

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. 54f. 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 näherückenden Interpretation« des Buches Jona durch von Rad; Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 105f.

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 kultischen Teil entwertet«. »Das«, so Tillich nicht ohne Pathos, »ist die Zerbrechung 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 bestimmbar 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 anschaulich 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 »götzendienliche« 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, partikuläre 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 partikulären 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 partikuläre 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

