in seinem Namen trägt (Herakles bedeutet ›Ruhm der Hera‹), seine Widersacherin, die ihn in scheinbar ausweglose Unternehmungen treibt, oder sein Geliebte, mit der er sich nach getaner Arbeit endlich vereinigen kann? Immerhin, es war ihr Löwe, den er erlegt hatte, und nun ist er der wahre Löwe der Hera. Warum war immer ein Agent dazwischengeschaltet (der schemenhafte König Eurystheus), der in Furcht und Zittern vor seinem Dienstmann lebt. Jedenfalls, das Herr-Knecht-Verhältnis ließ sich mit diesem Heros nicht dauerhaft installieren. Warum wechselt der Bezwinger wilder Tiere und des anderen Geschlechts zum (wohl entmannten) Diener der Königin Omphale, dieses weiblichen ›Nabels‹ der Welt? Wir gehen nicht fehl, wenn wir hier matriachale und patriarchale Zurichtungen ein und derselben Figur, realhistorische Konflikte ebenso wie frühe Utopien (der arbeitende Heros hat sich seine Begierde nicht abgearbeitet, der athlētēs mit der sprießenden Keule und den Hesperidenäpfel wird zum Mysteriengott) am Werke sehen,

und wir dürfen schon darum zwischen der orientalischen, der griechischen und der italischen Überlieferung der Figur keinen Schnitt machen. Der Heros der Arbeit (als den noch Hegel ihn verstehen wird) bündelte die Energien einer langen Geschichte der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Die Figur des Herakles – das war das Faszinierende für meine Hörer damals – erhob im Guten wie im Bösen Einspruch gegen einen um seine gattungsgeschichtlichen Implikationen verkürzten Arbeitsbegriff.

Bedenklich stimmen mußte dieser Einspruch damals wie heute. Damals stand und fiel damit der teils romantische, teils verbissene Rest einer antikapitalistischen Utopie: daß mit der Erlegung des Ungeheurs Kapitalismus die Menschheit bei sich angekommen sei. Heute steht und fällt damit sowohl die Reduktion von Arbeit auf Arbeitsplätze (so als ob mit deren Schaffung das Problem Arbeit gelöst werden kann) als auch die Reduktion des Terrors auf fremde, Terror verbreitende Ungeheuer (so als ob mit deren Erlegung der Terror aus der Welt zu schaffen sei). Der Schatten, den die Geschichte der Gattung wirft – das mörderische Zwielficht der Herakles-Figur sollte ihn sichtbar machen –, wird ausgeblendet. Aber Arbeit ist noch immer Auseinandersetzung mit der Natur, der fremden ebenso wie der eigenen, Terror noch immer der mediale Schrecken, der beide, Täter wie Opfer, erfaßt. Die Rückkehr des Terroristen Herakles nach Athen, nach scheinbar getaner Arbeit, spricht von dieser Erfahrung: er setzt, in dem gespenstisch-hellsichtigen Stück des Euripides, in dem die Göttin der Tollwut, das Regiment des Dionysos übernimmt, die zivilisatorische Arbeit des Heros – Jagd auf Ungeheuer – mit den gleichen Waffen wie in der Wildnis zuvor im eigenen Haus und in der eigenen Familie fort. – Mir kam es damals darauf an, Warnungen auszusprechen, die nicht die meinen waren, sondern die der von mir in dieser Vorlesung erweckten Figuren. Dem Blick auf den NS zurück entsprach noch immer die Hoffnung auf Neuanfänge, wenigstens in der eigenen Wissenschaft. Das dirigierte auch meine Auseinandersetzung mit dem Weiterleben des Heros als Repräsentanten der Gattung in der philosophischen Tradition: bei Bacon (der die Reinigung des Augiasstalls in das Prinzip moderner rationaler Naturbeherrschung überführt), bei Vico (der das Heroenwerk zu einem medialen Subli-

mierungsunternehmen verklärt – die Natur spielt mit!), vor allem und in immer resignativerer theoretischer Gestalt bei Hegel (seine Dialektik der Zivilisation war ja eine von Arbeit und Begierde, Heroenwerk darin die ›Abarbeitung der Natürlichkeit‹ mit den bekannten Folgen des Auseinanderklaffens von Begierde und Arbeit in dem sich sklerotisierenden Verhältnis von Herr und Knecht). Mein Interesse war es, die Figur des Herakles zum Bundesgenossen zu gewinnen ebenso gegen eine remythologisierende Verklärung wie eine rationalisierende Verdrängung des Heroenwerks – beides gleich riskante Verkürzungen der den Universitäten noch immer aufgetragenen Arbeit an Erfahrung und Begriff.

Wie sehr eine Verkürzung von Erfahrung und Begriff die Selbstwahrnehmung der Universität jener Zeit getrübt hat (es war die Zeit des Baader-Meinhof-Prozesses und der Radikalerlasse; der Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität, der mit der Bergung und Sortierung seiner politisch zweideutigen reformerischen Reste beschäftigt war, stand noch immer im Fokus präsidialer Aufmerksamkeit), kann bei der Lektüre der Vorbemerkungen zu den einzelnen Vorlesungsstunden abschreckend deutlich werden. Auch das Planungsgemetzel damals war ein medialer Vorgang, in dem das schlechte Gewissen aller Beteiligten zutage trat: daß es nicht gelungen war, der Universität eine über linken oder rechten Positivismus hinausreichende Bestimmung zurückzugeben. Am meisten überrascht, wie die schon damals angestrebte begriffs- und erfahrungsfeindliche Verschulung der Universität – in Form schematisch gleichgeschalteter, von allen Gremien abgesegneter Studienpläne – die Frage nach der Wahl der Stoffe und ihrer Durcharbeitung zweitrangig machte. Es war noch einmal eine ›Abarbeitung der Natürlichkeit‹, die nun auch die Reflexion erfaßte.

Auch dieses Buch verdankt seine Existenz Hans-Albrecht Kücken. Er hat das Kunststück fertiggebracht, aus alten Tonbandaufnahmen eine beim Lesen tatsächlich hörbar werdende, in nicht begrenzbaren Stoff eintauchende und ihn mit vielen Stimmen reflektierende Vorlesung wiedererstehen zu lassen. Er hat dem Buch den umfangreichen, Quellen und Anspielungen erst greifbar machenden Apparat hinzugefügt, er hat unerschrocken auch das Planungshickhack dokumen-

tiert. Ausdrücklich danken möchte ich ihm für die Wahl des Titels arbeiten mit herakles, der das gemeinsame gattungsgeschichtliche Interesse meiner beiden mit dem Arbeitsbegriff belasteten Vorlesungen, arbeiten mit ödipus, arbeiten mit herakles, deutlicher hervortreten läßt.

Berlin, im Juli 2005, Klaus Heinrich«

Interview mit Jochen Rack: Wir und der Tod. Ursprungskult oder Bündniskult. Über die Mitbestimmung der Toten, in: Lettre International 72, Frühjahr 2006

Textauszug: www.lettre.de/beitrag/rack-jochen_wir-und-der-tod

— 2007 —

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

Anamnetisches Vorwort (S. 8–11):

»Die Erinnerung an diese vor mehr als einem Menschenalter gehaltene Vorlesung stieß auf Schwierigkeiten. Ihre Fortsetzung hatte sich vordrängt: *arbeiten mit herakles*, ein Semester später gehalten, vor einem Jahr als Buch erschienen, und ihr mit der Vorgeschichte zugleich die Nachgeschichte weggenommen. Herakles, nicht der Titan Prometheus, war der bis heute aktuelle Heros einer von Selbsterstörung bedrohten, mit selbsterstörerischen Aktionen sich behauptenden Zivilisation. Ich zögerte lange: War das Schicksal des Prometheus, Protagonist meiner Vorlesung zum *Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft*, nicht bloß ein Vorgeplänkel dazu, gleichsam – da bei Aischylos unter Göttern und Elementarwesen spielend wie sonst kein Stück des griechischen Kulttheaters – eine ›Vorspiel in oberen Rängen‹? – Andererseits, und da setzte die Erinnerung ein: Aufklärung war so alt wie die Gattung Mensch und so bedroht wie diese. Prometheus, einem älteren Göttergeschlecht zugehörend, hatte den

Menschen nicht nur das Opferfeuer gebracht (damit das Opfer genießbar gemacht und es zugleich den Göttern weggenommen), sondern auch das Geistfeuer der Zivilisation: alle Erfindungen der Menschen stammen von ihm mit Ausnahme des Staates – dieser blieb die Domäne des Zeus. Der Aufklärer Prometheus, Vordenker des Menschengeschlechts, war der doppeldeutigen Rede und des Einspruchs mächtig, er hatte das Ende der Zeusherrschaft kommen sehen und wurde als ein stellvertretendes Opfer – stellvertretend für alle Aufsässige – an den Fels geschmiedet, seine Leber Opferfraß für den Adler des Zeus.

Daß man ›dem intellektuellen Fascismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren‹ müsse: dieser programmatische Konsens zwischen Karl Kerényi und Thomas Mann im Zweiten Weltkrieg hat auch diese Vorlesung dirigiert. Beim Wiederlesen bemerkte ich, daß ich einen Dritten im Bund mit aufgenommen hatte: den Aischylos des *Gefesselten Prometheus* (*Promêtheus desmôtes*), der uns den Bringer der Zivilisation als ein modernes Folteropfer vor Augen führt; von | KZ-Wächtern verhöhnt (ihre Namen lauten Kratos und Bias, Kraft und Gewalt), die einen anfangs noch mitleidigen Kapo-Gott (dem im übrigen die Produktion der Werkzeuge obgelegen hat, Hephaistos) im Auftrag des einzig ›freien‹ Gewalthabers, Zeus, bei seinem mörderischen Werk kommandiert. Die Parallelen konnten schlagender nicht sein, nicht nur mir, auch meinen Hörern lief ein Schauer den Rücken herunter: das Schicksal des Prometheus spielte in einer Dimension, die den philosophischen Debatten nach dem Krieg abhanden gekommen zu sein schien (in Wirklichkeit scheuten sie diese). Es war die Eingangsszene des *Gefesselten Prometheus*, die, dreißig Jahre nach dem Krieg, für mich den Ausschlag gegeben hat, eine Vorlesung über den Begriff der Aufklärung anzuzeigen. – Aber es war nicht nur die Ausblendung des Schreckens und der Gewalt, die die philosophischen Debatten so ohnmächtig machte, sondern die Ausblendung des Wahrnehmungsvermögens für Einspruch und Widerstand, die dem Prozeß der Verdrängung das gute Gewissen verlieh. Auch hierüber konnte uns der Aischylos-Mythos belehren. In seinem Schlußmonolog führt er uns das Problem mit juridischer Schärfe vor. Er ruft, inmitten tobender Naturgewalten, die Zeus gegen ihn entfesselt hat die *sebas* (Hoheit) seiner Mutter an

(das ist bei Aischylos die Titanin *Themis* als die Ältere, naturrechtlich legitimierte Göttin des Rechts, die er gegen die Strafgerichtsbarkeit – *dikē* – den Zeus ins Feld führt) und im gleichen Atemzug den Äther als das ›allen gemeinsame Licht‹ (*ō panthōn aithēr koinon phaos* – eine ebenso realistische wie utopische Aufklärungsformel). Doch dieses gleichsam kosmische Aufgebot von Öffentlichkeit und Zeugenschaft hat auch ein sehr. Gleich nach dem Eintreffen des Chors der ihn beklagenden Okeaniden setzt er nicht nur seine Mutter *Themis* der Erde (*Gaia*) gleich, sondern hält mit einer geradezu programmatischen Wendung dem abstrakten Monismus des philosophischen Formbegriffs sein materiales Korrektiv entgegen: sie, die Mutter, sei ›vieler Namen eine Form‹ (*politōn onomatōn morphē mia*) – nicht von Ursprung oder Substanz ist hier die Rede, sondern vom Aufbau einer irdischen Gerechtigkeitsfigur.

Damit ist in Naturmetaphern die gesellschaftliche Dimension beschrieben, auf die eine Aufklärungsdebatte nicht verzichten kann, wenn sie sich nicht, sei es praktisch oder theoretisch, instrumentalisieren lassen will. Geschlechterspannung ist konstitutiv in sie eingegangen hier männliches Strafgericht, dort eine weibliche Gerechtigkeitsfigur. Derart ist sie das Gegenstück zur misogynen Konstruktion Hesiods, | der die Urfrau, um sich ihrer zu erwehren, in zwei Hälften zerschneiden mußte: Unter- und Oberleib, Chaos und ›breitbrüstige Erde‹; auch das, wenn man so will, ein scheiternder Aufklärungsversuch, der in unseren logischen Scheide- und Spaltungsunternehmungen unterirdisch fortlebt. – Mir kam es darauf an, die Warnung auszusprechen, die der Titel des Buches transportiert: Ein Begriff der Aufklärung wird ohnmächtig sein, wenn und solange er nicht ›auf ein gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis reflektiert‹. Sie richtete sich damals (und tut es bis heute) gegen beide: die Rede von natürlichen Gesellschaftsverhältnissen, als die gesellschaftliche Zwangsverhältnisse zu allen Zeiten gerechtfertigt worden sind (die Zeuswelt war ein Beispiel hierfür), und eine gesellschaftspolitische Spekulation ohne Rücksichtnahme (Re-flexion) auf Gattungsgeschichte und Triebchicksale. Gesellschaftlich vermittelt ist nicht nur die äußere Natur, sondern zuerst und vor allem die innere des Triebwesens Mensch. – Der Aufklärer Prometheus, der das ›allen gemeinsame

Licht« und die irdische Gerechtigkeit beschwört, war vom Vorläufer des Herakles (eine Zivilisation, doch ohne Staat und Arbeit) zu dessen Gegenspieler avanciert: er schlug die Verbindung vom Zivilisationsprozeß zum Bündnisdenken, ohne daß die gesellschaftlich vermittelte Natur verloren wäre. Das Opfer, das er in persona ist, erhebt in seinem Mund die Klage (auch sie ein juridischer Begriff) gegen eine bündnislose Natur. In der Aischyleischen Formel ›vieler Namen eine Form« ist die *morphē*, die diese Namen zusammenhält, bereits ein archaischer Bündnisbegriff.

Als ich soweit gekommen war, hatte ich mich von der Blockade meiner Erinnerungen durch den Heros der Selbstzerstörung endlich ganz befreit. Ich sah nun wieder von Prometheus aus die Verbindung geschlagen zu den prophetischen Bündnisforderungen des Alten Testaments (ohne die ich niemals hätte formulieren können) und der Trieblehre Sigmund Freuds, ohne die der Gedanke an den Selbstaufklärungsprozeß der Gattung Mensch eine idealistische Vision geblieben wäre. Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*: diese Kritik der aufklärerischen Vernunft, die das in ihr verfehlt Ziel nur im Oszillieren zwischen Schicksalston und Märchentön umschreiben konnte, war zu jener Zeit der szientifischen Debatte schon entrückt; ihr schöner Satz ›Aufklärung ist mehr als Aufklärung, Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird« schien einem resignierenden Prometheus in den Mund gelegt. – Hätte ich in diesen Ton einstimmen wollen, hätte ich meine Aufklärungsvorlesung nicht zu halten brauchen. Aber sie durfte auch nicht eine bloße Aischy- | losvorlesung sein. Sie mußte die nicht abreißende Reflexion der Gattung Mensch auf sich selber verhandeln, die wir seit der listigen Teilung des Opferrinds und dem Prometheischen Feuerraub, diesen ersten Akten einer ihr ange-sonnenen Reflexion, rechtens ›Aufklärung« nennen. Ausgehend von Kants ebenso listiger wie aufsässigen kleinen Schrift *Beurteilung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in der er die Begriffe ›öffentlich« und ›privat«, dem gelehrten Privatmann den öffentlichen Gebrauch der Vernunft, dem Staat nur den privaten Gehorsam seiner Bürger zugesteht – was für eine Prometheische Lösung! –, hatte ich mir diese mythologische Figur, Prometheus, zum Widerlager des bürgerlichen Harmonie- und Fortschrittglaubens gewählt und sowohl den common

sense des 19. Jahrhunderts (wir finden ihn in Eberhards *Synonymische(m) Handwörterbuch*) wie die Prometheus-Allegorien einer ersten nachkantianischen Moderne (zum Beispiel in Schlegels *Lucinde* oder Hegels *Religionsphilosophie*) an dem traumatischen Realismus des Aischylos, dem phantastischen Verismus des Aristophanes, der erzwungenen Resignation des Platonischen Protagoras und natürlich ihrer aller figuralen Vorgabe, dem ›Krummdenker‹ Prometheus (*Promētheus ankylomētēs*) in dem Gewaltenteilungs- und Besänftigungsunternehmen des Hesiod gemessen. Das Ziel der Vorlesung war klar: eine angemessene Verarbeitung des Chocs der Begegnung mit dem Folteropfer Prometheus in dem Aufruhr einer immer nur gesellschaftlich vermittelbaren Natur.

Es ist mir heute wie damals wichtig, an das Gattungsziel der Aufklärung zu erinnern, das nicht Erleuchtung, sondern Erhellung ist – so viel Erhellung, daß die Aufarbeitung der Gattungsgeschichte gelingt. Das ist für mich bis heute das zentrale Thema einer sich und ihren Gegenstand ernstnehmenden Religionswissenschaft. Aber es war damals nicht minder wichtig, einer zunehmend reflexionsfeindlicheren Universität den Spiegel der Reflexion vorzuhalten: sie hatte mehr zu sein als das wahnhafte Gezänk um Studienpläne und Stellen vor der scheinheilig aufgebauten Kulisse miteinander streitender politischer Positionen. – Die erstaunliche Dokumentation im Anmerkungsapparat des Herausgebers zeigt, wie der Wahn im Sommersemester 1975 seinen traurigen Höhepunkt erreicht hat. Wir alle hatten unter diesem Wahn zu leiden. Daß er den Spiegel der Reflexion unbeirrt lesbar und hörbar gemacht hat, der zynischen Begleitmusik zum Trotz, dafür möchte ich Hans-Albrecht Kücken heute danken.

Berlin im August 2007, K.H.«

Festhalten an Freud. Eine Heine-Freud-Miniatur zur noch immer aktuellen Rolle des Aufklärers Freud, in: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis, 2007, H. 3, S. 365–88

Wiederabdruck in: Sigrid Weigel, Hg., Heine und Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft, Berlin 2010,

S. 13–38 und in Klaus Heinrich, *der staub und das denken*, Frankfurt a. M. und Basel 2009 (Reden und kleine Schriften 4), S. 45–83

— 2008 —

Gratulation für einen Religionsphilosophen, der ein Aufklärer geblieben ist, in: Oliver Decker, Hg., *Kritische Theorie für die Zeit*. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag, Springe 2008, S. 9f.

— 2009 —

der staub und das denken, Frankfurt a. M. und Basel 2009 (dem Andenken von Hans-Albrecht Kücken, 11.3.1943–24.10.2008), 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften 4)

Vorwort (S. 79) *)

- I »Das Bewusstsein ist keine hinlängliche Waffe«. Zur Faszination der *Wahlverwandtschaften* heute (S. 11–43) **)
- II Der Staub und Das Denken. Zur Faszination der Sophokleischen *Antigone* nach dem Krieg (S. 45–83) ***)
- III Festhalten an Freud. Eine Heine-Freud-Miniatur zur noch immer aktuellen Rolle des Aufklärers Freud (S. 85–123) ****)

*)

»Die drei hier vorgelegten neueren Studien zur Faszinationsgeschichte haben ein gemeinsames Thema: den geheimen Todeswunsch in der Geschichte der Gattung Mensch, den unsere Zivilisation wie einen ungelösten Sprengsatz mit sich führt.

Selbstzerstörung – die Erfahrung, mit der meine Generation in der NS-Zeit aufgewachsen ist, für mich bis heute das zentrale Thema einer realistischen Theorie der Zivilisation und einer sie über ihre Bedürfnisse aufklärende Religionsphilosophie – ist das ebenso geheime wie offensichtliche Zentrum, um das die drei Studien kreisen: die erst in der Zeit nach dem Ende der Französischen Revolution und dem Bruch des aufklärerischen Heilsversprechens, das einer mit ursprungsmythischen Versatzstücken operierenden Romantik den Platz räumen mußte; die zweite auf dem Höhepunkt der griechischen Polis-Zivilisation, deren zweideutiger Lobpreis zur Spezia-

lität einer deutschen Kulturnation werden sollte; die dritte am Ende des Europäischen Zeitalters, angesichts des Abbruchs seiner zivilisatorischen Fassaden, zwischen den mörderischen Kriegen und Ausrottungsunternehmungen eines jüngst vergangenen – aber was heißt unterirdisch schon ›vergangen‹? – Jahrhunderts.

Alle drei Studien wollen aufmerksam machen auf Denkversuche, die uns mit der Erfahrung der Selbstzerstörung konfrontieren, statt ihr zu akklamieren oder vor ihr auszuweichen: die erste auf den traumatischen Realismus Goethes in seiner experimentellen Fallstudie ›Die Wahlverwandtschaften‹, mit | der er die Schutzvorrichtungen der zeitgenössischen Dichtung und Philosophie, der aufklärerischen ebenso wie der romantischen, sehenden Auges durchbricht; die zweite auf das Denken des Todesstaubs in dem vielleicht programmatischsten Werk der dionysischen Bühne, der Sophokleischen ›Antigone‹, die dem für kurze Zeit imperialen Athen den Spiegel zivilisatorischer Selbstzerstörung vorhält und die mit ihrer Staub-Obsession noch den Existenzialismus meiner Generation erreicht; die dritte schließlich auf die zivilisatorische Selbsterkundung Freuds, der einer Aufklärung, die sich über sich selbst aufzuklären unternimmt, das bis in die Tiefe der Person und er Geschichte grabende Werkzeug verschafft – eines, ohne das auch philosophisches Fragen nichts auszurichten vermag – und der doch skeptisch bleibt in der zentralen Frage, ob es der Gattung Mensch jemals gelingen wird, haltbare Bündnisse mit sich selbst einzugehen. Sie indes wären die einzige Chance, dem Sog der Selbstzerstörung – der Faszination, die diese auf uns ausübt – zu widerstehen.

Alle drei Studien sind als Vorträge hier in Berlin gehalten worden, alle drei vor einem philosophisch ebenso wie psychoanalytisch interessierten Publikum. Zeit und Anlaß sowie die bibliographischen Angaben zu den Vorabdrucken stehen in Asterisk-Anmerkungen unter dem Text. Wenn ich sie jetzt, noch lange vor der angekündigten dritten Folge der ›Reden und Schriften‹, hier erscheinen lasse, folge ich damit einem Vorschlag meines langjährigen Editors und Vertrauten Hans-Albrecht Kücken, der völlig unerwartet am 24. Oktober des vorigen Jahres gestorben ist. Er hat mir vor seinem Tod noch eine auf acht Folgen projektierte Reihe dieser kleinen Schriften zur Veröffentlichung vorgeschlagen. Ich will versuchen, seinem Wunsch auch

ohne seine Hilfe nachzukommen. Schon jetzt hätte ich ihn zu so vielem befragen und seinen unbestechlichen Rat einholen wollen. Ich vermisse ihn sehr. | ›der staub und das denken‹ ist eine Auseinandersetzung mit dem Tod, dem psychischen ebenso wie dem physischen, die wir beide in unser Denken einbeziehen müssen, wenn wir nicht aufhören wollen zu denken. Sie sei dem Andenken von Hans-Albrecht Kücken gewidmet.

Berlin, im März 2009, K.H.«

**)

Vortrag auf dem Interdisziplinären Colloquium des Karl-Abraham-Instituts der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) in der Kaiserin-Friedrich-Stiftung zu Berlin im Oktober 1998; zuerst veröffentlicht in: Gisela Greve, Hg., Goethe. Die Wahlverwandtschaften, Tübingen 1999 (S. 11)

***)

Vortrag auf dem Interdisziplinären Colloquium des Karl-Abraham-Instituts der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) in der Kaiserin-Friedrich-Stiftung zu Berlin im Mai 2004; zuerst veröffentlicht in: Gisela Greve, Hg., Sophokles. Antigone, Tübingen 2002 (S. 45)

****)

Eröffnungsvortrag des Internationalen Symposiums »Heinrich Heine und Sigmund Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft« im Literaturhaus Berlin, 18.–20. Mai 2006; veröffentlicht im Herbstheft von *Lettre International*, Nr. 78, 2007, S. 26ff. sowie in der Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis, Jg. 22, H. 3, Frankfurt a. M. und Basel 2007, S. 365ff. (S. 85)

Kinder der Nibelungen. Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Peter Kammerer und Wolfgang Storch, hg. von Günther Heeg, Stefan Schnabel und KD Wolff, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld 2009, 2. Aufl. ça-ira-Verlag 2025

Die Faszination der Nibelungen. Klaus Heinrich und Heiner Müller im Gespräch mit Wolfgang Storch (S. 19–68) *)

›Die Nation beerdigen ...‹. Klaus Heinrich im Gespräch mit Peter Kammerer (S. 69–82) **)

*)

»Im Haus der Kunst München war vom 5. Dezember 1987 bis zum 14. Februar 1988 die von Wolfgang Storch kuratierte Ausstellung ›Die Nibelungen – Bilder von Liebe, Verrat und Untergang‹ zu sehen. Das Gespräch zwischen Klaus Heinrich und Heiner Müller fand statt am 19. September 1987 in Berlin/West zu Vorbereitung der Ausstellung und für den im Prestl-Verlag erschienen Katalog.« (S. 19)

**)

»Das Gespräch fand statt im Rahmen des Symposiums ›Die Nation beerdigen ...‹, einer Veranstaltung der Internationalen Heiner Müller Gesellschaft und der Rosa-Luxemburg-Stiftung, am 9. November 2002 im Jüdischen Museum Berlin. Der Titel des Symposiums zitiert eine Formulierung Heiner Müllers aus dem vorstehenden Gespräch mit Klaus Heinrich und Wolfgang Storch.«

— 2012 —

Zur Etablierung des Fachs Religionswissenschaft und seiner frühen Nachkriegsgeschichte an der Freien Universität Berlin, in: Karol Kubicki und Sigward Lönnendonker, Hg., Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin, Göttingen 2012, S. 9–25

Manfred Bauschulte, Über das Ende der neolithischen Revolution. **Gespräche und Versuche mit Klaus Heinrich**, Wien 2012

— 2013 —

dämonen beschwören, katastrophen auslachen, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2013 (mit Audio-CD), Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften 3)

Vorwort (November 2012) (S. 7–10)

I La fiamma di constanti affetti. Notizen über die italienische Oper (S. 11–20) *)

II Musik und Religion. Ein Rundfunkessay mit Tonbeispielen (S. 21–41) **)

III Orpheus / Antiopheus / Prosa. Dankrede zur Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa (S. 43–50) ***)

IV ›Theorie des Lachens‹. Zu Aby Warburgs 50. Todestag (S. 51–81) ****)

Nachbemerkung zum Thema ›Lachen und Karikaturen‹ (S. 82f.)

*)

Beitrag für das von Reinhard Kapp herausgegebene *Notizbuch* 5/6: »Musik«, Berlin-Wien 1982

**)

»Dieser Radioessay wurde als Auftakt einer 100teiligen Sendereihe *Musik in den Religionen* am 4. Februar 1984 das erste Mal im 3. Programm des SFB gesendet und am 3. Juni 1989 zum Abschluß der Sendereihe noch einmal.« (S. 21)

***)

Dankesrede bei der Preisverleihung am 26.10.2002 im Staatstheater Darmstadt unter Anwesenheit des Bundespräsidenten Rau; Nachdruck in: Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft. Neue Sammlung, hg. von Gerold Becker, 43. Jg., 19, S. 283ff. (S. 43)

****)

Eröffnungsvortrag des Internationalen Warburg-Symposiums der Universität Hamburg zu Aby Warburgs 50. Todestag. Das Symposium (12.–13.10.1979) stand unter dem Motto »Karikaturen – ›Nervöse Auffangorgane des inneren und äußeren Lebens‹«. Neben der Veröffentlichung im Tagungsband (Gießen 1980) Nachdrucke bei Dietmar Kamper und Christoph Wulff, Hg., Lachen, Gelächter, Lächeln. Refle-

xionen in drei Spiegeln, Frankfurt a. M. 1986 und dies., Hg., Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie, Berlin 2002 (S. 51)

Über unseren Ausstieg aus den Höhlen. Ein Gespräch mit Manfred Bauschulte, Horst Bredekamp und Luca Giuliani, in: Zeitschrift für Ideengeschichte: Neo-Realismus, H. VII/2, 2013, S. 63–82

— 2015 —

Karl Friedrich Schinkel, Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Städtebau, 48. Jg., H. 219, Frühjahr/Sommer 2015, (Redaktion Nikolaus Kuhnert und Anh-Linh Ngo), S. 10–219

Auswahl aus den Dahlemer Vorlesungen vom Sommersemester 1978 und Wintersemester 1979/80 zum Thema »Zum Verhältnis von ästhetischem und transzendentelem Subjekt«:

Willfährigkeit des Klassizismus (1: 17.4.1978, S. 12–27), Karl Friedrich Schinkel und Georg Wenzeslaus von Knobelsdorff (2: 8.5.1978, S. 28–43), Der Repräsentationsbegriff im Barock und im Klassizismus (3: 5.6.1978, S. 44–63), Das klassizistische Berlin Friedrich Schinkels (4: 12.6.1978, S. 64–81), Die bürgerliche Sphäre des Klassizismus (5: 19.6.1978, S. 82–101), Französische Revolutionsarchitektur I (6: 26.6.1978, S. 103–21), Französische Revolutionsarchitektur II (7: 3.7.1978, S. 122–37), Zum Verhältnis von Natur und Gattung im Klassizismus (8: 3.7.1978, S. 138–56), Die Bewegungsformen des ästhetischen Subjekts (9: 29.10.1979, S. 158–63), Die Bewegung (10: 3./10.12.1979, S. 164–81), Die Lagermentalität des NS (11: 4.2.1980, S. 182–203), Die Totalveranstaltung des politischen Subjekts im NS (12: 11.2.1980, S. 203–19).

Editorische Notiz (S. 7):

»Der Religionsphilosoph Klaus Heinrich hat seine Vorlesungen an der Freien Universität Berlin stets in freier Rede und gewissermaßen peripatetisch entwickelt. Er bestand auf der ›Würde des gesprochenen Wortes‹ und verbot Mitschnitte. Einige Hörer haben sich über dieses

Verbot hinweggesetzt und Tonbandmitschnitte angefertigt – zunächst heimlich, später mit Heinrichs Wissen und Duldung –, weil ihnen der exzeptionelle Charakter der Vorlesung bewusst war. Teilweise wurden die Vorlesungen bereits damals transkribiert und als Vorlesungsskripte herausgegeben. Diese Mitschnitte und Mitschriften bilden die Grundlage der Edition *Dahlemer Vorlesungen*, die seit 1981 sukzessive im Stroemfeld Verlag erscheint.

Mit dieser Ausgabe setzen wir die *Dahlemer Vorlesungen* mit einem architekturtheoretischen Fokus fort und veröffentlichen den ersten Teil der Architekturvorlesungen, die Heinrich im Rahmen seines Vorlesungszyklus *Zum Verhältnis von ästhetischem und transzendentalen Subjekt* Ende der 1970er-Jahre, Anfang der 1980er-Jahre gehalten hat.

Im Laufe einer aufwendigen Recherche konnten wir mit Hilfe von Wolfgang Albrecht, der die Tonbandmitschnitte seit geraumer Zeit sammelt und bearbeitet, die Aufzeichnungen der Vorlesungen zu Karl Friedrich Schinkel ausfindig machen. Ein Hinweis von Klaus Heinrich, dass die gesamte Argumentation in einer Reihe von Vorlesungen kulminiert, die sich mit dem Werk Albert Speers auseinandersetzen, brachte uns auf die Spur der vorliegenden inhaltlichen Zusammenstellung. Die Tonbänder wurden von uns digitalisiert, verschriftlicht, sorgfältig redigiert und lektoriert. Alle Fakten wurden überprüft, die verwendeten Abbildungen anhand der Bildbeschreibungen rekonstruiert sowie ein Anmerkungsapparat und Personenindex angefertigt. Im letzten Schritt hat Klaus Heinrich die schriftliche Fassung der Vorlesung abgenommen und dabei unklare Passagen und Übergänge bearbeitet sowie bei inzwischen abschließend behandelten Themen auf neuere eigene Literatur hingewiesen.

Wir haben uns dazu entschlossen, die Vorlesungen nicht chronologische und vollständig herauszugeben, sondern sie anhand von Fragestellungen zu bearbeiten und thematisch zu Themenblöcken zusammenzufassen. So erscheinen in dieser Edition die Vorlesungen über Karl Friedrich Schinkel, die im Sommersemester 1978 gehalten wurden, gemeinsam mit einer gekürzten Fassung der Vorlesungen des Wintersemesters 1979/80, in denen Albert Speer im Fokus stand. Während die acht Schinkel-Vorlesungen vollständig wiedergegeben sind, haben wir den zweiten Teil um jene Passagen reduziert, die nicht

unmittelbar Speer betreffen und an anderer Stelle des Vorlesungszyklus bereits behandelt und hier lediglich wiederholt wurden. Dies betrifft vor allem die Veranstaltungen zum Thema *Bewegungsformen des ästhetischen Subjekts*, in denen Klaus Heinrich den Zusammenhang von Wandeln, Wandern und Marschieren anhand der deutschen Lyrik von der Weimarer Klassik bis zum Expressionismus analysiert. Dieser Themenkomplex wird in den Vorlesungen über Caspar David Friedrich, die Klaus Heinrich im Sommersemester 1979 gehalten hat, ausführlicher behandelt und zu einem späteren Zeitpunkt herausgegeben. Wir haben zudem jene Veranstaltungen ausgespart, die sich auf die französische Revolutionsarchitektur beziehen, welche bereits in den Schinkelvorlesungen eingehend behandelt wurde. Von insgesamt 12 Terminen, die im Wintersemester 1979/80 stattfanden, haben wir hier jeweils die erste und fünfte sowie die sechste und siebte Veranstaltung zusammengefasst und der einfachen Orientierung halber durchnummeriert. Die letzten beiden Vorlesungen über Speer sind hingegen vollständig wiedergegeben.

Wir planen, die Vorlesungen über Giovanni Battista Piranesi, die im Wintersemester 1978/79 gehalten wurden und inhaltlich an diesen Band anschließen, als nächstes zu bearbeiten und herauszugeben. ALN«

»Der Architektur ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben«. Klaus Heinrich im Gespräch mit Nikolaus Kuhnert und Anh-Linh-Ngo (S. 2–7):

»**Nikolaus Kuhnert:** Sie haben unmittelbar nach dem Krieg, zu dem Sie als 15-jähriger 1943 eingezogen wurden, mit dem Studium begonnen – an der damaligen Friedrich-Wilhelms-Universität, die seit der DDR-Zeit Humboldt-Universität heißt.

Klaus Heinrich: Die Universität Unter den Linden war mir von jeher ein Begriff, denn ein Großonkel von mir, Mathematiker und Zoologe, war dort Professor. Es war für mich eine abgemachte Sache, dass ich, sollte ich heil aus dem Krieg kommen, dort zu studieren anfangen würde. Das Studium aufnehmen konnten 1945 allerdings nur diejenigen, die in irgendeiner Weise nachweisen konnten, dass sie entweder verfolgt oder gegen das NS-Regime gewesen waren. Bei dieser

Gelegenheit habe ich das erste Mal von der preußischen Gründlichkeit profitiert. Denn als ich bei dem Mann, der für die Aufnahmeprüfung zuständig war, zur Tür hereinkam und überlegte: ›Was erzählst du von deiner Vergangenheit, dass du anfangen kannst zu studieren?‹, sagte er: ›Sie brauchen mir gar nichts zu erzählen. Wir haben hier Ihre ganze Akte aus der Zeit, in der Sie Luftwaffenhelfer waren.‹ Darin ist festgehalten worden, dass ich mit 13 Jahren gemustert und mit 15 Jahren als Jungkanonier eingezogen worden bin. Wenig später wurden wir in Luftwaffenhelfer umbenannt. Aber mit 15 Jahren bin ich auch schon wegen Wehrkraftzersetzung und Defaitismus angeklagt worden, und dieses Verfahren ist niemals eingestellt worden. Es konnte aufgehoben werden von Leuten, dies später zum Umfeld des 20. Juli gehörten und mich geschützt haben.

Ann-Linh Ngo: Trotz der Freude, heil aus dem Krieg gekommen zu sein und mit dem Studium beginnen zu können, gehörten Sie zum Kreis jener, die auf die sich abzeichnende politische Kontrolle der Hochschule im Ostsektor mit der Gründung der Freien Universität in West-Berlin reagierten. Wie kam es dazu?

KH: Wir haben den Studienbeginn als eine große Chance empfunden. Wir sagten uns, dass wir zwar wie Eingeborene in einer Kolonialstadt lebten, von Wächter bewacht, aber frei, wie wir niemals zuvor frei waren. Als sich 1947 die politische Kontrolle der Hochschule durch die aus SPD und KPD zwangsvereinigte SED abzeichnete und man schon mit Pflichtvorlesungen beginnen wollte, aber vor allen Dingen und am allerschlimmsten als es zu ersten Relegationen und Verhaftungen von Studenten kam – und zwar wohlweislich immer in den Ferien, nicht im Semester –, da haben wir Studenten, | die wir uns ja weitgehend alle untereinander kannten, die Idee diskutiert, eine *freie* Universität zu gründen.

Wie gesagt, für uns war der Beginn des Studiums an der Friedrich-Wilhelms-Universität ein Ausdruck großer Gedankenfreiheit und der Versuch, etwas zu verändern. Wir erlebten nun wenige Jahre nach dem Neubeginn die Enttäuschung. Die Freie Universität wurde gegen den erneut heraufziehenden Zwang gegründet, das habe ich mehrfach beschrieben, so in meinen Erinnerungen an das Problem

einer freien Universität (1967). Ich möchte eine Stelle daraus zitieren, die etwas über die Situation von 1947 sagt:

›Wir waren nicht viele Studenten, es lehrten nicht viele Professoren in dieser Stadt. Wir kannten uns, an den Fakultäten und über die Fakultäten hinaus. Die Vergangenheit griff nicht nach dieser Universität, der neuen alten. So wenigstens dachten wir, was heute leicht in Rufe wie ›Gefahr von links‹ und ›Unterwanderung‹ ausbrechen läßt, nämlich Antifaschisten. Wir standen auf dem friderizianischen Hof und diskutierten heftig, durch die politischen Fronten hindurch, wie eine bessere Gesellschaft auszusehen habe. Geistig waren wir längst keine Eingeborenen mehr.

Eine Zeitlang waren die Ruinen dieser Stadt, die Werner Heldt als eine Meer-Stadt gezeichnet hat und die der junge Schnurre von einem panisch erschreckten Gazellenrudel bevölkert sein ließ, das vor dem U-Bahnschacht der Steppen-Stadt zusammenbricht, klassische Ruinen: sie reflektierten die Helligkeit einer sehr nüchternen, einer utopisch-nüchternen Generation.‹

Nun folgt der für mich entscheidende Satz: ›Das war die Zeit, in der wir glaubten, nur nach vorn zu sehen, und in der die Vergangenheit doch nach uns griff: als Zwang.‹ Aus diesem Verständnis heraus taten wir uns zusammen und warben uns sozusagen gegenseitig für den Gründungsausschuss an. In dem Ausschuss waren nur zwei, die Rechte studierten. Der eine war ich. Eingetragen in Philosophie war nur ich.

Wir zogen also zu allen Professoren hin. Was ich lobend anerkennen muss, ist, dass keiner von ihnen uns verraten hat. Aber fast alle, außer den Medizinerinnen, haben gesagt: ›Das können wir nicht machen.‹ Wir konnten ihnen ja auch nichts bieten. Wir konnten nicht sagen, ob wir überhaupt jemals ein Gehalt mit Pensionsberechtigung oder irgend so etwas kriegen würden, ob die Besatzungsmächte bei der Gründung einer eigenen Universität mitmachten. Wir hatten ja anfangs die Amerikaner nicht auf unserer Seite, wie das später schien, weil diese damals – so wie in Wien – noch eine Stadtmitte unter Vier-Mächte-Statut für möglich hielten. Wir hatten auch die Briten nicht auf unserer Seite, weil die ihre eigene Universität aufmachen wollten. Es war eine sehr verkorkte Situation, und dass es geklappt hat,

hat an ein paar Personen gelegen – vor allen Dingen an Ernst Reuter, der 1947 bereits als Oberbürgermeister gewählt war, aber wegen des sowjetischen Einspruchs nicht amtieren durfte. Reuter war die größte Unterstützung, die wir hatten, als wir ihn zu unseren Veranstaltungen einluden.

ALN: Die Initiative ging also von Studenten aus?

KH: Ja, wir waren die Initiatoren. Erst im zweiten Schritt haben wir bei den Professoren dafür geworben. Als wir den Gründungsausschuss im Wintersemester 1947/48 einrichteten – so haben wir ihn allerdings erst Anfang 1948 bezeichnet –, war noch kein einziger Professor dabei. Das muss man festhalten: Die Gründung der FU war weder eine von Amerika durchgesetzte noch eine von Professoren angekurbelte Sache.

Die Gründung, die wir anstrebten, war eine unmissverständliche Absage an die existierende Universität, über deren Eingang schon das riesige SED-Emblem mit den beiden zugreifenden Händen hing. Wir haben die FU gegründet, weil wir dachten, dass sie uns die Möglichkeit bieten | würde, die Freiheit von 1945 fortzusetzen. Wir haben deswegen auch in allen Gremien Studenten als völlig gleichberechtigte Stimmpartner zugelassen. Der charakteristische Satz der Verfassung, die ich mit ausgearbeitet habe, war, dass zwei Personen die Universität nach innen und außen vertreten sollten, der Rektor und der Vorsitzende der Studentenvertretung. Aber das alle veränderte sich sehr schnell. Ich habe immer wieder darauf gepocht, dass wir diese Rechte brauchen. Was mir daher später in der Studentenbewegung am besten gefallen hat, war, dass die Gleichberechtigung der Gruppen in den Abstimmungsmodi hergestellt wurde – auf Zeit.

NK: Sie haben an der Humboldt-Universität unter anderem Rechte, Philosophie, Kunst- und Literaturwissenschaft studiert. Warum dieses breite Spektrum?

KH: Das Zentrum meiner Studien ist immer die Philosophie gewesen, das hat sich von der Volksschule bis zu meiner Professur für ›Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage‹ nie geändert. Philosophie war immer das Zentrum. Die Rechtswissenschaft spielte nur insofern eine Rolle, weil ich in dieser Zeit wissen wollte, in welcher Weise der Rechtsbruch, die absolute Rechts-

unsicherheit, die Gefüggmachung und Willfähigkeit des Rechts in der NS-Zeit wieder rückgängig gemacht werden konnte. Ich wollte wissen, was Naturrecht ist. Und ich wollte wissen, wie sich das Recht durch die Zeiten entwickelt hat.

Schon als Kind hat mich die römische Rechtsgeschichte sehr angezogen: Wenn Sie zum Beispiel einen Rechtsfall vor Gericht verhandeln wollten, mussten Sie diesen feierlich nach genau festgesetzten Klageformeln dem Gericht vortragen. Wenn Ihnen bei dem Aussprechen der geringste Fehler unterlief, war die ganze Sache hinfällig. Deswegen hatte man professionelle Rhetoren engagiert, die mit schwerer Bestrafung rechnen mussten, wenn sie die Formel nicht exakt so wie erforderlich ausgesprochen haben. Es hat mich von klein auf wahn-sinnig fasziniert, wie man sich derart rituell binden kann, dass alles andere plötzlich unwichtig wird. Dass man Haus und Hof verlieren kann, wenn einmal ein falsches Wort gebraucht wird. Schon als Kind und nun auch nach dem Krieg sah ich solche Zwänge wiederkehren.

Zudem habe ich, weil ich im Laufe der NS-Zeit so viele psychische Verheerung gesehen hatte, von Anfang an die Veranstaltungen der Psychiatrie an der Friedrich-Wilhelms-Universität so besucht, als ob ich Psychiatrie studieren wollte. Dort habe ich auch ein Referat über Psychoanalyse gehalten und gesagt, dass sie das wichtigste Werkzeug sei, um mit der Verdrängung nach dem Krieg umzugehen. Meiner Meinung nach waren wir damals schon dabei, die NS-Zeit zu verdrängen, auch wenn die Professoren dies verneinten. Dagegen habe ich mich gewehrt.

Die kollektive Verdrängung war das große Thema der Zeit. Die kollektive Verdrängung an den Universitäten war mein spezifisches Thema. Und das zeigt zugleich, warum mir die Psychoanalyse so wichtig gewesen ist. Ohne sie hätte ich Philosophie, so wie sie gelehrt wurde, nicht gut weiterstudieren können, denn ich wollte immer Aufklärer sein und nicht Mystagoge. Erst die Psychoanalyse erlaubte es mir, die kollektive Verdrängung einzubeziehen, während die klassische Philosophie versucht, sich über alle Zweideutigkeiten des realen Lebens zu erheben.

Damit ist auch der entscheidende Punkt benannt, weswegen ich mich dann mit Religionen beschäftigt habe: In den Mythologien und

Kulten kommt all das, was die Philosophie verdrängt, zur Sprache. In den Religionen finden wir das Verdrängte der Philosophie: Morde, Hinrichtungen, Inzeste, Vernichtungsfantasien etc. Wenn man Geschichte real kennenlernen will, dann muss man sich damit – mit den Verfolgungen, mit den Aktionen der Ausrottung und so weiter – beschäftigen, sonst ist man in einem Traumkarussell gefangen. Das war für mich von Anfang an die bestimmende Motivation. Das heißt, Religionswissenschaft habe ich nur darum studiert und auch nur darum später ein religionswissenschaftliches Institut übernommen. So habe ich es immer definiert: Gegenstand der Religionswissenschaft ist das Verdrängte der Philosophie. |

ALN: Sie haben sich also sowohl mit der Rechtsgeschichte als auch mit der Psychoanalyse beschäftigt, um die Folgen der NS-Zeit zu verstehen?

KH: um überhaupt zu verstehen, was mit der Gesellschaft los ist, dass das mit ihr passieren konnte!

NK: Gilt in Bezug auf die Architektur die gleiche Frage? Was ist mit der Architektur los, dass das mit ihr passieren konnte, dass sie eine solch zentrale Rolle für den Nationalsozialismus spielen konnte? Sie behandeln das Thema in den Vorlesungen unter der Frage: ›Willfähigkeit des Klassizismus?‹ Wie verändert sich die Architektur durch die Indienstnahme für Massenaufmärsche und Masseninszenierungen? Oder grundsätzlich: Was bedeuten der Nationalsozialismus und die nationalsozialistische Architektur am Beispiel von Albert Speer für die Geschichte der deutschen Architektur? Sind sie der Endpunkt?

KH: Nein, ganz sicher nicht. Nur für diese gewaltige Kulissen- und Attrappenarchitektur der totalisierten Großveranstaltungen, die es überall gab, ist es natürlich der Endpunkt, der Höhepunkt. Allerdings einer, der sehr böse Narben, die nicht auslöschar sind, hinterlassen hat. Vielleicht können wir später noch darauf eingehen. Aber zunächst war für mich als Kind das Bedrohliche der frühen NS-Zeit nicht die Architektur, sondern die Märsche durch die Stadt. Es ging ja schon 1933 los, dass Trupps durch die Stadt marschierten. Und jedes Mal, wenn sie kamen, musste das Mädchen sofort mit mir in den nächsten Hausflur laufen. Es war sehr unheimlich, weil die Trupps nicht sangen, sondern grölten. Ein unheimlicher Grölgesang. Und die

Leute auf den Straßen wurden gezwungen, die Hacken zusammenzuschlagen, ›Heil Hitler‹ zu rufen und die Fahne zu grüßen. Diese Aufmärsche hinterließen bei mir einen solchen Eindruck, dass es mir sehr einleuchtete, dass dafür ganze Straßenzüge abgerissen wurden. Ich erinnere mich noch, dass ich eines Tages die Potsdamer Straße hochfuhr und sah, dass viele Häuser verschwunden waren. Auf meine Frage, warum, erklärte mir mein Vater, dass sie Aufmarschstraßen weichen mussten.

NK: Sie sprechen von Speers Planungen für ›Germania‹?

KH: Ja, die Vorbereitungen dazu gingen ja schon sehr früh los. Der Abriss für den Runden Platz, an dem die Nord-Süd-Achse die Potsdamer Straße kreuzen sollte, begann ja schon vor dem Krieg, und das Haus des Fremdenverkehrs wurde schon in den 1930er-Jahren begonnen.

NK: Den Wettbewerb dafür hat Theodor Dierksmeier bereits 1936 gewonnen, 1938 war die Grundsteinlegung.

KH: Der Bau hat als Rohbau ruine den Krieg überstanden und war bis Anfang der 1960er-Jahre nicht wegzukriegen. Er war kaum zu sprengen. Nicht zu sprengen war nachher auch der riesige Klotz, den Speer, wie meine Eltern mir erzählten, am Tempelhofer Feld aufstellen ließ, um den Untergrund für die Große Halle zu testen. Nun stellen Sie sich vor, welche Vorstellung man sich als Kind macht, was das für ein Bau sein wird, wenn man so testet.

ALN: Damit sind wir bei Albert Speer gelandet, der neben Schinkel der andere Protagonist der vorliegenden Vorlesungen ist. Ihre gesamte Argumentation kulminiert in einer dezidierten Auseinandersetzung mit Hitler und Speer. Sie fordern auf, genau hinzuschauen, die Dinge beim Namen zu nennen und nicht zu abstrahieren oder zu verdrängen. Wir haben daher auch bewusst die Abbildungen zu Hitler und Speer in einer Weise gebracht, die ihre wahre Natur, die in der Verführung und Überwältigung liegt, augenscheinlich macht. Entspricht der nun gewählte Titel *Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS* Ihrer damaligen Intention, als Sie die Vorlesung gehalten haben?

KH: Die Auseinandersetzung mit dem NS war für mich in allem, was ich | damals tat, zentral: In der Philosophie war es die Ausein-

andersetzung mit Heidegger. In den bildenden Künsten war es die Auseinandersetzung mit der Vertilgung der zeitgenössischen Kunst, in Musik und Literatur desgleichen. Und sobald ich an der Universität Vorlesungen halten konnte, habe ich damit begonnen, Seminare und Kolloquien zur NS-Aufarbeitung anzubieten. Ich habe mir zum Beispiel in unserer Zentralbibliothek Tonbänder von Hitlerreden beschafft und sie abgespielt und die Teilnehmer aufgefordert, ganz offen zu sagen, was sie hören. Und das, was ich erwartet hatte, geschah: Es war wie von einem anderen Stamm, wie aus einer anderen Zeit. Keiner konnte sich vorstellen, dass das einmal fasziniert hatte. Und da sieht man, wie unendlich wichtig es ist, so etwas aufzulösen, das heißt, die Faszination zu bearbeiten und zu verstehen, welches Bedürfnis dort befriedigt wurde.

Für mich war das Problem der Verdrängung und Sublimierung bei Freud und bei denen, die eine verdrängungsfreie Sublimierung suchten, ein Thema, das die Gattungsgeschichte berührt. Die Psychoanalyse ist ein solcher Versuch, mit Verdrängungsfolgen fertigzuwerden, und ich würde heute wie eh und je sagen, dass wir nicht *mit*, aber auch nicht *ohne* Verdrängung leben können. Wir müssen das balancieren. Würden wir ohne Verdrängung leben, würden wir zerrissen werden durch die tausende von Kräften, die an uns zerren. Denn wir müssen die mitschwingende Möglichkeit in gewisser Weise wegdrängen, um uns für die *eine* Möglichkeit entscheiden zu können. Andererseits würde es uns zerstören, wenn wir das Verdrängte nicht bearbeiten. Nur so sind wir gegen die Tendenzen der Selbstzerstörung, wenn nicht gefeit, so doch gewappnet.

NK: In der vorliegenden Ausgabe präsentieren wir einen Aspekt Ihrer Arbeit, der bislang kaum bekannt ist, nämlich Ihre Auseinandersetzung mit der Architektur? Woher stammt Ihr Interesse für Architektur? Spielte das Thema schon im Studium eine Rolle?

KH: Um sich mit Architektur zu beschäftigen, bedarf es nicht erst der Aufnahme eines Studiums. Wenngleich es in meinem Freundeskreis von Anfang an ausgewiesene Architekturhistoriker wie Christof Thoenes gab, mit dem ich meine ersten Rom-Exkursionen organisierte. Oder auch Hans Junecke, unser beider Lehrer, dem ich sehr viele Anregungen verdanke.

Architektur hat mich jedoch von Kindesbeinen an fasziniert – ihrer Körperlichkeit, ihrer Leibhaftigkeit wegen. Es sind ja in der Tat Baukörper. Architektur ist für mich sozusagen die leibhaftige Verkörperung der Gattungsgeschichte. Gattungsgeschichtlich sind wir den Höhlen entstiegen, einmal draußen bauen wir uns Höhlen ins Licht. Seit Jahrzehnten definiere ich Architektur als *Höhlen ins Licht gebaut*. Ist es mehr Höhle oder ist es mehr Licht – das Licht von außen, das den Bau erstrahlen lässt oder das Licht von innen, das ihn durchflutet?

Schon als kindliches Wesen von fünf oder sechs Jahren wird einem schnell klar, dass man eigentlich immer neue Höhlen betritt, egal wie unterschiedlich die Häuser oder Wohnungen auch sind, die man betritt. Und man ist ja als Kind sehr begierig. Höhlen zu bauen, in Höhlen hineinzukriechen und aus Höhlen wieder herauszukriechen. Man hängt Decken über Tische oder Stühle und legt sich in die kleinen Höhlen zum Spielen. Irgendwann begreift man dann, dass das ja alles Leibeshöhlen sind, die man nachbaut, und dass man selbst aus einer solchen Höhle herausgekrochen ist. Die macht klar: dass jeder Bau ein Körper und Architektur etwas Leibhaftiges ist. Angesichts dessen steht alles Gebaute auch unter Spannung, die alles Leibhaftige ergreift, nämlich unter der Geschlechterspannung. Von Anfang an. Es gibt keine Bauten – auch wenn sie vorgeben, neutral zu sein –, die sich nicht damit auseinandersetzen.

NK: Für mich ist das Faszinierende an Ihren Vorlesungen die Tatsache, dass das Thema, das diesen Vorlesungszyklus von Schinkel über Piranesi bis Speer dirigiert, der Kampf gegen Verdrängung und die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ist. Dass Sie dazu auffordern: Setzt euch mit dem auseinander, was normalerweise verdrängt wird. Kann man das so sagen? |

KH: Ja, mit Recht kann man meine Arbeit unter diesem Gesichtspunkt sehen. Ich habe von Anfang an gedacht, die Aufgabe einer Universität müsse es sein, »der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben«. Daran müssen alle Fächer arbeiten, und das schien mir unsere Erwartung nach 1945 am deutlichsten auszusprechen. Und dann stellte sich schnell heraus, dass man stattdessen auf einer Objektivität beharrte, die eigentlich nichts anderes war als ein Positivismus der Resignation und der Verdrängung. Das war auch meine große Ent-

täuschung mit der FU wenige Jahre schon nach ihrer Gründung, und das habe ich immer wieder versucht allen meinen Freunden klarzumachen. Ohne Universitätsutopie brauchen wir auch keine Universität. Wir können lauter einzelne Fachschulen, Fächer, Fachgebiete haben und jedes könnte für sich existieren. Wie anders jedoch, wenn die Universität versuchte, der Gesellschaft, die von einer Klippe zur anderen fällt, die von einer Perspektive zur anderen wechselt, die von einer Parteilung zur anderen hin- und herwählt bis am Schluss alles gleich und nur noch vorgetäuschte Differenzierung ist, wirklich ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben? Darum sollte jedes Fach für sich auf die Gesellschaft und deren Bewusstseinsbildung bezogen sein.

NK: Kann man die Funktion der vorliegenden Vorlesungen nicht auch mit der gleichen Formel fassen, nämlich ›der Architektur ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben‹? Denn es gibt tatsächlich Leute, die die Architektur dieser Zeit immer noch für bare Münze nehmen. Für Léon Krier zum Beispiel ist Speer der letzte große klassizistische Architekt des 20. Jahrhunderts. Das heißt, wenn wir fragen, warum der Nationalsozialismus so eine große Rolle in der Geschichte der Architektur spielt, die Sie von Schinkel bis Speer vorstellen, dann fragen wir auch nach einer kritischen Position zu dieser Entwicklung.

KH: Wobei man sagen muss, dass die neo-klassizistischen Tendenzen seit dem Zweiten Weltkrieg nicht so sehr an Speer anknüpfen als vielmehr an die italienische faschistische Architektur.

ALN: Sie meinen den italienischen *Razionalismo*.

KH: Ja genau. Der Bezugspunkt ist die Casa del Fascio von Giuseppe Terragni in Como, an der wir eine ganz entscheidende Veränderung feststellen können hinsichtlich eines Themas, das die Architekturtheorie über viele Jahrhunderte hindurch beschäftigt hat: nämlich die Frage, was einen Bau zusammenhält. Ist es das Gerüst? Oder ist es die Fassade? Immer hat man unterschieden zwischen Fassade und Gerüst und hat, den Ästhetiken der Zeit entsprechend, mal die Fassaden triumphieren lassen, weil sie sozusagen das Angesicht des Bauens waren, und mal die Fassaden als Vorgehängte sichtbar gemacht, hinter dem erst der wehrhafte, der eigentliche Bau steht, an den es ankommt.

In seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* entwirft Kant eine frühe Ästhetik des verfeinerten ›sinnlichen

Gefühls«. Anhand der Stichworte ›schön‹ und ›erhaben‹ gibt er der Geschlechterspannung auch in der Architektur ihr Recht: Ein Palast ist für ihn zunächst ein wehrhaftes, ein erhabenes Gebilde. Aber dann bekommt es eine Ausschmückung, die schön ist. Und das Schöne ist eigentlich die Weiblichkeit, die gefährlich ist, weil sie einen ständig verlockt, der man sozusagen verfallen kann: während das Erhabene die Männlichkeit ist, die eigentlich noch gefährlicher oder mindestens genauso gefährlich ist, denn die kann einen jederzeit zertrümmern. Die Stelle, wo Erhabenes und Schönes zusammenkommen, ist das Prachtige. Hier wird Schönes zur Umkleidung, zur Ummantelung für die Fassaden des Erhabenen benutzt.

Die deutsche Moderne, das Bauhaus, baut auf dem Gerüst auf. Das Gerüst ist männlich. Die Wiener Moderne hingegen bevorzugt die Wand, die Fläche. Die Wand ist weiblich. Sie hat die weiblichen Formen in die Fläche gebannt und sie entsprechend ebenso schön wie geheimnisvoll dekoriert. Der Wiener Entwurf verkörpert auf exemplarische Weise die Geschlechterspannung: er ist ein auf die weibliche Seite setzender Versuch, mit der anderen Seite fertigzuwerden.

Die entscheidende Veränderung in den postmodernen Architekturen, die sich auf den italienischen *Razionalismo* und die Casa del Fascio berufen, liegt in der unerhörten Position, dass es keinen Unterschied mehr zwischen Gerüst und Fassade gibt. Bei der Casa del Fascio ist das Gerüst die Fassade, die Fassade das Gerüst. Damit ist der Architektur auf einen Schlag das Problem der Geschlechterspannung ausgetrieben. Und diese Position ist eigentlich das, was sich im Neorationalismus überall durchgesetzt hat.

ALN: Heute vor allem in der so genannten Berlinischen Architektur und in der Rekonstruktion des Stadtschlusses ...

KH: ... die ja im Prinzip auch dem italienischen Rationalismus folgt. Franco Stellas Fassaden für den spreeseitigen Ostflügel ebenso wie für die Passage sind Gerüste, die an die Casa del Fascio angelehnt sind, das ist das Unangenehme daran, während die übrigen rekonstruierten Fassaden wirklich nur vorgehängt werden.

NK: Was bedeutet es Ihrer Meinung nach, dass man sich heute – wieder mal – für den italienischen Rationalismus interessiert?

KH: Hier tritt uns wieder die Neutralität, die das Problem der Geschlechterspannung in der leibhaftigen Architektur negiert, gegenüber. Das ist die neutralisierende Lösung, die uns überall in den Bauten begegnet, die in der Mitte der Stadt hochgezogen worden sind.

Sie alle haben etwas von dieser Neutralisierung: die Neutralisierung der Spannung der Architektur als Leibhaftiges, egal ob nun die Geschlechterspannung in ihnen eigens angelegt ist oder nicht. Wir haben es also mit dem Versuch zu tun, sie in eine Egalität zu überführen, die verschiedene Folgen hat. Zum Beispiel kann eine derartige Architektur einfach langweilig wirken. Sie kann auch eine sehr unangenehme, neutrale Zucht einführen – das war der Disziplinierungsauftrag, der sie im faschistischen Italien für alle öffentlichen Gebäude, nicht zuletzt in den Kolonien, tauglich machte. Und sie ist auch eine Veranstaltung.

ALN: Damit ist ein Begriff gefallen, dem Sie eine zentrale Bedeutung beimessen: Veranstaltung. Ein Begriff, den Sie vor allem im Zusammenhang mit der ›Zurichtung des Subjekts‹ gebrauchen. Können Sie bitte kurz ausführen, was Sie unter Veranstaltung und Zurichtung verstehen?

KH: Veranstaltung kommt von ›Anstalt‹, das ein sehr altes Wort ist und das ›Anordnung‹ und ›Einrichtung‹ zugleich bedeutet. Wenn wir von Veranstaltung sprechen, dann ist das Institutionelle bereits mitgemeint, dann ist die Zurichtung bereits Sache der Institution geworden. Eine Veranstaltung ist immer Zucht und Ordnung und eine Anstalt hat immer auf der einen Seite diesen hoheitlichen Geschmack und auf der anderen Seite den der Ausbildung. Das heißt, in den Veranstaltungen ist immer eine Art von Zentralinstanz eingebaut, sonst würde keine Veranstaltung funktionieren. Und zu gleicher Zeit ist sie immer ein Training, um in der vorgesehenen Weise funktionieren zu können. Das heißt, alle Veranstaltungen sind solche Zurichtungsmechanismen. Und alles in der Öffentlichkeit bekommt einen Ordnungs- und Zurichtungscharakter. In dem Augenblick, in dem man ein gefügiges Kollektiv haben will, ist die Veranstaltung etwas, das nicht mehr lebensreformerisch ausgerichtet ist, sondern lebenszurichtend ist. In dem Augenblick wird aus der Lebensreform die Zurichtung des Lebendigen. Und das ist das, was wir im NS erfah-

ren haben. Die Veranstaltungen – und das ist jetzt der entscheidende Gedanke – umfassen am Ende die ganze Öffentlichkeit.

Die Uniformierung erfasst eigentlich alle, die öffentlich auftreten. Schon Kinder werden gleichmäßig uniformiert – aber nicht, weil man Egalität, sondern weil man Zucht und Ordnung will. Daneben gibt es weiterhin eine Privatheit. Privat dürfen Sie sich äußern, wie es der bekannte österreichische Komiker Hans Moser tut: er mosert. Mosern dürfen Sie, aber nicht Kritik üben. In den Institutionen selber wird das Mosern zum Motzen. ›Mosern‹ und ›Motzen‹ sind möglich und haben auch die Funktion von Vorventilen. Das ist die Kritik, die nicht gefährlich werden darf. Aber dort, wo es öffentlich wird, unterliegt alles dem Veranstaltungscharakter, um das Protestpotenzial im Keim zu ersticken.

Demgegenüber besitzen die Künste, die Musik, die Literatur ein großes Protestpotenzial. Und die Künste sind durchaus gefährlich, das kriegen sie | ja auch im NS und in anderen totalitären Staaten zu fühlen. Das zahlt man ihnen ja auch heim.

Auf diese Zurichtung im NS hat die Ästhetik nach dem Zweiten Weltkrieg auf dreifache Weise reagiert. Zum einen hat sie den Weg zu Ursprungsbildungen und -nachbildungen eingeschlagen, der weit vor das alles zurückgeht. Es ist der Versuch, sich mit dem Ursprung zu retten. In der Musik, in allen Künsten hat man es versucht. In der Architektur ist es etwa Le Corbusiers Wallfahrtskirche in Ronchamp, um ein Beispiel zu nennen. Das ist ja im Grunde genommen der Versuch, einen Ursprungsfelsen zu schaffen. Die Architekten versuchen sozusagen, eine vopolitische Gattungsarchitektur zu bauen.

Die zweite Möglichkeit besteht darin, die Ebene der Abstraktion zu wählen, die jenseits dessen liegt. Vieles von der Zuneigung zur abstrakten Kunst nach 1945 war nicht der Gang in die Abstraktion – denn die Abstraktion muss ja das, wovon abstrahiert wird, in irgendeiner Weise zeigen, sonst ist sie gar nichts –, sondern in einer absolut gleichgültigen Abstraktheit. Sie wirkte eine zeitlang rein dekorativ. Man versuchte, ins Dekorative auszuweichen – während der zuvor erwähnte Weg der Versuch war, ins Ursprüngliche auszuweichen.

Und nun kommt der Versuch, der der spannendste und zugleich gefährlichste ist: die ›Aktionskunst‹. Ursprünglich war sie der Ver-

such, sich der Kräfte zu bedienen, die die Totalveranstaltung im NS freisetzte, aber zugleich zu sagen: Wir müssen sie in eine ganz andere Richtung lenken, müssen mit ihnen etwas ganz Anderes bewirken, müssen mit ihnen die Erinnerungskräfte stärken, müssen mir ihrer Hilfe das Verdrängte wieder hochholen. Beuys, mit dem ich lange Diskussionen hatte, hat diesen Weg gewählt. Er versuchte also in seiner Kunst, die Aktionen darzustellen, er versuchte, Veranstaltungen zu machen. Und sehr viele machen das bis heute ...

ALN: Christoph Schlingensief zum Beispiel stand in dieser Tradition.

KH: Zu meiner Zeit waren es Leute wie Otto Muehl oder Hermann Nitsch. Warum sage ich, dieser Versuch sei der gefährlichste? Weil man nach der Totalveranstaltungsinszenierung des NS keine Inszenierung mehr machen kann, die nicht die Erinnerung, die Assoziation daran weckt. Zudem kommt hier eine große Lüge in die Geschichte hinein: man will die Realität des Opfers in den Veranstaltungen zeigen. Das heißt, eigentlich müssten sie tödlich sein. Aber da man es immer wieder machen will, wiederholbar machen will, dürfen sie nicht endgültig tödlich sein, auch wenn viel Theaterblut fließen muss. Die Lüge besteht darin, dass man so tut, als sei es das endgültige Selbstopfer, und in Wirklichkeit ist es nur eine wiederholte Aktion, ein Event, das sich leerläuft. Aber der eigentlich große Irrtum liegt darin, dass alle jetzt Inszenierungen machen müssen, die unerhörte, andere Assoziationen wecken sollen. Wehe, es ist noch etwas von den alten Assoziationen darin enthalten! Doch diese leeren Aktionen führen nirgends zur Erinnerung, sondern nur zur Erinnerungslosigkeit. Man bedarf aber der Erinnerung, um das zu analysieren und zu vergegenwärtigen, womit man sich auseinandersetzen will, auseinandersetzen muss.

ALN: Mit den vorliegenden Vorlesungen veröffentlichen wir den ersten Band zum Themenkomplex *Zum Verhältnis von ästhetischem und transzendentelem Subjekt*. Damit fragen Sie nach dem Verhältnis zweier unterschiedlicher Wechselverhältnisse, die in uns wirken und in eine Balance gebracht werden müssen. Was wollten Sie herausfinden, als Sie die Vorlesungen konzipiert haben?

KH: ›Transzendenteles Subjekt‹ ist ein kantischer Begriff. Transzendentalien waren die Bestimmungen, die in der Scholastik für alle

Realität galten: Alles ist eins, alles ist gut, alles ist wahr, alles ist schön – es kommt nur auf den Blickwinkel an, aus dem man es sieht. Bestimmungen, die eigentlich aus einer Schöpfungstheologie stammen. Kants Begriff des ›transzendentalen Subjekts‹ bringt nun ein Weltverhältnis zum Ausdruck, das im Subjekt selbst *a priori*, das heißt *vor* jeglicher einzelnen Verstandestätigkeit, seine Grundlage findet. Und nach apriorischen Gesetzen wird ständig Realität produziert – das ist unsere Erfahrungsrealität. Und die ist zugleich ein unglaublicher Produktionsmechanismus nach den immer gleichen Gesetzen.

Auf der anderen Seite wird unsere gegenständliche Welt erst über unsere sinnliche Wahrnehmung zugänglich gemacht. Diese sinnliche Wahrnehmung wird jedoch zur Unerheblichkeit herabgedrückt unter dem transzendentalen Subjekt, das Realität nach den immer gleichen Gesetzen verarbeitet und für das die sinnliche Wahrnehmung eher ein Störfaktor ist. Sie sehen: das ästhetische Subjekt hat in diesem Zusammenhang eine Protestfunktion gegen die gleichmachende Erfahrungsproduktion des transzendentalen Subjekts. Das ästhetische Subjekt beharrt auf unserer sinnlichen Erfahrung als Triebwesen samt der darin manifesten Geschlechterspannung.

ALN: Welche Rolle spielt Architektur in dieser Auseinandersetzung? Sie betonen immer wieder, dass Sie sich nicht als Architekturhistoriker, sondern als Religionswissenschaftler mit Architektur auseinandersetzen.

KH: Architektur kann einerseits ganz und gar im Dienste des Transzendentalismus stehen, wenn sie gleichgerichtet ist und alle anderen zur Gleichförmigkeit erzieht. Aber sie kann auch die Erinnerung wachrufen an all das, was uns schon einmal zugestoßen ist, was wir erfahren haben, was wir wollten. Das heißt, die Gattung ist präsent in allem, was verdrängt wird, und ihre Präsenz mit den selbstzerstörerischen Erfahrungen der eigenen Zeit in eine Balance zu bringen, ist eine fast unlösbare Aufgabe, die aber ununterbrochen gelöst werden muss. Als Zwangsmechanismen ziehen sich durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch die selbstzerstörerischen Elemente in den Zurichtungen des transzendentalen Subjekts: immer wieder Großreichtümer, die alles Individuelle zu zerstören trachten, gleichzumachen ver-

suchen, immer wieder die Flucht daraus, immer weder der Aufbau von Gegenvisionen. Das muss man sich klarmachen.

Wenn Sie mich also fragen, was mein eigentlicher Gegenstand ist, dann würde ich sagen: die Gattungsgeschichte. Und wenn ich eine Verdrängung zu analysieren versuche, wenn ich versuche, ein Selbstbewusstsein zu geben, das *nicht* verdrängt, dann komme ich einerseits in Teufels Küche und andererseits tauche ich ein in einen unendlich langen Prozess der Selbstaufklärung der Gattung. Und diese Selbstaufklärung ist das, was ich als Geschichtsutopie ansehen würde. Ich habe nie einen Hehl daraus gemacht, dass es mir um Aufklärung ging. Denn nur eine selbstaufgeklärte Menschengesellschaft hat die Chance, weiterzuleben.

ALN: Ich möchte noch einmal auf den Zusammenhang zwischen Verdrängung und Architektur zurückkommen und ihn konkret auf gegenwärtige Prozesse beziehen: Wir erleben seit geraumer Zeit ein Wiederaufleben neoklassizistischer Tendenzen in der Architektur. In der so genannten Berlinischen Architektur beruft man sich auf Schinkel *und* auf den italienischen Rationalismus. Wir erleben es auf der anderen Seite in der Rekonstruktionsdebatte. Beide Tendenzen reklamieren ja gerade den historischen Fundus als das angeblich Verdrängte für sich. Wie würden Sie darauf antworten?

KH: Wir müssen dabei unterscheiden, was diese Tendenzen behaupten und was die Sache konkret bedeutet. Einerseits müssen wir fragen, woran sie tatsächlich anknüpfen. Die Antwort lautet, sie knüpfen weniger an Schinkel als an die italienisch rationalistische Architektur an. Zweitens, woran möchten sie erinnern und woran erinnern sie wirklich? Man könnte sagen, sie erinnern an eine bestimmte Zeit, der sie das Prädikat, den Ehrentitel des Intakten geben würden: an ein intaktes Berlin, das wieder die alten Traufhöhen hat. Das heißt, es ist eine, sagen wir es mal böse, positivistische Wiederkehr einer fantasierten Intaktheit, die es so wirklich nie gegeben hat. Was im Falle der Schlossrekonstruktion tatsächlich entsteht, ist ein Gerüst, dem man die Fassaden des alten Schlosses überhängen kann oder auch nicht, so dass der eine sagt: ›Guck mal, das Schloss‹, und der andere sagt: ›Guck mal, das neue Gerüst‹.

Wenn diese Tendenzen behaupten, dass sie sich auf Schinkel berufen, so können wir mit Bestimmtheit antworten: Wenn Schinkel baute,

baute er immer gegen schon Bestehendes an. Er verschob die vorhandenen Perspektiven; veränderte das Licht der Umgebung; veränderte die Disposition von Bauten, die restlos auf eine Funktion zugeschnitten waren; machte an Stellen, an denen man es nicht erwartet hätte, die Substruktionen der Gattungsgeschichte explizit wie im Falle der großen Wandfresken in dem offenen Treppenhaus des Alten Museums. Und auch der Leuchtturm, den er auf Rügen hinsetzte, ist ja nicht nur ein Leuchtturm, sondern kündigt – wenn man so will – von der Idee des Turms von Babel.

NK: Was bedeutet aber Geschichte im Zusammenhang Ihrer Erzählung von Schinkel und Speer.

KH: Schinkel konnte Geschichte nicht in die Substruktionen legen, wie wir sie noch bei der französischen Revolutionsarchitektur gesehen haben, weil er mit seinen kubischen Bauten, die Licht widerspiegeln, südliches Licht, eigentlich solche Sehnsüchte nach dem Süden in die Landschaft und dann in die Städte transportiert hat. Seine Bauten haben nicht mehr die Substruktion, die in die Tiefe geht und sie verwurzelt.

ALN: Was verstehen Sie unter Substruktion?

KH: Mit Substruktion meine ich das räumliche Sichtbarwerden der gattungsgeschichtlichen Fundamente einer gleichsam archäologisierenden Architektur. Dass Schinkel seine Architektur trotz fehlender Substruktion, die die Funktion hat, Zeit und Raum zu vergegenwärtigen, dennoch geschichtlich rückbindet, zeigt er zum Beispiel dadurch, dass er in seinem Treppenhaus für das Neue Museum, das wir heute Altes Museum nennen, die ganze Gattungsgeschichte in riesigen Fresken ausbreitet. Auch die wunderbaren Türen, die ursprünglich an der Bauakademie waren, zeigen im Grunde die Architekturgeschichte als eine Art Gattungsgeschichte. Das heißt, sein Bildprogramm ist sozusagen *seine* ins Licht gehobene Substruktion.

Niemals gibt Schinkel sich mit dem, was er hat, zufrieden. Er verändert es, aber verändert es so, dass etwas sichtbar wird, was vorher nicht sichtbar war. Etwas, das zu gleicher Zeit mit der Vergangenheit *und* mit seinen, sagen wir, Zukunftsutopien verbunden ist. Die Utopie Stadt nämlich, in der man von Perspektive zu Perspektive wandelt und sich bei der Betrachtung der Bauten, die teils alt, teils unerhört neu dastehen und das flimmernde Licht von ganz woanders her trans-

portieren, auch ein bisschen klar wird über die Geschichte der Gattung, die man selber transportiert. Die Utopie einer Stadt, in der man versucht, möglichst friedliche Lösungen zu finden und mit Widersprüchen umzugehen.

Das alles ist in der Speer'schen Architektur nicht mehr vorhanden. Die multiperspektivische Sicht, die Mehrdeutigkeit ist ausgelöscht. Das Wandeln von Perspektive zu Perspektive wird durch das Marschieren ersetzt. Was zählt, ist nur noch die Erinnerung an den Ursprung ›der Bewegung‹, die ständig *in Bewegung* gehalten werden soll. ›Die Bewegung‹ erinnert sich ständig ihrer in allen Ausmaßen, ob in Form von Totentempeln in den Städten oder als Totenburgen rings um das Großdeutsche Reich.

Alles das müsste uns nachdenklich machen und fragen lassen: Wie war es? Wie kann es sein? Und wie können wir uns vor *dem* bewahren, was an Selbstzerstörungsmechanismen in uns schlummert? Die Gefahr ist keineswegs gebannt, denn heute ist vieles, was wir tun, selbstzerstörerisch. Die Frage lautet: Wie können wir uns gegen Selbstzerstörung wehren? Gerade auch mit der Architektur.

ALN: Wie können wir heute Architektur – die ja eine positivistische Herangehensweise an die Welt hat – in diesem aufklärerischen Sinne betreiben? Welche Rolle hat Architektur heute?

KH: Eine ganz simple: Sie hat uns wieder auf die Widerständigkeit von Raum und Zeit zu stoßen – geradezu. Eine Architektur, die uns das nicht gestattet, sondern versucht, das Räumliche gleichgültig zu machen und das Zeitliche in einen einzigen Zustand zu verwandeln, verdient nicht den Namen ›Architektur‹. Denn Architektur ist ohne eine Utopie der Verleiblichung, die sich gegen Selbstzerstörung wenden, gar nicht denkbar. Das würde ich denken, ist eigentlich der Witz und die Aufgabe der Architektur von heute.«

— 2018 —

Der Utopie eine Stadt geben. Gespräch zwischen Wolfram Ette und Klaus Heinrich, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 89, 2018, S. 143–56

Interview-Gespräch mit Klaus Heinrich aus Anlass des von Wolfram Ette und Volker Billig vom 20.–22. Juni 2008 in Chemnitz organisierten Symposiums »Utopolis«. Die Langfassung des Interviews (S. 1–30) findet sich auf der Homepage des Hamburger Textem-Verlags.

— 2020 —

wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt, Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020 (Reden und kleine Schriften, Neue Folge 1)

Vorwort *)

- Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Notizen über das Unbehagen bei der Lektüre des Johannes-Evangeliums (S. 9–46)
- Sprung ins Zentrum / Hausverlassen / Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination fernöstlicher Meditation und Askese (S. 47–60)
- Ein deutsches Stichwort: Gemütlichkeit (S. 61–72)
- Nachweise (S. 73)

*)

Vorwort (S. 7f.):

»Das ist das erste Bändchen *Reden und kleine Schriften, Neue Folge*, im nunmehr alle meine Veröffentlichungen betreuenden *ça-ira-Verlag*. Es schlägt den Bogen vom Antijudaismus des Johannes-Evangeliums über die Halluzinationen christlicher Mystiker und die Luthersche Vision einer biblischen Vorgeschichte bis hin zu den Verdrängungsschüben unserer jüngsten Vergangenheit. Ohne diese wäre das ganze Unternehmen wohl nicht in Gang gekommen, und mehr noch: es hätte sein Ziel verfehlt ohne die uns als Triebwesen seit Urzeit begleitende prophetische Dialektik von Treue underrat, bündig ausgesprochen im Buch des Propheten Amos, dort dem Schöpfergott in den Mund gelegt, gerichtet an die Adresse des starrsinnigen Propheten Jona.

Die *erste Studie* dieses Bändchens: *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt*, läßt jenes unheilvolle Kontinuum noch ein-

mal auferstehen. Sie war mein Geschenk an *Marianne Awerbuch*, die unerschrockene Heimkehrerin in ihre Heimatstadt Berlin, als Teil der Festschrift zu ihrem 80. Geburtstag. – Die *zweite Studie* war der Versuch, den Indifferentismus der Nachkriegszeit in allen seinen schillernden Facetten wieder aufleben zu lassen. Auch sie eröffnet ein historisches Kontinuum: das der Auseinandersetzung, von Frühzeit an, mit fernöstlicher Meditation und Askese. Die Frage, | die die erste Studie stellt, schien damit überholt zu sein. Aber es zeigte sich sehr bald, daß die Geister der Vergangenheit sich nicht einfach abschütteln lassen: daß ein dogmatischer Absolutismus und dogmatischer Indifferentismus zwei Seiten der gleichen unbewältigten Geschichte sind. – Die *dritte Studie* spitzt das Ganze noch einmal zu: Das deutsche Stichwort *Gemütlichkeit* läßt Volksgemeinschaft als den Mutter schoß und die Beschirmerin öffentlicher Bandenbildung noch einmal auferstehen; *Gemütlichkeit* war und ist nicht zu haben ohne die dazugehörige Kehrseite der *Brutalität*, und mit Entsetzen müssen wir konstatieren, daß diese ausweglose Konstellation heute wieder ihre völkische Faszination auszustrahlen beginnt.

Alle drei Studien teilen die Erwartung daß wir irgendwann das Selbstzerstörerische unseres Tuns deutlicher erkennen lernen; daß wir ihm nicht länger ausweglos verfallen sind, sondern eine haltbarere Balance für die Konflikte unserer Gattung finden.

Pfingsten 2020 K.H.«

— 2023 —

Ursprung in actu. Zur Rekulifizierung des Denkens in Martin Heideggers ›Beiträge zu Philosophie (Vom Ereignis)‹, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2023 (Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge, Bd. 1)

Giovanni Battista Piranesi, in: Arch+. Zeitschrift für Architektur und Urbanismus, 56. Jg., H. 254/1, Dezember–Februar 2023/24 (hg. von Nikolaus Kuhnert und Anh-Linh Ngo), S. 12–117

Dahlemer Vorlesungen 1–13 vom Wintersemester 1978/79: Eine utopische Rekonstruktion (1: 30.10.1978, S. 14–20), Das ästhetische Subjekt (2: 6.11.1978, S. 22–28), Das *Simultané* der Substanz (3: 13.11.1978, S. 30–38), Die Substruktion der Zivilisation (4: 20.11.1978, S. 40–46), Das Pasticcio und das Ideal (5: 27.11.1978, S. 48–55), Das Allgemeine im Individuellen (6: 4.12.1978, S. 56–65), Zivilisationsbegriff und Naturvorstellung (7: 11.12.1978, S. 66–71), Das Erhabene und das Schöne (8: 18.12.1978, S. 72–79), Ästhetische Distanz und Genuss (9: 8.1.1979, S. 80–86), Der gute Geschmack (10: 15.1.1978, S. 88–95), Die Ortsungebundenheit des Klassizismus (11: 22.1.1979, S. 96–103), Ordnung von Raum und Zeit (12: 5.2.1979, S. 104–11), Von der Lebensreform zur Massenveranstaltung (13: 12.2.1979, S. 112–11).

Die Vorlesungsmittschnitte gehen auf eine Tonbandaufnahme zurück, die der aus einer jüdischen Familie stammende amerikanische Student Cary Brandt anfertigte, um Heinrichs Vorlesung zuhause nachhören zu können. Zur Genese des Typoskripts, siehe die Einführung: Das Unbewusste in der Architektur. Ursula Panhans-Bühler im Gespräch mit Anh-Linh Ngo und Sascha Kellermann und die vorangestellte editorische Notiz auf S. 6–10, hier S. 7. Die »von Tonbandmitschnitten angefertigten Transkripte wurden ursprünglich für Lehrzwecke als studentische Skripte herausgegeben. Zwar wurden sie von Klaus Heinrich autorisiert, jedoch enthielten sie als wörtliche Wiedergabe der Vorlesungen noch etliche Fehler, Unschärfen und Wiederholungen, die das Lesen erschwerten. Die vorliegende Fassung basiert auf der von Wolfgang Albrecht angefertigten und durchgesehenen Digitalisierung der Skripte und wurde, wie bereits bei den Schinkel- und Speer-Vorlesungen, von der ARCH+ Redaktion sprachlich redigiert und entsprechend der aktuellen Quellenlage korrigiert.« Editorische Notiz, ebd., S. 2.

Anmerkung zu H. 254/2

»Die ARCH+ Ausgabe besteht aus zwei Bänden: Der erste Band enthält die redaktionell überarbeitete Transkription der Vorlesungen von Klaus Heinrich, die dieser im Wintersemester 1978/79 an der Freien Universität Berlin hielt. Zwar entwickelte der Religionsphilosoph seine Gedankengänge in freier Rede, jedoch immer anhand eines aus-

gefeilten Bildapparates, den er als Diavortrag mit zyklischen Vor- und Rücksprüngen vorher genau anlegte. Die Bilder dienten Klaus Heinrich dabei nie nur als Illustration seiner Argumentation; sie sind eine Argumentation für sich. Um dieses bildgestützte Denken zu demonstrieren, haben wir uns dazu entschieden, den Bildteil eigenständig zu konzipieren. Statt die Bilder nach Vorlesungen zu sortieren, vollziehen wir im großen Bogen Klaus Heinrichs Gedankengänge des gesamten Semesters nach. In der ununterbrochenen Abfolge von Assoziationen, Analogien und Bildargumenten verdichten sich die Bilder zu einer Art Beweiskette. Auf diese Weise können Text- und Bildteil parallel oder auch unabhängig voneinander gelesen werden.

Klaus Heinrich ruft dieselben Bilder in fast zyklischer Manier in Erinnerung, um bei jeder Wiederholung zusätzliche Ebenen, Interpretationen und Assoziationen zu anderen visuellen Schichten freizulegen. Auf diese Weise wird das historische Bildgedächtnis aktiviert. Motive, so hatte es Klaus Heinrich erkannt, migrieren durch die Zivilisationsgeschichte und werden dabei stets neu interpretiert. Im Idealfall werden sie durchgearbeitet. Meist werden die zivilisatorischen Konflikte jedoch nicht bewältigt und treten in zerstörerischer Form wieder zutage.

Der vorliegende Bildapparat versucht, die Argumentations- und Assoziationsketten Klaus Heinrichs nachzuvollziehen, und orientiert sich dabei an einer Tradition visueller Argumentationen wie Aby Warburgs einflussreichem *Bilderatlas Mnemosyne*. Der Bildteil greift Verknüpfungen aus den Vorlesungen auf und ist doch nicht ihr Spiegel. Klaus Heinrichs tentakuläres Denken ist unmöglich in die lineare Form einer Broschur übertragbar. Dieser Bildapparat ist daher nur eine von vielen Arten, die verschiedenen Verknüpfungen in Klaus Heinrichs Argumentation zu visualisieren. Anhand zentraler Tafeln Piranesis und einer Vielzahl an Bildbezügen werden motivische Verwandtschaften, Kontinuitäten und Diskrepanzen zwischen den Bildwelten verschiedener Epochen nachvollzogen. Piranesis Radierungen in Relation zu ihren ästhetischen Nachkommen zu sehen, macht deutlich, welch eine Reise in die Substruktionen der kollektiven Psyche für Klaus Heinrich der Gegenentwurf zur Willfähigkeit des Klassizis-

mus und dessen Dienstbarkeit für die Zivilisationsbrüche des 20. Jahrhunderts hätte darstellen können.« (Ebd., S. 1)

Dahlemer Vorlesungen, 1–9

- Bd. 1** **tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik**, hg. von Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans-Albrecht Kücken, Peter Lux, Ursula Panhans-Bühler, Jürgen Strutz und Irene Tobben, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1981, 2. Aufl. 1987; Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2021
1. Vorlesung: 23.4.1970, 2. Vorlesung: 30.4.1970, 3. Vorlesung: 14.5.1970, 4. Vorlesung: 28.5.1970, 5. Vorlesung: 11.6.1970, 6. Vorlesung: 18.6.1970, 7. Vorlesung: 25.6.1970, 8. Vorlesung: 2.7.1970, 9. Vorlesung: 9.7.1970
- Bd. 2** **anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie**, hg. von Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans-Albrecht Kücken, Peter Lux, Ursula Panhans-Bühler, Jürgen Strutz und Irene Tobben., Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1986, Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020
1. Vorlesung: 22.10.1970, 2. Vorlesung: 29.10.1970, 3. Vorlesung: 5.11.1970, 4. Vorlesung: 12.11.1970, 5. Vorlesung: 19.11.1970, 6. Vorlesung: 26.11.1970, 7. Vorlesung: 10.12.1970, 8. Vorlesung: 21.1.1971, 9. Vorlesung: 28.1.1971, 10. Vorlesung: 4.2.1971, 11. Vorlesung: 11.2.1971
- Bd. 3** **arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft**, hg von Hans-Albrecht Kücken, Wolfgang Albrecht und Irene Tobben, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, Neuaufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2021
1. Vorlesung: 3.5.1972, 2. Vorlesung: 10.5.1972, 3. Vorlesung: 17.5.1972, 4. Vorlesung: 31.5.1972,

5. Vorlesung: 7.6.1972, 6. Vorlesung: 21.6.1972,
7. Vorlesung: 28.6.1972, 8. Vorlesung: 5.7.1972,
9. Vorlesung: 12.7.1972
- Bd. 4 vom bündnis denken. Religionsphilosophie**, hg. von
Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M.:
Stroemfeld, 2000, Neuaufl. Freiburg und Wien:
ça-ira-Verlag, 2021
1. Vorlesung: 26.10.1972, 2. Vorlesung: 2.11.1972,
3. Vorlesung: 9.11.1972, 4. Vorlesung: 16.11.1972,
5. Vorlesung: 23.11.1972, 6. Vorlesung: 30.11.1972,
7. Vorlesung: 7.12.1972, 8. Vorlesung: 14.12.1972,
9. Vorlesung: 21.12.1972
- Bd. 5 Nicht erschienen
- Bd. 6 Nicht erschienen
- Bd. 7 psychoanalyse sigmund freuds und das Problem des
konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen**, hg. von
Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M.,
Stroemfeld 2001, Neuaufl. Freiburg und Wien:
ça-ira-Verlag, 2020 (Dahlemer Vorlesungen, Bd. 7)
1. Vorlesung: 31.10.1974, 2. Vorlesung: 7.11.1974,
3. Vorlesung: 21.11.1974, 4. Vorlesung: 28.11.1974,
5. Vorlesung: 5.12.1974, 6. Vorlesung: 12.12.1974,
7. Vorlesung: 19.12.1974, 8. Vorlesung: 9.1.1975,
9. Vorlesung: 16.1.1975, 10. Vorlesung: 23.1.1975,
11. Vorlesung: 30.1.1975, 12. Vorlesung: 7.2.1975
- Bd. 8 gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis.
Begriff der Aufklärung in den Religionen und der
Religionswissenschaft**, hg. von Hans-Albrecht Kücken,
Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2007, Neuaufl.
Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020
1. Vorlesung: 17.4.1975, 2. Vorlesung: 24.4.1975,
3. Vorlesung: 15.5.1975, 4. Vorlesung: 22.5.1975,
5. Vorlesung: 29.5.1975, 6. Vorlesung: 5.6.1975,
7. Vorlesung: 12.6.1975, 8. Vorlesung: 19.6.1975,
9. Vorlesung: 26.6.1975, 10. Vorlesung: 3.7.1975,
11. Vorlesung: 10.7.1975

Bd. 9 **arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros; antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung**, hg von Hans-Albrecht Kücken, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2006

1. Vorlesung: 23.10.1975, 2. Vorlesung: 6.11.1975,
3. Vorlesung: 13.11.1975, 4. Vorlesung: 20.11.1975,
5. Vorlesung: 27.11.1975, 6. Vorlesung: 4.12.1975,
7. Vorlesung: 11.12.1975, 8. Vorlesung: 18.12.1975,
9. Vorlesung: 8.1.1976, 10. Vorlesung: 15.1.1976,
11. Vorlesung: 22.1.1976, 12. Vorlesung: 29.1.1976,
13. Vorlesung: 5.2.1976, 14. Vorlesung: 12.2.1976

NF 1 **Dahlemer Vorlesungen, Neue Folge**
ursprung in actu. Zur Rekultifizierung des Denkens in Martin Heideggers ›Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‹, hg. von Wolfgang Albrecht und Rüdiger Hentschel, Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2023

1. Vorlesung: 26.4.1990, 2. Vorlesung: 3.5.1990,
3. Vorlesung: 10.5.1990, 4. Vorlesung: 17.5.1990,
5. Vorlesung: 31.5.1990, 6. Vorlesung: 7.6.1990,
7. Vorlesung: 14.6.1990, 8. Vorlesung: 21.6.1990,
9. Vorlesung: 28.6.1990, 10. Vorlesung: 5.7.1990,
11. Vorlesung: 12.7.1990

Reden und kleine Schriften, 1–4

- 1** **anfangen mit Freud**, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 1997, 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020
- 2** **der gesellschaft ein bewußtsein ihrer selbst zu geben**, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 1998, 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020
- 3** **dämonen beschwören, katastrophen auslachen**, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 2013, 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020

- 4 **der staub und das denken**, Frankfurt a. M. und Basel: Stroemfeld, 2009, 2. Aufl. Freiburg und Wien: ça-ira-Verlag, 2020

Festschriften für Klaus Heinrich:

- Olav Münzberg und Lorenz Wilkens, Hg., Aufmerksamkeit. Klaus Heinrich zum 50. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1979
- Friedrich Stenzler und Karl-Heinz Kohl, Hg., Foedera Naturai. Klaus Heinrich zum 60. Geburtstag, Würzburg 1988
- Sigrun Anselm und Caroline Neubaur, talismane. Klaus Heinrich zum 70. Geburtstag, Basel und Frankfurt a. M. 1998

Horst Junginger

Faksimile Studentenakte

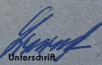
Matrikelbuch Eintragung Datum: <u>30.11.48</u>	<u>Gestrichen</u> FREIE UNIVERSITÄT BERLIN	Matrikelnummer <u>1956</u>

Persönliche Akten

des / der Studierenden Klaus Heinrich

Zur Entnahme dieser Akten sind nur die Beauftragten des Sekretariats berechtigt.

Eingereichte Papiere	Quittungsvermerk (nur bei Rückgabe ausfüllen)
Hochschulzeugnis	Datum Unterschrift
<u>4</u> Reifezeugnis <u>(abgefragt)</u>	<u>16.52</u> <u>Heinrich</u>
Polizeiliches Führungszeugnis	
Sonstige Zeugnisse	
Atteste über	
	
Sonstige Einlagen: <u>Heinrich</u>	

Gestrichen am: Aus der Liste der Studierenden gestrichen am: 30. APR. 1952 Grund: Grund: Rückmeldung nicht durchgeführt	Abgangsvermerk mit <u>2</u> Anlagen ausgehändigt — abgesandt
Nachtrag Exmatrikuliert am: <u>5.8.52</u> Grund: <u>Beendigung des Studiums</u>	am: <u>5.8.52</u>
Fakultät: Philosophische Fachrichtung: Philosophische	 Unterschrift
Bemerkungen:	

Regitz, den 23.
September 1968

Mein Lesentag.

Vor 21 Jahren Sie ist erschienen. Bis zu diesem
is. Lebensjahr habe ich mich geirrt, daß ich
ohne Furchen, wie Danks, Wachen und
ihnen befaßt. Ich bin war der Leben-
jahr, vgl. andere Organe die ich habe; ich
habe die die Hirschen und die
gegraben, in die auch aber nicht in 20
Einsparungen (nach).

Alle inf. is Jahre als 200, dann die neue
Beschäftigung beginn: inf. durch die mit Sammen
quellen ist mit einem relativem An-
sehen. Abmitten. 1000. In 1000. 1000.
Kriegsgefangenen und inf. 1000. 1000.
Auf was unter 1000, mit der 1000. 1000.
Auf was unter 1000. 1000.

[illegible]

Die Furore der längeren Separe, gerade
spielen die letzten Einlen aus. Es ließe sich
fast zusehen, daß ich nicht den Döner der
Leinen Rosen noch ein wenig mehr als Unkraut.

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

KL. Heinrich
N
Feb. 1950

ANLAGE B . BLATT a : für den LESER .

STEGLITZ, DEN 23. SEPTEMBER 1948 . MEIN LEBENS LAUF . - Vor 21 Jahren bin ich geboren. Bis zu meinem 15. Lebensjahr habe ich mich zwanglos, doch nicht ohne Gewinn mit Menschen, Büchern und Marotten beschäftigt. Zentrum war das Elternhaus, vollziehendes Organ die Schule ; zwischen beiden hatte die Hitlerjugend eine Grube gegraben, in die man aber nicht unbedingt hineinzufallen brauchte.

Als ich fünfzehn Jahre alt war, kam eine neue Beschäftigung hinzu : ich durfte mit Kanonen spielen und mich einen reaktionären Novemberling schimpfen lassen. Trotzdem habe ich Griechisch gelernt und mein Abitur gemacht. Auch war man so nett, mir zur Konfirmation Heimaturlaub zu geben.

Alles Weitere ging im Etappen vor sich. Zwischen den Etappen war ich manchmal zuhause, d.h. : in unserer Stadtwohnung (Berlin) oder in unserem Sommerhaus an der Havel. Früher hatten mich meine Eltern mitgenommen, um mir ein wenig von der Welt zu zeigen. Jetzt war, umgekehrt, dort die Welt. Vor allem dann, als ich, nach Plakzeit, Wehrertüchtigungslager und Arbeitsdienst, dort vor Anker gehen und mein krankes Nierenbecken ausheilen durfte.

Die Fassade war längst kaputt, gerade fielen die letzten Schalen um. Ich blieb einfach zuhause, zog im richtigen Moment ein weisses Laken hoch und wurde russischer Untertan. Mein Beruf : erst Bauernknecht, dann Verkursteilnehmer, endlich, seit Universitätsbeginn, Student.

Um das - weiterhin - bleiben zu können, habe ich Unter den Linden "Auf Wiedersehen" gesagt ("Auf Wiedersehen") und bin im Sommer nach Dahlem gegangen. Es macht - manchmal - Spass, eine neue Universitäts-einrichtung zu helfen. Es muss Freude machen, immer wieder ein wenig nachlegen und anblasen zu können, damit das bisschen Feuer weiterbrennt. Ich hoffe, dazu einmal als Dozent die (wie man so sagt : passende) Gelegenheit zu finden. Es braucht nicht unbedingt in der Nähe zu sein.

Verher - was heisst verher ? - will ich mich weiter üben : in jener zugleich ehrfurchtgebietendsten und schamlosesten Art, in der wir der Welt (d.h. : uns) entgegentreten. Ich meine : Philosophie. Dazu habe ich neben Rechtswissenschaft protestantische Dogmatik, neben Kunstgeschichte Psychiatrie studiert. Darunter und darüber das, was man direkt "Philosophie" nennen kann : die deutende Erkennung unseres - wertenden oder messenden - Bewusstseins sowie jene eigentümliche Methodik, seine Tiefe auszuleiten, ohne den Umblick ganz zu verlieren oder den Ausblick aufzugeben. Alles drei stösst irgendwie in den gleichen Abgrund hinein : das hat die Philosophie mit der Kunst gemeinsam.

Philosophie und Kunst. - Warum nicht ? - Jeder Mensch kann sich nur so weit verspielen, wie er sich selber voraus ist. Das ist eine Gleichung mit zwei Unbekannten. Sie gilt im strengen Sinne nicht nur für den Menschen, sondern auch von aller Wissenschaft. Wie viel mehr von jenen luftigen Gebilde, das ich nicht beschreiben kann, weil ich es noch vor mir habe - (heffentlich) - : meinem LEBENS LAUF.

Unseitig : MEINE DATEN .

MEINE DATEN :

23.9.1927 : geboren zu Berlin-Lichterfelde als Sohn des Kaufmanns
Siegfried Heinrich (Präk. d. IG-Farben-Industrie i. Auflösg.,
Direktor der AGFA-Film-Export-GmbH) und seiner Ehefrau
Friede Heinrich, geb. Kloss ;

29.10.1927 : getauft auf die Namen "Erich Hermann Werner Klaus" ;

Ostern 1934 - Ostern 1937 : Grundschule (5. Volksschule zu Berlin-
Steglitz, 8., 7. u. 5. Klasse) ;

Ostern 1937 - Herbst 1944 : Gymnasium zu Berlin-Steglitz (Humanist.
Gymnasium) ;

9.9.1944 : Abiturium ;

ausserdem :

15.2.1943 - Sept. 1944 : Einsatz als Luftwaffenknecht ;

Sept. - Okt. 1944 : sog. "Wehrertüchtigungslager" ;

15.10. - 3.12.1944 : Arbeitsdienst ;

anschliessend :

ab Dez. 1944 : zuhause ;

Juni - Sept. 1945 : Landarbeit (Geln b. Potsdam) ;

Okt. 1945 - März 1946 : Teilnahme an den Vorkursen der Universität Ber-
lin ;

seit 22.3.1946 : Studium an der Wilhelm-von-Humboldt-Universität, Ber-
lin ;

