

Konflikte balancieren: Zu Klaus Heinrichs Religionswissenschaft als unendlicher Analyse

Bauer, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauer, M. (2020). Konflikte balancieren: Zu Klaus Heinrichs Religionswissenschaft als unendlicher Analyse. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-81263-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Martin Bauer | Nachruf | 07.12.2020

Konflikte balancieren

Zu Klaus Heinrichs Religionswissenschaft als unendlicher Analyse

Die Athener Mitbürger verstrickte Sokrates auf den Plätzen ihrer Stadt in Gespräche, die nachwirkten, weil sie für Irritation sorgten. Doch anders als sein berühmtester Schüler Platon und viele Nachkommen, die sich auf ihn als Gründungsfigur beriefen, hat Sokrates seine Gedanken nie zu Papier gebracht. Er war der Philosoph, der nicht schrieb. Auch für Klaus Heinrich war das herausragende Medium seines Wirkens die Mündlichkeit. Deshalb hat man ihn, der in diesen Tagen, am 23. November 2020, mit 93 Jahren in seiner Heimatstadt verstorben ist, nicht ganz zu Unrecht den „Berliner Sokrates“ genannt. Wie der Vorläufer in Athens Polis lud auch Heinrich die Zuhörerinnen und Zuhörer, die Studentinnen und Studenten seiner viel besuchten Vorlesungen (die in Wahrheit freie Rede waren, also keineswegs Verlesung vorgefertigter Skripte) und der notorisch überfüllten Seminare zu einem Gespräch ein. Es wurde von Semester zu Semester wieder aufgegriffen, um sich mit nächsten Themen sowie neuen Gegenständen, mit eigens zusammengestellten „Stoffen“ – wie Heinrich nicht ohne materialistischen Zungenschlag zu sagen pflegte – fortgesetzt zu finden. In Gang brachte dieser unprofessorale Gelehrte seine Unterhaltungen durch einen Diskurs, bei dessen Verfertigung sich der ganz und gar unakademische Lehrer beobachten ließ, während er im Hörsaal 6 des Dahlemer Henry-Ford-Baus auf und ab ging. Tatsächlich ist Heinrich ein nicht-schreibender Peripatetiker gewesen, buchstäblich ein Mann des gesprochenen Wortes, eines leisen, angenehm modulierten.

Zur antiken wie modernen Philosophie unterhielt Heinrich allerdings ein insofern gebrochenes Verhältnis, als ihn an der Philosophie vor allem beschäftigte, was und wie sie verdrängen musste, um logozentrierte Metaphysik werden und bleiben zu können. Er las sie symptomatologisch, suchte das in ihren Texten Unbewusste zu dechiffrieren, die Entstellungen auszumachen, die an ihren Begriffsbildungen mitwirkten. Aus diesem Grund wäre Heinrich missverstanden, würde man in dem Berliner Sokrates nicht auch einen Gegenspieler des platonischen Sokrates erkennen. Der Vorstellung, im sokratischen Wahrheitsspiel emanzipiere sich der Logos rückstandsfrei von seiner kultischen und mythischen Genealogie, widersprach Heinrich im Lichte von Evidenzen, die er nicht zuletzt den Stoffen abtrotzte, die den vermeintlichen Triumph einer purifizierten Vernunft besiegeln sollten.

Seit 1971 hatte Heinrich den Lehrstuhl für allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage an der Freien Universität inne. Noch als Student hatte er sie mitbegründet. Die komparatistische Religionswissenschaft, die er vertrat, war für seine Begriffe eine historische Sozialwissenschaft, die, wie reflektierte Empirie, ebensowohl der Grundlegung wie der anhaltenden Infragestellung durch eine elaborierte Theorie bedurfte. Deren Status ergab sich aus dem methodischen Umstand, dass Heinrich Religionen vergleichend beobachtete, das heißt als Kultur. Folglich befassten sie ihn weder als sakrosankte Offenbarungen, noch als mythopoetisch ausformulierte oder theologisch kodifizierte Glaubenseinstellungen, sondern als geschichtlich wandelbare Modalitäten menschlicher Erfahrung materieller und sozialer Wirklichkeit. Daher musste die Religionsphilosophie, für die Heinrich argumentierte, nicht nur die Hinsichten bereitstellen, unter denen Religionen überhaupt erst als soziale Tatsachen identifiziert und als solche verglichen, mithin interpretiert werden konnten. Sie entfaltete zudem eine historisch informierte Darstellung des Zivilisationsprozesses, den Heinrich auf den Schultern von Hegel, Marx und Freud als das zutiefst konfliktuelle Geschehen begriff, in dem sich die menschliche Gattung kraft der Bearbeitung innerer wie äußerer Natur zum Subjekt ihrer Geschichte formiert.

Deshalb ist eine empirisch geerdete Religionsphilosophie nach Heinrichs Verständnis mit nichts Geringerem als der Phylogenese befasst, also dem welthistorischen Vorgang, der sterbliche, verletzte, Symbole verwendende und sich vergesellschaftende Lebewesen zur Gattung der Menschen werden lässt. Was die Behandlung der Phylogenese bei Heinrich aber von naturalistischen, sozialanthropologischen, rein soziologischen oder umgekehrt geist- respektive bewusstseinstheoretischen Ansätzen unterscheidet, ist die Überzeugung, dass sich Menschwerdung nicht verstehen lässt, ohne „eine Dialektik von Treue und Verrat“ anzuerkennen, die uns, wie Heinrich zeigte, „als Triebwesen seit Urzeit“ begleitet.¹

Diese Dialektik manifestiert sich nach Heinrichs Lesart erstmalig im Alten Testament, das dem Schöpfergott einerseits das besondere Attribut der Treue, hebräisch: „emeth“, zuspricht, in den Büchern der Propheten andererseits aber von Situationen berichtet, die Anlass zu Zweifeln an der göttlichen Treue und dem in Aussicht gestellten Bündnis geben. Virulent wird das Bündnisversprechen also primär dann, wenn die menschlichen Kreaturen Grund haben, die Treue ihres Gottes in Zweifel zu ziehen. In solchen Momenten setzen die prophetischen Bücher der Hebräischen Bibel ein Streitgespräch in Szene, das im Kern normativer Natur ist. Es konfrontiert den Einen, der sie verraten zu haben scheint, mit Erwartungen, die sich aufgrund ihrer Enttäuschung konkretisiert haben. Also erschließt sich der Sinngehalt von „emeth“ erst im Lichte jener Widerfahrnisse, die nicht

hätten geschehen dürfen, wäre das Bündnisversprechen wirksam. Die in der prophetischen Kritik normativ aktivierte Bündnisforderung bezeugt nach Heinrichs Verständnis ein in sich spezifisch differenziertes Verlangen. Es zielt im Dasein von Menschen, die sich im Kultus stets sowohl als Individuen wie in ihrer Abhängigkeit von der sie umgreifenden Gemeinschaft erfahren, in drei Richtungen: auf ein „Bündnis der Triebsubjekte mit dem Triebgrund der Wirklichkeit“, auf „das Bündnis der Triebsubjekte untereinander“ und schließlich auf das Bündnis „jedes einzelnen mit sich selbst.“² Für alle drei Dimensionen, das heißt im Verhältnis zu sich selbst, zu den Mitmenschen und im gesellschaftlich vermittelten Verhältnis zu dem Allgemeinen, das sie zu Mitgliedern der einen menschlichen Gattung werden lässt, sind Bündnisse unabdingbar. Sie ermöglichen Kooperation wie Kommunikation, während die je etablierten Praktiken der Verständigung und Zusammenarbeit umgekehrt auch den Charakter dieser Bündnisse festlegt. Sie bestimmen, anders gesagt, in welchen Ausprägungen die Dialektik von Treue und Verrat ins Spiel kommt, wie sie in die konfliktuellen Aushandlungen der Subjekte interveniert, wie sie sich in deren kollektiver wie individueller Handlungsmacht niederschlägt.

Heinrich hat in Büchern wie seinem frühen *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*³ und *Parmenides und Jona*,⁴ das im Untertitel *Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie* ankündigt, vor allem aber in der Serie seiner *Dahlemer Vorlesungen*⁵ kraft weit ausgreifender Sondierungen dargelegt, dass noch „die Lehre vom europäischen Gesellschaftsvertrag, von Naturrecht und Demokratie“⁶ diese auf das Alte Testament verweisende Bündnisvorstellung ausbuchstabiert. Zudem hat er, neuerlich in religionsphilosophischer Präzisierung dessen, was ein angemessenes Verständnis von Phylogenese verlangt, sinnfällig gemacht, dass die europäische Aufklärung noch von einer zweiten Vorstellung zehrt, die nicht mehr auf den Stoff der Hebräischen Bibel verweist, sondern auf zentrale Motive des Neuen Testaments. Die Rede ist von „Verkörperung“, das heißt vom christlichen, insbesondere im Evangelium des Johannes ausbuchstabierten Topos der Fleischwerdung des Wortes. Dass „logos“, griechisch: Geist respektive Wort, zu „soma“, griechisch: Leib, werden muss, dass sich, anders gesagt, das Absolute als innergeschichtliches Ereignis in Christus raumzeitlich verkörpert hat, bildet nach Heinrich das „revolutionäre Zentrum christlichen Denkens“.⁷

Revolutionär ist der Gehalt dieser Lehre deshalb, weil sie Einspruch gegen die logozentrische Verabsolutierung des Geistes einlegt – und zwar im Namen des Fleisches, das den Logos nicht mit Leiblichkeit verunreinigt, sondern einen Anspruch auf eigene Wortmächtigkeit reklamiert. Damit macht Heinrich in Akten von Verkörperung, ihm zufolge die „zentrale Kategorie des okzidentalen Wirklichkeitsverständnis“, eine

Problematik aus, die grundlegend für seine Art ist, die Dialektik von Aufklärung zu rekonstruieren. Da weder eine Herrschaft des Wortes noch eine Herrschaft des Fleisches zu dulden, sondern die Intelligibilität beider anzuerkennen ist, bedarf jede Verkörperung einer Arbeit der Vermittlung. Also ist, wie Heinrich in seinem bedeutenden Aufsatz über Formen der Faszination fernöstlicher Meditation und Askese konstatiert, Verkörperung weder „ohne die Anstrengung des Subjekts“ noch „ohne gemeinsame Anstrengung der Subjekte“ vorstellbar. Was sie sich, kollektiv wie individuell, zuzumuten haben, ist – wie es dort mit Blick auf das Programm europäischer Aufklärung heißt – eine „Transformation der Ursprungsmacht in einen unablässigen Übersetzungsvorgang“.⁸ Soll individuelle und kollektive Verkörperung nicht in Konflikten münden, die das Gattungssubjekt als ganzes der Selbstzerstörung aussetzen, muss die Triebnatur in einer Weise übersetzt, weniger metaphorisch gesagt: bearbeitet werden, die durch Bündnisse die drohende Übermächtigung abwehrt. Solche Bündnisse, mit anderen Worten, solche Praktiken der Solidarisierung, die ihren Ort in den Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisse von unhintergebar geschlechtlichen Lebewesen haben, müssen deren Triebhaftigkeit zugleich anerkennen und sie doch zivilisieren. Die fast unlösbare Aufgabe besteht gattungsgeschichtlich darin, Solidariät mit der Triebnatur zu praktizieren, ohne diese zu verraten. Die so gefasste Zivilisierungsmission wäre weder durch ein Einswerden mit dem Trieb noch durch seine Verleugnung realisiert. Was Subjektivität ausmacht, ist weder Identität mit dem Trieb noch die auf Dauer gestellte Differenz zu seinem Drängen.

Indem Heinrich betont, der geforderte Übersetzungsvorgang sei „unablässig“, gibt er zu verstehen, dass die Sublimierung der menschlichen Triebnatur, anders gesagt: die Phylogenese, ein gattungsgeschichtliches Unterfangen ist, das niemals zu einem Abschluss kommen wird. Also bleibt der Menschwerdung die Dialektik von Treue und Verrat eingeschrieben, womit nun auch gesagt ist, dass all ihre etwaigen Synthesen jeweils situative Vermittlungen auf Zeit sind. Kein Bündnis vermag diese Dialektik stillzustellen, keines könnte eine Nachgeschichte eröffnen, in der sämtliche Konflikte ein für alle Mal geschlichtet wären. Diese Einsicht kommt in Heinrichs Begrifflichkeit zum Ausdruck, wenn er die Politik der Bündnisse an der Zielvorstellung ausrichtet, die Konflikte auszubalancieren. Auch wenn sich Logos und Soma, Geist und Leib, gedanklich unterscheiden und in dualistischen Philosophien gegeneinander mobilisieren lassen, sind ihre Verkörperungen in Wahrheit immer schon miteinander artikuliert, existiert jede Verkörperung faktisch als instabile Balance.

Und weil dies der Fall ist, muss die Religionswissenschaft, die Heinrich entworfen und praktiziert hat, eine im Sinne Freuds unendliche Analyse sein. Mit dieser Eigenheit trägt sie

nur eben jenem Gegenstand Rechnung, dem sie all ihre Stoffe verdankt – sei es denen aus der Philosophie, Literatur und den Künsten, sei es denen, die sie als empirische Fakten den Archiven der historischen Kultur- und Sozialwissenschaften entnimmt. Betrieben hat Heinrich diese Analyse, die sich in seinen einschüchternd reichen, in ihrer thematischen Bandbreite schlechterdings singulären Studien materialisiert, in der Erwartung, „daß wir irgendwann das Selbstzerstörerische unseres Tuns deutlicher erkennen lernen; daß wir ihm nicht länger ausweglos verfallen sind, sondern eine haltbare Balance für die Konflikte unserer Gattung finden.“⁹

Mit diesen, nicht unbedingt resigniert klingenden Worten endet das Vorwort, das Heinrich in seiner allerletzten, noch zu Lebzeiten herausgekommenen Veröffentlichung – gewiss nicht ohne Absicht – auf „Pfingsten 2020“ datiert hat. Wer sich einen ersten Zutritt zu seinem Werk verschaffen möchte, tut gut daran, zu diesem ersten Bändchen der Neuen Folge seiner *Reden und kleinen Schriften* zu greifen. Dem Freiburger ça ira-Verlag ist nicht genug dafür zu danken, Heinrichs gewiss nicht unumstrittenen, jedoch ungeheuer animierenden Texten eine neue Heimat gesichert zu haben.

Endnoten

1. Ich zitiere aus Heinrichs Vorwort zu den unlängst unter dem Titel „wie eine religion der anderen die wahrheit wegnimmt“ erschienenen Reden und kleine Schriften. Neue Folge I, Freiburg Wien 2020, S. 8.
2. A.a.O., S. 57.
3. Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, ursprünglich 1964, jetzt Freiburg/Wien
4. Parmendis und Jona, Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, ursprünglich 1982, jetzt Freiburg Wien
5. Dahlemer Vorlesungen 1, tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, hrsg. von Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans-Albrecht Kücken, Peter Lux, Ursula Panhans-Bühler, Jürgen Strutz, Irene Toben, Frankfurt am Main 1986; Dahlemer Vorlesungen 2, anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie, hrsg. von Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans-Albrecht Kücken, Peter Lux, Ursula Panhans-Bühler, Irene Toben, Frankfurt am Main 1981; Dahlemer Vorlesungen 3, arbeiten mit ödipus, Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft, hrsg. von Wolfgang Albrecht, Rüdiger Hentschel, Hans-Albrecht Kücken, Irene Toben, Frankfurt am Main 1993; Dahlemer Vorlesungen 4, vom bündnis denken. Religionsphilosophie, hrsg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt am Main 2000; Dahlemer Vorlesungen 7, Psychoanalyse Sigmund Freuds. Und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen, hrsg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt am Main 2001; Dahlemer Vorlesungen 8, gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, hrsg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt am Main 2007; Dahlemer Vorlesungen 9, arbeiten mit herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros/Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, hrsg. von Hans-Albrecht Kücken, Frankfurt am Main 2006; Dahlemer Architekturvorlesungen, Zum Verhältnis von ästhetischem und transzendentelem Subjekt. Von Karl Friedrich Schinkel zu Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem MS. 8 Vorlesungen über Schinkel und 4 Vorlesungen über Speer, Berlin 2014
6. siehe K. Heinrich, Sprung ins Zentrum/Hausverlassen/Revolutionärer Quietismus. Zu aktuellen Formen der Faszination fernöstlicher Meditation und Askese, in: ders., Reden

und kleine Schriften, Neue Folge I, Freiburg Wien 2020, S. 49–59, hier S. 57.

7. Ebd.

8. Ebd.

9. A.a.O., S. 8.

Martin Bauer

Martin Bauer, M.A., ist Philosoph, Literatur- und Religionswissenschaftler. Er war bis 2022 geschäftsführender Redakteur der Zeitschrift Mittelweg 36 sowie des Portals Soziopolis am Hamburger Institut für Sozialforschung.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Hannah Schmidt-Ott.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/konflikte-balancieren.html>