

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 Zoé Bertschinger (der ich auch für die kritische Lektüre dieses Textes danke) und ich im Frühlingsemester 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 Andersorts 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 Bibeldeutungen 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 »selbsterstörerische (...) 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 doppel-seitig 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 Kommentartraditionen 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 Heilsopfern, 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 Heilsoffer 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 klat-schend 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 Zerreißungen, 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 Kreutzer und Stefan Müller-Doohm, 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 Braunstein, 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 auszuscharfen. 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.