

Richard Faber / Thomas Pittrof (Hrsg.)

Der transdisziplinäre
Religionswissenschaftler
Klaus Heinrich

Referiert – kommentiert – kritisiert

Königshausen & Neumann

Faber / Pittrof (Hrsg.)

—

Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler
Klaus Heinrich

Der transdisziplinäre Religionswissenschaftler Klaus Heinrich

Referiert – kommentiert – kritisiert

Herausgegeben von
Richard Faber und Thomas Pittrof

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2026
Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7
D-97082 Würzburg
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart
Abbildung Seite 5: © Isolde Ohlbaum/BSB

Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: docupoint, Magdeburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-9875-8
eISBN 978-3-8260-9876-5

www.koenigshausen-neumann.de
www.ebook.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de



Klaus Heinrich 2014 in seiner Berliner Wohnung fotografiert von Isolde Ohlbaum

Inhalt

Richard Faber

Vorwort11

Christoph Türcke

Klaus Heinrich und die Dialektik der Aufklärung: Einleitung23

I. Religionsphilosophie, Systematische Theologie und Religionsphilologie

Lorenz Wilkens

Das theologische Motiv in der Religionsphilosophie Klaus Heinrichs37

Helmut Jakob Deibl

„Diese Kritik ist nicht zu trennen von dem Moment der Reflexion in den Religionen selbst.“ Ambivalenzen im Umgang mit Religion und Religionskritik41

Jan-Dirk Döhling

Zwei Vergleiche im Vergleich. Klaus Heinrichs und Jürgen Ebachs Jona-Konfigurationen61

Martin Leutzsch

Klaus Heinrich, der Antijudaismus und das Johannesevangelium. Eine Deutung, ihre Kontexte und ihre Probleme83

II. Mythologie, Genderstudien und Bildwissenschaft

Susanne Gödde

Mythologie als Realgeschichte. Klaus Heinrichs Arbeit an Herakles123

Ulrike Brunotte

Gender und Geschlechterspannung – im Kontext faszinationsgeschichtlichen Arbeitens143

Gregor Wedekind

Arbeit am Mythos als Arbeit am Bild. Klaus Heinrichs Interpretation
von Théodore Géricaults „Floß der Medusa“163

Peter Bexte

Kunst als Bannung von Selbstzerstörung. Anmerkungen zu
Klaus Heinrichs Max Beckmann-Vorlesungen 1988–1990.....191

III. Kulturwissenschaft im Allgemeinen, Religionswissenschaft im Besonderen

Martin Tremel

Klaus Heinrichs Rezeption von Aby Warburg. Mit einem Exkurs
zu Robert von Ranke-Graves.....211

Horst Junginger

Heinrichs Stellung zwischen Religionswissenschaft und Religions-
philosophie. Mit Seitenblicken auf die Universitäts-, Fach- und
Familiengeschichte unter besonderer Berücksichtigung seines
Verhältnisses zu Paul Tillich.....233

IV. Philosophie im Allgemeinen

Frieder Otto Wolf

Klaus Heinrichs eigentümlicher Materialismus – eine nachgeholte
Lektüre317

Gerhard Poppenberg

Klaus Heinrich liest über Heidegger. Untersuchung einer
hermeneutischen Haltung.....331

Schluss

Hermann Pfütze

Ästhetischer Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung.

Was unterscheidet ästhetischen von anderem Widerstand?

Wie und wo zeigt er sich? Was verbindet ihn mit der Schwierigkeit,

Nein zu sagen?351

Thomas Pittrof

Der lachende Philosoph. Isolde Ohlbaum über K.H.369

Wolfgang Albrecht

Vorläufiges Verzeichnis der noch ungedruckten Vorlesungen

Klaus Heinrichs371

Vorwort

Der vor wenigen Jahren in hohem Alter verstorbene „Religionswissenschaftler auf religionsphilosophischer Grundlage“ (wie Klaus Heinrichs *venia legendi* lautete) war im selbst akademisch kaum wahrgenommenen Fach „Religionswissenschaft“ ein absoluter Außenseiter, fächerübergreifend jedoch ein Geheimtipp; am ehesten wohl charakterisierbar als „transdisziplinärer Kulturwissenschaftler après bzw. avant la lettre“.

Rekurriert man auf Heinrichs solitäre *venia*, dann ist unbedingt klarzustellen, dass er kein eigentlicher Theologe, gar kirchlicher Art, war, aber auch kein totaler Mythologie-Kritiker, so wie aufklärerische Religionsphilosophen es in aller Regel sind. Das Spezifische an Heinrich bestand vielmehr darin, dass er – nicht zuletzt im Bündnis mit Sigmund Freud – den mehr als Realismus: den „Verismus“ mythischer Erzählungen äußerst ernst nahm und mit ihm gegen schlecht rationalisierende, das heißt „verdrängende“ Philosophie aufkreuzte; immer auf der Hut, gegenaufklärerischen Remythologisierern nicht Sukkurs zu geben. Sie, Mircea Eliade, Martin Heidegger und C.G. Jung allen anderen voran, waren des engagierten Antifaschisten erklärte Feinde.

Heinrichs Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus war eine nicht weniger intensive als seine so positive wie kreative Aneignung antiker Dichtung und Bildender Renaissance-Kunst; nicht zuletzt auf den Spuren Aby Warburgs und seiner Schule. Ja, gerade von ihr inspiriert, konnte Heinrich auch originelle Beiträge zur Interpretation z.B. Caspar David Friedrichs, Théodore Géricaults und Max Beckmanns leisten – stets „gattungsgeschichtlich“ orientiert, um einen weiteren Grundbegriff Heinrichscher Theoriebildung zu nennen: Bildende Kunst, von Graphik und Malerei über Skulptur bis zu Architektur, ist noch vor der Literatur Gegenstand seiner eindringlichen Analysen gewesen, oder, um „heinrichscher“ zu formulieren: Große Kunst war für ihn exzeptionell theoriemächtig und nicht zuletzt deshalb, weil in ihr das Beste der Religionen weiterlebt, jenseits jedes Fundamentalismus wie diesseits jeder „ästhetischen“ Entmächtigung.

Nicht zufällig, nur konsequent muss last not least auf Heinrichs so aktuelle wie kreative Rezeption altisraelitischen Prophetismus und mosaischen Bündnis-Denkens hingewiesen werden, gerade auch dem verpflichtet, was der von ihm hochgeschätzte Thomas Mann in seinem *Chef d'Œuvre* „Joseph und seine Brüder“ vorexerziert hat – differenziertest, obwohl oder gerade weil kein „Glaubenswissenschaftler“.

Der vorliegende Sammelband beginnt mit einem Beitrag des Leipziger Philosophen Christoph Türcke, der seinerseits den Aufklärer Heinrich stark macht und an seiner ‚nur‘ dialektisch rettenden Mythenkritik keinerlei Zweifel lässt, dennoch aber einen zu starken Rest „Theologie“ glaubt monieren zu müssen – gerade im Vergleich mit der für Heinrich wie Türcke grundlegenden Schrift „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Türcke verweist so notwendig wie richtig auf den für Heinrich in ganz anderer Weise als für dessen unmittelbare Schüler wichtig bleibenden Theologen Paul Tillich; nicht zuletzt auf dessen von Heinrich 1980 wieder herausgegebene Schrift „Die sozialistische Entscheidung“ von 1932, um zu resümieren:

- „Heinrich ist zu sehr Religionsphilosoph, als dass das Credo seine Ausdrucksform wäre. Es scheint eher, als verwische er dessen Spuren. Statt Bekenntnis ein theologisch aufgeladenes Sprachmodell, welches behauptet, Sprechen sei selbst schon Inkarnation, Urteilen selbst schon Bundesschluss, als stecke da Gott selbst schon drin; nicht nur sein Gedanke, sondern er höchstpersönlich – als Bollwerk gegen den Ursprungsmythos. Das ist gleichsam der Schleichweg zum Tillich’schen Gott, den Heinrich nie ins Schaufenster, aber auch nie in Frage gestellt, vielmehr als Wegbahner jener Art von Aufklärung erachtet hat, der sein enorm reichhaltiges Lebenswerk verpflichtet war: als den Ermöglicher seiner umfassenden und tiefgehenden Kritik der ursprungsmythischen Geisteslage.“
- „Anders die (auch von Türcke vertretene) Kritische Theorie. Ein Gott, der sowohl hundert Prozent real als auch hundert Prozent keimfrei von jeglichem Ursprungsmythos sein soll, ist für sie ein hölzernes Eisen. Und so ist stets eine theologische Barriere zwischen ihr und Tillich geblieben, wie auch zwischen ihr und Heinrich. Doch im kritischen Alltagsgeschäft hat diese Barriere vielfach kaum eine Rolle gespielt. Tillichs Einschätzung des Verhältnisses von Proletariat, Sozialismus und Nationalsozialismus gehörte durchaus zu den Wegweisern der kritischen Theorie. Heinrichs Dahlemer Vorlesungen (wiederum) lassen sich über weite Strecken wie improvisierte Exkurse zur Dialektik der Aufklärung lesen.“

I.

Der Berliner evangelische, Heinrich stark verpflichtete Theologe Lorenz Wilkens affirmiert geradezu, was Türcke kritisiert, indem er, nur konsequent, das Tillich’sche beim Religionsphilosophen noch deutlicher hervortreten lässt als der Kritische Theoretiker – es allzu sehr ins Dogmatisch-Theologische wendend. Das mag einem mit Recht als überzogen

erscheinen, doch hat sich Heinrich vor dieser Gefahr wohl nicht immer genügend geschützt; manchmal war seine Rede allzu kryptisch, um nicht sibyllinisch zu sagen – jedenfalls dogmatisches Missverstehen allzu wenig ausschließend.

Der Wiener katholische Theologe Helmut J. Deibl kanonisiert Heinrich keineswegs zum Kirchenvater beziehungsweise Glaubenswissenschaftler, versucht jedoch gleichfalls das von Heinrich mit Recht stark gemachte „Moment der Reflexion in den Religionen selbst“ gerade dem Juden- bzw. Christentum zugutekommen zu lassen – indem er abhebt auf das mosaische Bundes- bzw. Bündnisdenken/Bündnis-Schließen und -Halten sowie den prophetischen Protest seit altisraelitischen Zeiten.

Beidem widmet sich ausführlich der Bielefeld-Siegener Alttestamentler Jan-Dirk Döhling, wie schon Heinrich den Propheten Jona im Blick und gleich jenem auf den altgriechischen Philosophen Parmenides rekurrierend: diesen als Jonas Kontrastfolie benutzend; zusätzlich freilich auch die altgriechische Seherin Cassandra. Sie hatte schon Döhlings Lehrer, der Bochumer Alttestamentler Jürgen Ebach, herangezogen, als er 1987 – Heinrich verpflichtet – publizierte: „Kassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals“.

Von daher rührt Döhlings Aufsatztitel „Zwei Vergleiche im Vergleich. Klaus Heinrichs und Jürgen Ebachs Jona-Konfigurationen“. Noch komplexer und ganz entscheidend sind diese Lesehinweise Döhlings:

- „Im Folgenden werden [...] nicht nur Jona und Parmenides, Kassandra und Jona, sondern [...] auch Klaus und Jürgen und derer beider Jona verglichen, um uns mit ihnen zu vergleichen, also auch uns selbst im Vieleck von Jona, Kassandra, Parmenides, Klaus und Jürgen zu verorten.
- Klaus Heinrich und Jürgen Ebach insistieren auf je eigene Weise darauf, dass das forschende, das Theologie, Exegese, Religionswissenschaft und Philosophie treibende Subjekt sich selbst weder aus dem Vergleich heraushalten kann noch dies überhaupt wollen (können) solle.“
- Mehr noch – sowohl der damals Paderborner Bibelwissenschaftler und Theologe wie auch der Dahlemer Religionswissenschaftler „analysieren, kritisieren und therapieren in Parmenides, dem letzten und radikalsten der sogenannten Vorsokratiker, und in Jona, dem in mehrfachem Sinne irregulären Propheten der Hebräischen Bibel, zugleich die eigene Gegenwart. Näherhin den ebenso zweifelhaften, wie verzweifelt scheiternden zeitgenössischen Versuch, sich mit den Mitteln eines apotropäisch-exorzistischen Seinsbegriffs oder einer ‚sich selbst‘ bis zum bitteren Ende treubleibenden Theologie aus der bedrohlichen Gegenwart ‚herauszuhalten‘.“

Döhling versteht, den Leser über Heinrich und Ebach hinauszuführen, seinen beiden Vorgängern stets verbunden bleibend. Ich zitiere hier nur

noch die resümierenden wie pointierten Schlusssätze des insgesamt pointierten Essays: „Wenn die gewagte Anleihe bei der Passionsgeschichte des Neuen Testaments erlaubt ist, die dann freilich auch Heinrichs Kategorie des Verrats nochmals neu perspektivieren würde, ließe sich auch sagen: Jona ist ‚einer von den Zwölfen‘ (Mk 14,10; Mt 26,14). Als Prophet, der weder den Untergang prophezeien will noch Gottes Gnade ohne richtende Gerechtigkeit erträgt, und als gebundene Erzählung in einer Propheten-Sammlung ansonsten weithin direkter Prophetenrede verraten Figur und Buch alles, was Prophet und Prophetenbuch ausmachen – und bringen es gerade so neu zur Geltung.“

Der Neutestamentler Martin Leutzsch, Ebachs Nachfolger auf dem evangelisch-bibelwissenschaftlichen Lehrstuhl der Paderborner Gesamthochschule, kritisiert Heinrichs einzige neutestamentliche Monographie heftig. Dabei geht es Leutzsch primär um keine theologische bzw. religionswissenschaftliche Kontroverse, sondern um Heinrichs recht unphilologische Lektüre des Johannes-Evangeliums speziell: um seine in Leutzschs Augen gröbliche Missachtung der längst reichen Forschungsliteratur – schon zum Ersterscheinungsdatum des Festschriftbeitrags 1997. Selbst über die völkisch-nationalsozialistische Johannes-Rezeption: ihre Auslassungen und Verzerrungen, war bereits Grundlegendes vorgelegt, nicht zuletzt von Leutzsch, der u.a. ein hoher Spezialist für die vielfältigen, stets antisemitischen Formen „Deutschen Christentums“ ist und einer ihrer entschiedensten Kritiker.

II.

Leutzsch bestätigt exemplarisch nicht nur mein Missbehagen gegenüber Heinrichs allzu pauschalem Antipositivismus: nicht zuletzt seinem antiphilologischen Affekt. Merklich nach ließ der, kaum störend war er, je literarischer/poetischer die von Heinrich zu interpretierenden Texte waren, wie bereits im Fall der biblischen Jona-Erzählung gezeigt worden ist. – Nicht weniger stark erweist sich seine interpretatorische Kompetenz im Fall griechisch-römischer Mythologie, nicht zuletzt der der athenischen Tragödie. Ihr wendet sich in Gestalt des euripideischen „Herakles“ Heinrichs Nach-Nachfolgerin auf dem religionswissenschaftlichen Lehrstuhl der Freien Universität, die Gräzistin Susanne Götde zu:

- „Es gehört seit je zur Beschäftigung mit antiken Mythen, ihren Transformationen und Aneignungen in späteren Epochen nachzugehen und ‚mit‘ und ‚an‘ ihnen zentrale und auch jeweils neue oder in neuem Licht betrachtete anthropologische, kulturelle oder politische Problemkonstellationen zu erkennen. Bei Heinrichs Herakles-Vorlesungen handelt es sich jedoch nicht lediglich um eine Rekapitulation diverser Rezeptio-

nen, sondern um eine eigene ‚Theorie der Heroenmythologie‘ respektive des Heroischen.“

- „In immer neuen Anläufen und aus verschiedenen Perspektiven liest er die mythologische Tradition als eine Reflexion der für die Gattungsgeschichte einschlägigen Konflikte und Widersprüche, die er gegen jede mögliche Vereinnahmung durch Philosophie oder Theologie verteidigt. Gegen das genealogische Denken der antiken Logik, in dem der Sohn als gefügiger Nachfolger des mächtigen Vaters erscheint und das von einer naiven ‚antimythologischen‘ Mythologie im Sinne der Identitätsstiftung durch Herkunft übernommen wird, setzt er – einer konfliktreichen Realität entsprechend – ‚die Nicht-Identität des Heros‘.“

Die Maastricht-Berliner Gender- und Religionsforscherin Ulrike Brunotte thematisiert monographisch die schon von Gödde in ihrem „Herakles“-Kontext angesprochene und zum ersten Mal von Brunottes wichtigstem Lehrer Heinrich so genannte „Geschlechterspannung“, insgesamt an dessen Spielart der Psychoanalyse anknüpfend und sie originell weiterführend, gleichfalls nicht zuletzt in antik-mythologischem Kontext. Wie schon für Heinrich ist dabei altertumswissenschaftlich die ausschlaggebende Referenz die bereits 1928 gestorbene britische Bildwissenschaftlerin wie Gräzistin Jane Ellen Harrison.

Genderwissenschaftlich hier und heute diskutiert Brunotte Heinrichs „Geschlechterspannungs“-Diskurs unter anderem in Auseinandersetzung mit: Joan Scott, Judith Butler, Daniel Boyarin, Reimut Reiche und Christoph Türcke; alles AutorInnen, die bedeutend jünger als Heinrich sind, ohne – so Brunottes begründete Überzeugung – dessen Ansatz einfach obsolet werden zu lassen – ganz im Gegenteil: „Resümierend kann man sagen, dass, obwohl das Konzept der Geschlechterspannung auf bestimmte Weise am Dimorphismus festhält, Heinrich im Bündnis mit dem queeren Wissen der Mythen und Künste vielgestaltige Mischungsverhältnisse durchaus zu integrieren vermag. So werden beispielsweise in seinen Mythendeutungen, ganz wie bei Jane Ellen Harrison, gerade Dämonen und Mischwesen zu Zeugen und Trägern von Wissen.“

Brunotte belegt das ausführlich und nicht zufällig anhand der Heinrich’schen „Medusa“-Interpretationen, die auch im Beitrag des Mainzer Kunsthistorikers Gregor Wedekind aufgenommen und fortgeführt werden, ausgehend von dem, was Heinrich speziell in seinem ausgearbeiteten Vortrags-Text „Das Floß der Medusa“ vorgetragen hat. Der Géricault-Spezialist, in seiner Berliner Studienzeit auch Hörer Heinrichscher Vorlesungen, ist dafür prädestiniert, obgleich er notwendigerweise seinerseits auf antike Medusen rekurriert. Zugleich bleibt nie ein Zweifel: Mit Wedekind schreibt dezidiert ein Bildwissenschaftler, wie schon der Haupttitel seines Aufsatzes signalisiert: „Arbeit am Mythos als Arbeit am Bild.“

Aus so genauer wie reicher Kenntnis vermag der hauptsächlich mit Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts befasste Historiker weitere, über Heinrich hinausgehende, ihn jedoch prinzipiell bestätigende Einzelheiten anzuführen, gerade auch was die für Heinrich stets so präsente zweite (Nach-)Kriegszeit angeht. Zugleich referiert und diskutiert Wedekind sympathisch neuere, vor allem französische, wie schon die Heinrich'sche psychoanalytisch bzw. gendertheoretisch bestimmte Géricault-Interpretationen; nicht zuletzt um sich – Pointe der Pointe – von jenem heutigen Rezeptionsstrang kritisch zu distanzieren, „dem Géricaults Bild [...] nur die hoffnungsvolle Ankündigung eines Sieges, die Übernahme der Handlungsführerschaft im postkolonialen Triumph schwarzer Menschen bzw. eine politische Parteinahme in Form einer wohlmeinenden Solidaritätsadresse für (Boots-)Migranten in aller Welt bedeutet. – Gegenüber solchen verharmlosenden Verkürzungen gilt es, auf der spannungsgeladenen Komplexität der formalen und symbolischen Operationen des Gemäldes zu insistieren, auf dem der Hoffnungslosigkeit die Dauer der Zuständigkeit eignet.“

Dennoch soll Kunst selbstverständlich (für Wedekind wie Heinrich) nicht zuletzt der „Bannung von Selbstzerstörung“ dienen, um den Haupttitel des sich dem „Géricault“-Beitrag anschließenden Aufsatzes des Köln-Berliner Kunstwissenschaftlers Peter Bexte zu apostrophieren, untertitelt mit: „Anmerkungen zu Klaus Heinrichs Beckmann-Vorlesungen 1988–1990“. Synonym, malereispezifisch lautet ein anderes verbum ipsum Heinrichs, Sartre'schem Existenzialismus verpflichtet: „In der Verstrickung gegen diese anzumalen“. Bexte selbst formuliert: „Beckmanns Kunst ist Bannung von (zeitgenössischer bzw. eigener) Selbstzerstörung“, und zwar von der ersten bis in die zweite Nachkriegszeit hinein (auf die zurückzukommen ist).

III.

Zunächst profiliert der zurzeit im georgischen Tiflis nicht zuletzt Religionswissenschaft lehrende Kulturwissenschaftler Martin Tremml, Heinrichs letzter Assistent, dessen nicht nur kunst-, sondern insgesamt kulturwissenschaftliche Prägung durch Aby Warburg und seine Schule: deren (wie stets bei Heinrich) originelle, deswegen aber auch nur partielle, also ‚häretische‘ Rezeption: Heinrich (über-)nahm einmal mehr das, was er brauchte: gebrauchen konnte. Allein schon aufgrund des „philologischen Bestands“ muss Tremml konstatieren, nicht unbedingt kritisch, jedoch nüchtern, dass Heinrich (wie auch in anderen Fällen) einen nur eklektischen Gebrauch von Warburg gemacht hat.

Mit immanentem Recht ergänzt Tremml sein Referat der Heinrich'schen Warburg-Rezeption mit einem zu dessen starker Faszination durch Robert von Ranke-Graves, das notwendigerweise, wie schon bei Ulrike Brunotte, Heinrichs freudianischen Geschlechterdiskurs in den Fokus rückt; im Zusammenhang mit hellenischer Mythologie, jetzt bei Tremml aber auch Philosophie: idealistischer wie materialistischer und letztere gegenüber ersterer nachdrücklich favorisierend. (Für Heinrich kam – nicht nur etymologisch – „materia“ von „mater“; eine überpointierte Formulierung, die ganz auf meine Rechnung geht ...)

Auch der an Tremml anschließende Beitrag des Leipziger Religionswissenschaftlers Horst Junginger handelt nicht zuletzt von Heinrichs Materialismus, greift jedoch so weit wie kein anderer Beiträger vor und nach ihm, den ihm von mir zugestandenen Sonderumfang voll nutzend:

- Junginger berichtet über seine persönliche Begegnung mit Heinrich, verbunden mit ersten Vermutungen über das Scheitern der gerade von diesem für die neugegründete Freie Universität projektierten Aufgabe einer gesamtgesellschaftlichen Aufklärung – über und nach dem NS; tagespolitische Aktualität nicht scheuend.
- Junginger würdigt den primär aufklärerischen Ansatz der Heinrich'schen Religionswissenschaft, im Kontrast zu jeder zwar nicht mehr konfessionellen, dennoch aber prinzipiell religiösen Religionswissenschaft à la Rudolf Otto, van der Leeuw, Mircea Eliade usw.
- Junginger reflektiert Heinrichs weithin und bewusst mündliche Lehre, einschließlich der sich daraus notwendig ergebenden Problematik bei ihrer nachträglichen Übertragung in schriftliche Form – wie vielfältig geschehen.
- Im Zug seiner Rekonstruktion des „interdisziplinären Settings“ der Heinrich'schen Religionswissenschaft rekurriert auch Junginger nicht zuletzt auf Paul Tillich: dessen so nachhaltigen wie tiefgreifenden Einfluss auf jene; umso mehr, als sie sich ausdrücklich als eine „auf religionsphilosophischer Grundlage“ verstand.
- Junginger analysiert speziell Tillichs „Sozialistische Entscheidung“, ist doch ihr Tillich ein langes Leben lang der Heinrich'sche Tillich gewesen. Und Junginger kann selbst diese Fokussierung der Heinrich'schen Tillich-Rezeption nicht wirklich einleuchtend, gar nachvollziehbar finden.
- Er resümiert wie folgt: „Was die Wertschätzung Heinrichs für Tillich betrifft, sehen wir uns mit einem dreifachen Rätsel konfrontiert: der christlichen Religionsphilosophie Tillichs, die von Rudolf Otto entscheidend geprägt wurde (1), dem Einfluss der Heidegger'schen Existenzialontologie auf Tillichs Denken (2) und der nicht eindeutigen Grenzziehung zwischen Tillichs ‚Sozialistischer Entscheidung‘ und dem Nationalsozialismus (3).“

- Anschließend geht Junginger ausführlich auf Heinrichs Doktorvater, den unmittelbaren Tillich-Schüler Walter Braune ein: den Gründungsdirektor des FU-Instituts für Religionswissenschaft, das Braune gern „Religionsphilosophisches Seminar“ genannt hätte. Nur konsequent, nicht nur der Tillich-Jüngerschaft wegen, da Braune wie dann auch sein Schüler Heinrich keinen eigentlich religionswissenschaftlichen Hintergrund besaß und nur wenig über die Fachgeschichte der Religionswissenschaft wusste; so jedenfalls Jungingers kaum leichtfertige Vermutung.
- Vorzüglich belegbar, obgleich erst seit kurzem, ist Heinrichs nicht zuletzt jüdische Familiengeschichte und gerade auch des jungen Heinrich Verfolgten-Status während des „Dritten Reiches“; Sachverhalte, denen sich Junginger anschließend zuwendet, so ausführlich in schriftlicher Form wie kaum einer vor ihm. Dasselbe gilt wohl für seine Ausführungen zu Heinrichs prekärem Status an der alten Universität Unter den Linden 1945f. und seiner nicht unbedeutenden Rolle bei der Gegenründung der Dahlemer, dezidiert *Freien* Universität.
- Junginger urteilt unter anderem: „Für Heinrich stand der Antifaschismus als unabdingbare Voraussetzung für die Gründung der Freien Universität außer Frage. Dabei unterschätzte er allerdings die subkutanen Verbindungslinien, die in die Zeit vor 1945 zurückreichten, strukturell, politisch und personell. Die Idee einer ‚Tabula rasa‘, einer unbeschriebenen Schreibtafel, auf der sich eine gänzlich neue Geschichte schreiben lassen würde, stimmte nicht mit der Realität überein. Weder war die Tafel neu, noch verfolgten alle die gleich hehren Ziele wie die studentischen Aktivisten.“
- Dennoch oder gerade deswegen verstand Heinrich seine Art von Religionswissenschaft – nicht erst als er Braunes Nachfolger wurde – dezidiert als „Aufklärungswissenschaft“ und – woran Junginger keinen Zweifel lässt – mit nicht geringem Recht: „Heinrich gehörte zu den DozentInnen an der FU, die den studentischen Protest (der späten sechziger Jahre) unterstützten und versuchten, ihn in produktive Bahnen zu lenken. Mehr noch, er nahm ihn zum Anlass, sein religionswissenschaftliches Profil zu schärfen und über das alles andere als widerspruchsfreie Verhältnis von Theorie und Praxis nachzudenken.“
- Andererseits fiel gerade auch Heinrich, unbeschadet aller Beschwörung von Bündnissen, eine länger andauernde Bündnispolitik ungemein schwer, nicht zuletzt was die FU-Kollegen in Sachen Religionswissenschaft anging. – Junginger handelt in gebotener Kürze unter anderem von Carsten Colpe und Jacob Taubes: ihrerseits klar antifaschistisch und linkspolitisch orientierten Intellektuellen.
- Ich kann Jungingers einschlägigem Resümee nur zustimmen: „Für die Berliner Religionswissenschaft hatte es fatale, bis heute nachwirkende

Folgen, dass die an ihr tätigen Religionsforscher keinen Modus vivendi miteinander fanden.“ Und auch Jungingers Kritik speziell an Heinrichs und seines engsten Schülerkreises Gruppendynamik findet meine weitestgehende Zustimmung. Allerdings nicht zuletzt deswegen, weil unbeschadet nicht geringer Idiosynkrasie Heinrichs scharfe Kritik an der Verschulung der Universität viel Richtiges bis heute enthält, wie Junginger expliziert: „Organisiert man sie wie ein Wirtschaftsunternehmen und versucht, die Wissensvermittlung über Noten, Drittmittel und kapitalistische Fünfjahrespläne zu regulieren, verfällt sie notwendigerweise der Entsinnlichung.“

- Nicht weniger aktuell ist Jungingers Würdigung des Religionskritikers Heinrich, wobei man wissen muss, dass Junginger bis vor Kurzem eine Stiftungsprofessur just für Religionswissenschaftliche Religionskritik innehatte. Er stimmt Heinrich nachdrücklich zu: „Religionswissenschaft sei insgesamt daran zu messen, ob sie sich mit der Geschichte der Religionen als Religionskritik auseinandersetzt oder ob sie vor dieser Aufgabe ausweicht“. Demzufolge müssen ‚Vernunft und Mythos‘, wie der Titel einer Textsammlung Heinrichs aus dem Jahr 1983 lautete, wissenschaftlich zusammengedacht werden.“
- Unbeschadet dessen kann es kaum überraschen, dass gerade auch Junginger sich zum Schluss seines umfangreichen Beitrags, wie schon Christoph Türcke, mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer gegen Tillich und dessen Schüler Heinrich verbündet, für einen *konsequenten* Materialismus plädierend.

IV.

Dass es einen nicht nur subkutanen Materialismus bei Heinrich an sich gibt, arbeitet der Berliner Philosoph Frieder Otto Wolf heraus, von vornherein keinen Zweifel daran lassend, dass es sich um einen recht „eigen tümlichen“, aber auch einen „nicht-reduktionistischen“ handelt: weil einen nicht zuletzt Sigmund Freud sich verdankenden. Wolf spricht ihm gerade auch die Fähigkeit einer zureichenden Analyse der nationalsozialistischen „Bewegung“ und ihres affirmativen Metatheoretikers Martin Heidegger zu; nicht zuletzt deshalb, weil Heinrich katastrophische „Ereignisse“, selbst eine möglicherweise *globale* Katastrophe keineswegs leugnet, sich freilich nie ihrem nicht wenige faszinierenden „Sog“ ergibt. *Seine* Katastrophenanalyse sei eine so nachdrücklich wie stetig widerständige.

Der auch philosophisch kompetente Heidelberg-Berliner Romanist Gerhard Poppenberg analysiert außerordentlich kritisch die zuletzt erschienene Klaus Heinrich'sche Vorlesungsmitschrift just über Heideggers „Ereignis“-Buch. Er empfindet Heinrichs Herangehensweise wohl nicht

zu Unrecht als allzu unphilosophisch, wobei Poppenberg betont: „Meine Analyse des Vorgehens von Heinrich soll in keiner Weise die tatsächlich bestehende Nähe zwischen Heidegger und dem Nationalsozialismus bezweifeln. Sie soll ‚nur‘ zeigen, dass Heinrich diese Nähe lediglich rhetorisch nahelegt und nicht argumentativ belegt.“

Mit anderen Worten: „[...] seine Kritik an Heideggers Denkfiguren, wenn er sie mit dem Vokabular des Zeitgeistes – von der Jugendbewegung und dem Expressionismus bis zum Nationalsozialismus – korreliert, ist immer möglich, aber sie bleibt oberflächlich.“ – Das sind zugespitzte, vielleicht sogar überspitzte Urteile, doch einfach auch ‚Retourkutschen‘ auf Heinrichs eigene, wohl tatsächlich pure Polemik: vorgetragen zudem in einer ihrerseits kultischen Form (deren Heidegger’sche Spielart Heinrich so gnadenlos diagnostiziert hat, alles andere als zu Unrecht).

Poppenberg expliziert: „Wenn es im Akademischen eine kultische Form gibt, ist das die Große Vorlesung, die Heinrich seinerzeit noch wie kaum jemand inszeniert hat. Hunderte von Hörern und Hörerinnen pilgerten Woche für Woche aus der ganzen Stadt nach Dahlem, um ihn zu hören [...] Heinrichs peripatetische Vorstellung – fünf Schritte nach links, fünf Schritte nach rechts – bei der er in bewunderungswürdiger Weise seine Gedanken im Gehen entwickelte, hat das Kultische seiner Darbietung, moduliert durch den Singsang seiner Intonation, noch gesteigert. Seine Vorlesungen waren ein Ereignis – ‚eigentlich ein Kult des Epiphani-schen‘, um es mit seinen eigenen Worten zu formulieren, in dem ‚der Welt Sinn gegeben‘ wurde. Dabei dürfte für viele der Teilnehmer und Teilnehmerinnen das Ereignis selbst im Vordergrund gestanden haben; es wurde ‚erlebt‘, aber ‚nicht unbedingt verstanden‘, weil ‚das Verstehen für das Erleben der Ereigniswelt schon ausgeschaltet‘ war.“

Mit Sicherheit haben andere Hörer Heinrichs Vorlesungen ein Stück weit anders als Poppenberg wahrgenommen, dass diese aber Dimensionen besaßen, die sie zum problematischen Ereignis, ganz in Heinrichs pejorativem Sinn, machen konnten, ist kaum zu bezweifeln. Doch wie auch immer, selbst Poppenberg wird es nicht leugnen wollen: Heinrichs so frühe wie kritische Auseinandersetzung mit dem NS war so nützlich wie dankenswert – Metakritiken nicht nur erlaubend, sondern hie und da auch herausfordernd. Nicht zuletzt mein eigener, bereits in Buchform erschienener Beitrag zu den im vorliegenden Sammelband dokumentierten, Heinrich gewidmeten Tagungen versteht sich unverkennbar als solche Metakritik: „In Nähe und Ferne zu Berlin-Potsdam. Soziokulturelles und Wissenschaftshistorisches aus Anlass von Klaus Heinrichs Auseinander-

setzung mit der NS-Kunstreligion: „Karl Friedrich Schinkel und Albert Speer“ (Würzburg 2023).

Der Sammelband wird inhaltlich abgeschlossen vom Beitrag des Berliner Kunstsoziologen und -pädagogen Hermann Pfütze über „Ästhetischen Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung“ heute – nicht unbedingt hier, jedoch unter anderem im zeitgenössischen Belarus und der Ukraine. – „Widerstand gegen Zerstörung und Selbstzerstörung“ sind neben der „Schwierigkeit nein zu sagen [...] Schlüsselbegriffe, um nicht zu sagen Zauberworte Klaus Heinrichs, die auch an diesem Thema zu Tage treten“, wie Pfütze seine Ausführungen exponiert.

Nach sehr ausführlichen und ungemein nahegehenden Dokumentationen „Ästhetischen Widerstands“ weltweit resümiert Pfütze zwischen: „Die Schwierigkeit nein zu sagen soll nicht zur Ausrede werden, nichts zu sagen. Ein Triebgrund Heinrichs ist der redende Widerstand gegen Katastrophensucht, Endzeitängste, Ursprungs- und Untergangsfaszination [...] Er protestiert dagegen, die humane Gestaltung der Welt der aktuellen Furcht ihrer Vernichtung zu opfern und mit schleichender Selbstzerstörung die eigene Gestaltungsfähigkeit zu verlieren. Eskapismus und Nichtstun taugen, um Klimawandel und Kriegsgefahr auszublenden, aber sind kein Widerstand.“

Ich möchte hier gern ein Ausrufungszeichen setzen, mit Pfütze darin übereinstimmend, dass Klaus Heinrich „leibhaftig“ und „lebenslang“ „Protest“, „Urvertrauen ins Gegenüber, ins Ohr, in die Blicke und Körper der anderen“ geradezu „verkörperte“. Auch ich möchte zusammen mit den anderen BeiträgerInnen Heinrich ausdrücklich ehren, eine *Gedenkschrift* edieren. Ja, ich möchte Heinrich geradezu kanonisieren helfen, freilich nicht in irgendeiner Form von Heiligsprechung. Seine nachhaltige Aufnahme in den nicht zuletzt religionswissenschaftlichen Kanon genügt mir – alles andere als unbescheiden. Und: Solche Kanonisierung gebietet nicht nur Referierung und Kommentierung, sondern erlaubt prinzipiell unproblematisch auch Kritik; im Fall eines selbst so kritischen Geistes wie Heinrich *Metakritik*.

Joseph Dan hat bereits vor dreißig Jahren in einem Gershom Scholem auf die ehrenvollste Weise gedenkenden Sammelband geschrieben: „Scholem ist schon heute ein Klassiker der Judaistik im genauen Sinne des Wortes. Wir gehen davon aus, dass sein Werk in vielen Einzelheiten überdacht werden muss, dass unser Wissen sich erweitert hat und jeder Aspekt seines Werkes überprüft und neu bewertet werden muss, dass aber zugleich seine Errungenschaften in wesentlichen Aspekten – jenseits von Kontroverse und Revision im einzelnen – Bestand haben.“

Nun, Heinrich war in vielfacher Hinsicht kein Scholem, doch Dans prinzipielles „Zwar – Aber“ ist mehr oder weniger auch das aller am vorliegenden Sammelband Beteiligten; einschließlich derer, die in ihm nicht

schriftlich vertreten sind, doch ihn mündlich mitinspiert haben: Sigrun Anselm (†), Heike Behrend, Insa Eschebach, Karl-Heinz Kohl und Barbara von Reibnitz, vor allem aber Rüdiger Henschel und Wolfgang Albrecht, der Ersteller des in den Band aufgenommenen Verzeichnisses bisher unveröffentlichter Vorlesungen Heinrichs.

Gemeinsam mit meinem Mitherausgeber Thomas Pittrof danke ich herzlich allen Kolleginnen und Kollegen, die an diesem Band mitgewirkt haben. Darüber hinaus gilt unser besonderer Dank dem „Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel“ mit seinem Direktor Martin Kirschner an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, das durch die Vermittlung Helmut Jakob Deibls in Verbindung mit dem Forschungszentrum „Religion and Transformation in Contemporary Societies“ an der Universität Wien eine erste Tagung zu Klaus Heinrich in Eichstätt finanzierte. Last not least ist der Leiterin des Berlin-Dahlemer Niemöller-Hauses, Pfarrerin Cornelia Kulawik zu gedenken, die auf großzügigste Weise die Gastgeberin der zweiten, den Band vorbereitenden Tagung war – im Zentrum von Dahlem, dem Ort der Vorlesungen des „Geheimtipps in Taubenblau“: Klaus Heinrich.

Richard Faber

Klaus Heinrich und die Dialektik der Aufklärung

Einleitung

Christoph Türcke

„Ich fürchte, wir kommen von Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“, sagt Nietzsche.¹ Fast hätte das auch Klaus Heinrich sagen können. Nur mit anderem Akzent. Etwa so: Ja, nur scheinbar ist die Grammatik eine unvoreingenommene, inhaltsneutrale Sprechform. Bei Lichte besehen erweist sie sich als vollgesogen mit Gottesvorstellungen. In die kann sie die Sprechenden verwickeln. Dann wirkt sie mythisch und ist zu fürchten. Sie kann ihnen aber auch aus dieser Verwicklung hinaus helfen. Dann wirkt sie aufklärerisch – verheißungsvoll. Zwei alte und dennoch ungebrochen aktuelle Begriffe sind hier im Spiel: Mythos und Logos. Unter Mythos pflegt man die Verstrickung der Menschen in ein Verhängnis zu verstehen, unter Logos das Denk- und Sprechvermögen, das sie befähigt, ihre Lebensverhältnisse selbst zu gestalten.

Doch Vorsicht. Die Grundbedeutung sowohl von Mythos als auch von Logos ist Wort, Rede. Nur in verschiedener Hinsicht. Der Mythos ist erzählende Rede. Anfangs erzählte er von der Entstehung der Rituale, die das Gemeinwesen zusammenhalten. Das sind Opferrituale. Nur wenn den höheren Mächten Stammesgenossen und kostbarste Tiere dargebracht werden, scheinen sie für eine stabile, verlässliche, schützende Ordnung zu sorgen. Ritualgründungsgeschichten sind fast immer Todeserzählungen. Das hört selbst dann nicht auf, wenn sie sich zu Weltgründungsgeschichten weiten. Der babylonische Gott Marduk erschlägt Tiamat, die Welt Schlange, und formt aus ihrem unförmigen Leichnam die bestehende Welt. Die alten griechischen Götter werden von ihren eigenen Nachkommen überwältigt, verstümmelt und zum Untergrund der olympischen Weltordnung hinabgedrückt. Und selbst im biblischen Paradies ist der Wurm – die Miniatur der Welt Schlange. Auch die Welterschöpfungsgeschichten sind verkappte Opfergeschichten, die weitere Opfer verlangen.

Der Logos hingegen ist argumentierende Rede. Er erzählt nicht einfach, wie etwas entstanden ist, sondern sagt, warum es so ist, wie es ist. Er führt es auf Gründe zurück. Die ersten Gründe sind Weltgründe. Wenn

¹ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 1889, Kritische Studienausgabe, Band 6, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988, S. 78.

Thales, der erste abendländische Philosoph, sagt, alles sei aus Wasser, ist Wasser für ihn nicht bloß die nächste Pfütze, sondern etwas, was die Welt im Innersten zusammenhält: ein zuverlässiges, Orientierung und Schutz bietendes Weltelement, sozusagen eine naturalisierte und neutralisierte Gottheit. Die ersten Gründe waren auch letzte Gründe: explizite oder kaschierte Gottheiten. In ihrem Kraftfeld soll sich alles weitere Begründen erübrigen.

Aber tut es das? Sind herbeiargumentierte Gründe besser als erzählte? Wird der Logos den Mythos los? Nun, Wasser scheint immerhin keine Opfer zu verlangen. Doch der Schein trügt. Es stillt nicht nur den Durst; es droht auch mit Überschwemmung. Um sich vor dem Meeressturm zu retten, werfen die Seeleute den Propheten Jona ins Meer. Es soll ihn verschlingen und wieder sanft werden. Auch Wasser erweist sich als mythisches Element. Zudem ist es als letzter Grund zweifelhaft. Andere reklamierten alsbald andere Weltgründe: Anaximander das Unbestimmte, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer. Seither läuft die soghafte Suche nach dem wahren Ursprung, die auch beim Urknall nicht am Ziel ist.

Wie kommt man vom mythischen Ursprungssog los? Das ist die Grundfrage von Heinrichs Religionsphilosophie. Seine Antwort hat er stets vom Gott des Bundesschlusses her gedacht, einer zentralen Denkfigur des Alten Testaments. Sie firmiert für ihn als die Gegenmacht zu allen Ursprungsmächten: als das Nein zu ihnen, als die Chance, ihnen zu entspringen. Um sie kreist der *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Heinrichs Habilitationsschrift, um die herum wiederum die ganze Fülle seines Lebenswerks mäandert. In dieser Schrift führt er vor, in welcher emphatischer Weise er „an die Grammatik“ (inklusive Wortbildung und Syntax) glaubt. Pures Neinsagen ist völlig leer und belanglos. Wo das Nein etwas zu bedeuten hat, ist es ein Nein zu *etwas*, das man beim Neinsagen als seiend voraussetzt. Da ist das Nein immer schon mit Ja zu unerwünscht Seiendem durchsetzt. Und dieses ihm Fremde will der Logos loswerden. Das ist Heinrichs nach allen Seiten gewendeter, gelegentlich mit viel Begriffsakrobatik vorgeturnter Grundgedanke. Solange der Logos nach absoluter Reinheit drängt, nach unbedingtem So-und-nicht-anders-Sein, nach purer Unzweideutigkeit, verstrickt er sich in sein Gegenteil: ins So-und-nicht anders-Sein der konkreten Welt, in die Welt als Schicksal, als mythisches Verhängnis – samt den Opfern, die es fordert.

Nirgends zeigt sich für Heinrich diese „ursprungsmythische Geisteslage“² eindringlicher als beim ersten philosophischen Ontologen: Parmenides. Und zwar schon in dessen erstem kargen Seins-Statement: „Es ist zu sagen und zu denken, dass das Seiende beharrt. Denn Sein ist, Nicht-

² Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, 1964, in: ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Stroemfeld/Roter Stern, Basel/Frankfurt am Main 1982, S. 17.

seiendes aber ist nicht.“ (Fragment 6,1)³ Wenn man einmal das ganze exegetische Gestrüpp rodet, das der Heidegger-Hype um diese Stelle hat wuchern lassen, und sich verkneift, die ontisch-ontologische Differenz in sie hineinzulesen und Sein und Seiendes gegeneinander auszuspielen, dann heißt das lediglich: Nur was schlechterdings in sich beharrt, verdient ohne jede Einschränkung den Titel des Ist, des Seins oder des Seienden (das sind bei Parmenides drei verschiedene grammatische Modi *desselben*; anachronistisch, sie in Heidegger-Manier gegeneinander auszuspielen). Wenn es sich aber so verhält, gehört alles Unstete, Werden, Entstehen oder Vergehen, zum Nichtsein (Nichtseienden). Wie man dieses Nichtsein benennt; ob als minderes Sein, Erscheinung, Schein, Trug o. ä., das ist bei Parmenides noch ganz unausgegoren. Völlig unklar z.B., welchen Realitätsstatus er jener nicht näher umschriebenen „Dämonin“ zuteilt, welche angeblich in der Sphäre des Entstehens und Vergehens waltet und dort „überall die abscheuliche Geburt und Mischung herbeiführt“ (Fragment 12,3f.)⁴. Deutlich nur, dass sie das niedere Gegenstück zu jener hohen Göttin darstellt, die „den Wissenden“ (Fragment 1,3) bei seiner Himmelfahrt am Tor zum Überirdischen empfängt, wo die Nacht endet und der Tag beginnt, und ihn dort das Rechte über Sein und Nichtsein lehrt. Sie heißt Dike: (heiliges) Recht. (Fragment 1,14)⁵ M.a.W.: Mit ihrer Lehre expliziert sie sich selbst. So gesehen könnte man die Sphäre des Nichtseins auch als die untere Welt bezeichnen, als die Nicht-Dike, das Un-Recht, worüber sich der Logos unter allen Umständen hinausschwingen soll.

Warum hat Parmenides es nicht bei seinen kargen Sätzen über das Sein des Seienden und das Nichtsein des Nichtseienden belassen? Warum hat er ihnen noch eine Naturentstehungslehre angehängt? Nur um die Sphäre zu kennzeichnen, die der Logos hinter sich lassen soll? Oder hat er damit selbst schon anzeigen wollen, dass seine Ontologie in sich zwar schlechterdings konsequent, aber dennoch ein Unding ist, weil sie die konkrete Natur, so sehr ihr deren Unstetheit und Uneindeutigkeit auch zuwider sein mag, einfach nicht wegbekommt? Ganz ausgeschlossen ist letzteres nicht, kommt für Heinrich aber kaum in Betracht. Er trägt auch nicht den Konflikt mit Heraklit aus, dem ersten großen Theoretiker des Werdens, auf den Parmenides' Theorie vom Sein wahrscheinlich die Antwort war. Vielmehr erörtert er letztere im Licht einer Kultur, mit der die griechische jener Zeit keine erkennbare Berührung hatte: der jüdischen. Von ihr aus gesehen beschert das unbeweglich in sich verharrende Seiende nicht Halt, Rettung und Zuflucht. Seine Vollkommenheit ist die eines vollkommen homogenen kugelförmigen Gebildes, von dem man nur ab-

³ Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*, herausgegeben von Uvo Hölscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, S. 16.

⁴ Parmenides, S. 34.

⁵ Parmenides, S. 10 und 12.

gleiten oder abprallen kann. Es gewährt niemandem Schutz oder Geborgenheit. Seine Starre ist von Totsein nicht unterscheidbar. Die Bewegung zu ihm hin soll von Ungewissheit, Zweideutigkeit und Mischung erretten, führt aber zum Tod. Dike ist seine Allegorie. Die Himmelfahrt zu ihr hat Heinrich – immerhin Angehöriger der Flakhelfer-Generation – als eine Art Himmelfahrtskommando wahrgenommen; als eine Urform dessen, was bei Heidegger „dem eigenen Tod vorauslaufen“ heißt. Diese Art des vorausseilenden Gehorsams ist für Heinrich der Inbegriff der ursprungsmythischen Geisteslage. Sie besteht überall, wo Gottesfurcht und -glaube so viel wie „Zurück zum Ursprung“ heißen. Sie ist ebenso regressiv wie todessüchtig. Unter Freuds Todestrieb versteht Heinrich nicht, wie Freud selbst, einen physischen Udrang, sondern eine soziale Perversion: das gefährlichste Resultat einer ursprungsmythisch fehlgeleiteten Kultur.⁶ Diese Fehlleitung in all ihren Erscheinungsformen offenzulegen: das ist für Heinrich der Inbegriff religionsphilosophischer Aufklärung.

Die Kontrastfolie, durch die die ursprungsmythische Geisteslage eine solche Schärfe bekommt, ist der Bund, der sich vom Buch Genesis an durch die alttestamentlichen Schriften zieht. Explizit wird er als der Bund, den Gott mit Abraham schließt, mit dem Versprechen, seinen Stamm zu einem großen Volk zu machen, wenn er den Bund hält. Aber wenn die Genesis in mehreren Anläufen⁷ erzählt, wie es zu diesem Bundesschluss kam, verbreitet sie dann nicht auch bloß einen Ursprungsmythos, eine Gründungsgeschichte? Für Heinrich ist sie mehr. Und dieses Mehr entnimmt er der Sprache. Der Gott, der Menschen einen Bund anträgt, manifestiert sich sprechend. Er verspricht etwas. Sein Sprechen ist Anrede und Zusage. Und diese Bundesmentalität sieht Heinrich schon bei der Welterschöpfung am Werk. Als Weltschöpfer ist Jahwe, der Gott Abrahams, ungleich mehr als ein Stammesgott. Er agiert hier als *ruah*, und das hebräische Wort *ruah* umfasst, ähnlich wie das griechische *pneuma*, das Bedeutungsregister Wind, Sturm, Atem, Geist. In seiner Eigenschaft als *ruah* brachte Jahwe die Welt hervor – indem er sie aussprach. „Es werde ... Und es ward ...“: Licht, Himmel, Erde, Gestirne, Lebewesen und was es auch sei. Die Welt als durch göttliches Aussprechen geschaffen zu denken ist die geistigste Art, Schöpfung zu vergegenwärtigen. Es unterstellt nämlich: Die Welt ist sprachähnlich verfasst. Sprache hat, im Unterschied zum bloßen Stimmlaut, Bedeutung, Sinn. Ihr Sinn manifestiert sich zwar im Stimmlaut, er durchwirkt ihn gleichsam, aber er ist nicht stimmlich, sondern ein davon geschiedenes Geistiges. Beide sind „ungetrennt und unvermischt“. Wie auch Gott und Welt. Sie ist von ihm hervorgebracht,

⁶ Klaus Heinrich, *Festhalten an Freud*, 2007, in: ders., *Der Staub und das Denken*, Reden und kleine Schriften, Band 4, Stroemfeld/Roter Stern, Basel/Frankfurt am Main 2009, S. 85ff.

⁷ 1. Mose 12; 15; 17.

durchwirkt und zusammengehalten, und doch strikt von ihm geschieden. „Ungetrennt und unvermischt“: so lautet später, auf dem Konzil zu Chalcedon (451), die kirchliche Formel für die zwei Naturen Christi.⁸ Sie haben sich, laut Dogma, zu der Zeit, als Christus in der menschlichen Gestalt Jesu von Nazareth auf Erden wandelte, nicht zu etwas Mittlerem vermischt, sondern zu einer integralen Person gefügt, in der Gottsein und Menschsein einander vollkommen durchdrangen und jedes von beiden doch ganz es selbst blieb.

Im Grunde, so Heinrichs These, ist schon die biblische Welterschöpfung nach diesem christologischen Modell gedacht. Mehr noch: Alle Sprache hat ein christologisches Moment. Es steckt in ihrer Urteilkraft. Heinrich nennt sie „die Kraft, das Widerstrebende zu vereinigen“. „A ist B“: das ist ein Urteil, welches A und B voneinander abgrenzt und das Abgegrenzte zugleich zusammenschließt. Sogar das tautologische Urteil „A ist A“ vollzieht beides: Abgrenzung und Zusammenschluss. Um die bloße Identität des A auszudrücken, muss ich zweimal A sagen. Dabei spalte ich, ob ich will oder nicht, das eine identische A in zwei A auf: nämlich in das A, von dem das Urteil ausgeht, und das A, bei dem es anlangt. Es durchläuft dabei in äußerster Abkürzung einen Prozess.

Er hat ein konservatives Moment und ein Moment der in die Zukunft gehenden Utopie: „A ist geblieben, was es immer schon war, nämlich A“, und „A ist endlich bei sich angekommen, nun ist es A“.

Das konservative Moment nennt Heinrich „ursprungsmythisch“, das utopische „prophetisch“. Aber das Urteil kann nicht stattfinden, ohne beide Momente zusammenzuschließen. Es ist der Mittler zwischen dem Herkommen und dem Ankommen. Das ist der „christologische“ Aspekt darin. Es

formuliert das Sein, das sich trotz seiner „Definition“, gerade in seiner „Definition“, seiner endlichen Begrenzung (A ist A und nicht B), gegen das Nichtsein behauptet. Das bedrohte A ist zugleich das der Bedrohung widerstehende A, in ihm ist anschaulich die Macht des Widerstehens. Wer A sagt, muß auch B sagen, aber das B des A-Sagenden ist ein neues A. Sein, das nicht das alte bleibt, sondern sich erneuert, indem es sich gegen das Nichtsein behauptet, ist gegenwärtig noch in der scheinbar starren Formel „A ist A“.⁹

Etwas weniger begriffsakrobatisch gesagt: Selbst das eindeutige, reine Sein kann nur im Modus eben jener Mehrdeutigkeit artikuliert werden, die

⁸ Heinrich Denzinger/Adolf Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Nr. 302, Herder, Freiburg 1965, S. 106.

⁹ Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 1964, ça ira, Freiburg, 2020, S. 59f.

Parmenides als nichtseiend verwarf, weil sie seine Obsession vom reinen Sein bedrohte. Doch das von ihm als bedrohlich Verworfenen ist gerade das Verheißungsvolle. Es begrenzt das reine, starre, leblose Sein und durchbricht zugleich die Grenze, so dass daraus Zukunftssträchtiges, Lebendiges entspringen kann. Wenn das Urteil nicht blind, sondern seiner selbst bewusst vollzogen wird, hilft es, im Verworfenen das Rettende zu erkennen. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.“¹⁰ In anderer Terminologie: Es gilt, in der bedrohlichen Macht des Mythischen die Potenz des Aufbruchs zu entdecken. Diese Potenz kommt nicht von außen. Sie steckt innen. Sie lässt sich aber nur entbinden, wenn man sich dem Mythischen stellt, es weder verwirft noch verleugnet, sondern es durchmacht wie die Masern. Nicht von ungefähr sind an dieser Stelle psychoanalytische Begriffe für Heinrich zentral. Das Mythische nicht verdrängen, sondern es erinnern, wiederholen und durcharbeiten: das ist Aufklärung.

„[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ So das berühmte Motto der *Dialektik der Aufklärung*.¹¹ Damit geht Heinrich, zumal nach seinen Erfahrungen des zweiten Weltkriegs, völlig konform. Seine Art der Religionsphilosophie ist praktizierte Dialektik der Aufklärung. Gelegentlich hält er den Autoren des gleichnamigen Buches sogar ihre eigene Grundthese entgegen; etwa dort, wo sie den homerischen Odysseus weniger als Heros denn als bürgerliches Subjekt skizzieren. Da findet er das Mythische des Heros nicht genügend durchgearbeitet und vorschnell „modernisiert“: in eine anachronistische bürgerliche Figur überführt.¹² Und doch praktiziert er die Dialektik der Aufklärung grundsätzlich anders als Horkheimer und Adorno, nämlich von Paul Tillich aus, vor allem von seinem Buch *Die sozialistische Entscheidung*. Dessen Grundthese ist: Nur ein Sozialismus, der dem Zwiespalt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft voll Rechnung trägt, dass sie einerseits immer noch an den ursprungsmythischen Rückständen des Feudalismus laboriert, dem sie andererseits entsprungen ist – nur ein solcher Sozialismus kann seinerseits dieser Gesellschaft entspringen und die Menschheit zum Besseren führen. Das schafft das Proletariat allein nicht. Es ist viel zu sehr verstrickt in die bestehende Gesellschaft, viel zu wenig immun gegen ursprungsmythische Kräfte, vor allem Nationalismus, Blut und Boden. So Tillich 1932. Das Proletariat war für ihn einerseits ein Idealtypus, andererseits bittere existenzielle Realität, sowohl eine Schöpfung des Sozialismus, den zunächst einmal bürgerliche Theoretiker proklamierten, wie der Sozialismus umgekehrt eine Schöpfung des Proleta-

¹⁰ Psalm 118,22.

¹¹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947, Fischer, Frankfurt am Main 1969, S. 6.

¹² *Versuch*, S. 178.

riats war, indem sein Massenelend nach einer theoretisch geleiteten politischen Bewegung förmlich schrie. Und ohne im „christlichen Humanismus“¹³ fundiert zu sein, nämlich in der Dreiheit von Christentum, griechischem Humanismus und jüdischer Prophetie, sah Tillich allerdings keine Chance für das Gelingen des Sozialismus.

Horkheimer argumentierte wenige Jahre später verblüffend ähnlich. Wenn der zeitgenössische Marxismus autoritären Denk- und Verhaltensweisen verfällt, also der dunklen Seite eben jenes Bürgertums, das er als überholt und erledigt verfeimt, dann kann man das eigene Ausgehen von zentralen Marx'schen Einsichten nicht mehr marxistisch nennen. Folglich nannte er es „kritisch“ und sah seine kritische Theorie mit allem Unerledigten, was die kritischen Geister der bürgerlichen Epoche aus der antiken Hochkultur, auch ihrer Mythologie und Religion mitgenommen hatten, im Bunde.¹⁴

Tillich war 1930 die treibende Kraft bei der Berufung Horkheimers nach Frankfurt gewesen und setzte dort wenig später gegen erhebliche Widerstände die Habilitation Adornos durch. Insofern darf man ihn zu den Paten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung rechnen. Und doch kam eine Mitgliedschaft darin weder für ihn noch für die Mitglieder in Betracht. Die Hürde war nicht so sehr, dass empirische Sozialforschung nicht Tillichs Sache war. Sie lag höher. Auch wenn Tillich in der *Sozialistischen Entscheidung* nirgends explizit theologisch argumentiert hatte, so gehörte zu seinem „christlichen Humanismus“, ohne den er keinen humanen Sozialismus für realisierbar erachtete, selbstverständlich der Glaube an den einen Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und dessen Erlösungstat die „Mitte“¹⁵ der Weltgeschichte darstellt, ihren springenden Punkt, auf den hin und von dem aus sie seither zu verstehen ist. Horkheimer fand zwar schon in den 1930er Jahren, nicht erst als alter Mann, dass die Idee göttlicher Gerechtigkeit und Versöhnung nicht aufhören dürfe, menschlicher Fluchtpunkt oder Fluchtpunkt der Menschlichkeit zu sein, auch nicht im Sozialismus.¹⁶ Da war er sich mit Tillich einig. Aber die Existenz besagten Gottes angesichts aller Leiden der Welt als ausgemachte Sache zu nehmen, das ging ihm zu weit. Das hat er selbst in seinen Nachrufen auf Tillich, die sehr im Zeichen der Dankbarkeit und

¹³ Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, 1932, Medusa, Berlin 1980, S. 61.

¹⁴ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, 1937, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 4, Fischer, Frankfurt am Main 1988, S. 162ff.

¹⁵ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Band I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1956, S. 171.

¹⁶ Max Horkheimer, *Gedanke zur Religion*, 1935, in: ders., *Gesammelte Schriften*, l.c., Band 3, 1988, S. 326.

Hochschätzung standen, nicht kaschiert.¹⁷ Tillich wollte zwar die theologische Sprache nicht als eine Begriffssprache verstanden wissen, die Fassbares benennt, sondern als Symbolsprache, die einen Notbehelf für nicht Fassbares darstellt. Der deklariert Gott allerdings sogleich als ebenso unfassbare wie unzweifelhafte höhere Gegebenheit. Sie wird vom Notbehelf der Symbolsprache selbstredend für bare Münze genommen. Er firmiert als ihr alternativloses Ausdrucksmittel.¹⁸

Ist Heinrichs Religionsphilosophie auf den gleichen Glauben gegründet wie Tillichs Theologie? Das ist weniger eindeutig. Klar ist, dass Heinrich „an die Grammatik“ glaubt. Seine Argumente für die Existenz jenes alttestamentlichen Bundes, der den ursprungsmythischen Bann gebrochen haben soll, sind sprachtheoretische. Da ist das Urteil. Heinrich denkt es als Bundesschluss zwischen dem, was es voneinander abgrenzt. Da ist das Wort. Heinrich denkt es christologisch, als etwas, was sozusagen Fleisch wird, wann immer eine Bedeutung sich in einem Stimmlaut verkörpert, „und jede Verkörperung“ dieser Art „ist ein, wenn auch unvollkommenes oder verzerrtes, Bild der Versöhnung“, die, „wenn auch unvollkommen und verzerrt, in jeder Verkörperung leibhaftig unter uns ist“, als eine „bruchstückhafte Erfüllung“, ohne die „wir uns ‚Leben‘ nicht mehr vorstellen können“.¹⁹ Da schimmert mehr Glaube durch als bloß „an die Grammatik“. An die Adresse des Parmenides, der Sein und Nichtsein einander abstrakt entgegengesetzte und alles, was seinem starren Begriff vom Sein nicht entsprach, buchstäblich wegredete, sagt Heinrich zwar: „Die Sprache verführt uns zu einer vorschnellen Lösung.“²⁰ Aber tut sie das nicht auch, wo sie aus der Wortform die Fleischwerdung Gottes herauszaubert oder aus der Urteilsform seinen Bund mit den Menschen? Allerdings. Hier wird Gesprochenes zu Seiendem aufgespreizt: zum wahren Gott. Tillich nannte ihn freimütig den „Grund des Seins“,²¹ was er nur sein kann, wenn er schlechterdings seiend ist, nicht minder als das Sein des Parmenides. Er ist „von Ewigkeit her“, beteuert das Christentum, aber mit dem Ursprung der Welt, als deren Schöpfer er gepriesen wird, soll er rein gar nichts zu tun haben? Wie das?

Parmenides wünschte sich vom Sein jegliches Nichtsein weg. Nichtsein ist nicht, behauptete er. Tillich und Heinrich wünschen sich vom Gott des Bundes jeglichen Ursprung weg. Die biblische Schöpfungsgeschichte hat nichts Ursprungsmythisches, sagen sie. Was aber soll eine

¹⁷ Max Horkheimer, *Letzte Spur von Theologie – Paul Tillichs Vermächtnis* (1966) und *Erinnerung an Paul Tillich* (1967), in: ders. *Gesammelte Schriften*, I.c., Band 7, 1985, S. 269ff.

¹⁸ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, I.c., Band III, 1966, S. 130ff.

¹⁹ *Versuch*, S. 82.

²⁰ *Versuch*, S. 67.

²¹ *Systematische Theologie*, Band I, S. 185.

von Menschen erzählte Geschichte über die Entstehung der Welt anderes sein als ein Mythos über den Ursprung? Mit all den Gesteungskosten, an denen die beiden biblischen Religionen seit alters her laborieren: dem angeblich tadellos guten Ursprung, seiner schlechten Nutzung durch die gut geschaffenen Ebenbilder Gottes, Brudermord, Anschwellen der Bosheit in einem Maße, dass der Schöpfer bereits nach fünf Kapiteln Genesis seine Schöpfung leid ist, „alles Fleisch“ zu vertilgen beschließt, durch die Arche Noah seinen Entschluss zugleich hintertreibt und danach die aus der Sintflut wieder auftauchende Welt mit all ihrem Auf und Ab, Hin und Her, Freud und Leid auf mythische Dauer stellt.²²

Dass es anders werden soll, dass einem Stamm, einem Volk und in seinem Schlepptau schließlich der ganzen Menschheit ein Land, wo Milch und Honig fließt, zuteilwerden soll: das bleibt immer bloß Verheißung. Es waren immer nur Menschen, die einem Gott diese Verheißung in den Mund legten. Selbstverständlich stellten sie sich ihn als real existent vor. Aber das ändert nichts daran, dass Verheißenes, solange es nicht erfüllt ist, ein ungelegtes Ei bleibt. Geht beides: dass Gott real existiert – und doch bloß im Modus der Verheißung? Da sagte Ernst Bloch ebenso wie Horkheimer und Adorno: nein. Eine Verheißung kann inspirierend, mobilisierend, erhellend sein, fruchtbar wie der imaginäre Schatz im Weinberg, Denken und Handeln über den Ist-Zustand hinausführen. Aber sie kann nicht dafür bürgen, dass das Verheißene real ist oder wird. Und der jüdische Gott der Verheißung ist bisher nie über den Verheißungsmodus hinausgekommen. In diesem Modus, so die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* und des *Prinzip Hoffnung*, ist er lebendig zu halten, wirkt er jetzt schon, ist er mehr als bloß ferner Sankt-Nimmerleinstag. Wem das zu wenig ist, wer den Gott der Verheißung gern als einen höchstselbst seienden hätte, der am Anfang tatsächlich die Welt ausgesprochen hat, in diesem Sprechen sowohl aus sich herausgetreten als auch bei sich geblieben ist, und dabei den Bund vorexerziert hat, durch welchen er die Menschen, die seinen Bund halten, schöpferisch über sich hinausführt, der lädt sich gerade die Hypothek auf, die er loswerden will: dass auch die biblische Schöpfungsgeschichte nicht aufhört, ein Ursprungsmythos zu sein, wie umgekehrt die reiche griechische Mythologie nicht im bloß Ursprungsmythischen steckengeblieben sind. Letzteres hat Heinrich, etwa bei seiner stupend kenntnisreichen Erschließung der attischen Tragödie, immer wieder gezeigt.²³

Am grundsätzlichen Entweder-oder, das hier besteht, ändert das nichts. Entweder man behauptet Gott als real existierenden „Grund des

²² 1. Mose 6–8.

²³ Klaus Heinrich, *Der Staub und das Denken. Zur Faszination der Sophokleischen Antigone nach dem Krieg*, 2001, in: ders., *Der Staub und das Denken*, Reden und kleine Schriften, Band 4, l.c., S. 45ff.

Seins“, der durch seinen Bundesschluss für unsere finale Rettung bürgt. Dann stellt man einen ungedeckten Scheck aus und handelt sich einen Ursprungsmythos samt ungelöster und unlösbarer Theodizeefrage ein. Oder man begnügt sich mit dem Verheißungsmodus des Gottesgedankens. Dann wird man den Ursprungsmythos los, muss aber auch eingestehen, dass es in diesem Leben keine Sicherheit über finale Rettung gibt. Tillich wollte beides: sichere finale Rettung durch einen verbürgten „Grund des Seins“, der mit Ursprungsmythen nichts zu tun hat und die Theodizeefrage erübrigt. Und Heinrich? Er meidet die bekenntnishaftige Rede von Gott als dem „Grund des Seins“. Hat er sich je öffentlich zur Existenz dieses Grundes bekannt? Tillich tat das in seiner *Systematischen Theologie* permanent. Heinrich ist zu sehr Religionsphilosoph, als dass das Credo seine Ausdrucksform wäre. Es scheint eher, als verwische er dessen Spuren. Statt Bekenntnis ein theologisch aufgeladenes Sprachmodell, welches behauptet, Sprechen sei selbst schon Inkarnation, Urteilen selbst schon Bundesschluss – als stecke da Gott selbst schon drin; nicht nur sein Gedanke, sondern er höchstpersönlich – als Bollwerk gegen den Ursprungsmythos. Das ist gleichsam der Schleichweg zum Tillich’schen Gott, den Heinrich nie ins Schaufenster, aber auch nie in Frage gestellt, vielmehr als Wegbahner jener Art von Aufklärung erachtet hat, der sein enorm reichhaltiges Lebenswerk verpflichtet war: als den Ermöglicher seiner umfassenden und tiefgehenden Kritik der ursprungsmythischen Geisteslage.

Anders die kritische Theorie. Ein Gott, der sowohl hundert Prozent real als auch hundert Prozent keimfrei von jeglichem Ursprungsmythos sein soll, ist für sie ein hölzernes Eisen. Und so ist stets eine theologische Barriere zwischen ihr und Tillich geblieben, wie auch zwischen ihr und Heinrich. Doch im kritischen Alltagsgeschäft hat diese Barriere vielfach kaum eine Rolle gespielt. Tillichs Einschätzung des Verhältnisses von Proletariat, Sozialismus und Nationalsozialismus gehörte durchaus zu den Wegweisern der kritischen Theorie. Heinrichs *Dahlemer Vorlesungen* lassen sich über weite Strecken wie improvisierte Exkurse zur *Dialektik der Aufklärung* lesen. Tillich sah über diese Barriere im besten Sinne des Wortes hinweg, als er sich für Horkheimers Berufung und Adornos Habilitation einsetzte. Und so tat es auch Klaus Heinrich, als er mir in einer schwierigen Situation beistand. Als ich mit meiner abgelehnten Habilitationsschrift *Vermittlung als Gott* nicht wusste, wohin, schickte ich sie ihm, ohne zuvor irgendeine Form von Kontakt zu ihm gehabt zu haben. Nach erstaunlich kurzer Zeit kam die Rückmeldung. Ja, jederzeit würde er sie positiv begutachten, nur sehe er keine Bündnispartner, um sie an der FU Berlin durchzusetzen. Ich konnte mit ihr schließlich in Kassel vor Anker gehen. Er musste kein Gutachten schreiben. Aber der enorme Rückhalt, den mir seine Zusicherung gegeben hatte, ist mir unvergesslich.

Dann wurde an seinem Fachbereich eine weitere Professur für Religionswissenschaft ausgeschrieben. Ich bewarb mich, schon um dem Arbeitsamt zu dokumentieren, dass ich mich um mein Fortkommen kümmerte. Auf Umwegen erreichte mich das Gerücht, ich sei auf dem zweiten Listenplatz gelandet. Das konnte nicht sein. Ich war ja nicht einmal zum Vortrag eingeladen worden. Aber Heinrich sagte mir am Telefon: Doch, das stimmt. Die Stelle sei zwar jemand anderem zugedacht. Aber falls der ausfallen sollte, sähe er gern mich auf ihr. Es kam nicht dazu, aber es blieb ein lockerer 20-jähriger schriftlicher Kontakt. Und als ich 2008 zu meinem 60. mit einer Festschrift überrascht wurde, fand ich sie eröffnet mit einem Brief von Klaus Heinrich: *Gratulation für einen Religionsphilosophen, der Aufklärer geblieben ist.*

Lieber Herr Türcke, wir haben uns leibhaftig zwar noch nie gesehen, voneinander gehört, miteinander telephonierte, auch einander geschrieben schon. Aber Sie haben mich lange Zeit von ferne begleitet, mit jedem Ihrer Bücher sind Sie mir vertrauter geworden, und jetzt, wo ich Ihnen zu Ihrem 60. Geburtstag gratuliere, scheint mir das alles ganz selbstverständlich zu sein.²⁴

Zwei Jahre später kam es dann doch noch zu einem Treffen in seiner wunderbaren Berliner Dachwohnung. Der Stachel seiner eigenen Habilitationsodyssee saß zu dieser Zeit, nach fast 50 Jahren, immer noch so tief, dass er detailreich von ihr erzählte, und im Laufe des langen Nachmittags und Abends durfte ich in denkwürdigen Auszügen sein phantastisches Gedächtnis und seine unermüdliche geistige Präsenz erleben, die jahrzehntelang in seinen legendären, frei gehaltenen Vorlesungen an der FU ein großes Publikum bezaubert hatten. Ein spätes Geschenk. Was bei längerem persönlichem Austausch aus der erwähnten theologischen Barriere geworden wäre, ist schwer zu sagen. Gut möglich, dass sie über der Fülle der Anregungen, die aus dem Füllhorn seines Wissens auf mich übergingen, und unserer gemeinsamen Überzeugung vom ideologiekritischen Potenzial der Theologie, geradezu belanglos geworden wäre. Es gibt nämlich Notstände, die derart dringlich, und Bündnisse, die derart kostbar sind, dass in ihnen, um es mit Adorno zu sagen, „die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig“ wird.²⁵

²⁴ Oliver Decker und Tobias Grave (Herausgeber), *Kritische Theorie zur Zeit. Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag*, zu Klampen, Springe 2008, S. 9.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, 1951, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, S. 334.

I.

Religionsphilosophie, Systematische Theologie und Religionsphilologie

Das theologische Motiv in der Religionsphilosophie Klaus Heinrichs

Lorenz Wilkens

Das theologische Motiv in der Religionsphilosophie Klaus Heinrichs – viele von meinen ehemaligen Kommilitoninnen und Kommilitonen würden wohl verblüfft – einige von ihnen vielleicht auch befremdet – fragen: ‚Wie, sollte es in Heinrichs Theoriebildung ein theologisches Motiv gegeben haben? Wir haben uns mit der Religionswissenschaft, wie sie an der Freien Universität betrieben wurde, beschäftigt, weil wir sie für eine konsequent säkulare Theorie hielten; wir haben sie als getreue, konsequente Erbin der Aufklärung kennengelernt und betrieben.‘ Ich erinnere damit an die Zeit, in der ich an das Studium der ev. Theologie nach dem ersten Examen in Tübingen an der FU Berlin das Studium der Religionswissenschaft anschloss. Es waren die Jahre 1970–1975. Leben und Arbeit an der Universität wurden damals entscheidend von den Motiven der Studentenbewegung geprägt. „Information und Diskussion!“ – so lautete eine ihrer Parolen. Die manchmal schier endlosen Diskussionen an unserem Institut wurden entscheidend von zwei theoretischen Komplexen geprägt: der von Sigmund Freud begründeten Tradition der Psychoanalyse sowie der Tradition der Kritik der politischen Ökonomie, d.h.: der *m a r x i s t i s c h e n* Tradition; – beide Traditionen aber sind entschieden atheistisch verfasst. Heinrich ließ diese Diskussionen gelten, machte aber andererseits in seinen Vorlesungen deutlich, dass seine Arbeit, sein Denken darin nicht aufging. Wer ihm nachdenklich zuhörte, dem konnten seine Kenntnisse der philosophischen Tradition – namentlich des deutschen Idealismus sowie der Existenzphilosophie – nicht verborgen bleiben. Außerdem bekannte er sich des Öfteren zu dem Theologen Paul Tillich, der ihn nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs entscheidend gefördert hatte.

Ich möchte mich im Folgenden auf eine der zentralen begrifflichen Prägungen von Heinrichs Religionsphilosophie beziehen – den „Triebgrund der Wirklichkeit“. Ich werde diese Wendung zunächst für sich erläutern und abschließend einen Passus aus seiner Vorlesung „vom bündnis denken“ (gehalten im Wintersemester 1972/73, also vor 51 Jahren) besprechen, in dem er diese Prägung selbst theologisch erklärt.

„Triebgrund der Wirklichkeit“: Der Begriff des ‚Grundes‘ hat einen zweifachen Sinn: Er bezeichnet die Ursache und das Fundament, die Grundlage. Und von hier zum ‚Trieb‘: Die Ursache, d.i. die Antriebskraft u n d