



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Klaus Heinrichs ‚Parmenides und Jona‘:
Kleine Archäologie menschlicher Bedrohungen und
ihre theologischen-philosophischen
Widerständigkeiten“

Verfasserin

Helene Stadlbauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 190 020 299

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Katholische Religion UF
Psychologie und Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

Danksagung

Ich möchte mich zu Beginn bei einigen Menschen, die mir nicht nur während meiner Studienzeit, sondern bereits am Weg dorthin immer zur Seite gestanden haben, bedanken.

DANKE – vor allem meiner Familie, insbesondere meinen Eltern, die mir in seelischen wie finanziellen Notlagen immer eine Stütze waren, meinem Bruder, der mit mir die ersten Studienjahre durchtanzt hat, meiner Schwester, die mir immer eine Antwort auf die Bedrohungen meines Lebens war und ist!

Einen weiteren Dank möchte ich an Jakob Deibl richten, der mich in den letzten Jahren nicht nur in unzähligen Umzugs-, sondern vor allem in meinen Denkprozessen unterstützt hat – ein Freund, der mir nicht nur die Werke von Klaus Heinrich, sondern auch die Freude am gemeinsamen Lesen näher gebracht hat.

Auch bei Kurt Appel möchte ich mich bedanken, für seine bereichernden Seminare, die mich an meine Denkgrenzen stoßen ließen, aber auch so manchen philosophischen Texten ihre Bedrohlichkeit raubten und sie so für mich nicht nur zugänglich, sondern les- und genießbar machten.

Ein besonderer Dank gilt all meinen Freundinnen und Freunden, vor allem Simone Pesendorfer, die mir über die letzte Verzweiflungshürde hinweg half, Judith Raffelseder, die für den nötigen Tapetenwechsel sorgte und Nikolaus Filek, der auch in den von Sinnlosigkeit bedrohten Zeiten, Sinnhaftigkeiten für mich ausfindig machen konnte.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	9
2. Die Grundfrage bei Heinrich	12
2.1. Heinrichs Grundfigur	14
2.1.1. Kurzer Exkurs über das Widerstehen.....	14
2.1.1.2. Was heißt es zu widerstehen?.....	14
2.1.1.2. Neinsagen als Antwort des Protestes.....	15
2.2. Erläuterung der Grundfigur am Beispiel der Logik.....	16
2.2.1. Die Problematik innerhalb der Logik selbst	18
2.2.2. Logische Formen als Inhalte lesen.....	19
2.2.3. Logik als Antwort der Formalisierung.....	20
2.2.4. Der Preis der Lösung	23
3. Die drei Grundängste	25
3.1. Die Angst mit nichts identisch zu sein – die Bedrohung des Identitätsverlusts.....	25
3.1.1. Identität bei Heinrich	26
3.2. Die Angst keine Sprache zu haben – die Bedrohung der Sprachlosigkeit und des Verrats.....	29
3.2.1. Was versteht Heinrich unter Sprache?	29
3.2.2. Anmerkung zum Begriff des „Protestes“	30
3.2.3. Der Zusammenhang von Sprache und Identität.....	31
3.3. Die Angst vor der Selbstzerstörung – die Bedrohung der Sinnlosigkeit ...	32
3.3.1. Die Bewegung der Sucht und des Sogs	33
3.3.2. Misslingende und gelingende Vereinigung.....	35
3.3.3. Der Prozess der Selbstzerstörung	36
4. Antwortversuche	39
4.1. Die Antwort des Restes	40
4.1.1. Die Antwort der Genealogie	40
4.1.1.1. Was ist Genealogie.....	40
4.1.1.2. Die Genealogie im Mythos	41
4.1.1.3. Dahinterliegende Bedrohungen/Konflikte und die Antwort der Genealogie	42
4.1.1.4. Die doppelte Dialektik	43

4.1.1.5. Zum Verhältnis von Genealogie und Logik.....	48
4.1.1.6. Zur Aktualität einer ursprungsmythischen Geisteslage	51
4.1.2. EXKURS: Bibel als Bruch, als Ironisierung der Genealogie.....	53
4.1.2.1. Die Bibel als Gegenmodell einer Gewaltgeschichte	53
4.1.2.2. Durchbrechung des genealogischen Schemas im Matthäus Evangelium	54
4.1.2.3. Das Buch Ruth und seine Betrachtung vor dem Hintergrund der Grundfigur Heinrichs	57
4.1.3. Die Antwort des Heros	58
4.1.3.1. Die Figur des Heros in der Mythologie	59
4.1.3.2. Die Antwort des Heros auf die Bedrohung des Zerrissenwerdens	59
4.1.3.3. Der Unterschied der Antwort des Heros zu der des Kultes	60
4.1.3.4. Der Konflikt, der Preis und die Tragik der Figur des Heros.....	62
4.1.3.5. Die Weiterentwicklung des genealogischen Systems in der Figur des Heros.....	63
4.1.3.6. Die Figur des Heros und die antiken Philosophen	66
4.1.4. Die Antwort des Philosophen Parmenides	67
4.1.4.1. Der historische Parmenides und seine Stellung innerhalb der griechischen Philosophiegeschichte	68
4.1.4.2. Zum Inhalt der Fragmente	69
4.1.4.3. Die Bedrohung des Nicht-Seins, des me on	71
4.1.4.4. Die Antwort auf die Bedrohung des me on	73
4.1.4.5. Der Preis: Die Antwort als eine Antwort des Verzichts.....	75
4.1.4.6. Die Antwort des Parmenides im Vergleich zu Mythos und Heros	76
4.1.4.7. Parmenides und Jona – eine zufällige Auswahl?.....	78
4.2. Die Antwort des Protestes	79
4.2.1. Die Antwort des Buches Jona.....	80
4.2.1.1. Die Rezeptionsgeschichte des Buches Jona.....	80
4.2.1.2. Das Buch Jona: Inhalt und Interpretation.....	81
4.2.1.3. Das Dilemma des Propheten	83
4.2.1.4. Die Bedrohung durch den Verrat.....	85
4.2.1.5. Zu den Begriffen des Verrats und des Bundes	86
4.2.1.6. Der Konflikt der Treue	88
4.2.1.7. Exkurs: Verrat an der Sprache als Verrat an der Wirklichkeit: Versöhnung als Akt des Übersetzens.....	91
4.2.1.8. Die Antwort des Bundes im Buch Jona.....	92

4.2.1.9. Die Antwort des Jona – die Antworten des Parmenides: ein zusammenfassender Vergleich	93
4.2.2. Die Antwort der Aufklärung	94
4.2.2.1. Zum Begriff der Aufklärung bei Heinrich.....	95
4.2.2.2. Die Weisheit der Alten – Francis Bacons Mytheninterpretation.....	98
4.3. Antwort des Protestes – Antwort des Restes: ein Vergleich	113
5. Zusammenschau	118
6. Literaturverzeichnis.....	125
6.1. Schriften von Klaus Heinrich.....	125
6.2. Schriften anderer Autor_Innen.....	125
6.3. Internetquellen	126
7. Abstract	127
8. Lebenslauf	129

1. Einleitung

„Mein Interesse war [...] das eines Archäologen, der halb Verschüttetes aufspüren will, weil er weiß, daß er nur dann eine zureichende Gegenwartsanalyse wird vornehmen können. Aber das ist der ‚Archäologe‘, wie Freud ihn gezeichnet hat – alles Verschüttete ist noch da und rumort unter der Oberfläche.“¹

Dieses einleitende Zitat aus dem Munde Heinrichs soll gleich zu Beginn das Interesse Heinrichs sowie das dieser Arbeit zur Sprache bringen. Heinrich bezeichnet sich selbst als Archäologe im Freudschen Sinn, der halb verschüttete, fundamentale menschliche Bedrohungen aufzudecken, sichtbar zu machen, versucht und sie unter dem Aspekt ihrer Aktualität neu betrachtet. Der Stoff der Religion, vor allem der des Mythos, besitzen für Heinrich eine Tiefendimension, die es wieder „auszugraben“ gilt, wenn man die Gegenwart zureichend verstehen und vor einem Rückfall in eine ursprungsmythische Geisteslage bewahren möchte. Heinrich sucht nach den Ängsten und Bedrohungen, die zum Anlass eines Widerstandes, eines „Antwortens“ wurden. Schöpfungserzählungen, antike Mythen, Systeme wie das der Logik, oder Heilsverheißungen unterschiedlicher Religionen (Heinrich spricht in diesem Zusammenhang auch von unterschiedlichen *Verkörperungen*) werden von ihm als Antwortversuche gelesen, welche erst von den ihnen zugrundeliegenden Bedrohungen her zu verstehen sind. Diese Antwortversuche werden auf ihr Gelingen hin untersucht und auf ihre Relevanz für den Umgang mit aktuellen Bedrohungen befragt.

Diese Arbeit kann als ein Versuch gelesen werden, Heinrich bei seiner archäologischen Tätigkeit begleitend über die Schulter zu blicken und die Ergebnisse seiner „Ausgrabungen“ in einen neuen Zusammenhang zu bringen: Aufgrund des Vergleichs der unterschiedlichen Antwortqualitäten, sollen diese in eine Ordnung gebracht und nach ihrer philosophischen und theologischen Bedeutung, in Bezug auf den Widerstand gegen die von Heinrich freigelegten Bedrohungen, betrachtet werden.

Der aktuelle Stand der Forschung rund um Klaus Heinrich fällt sehr dürftig aus. Bis auf wenige Artikel und kurze Zeitschriftenbeiträge konnte ich im deutschsprachigen Raum keine Sekundärliteratur über die Arbeit und das Denken Klaus Heinrichs

¹ KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 4: *vom bündnis denken*. Religionsphilosophie, Basel – Frankfurt am Main 2000, 10; [in Folge: K. HEINRICH, *vom bündnis denken*].

ausfindig machen. Die folgenden Ausführungen stützen sich daher primär auf die Schriften von Heinrich selbst. Neben diesen Veröffentlichungen, stellen seine Vorlesungen (vor allem aus den 1970er Jahren) am Institut der Religionswissenschaften der Freien Universität Berlin, an dessen Gründung er sich als Student maßgeblich beteiligt hatte, eine wichtige Quelle für diese Arbeit dar. Aufzeichnungen und Mitschnitte seiner Hörerinnen und Hörer wurden von einigen seiner Schülerinnen und Schüler zusammengetragen, verschriftlicht sowie von Heinrich in einem einleitenden Vorwort kommentiert und liegen interessierten Leserinnen und Lesern nun in gebundener Form vor.

Den Ausgangspunkt meiner Beschäftigung mit Klaus Heinrich bildet das Werk *Parmenides und Jona, Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Während sich der erste von vier Aufsätzen die Frage nach der Funktion der Genealogie im Mythos stellt, behandelt der zweite Beitrag die Interpretation des Mythos bei Francis Bacon. Die dritte Studie, welche für diese Arbeit am bedeutsamsten sein wird, stellt einen Vergleich von antiker Philosophie (das Leergedicht des Parmenides) und israelitischem Bundesdenken (das Buch Jona) her – der Zusammenhang dieser drei Aufsätze soll im Verlauf der Arbeit deutlich werden. Die vierte Studie über den Zynismus wurde hier nicht berücksichtigt.

Heinrichs Habilitationsschrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* stellt eine weitere wichtige Bezugsquelle dieser Arbeit dar. Die in ihr enthaltene Darlegung der Begriffe des *Widerstehens*, des *Protestierens* und des *Neinsagens*, werden die Grundlage für die in der Arbeit vorgenommene Einteilung der Antwortversuche – in die des Restes und die des Protestes – bilden. Es soll gezeigt werden, dass der Bundesgedanke des Alten Testaments, welcher die universale Antwort im Kampf gegen den Verrat darstellt, *das* zentrale Moment für das Gelingen der Antworten als Antworten des Protestes, darstellt. Diese besondere Rolle des Bundesdenkens, die sich als eine universale Forderung gegen lebensfeindliche Mächte richtet, soll die Relevanz der Arbeit im Rahmen einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung aufzeigen und auch auf die Bedeutung von einer weiteren Auseinandersetzung mit Heinrichs Schriften für die heutige Theologie hinweisen.

Es folgt die Erläuterung des weiteren Verlaufs dieser Arbeit: In einem ersten Schritt wird die Vorgehensweise Heinrichs, seine Grundfigur, näher betrachtet werden.

In diesem Zusammenhang soll auf die Begrifflichkeiten des Widerstehens und des Neinsagens näher eingegangen werden. Das Grundmotiv – welches nach den Bedrohungen hinter bestehenden und bereits zerbrochenen Verkörperungen, der Qualität der Antwort darauf, sowie dem Preis, der für die Lösung zu bezahlen ist, fragt – soll in einem weiteren Schritt anhand der formalen Logik verständlich gemacht werden. Zentral hierfür ist Heinrichs Vorlesung über die formale Logik, die in ihrem Titel *tertium datur*, bereits einen Hinweis auf die Bedeutung eines nicht ausgeschlossenen Dritten gibt. Diese, für die Einteilung der Antwortversuche relevante Dreierstruktur, soll ebenfalls im ersten Kapitel zur Sprache kommen.

Das zweite Kapitel wird sich auf Heinrichs Ausführung über die, seiner Meinung nach, fundamentalen menschlichen Ängste beziehen. Die drei zentralen, von Heinrich angeführten Bedrohungen seiner Zeit – Identitätslosigkeit, Sprachlosigkeit und Selbsterstörung –, stehen im Zusammenhang mit den Antwortversuchen, die im Anschluss an diese Darlegung der drei Grundängste thematisiert werden sollen. Sie bilden den Kern, aus dem die unterschiedlichsten Ausformungen von Ängsten erwachsen, und auf die im Verlauf der Arbeit immer wieder Bezug genommen werden soll.

Der folgende, dritte Abschnitt wird den Hauptteil dieser Arbeit darstellen. In ihm werden die verschiedenen Antwortversuche auf ihre Qualität hin betrachtet und innerhalb der Einteilung – Antworten des Restes und Antworten des Protestes – miteinander in Beziehung gebracht. Den Beginn wird eine der ältesten/ersten Form der Antwort, die des Mythos bzw. die des ihm zugrunde liegenden genealogischen Systems, machen. Dabei soll in einem Exkurs aufgezeigt werden, inwiefern die Bibel, die ebenfalls Schöpfungsmythen/Ursprungserzählungen beinhaltet, dennoch eine Bruch und eine Ironisierung des genealogischen Schemas darstellt und bereits zentrale Merkmale einer Antwort des Protestes deutlich werden lässt. Im Anschluss daran, wird die Figur des Heros und seine Rolle innerhalb der Mythen im Zentrum der Betrachtung stehen. Der Frage nach einer Weiterentwicklung des genealogischen Systems in der Antwort des Heros soll nachgegangen werden. Die letzte vorgestellte Antwort des Restes wird jene des Philosophen Parmenides sein, der mit seiner Aussage, dass Sein ist und nicht ist Nichtsein, einen radikalen Versuch unternimmt, den Bedrohungen zu entgehen. Der Zusammenhang von Mythos und formaler Logik soll hier noch einmal zur Sprache kommen. Nach einer Darstellung der Antwortversuche des Restes – Genealogie, Heros und das Parmenideische Lehrgedicht – werden die Antworten des Protestes folgen:

Die Antwort des Buches Jona (in ihr wird der altisraelitische Bundesgedanke zentral sein) sowie die Antwort der Aufklärung, welche, wie gezeigt werden soll, den Gedanken des Bundes aufgreift und so eine Grundlage für einen gelungenen Widerstand gegen die Ursprungsmächte und die damit verbundene Geisteslage bildet. Die These, das allen Antworten des Restes ein genealogisches Modell zugrunde liegt, welches in eine ursprungsmythische Geisteslage zurück führt, soll am Ende der Arbeit in einer Zusammenfassung aller zuvor behandelten Antwortversuche bestätigt werden. Den Abschluss werden eine Zusammenschau der Ergebnisse, sowie ein Ausblick auf offene Fragen, die sich unter anderem an die heutige Theologie richten, bilden.

2. Die Grundfrage bei Heinrich

Dieses Kapitel soll den Grundstein für das Verständnis von Heinrichs Herangehensweise (sein *Grundmotiv*) an unterschiedlichste Bereiche legen. Seine immer wieder kehrende *Grundfigur* und damit zusammenhängende Begriffe – *Widerstehen*, *Neinsagen* und *Protest* – werden ebenfalls Teil dieses Kapitels sein. Anhand der formalen Logik, soll am Ende des Kapitels dieses Grundmotiv Heinrichs verständlich gemacht werden.

Klaus Heinrich befasst sich in religionsphilosophischer Perspektive mit der Figur des Mythos, der griechischen Philosophie, Aspekten der Logik, Heilsverheißungen unterschiedlicher Religionen, der Aufklärung, der Psychoanalyse sowie der prophetischen Tradition des Alten Testaments. Diese doch sehr unterschiedlichen Bereiche betrachtet Heinrich unter einer gemeinen Perspektive. Alle diese Formen, von der Mythologie über die biblischen Verheißungen, bis hin zur Philosophie der Aufklärung lassen sich auf eine Gemeinsamkeit hin befragen: Nämlich danach, worauf sie Antwort zu geben versuchen.

Auf den Vorwurf, dass unterschiedliche Themengebiete vermischt werden würden, antwortet Heinrich, dass diese eben nicht absolut voneinander getrennt sind sondern,

„[...] daß alle Bereiche, Sphären, Disziplinen, ohne die wir hilflos ausgeliefert wären den Mächten der Natur und unser selbst, nicht endgültig scheiden. Daß wir fragen können: was in ihnen trifft uns unbedingt? Welche Erschütterung zwingt uns, diese Sphären und Bereiche,

gerade sie und keine anderen, zu unterscheiden? Worauf antworten sie? Was offenbart sich in ihnen? Wovor schützen sie uns? Was würde geschehen, wenn sie nicht wären?“²

Die gemeinsame Perspektive liegt also in den an sie gerichteten Fragen: Worauf antworten sie? Welcher Konflikt liegt ihnen zugrunde? Welches Interesse verfolgen sie? Gemeint ist hier nicht *ein* Interesse unter vielen, wie beispielsweise ein wirtschaftliches sondern ein Interesse, das den Menschen unbedingt angeht. Heinrich richtet sich in der zitierten Stelle aus seiner Habilitation direkt an den Leser und die Leserin, redet sie persönlich an und fragt: Was hat das mit *uns* zu tun? Wie lauten die bedeutenden unausweichlichen Fragen, die das Leben stellt und wie kann der Mensch mit den Anforderungen und Konflikten, die sein Leben, seine Existenz bedrohen umgehen? Oder – um zu der zentralen Frage Heinrichs zu kommen –: *Wie kann ich widerstehen?*

Diese Frage führt unweigerlich zu jener, die nach dem Wem oder Was fragt, dem es zu widerstehen gilt. Heinrich spricht von einer „Erschütterung, die uns zu fragen zwingt!“³ Dabei handelt es sich um Konflikte und Bedrohungen, die jeden Menschen betreffen, weil sie Teil des Menschsein selbst sind. Der Grund für die Frage nach der Möglichkeit des Widerstehens, der Ausgangspunkt überhaupt, ist laut Heinrich, durch drei fundamentale, menschliche Grundängste gegeben: die Angst mit nichts identisch zu sein, die Angst keine Sprache zu haben und die Angst vor der Selbsterstörung.

Die Aufgaben und Konflikte, die mit dem menschlichen Leben selbst gesetzt sind, lassen nach Antworten und Lösungen suchen. Die verschiedensten Wissenschaften, antike Mythen sowie sichtbare Kirche und Heilslehren versuchen sich diesen fundamentalen Fragen menschlichen Lebens auf je unterschiedliche Weise zu stellen und Antworten anzubieten. Diese mehr oder weniger erfolgreichen Antwortversuche führen aber auch in Gefahren und Schwierigkeiten und fordern ihren Preis. Was diese Entrichtung des Preises genauer bedeutet und welche Folgen sie mit sich bringen kann, wird im Rahmen der Betrachtung der einzelnen Antwortversuche genauer behandelt werden.

²ALBRECHT, Wolfgang (Hg.), u.a., Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 1: *tertium datur*. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, Basel – Frankfurt am Main 1981, 159; [in Folge: K. HEINRICH, *tertium datur*].

³ HEINRICH, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel – Frankfurt am Main 1992 [1. Auflage 1964], 67; [in Folge: K. HEINRICH, Parmenides und Jona].

2.1. Heinrichs Grundfigur

Zusammenfassend lässt sich Heinrichs Grundfigur wie folgt darstellen: Zunächst wird nach den Konflikten oder den Bedrohungen gefragt, die hinter bestimmten Antwortversuchen liegen. Die untersuchte Antwortfigur wird anschließend unter diesem Aspekt näher betrachtet, danach wird nach dem Preis gefragt, den die Lösung des zugrunde liegenden Konflikts fordert. Am Beginn seiner Studie über *die Funktion der Genealogie im Mythos* erläutert Heinrich diese Vorgehensweise:

„Wenn wir die Funktion der Genealogie näher bestimmen, so müssen wir die Konflikte bezeichnen, denen sie entspringt, und danach den Preis, den der Genealogisierende für die Lösung seiner Konflikte entrichtet.“⁴

Bevor die eben erläuterte Grundfigur anhand des Systems der Logik näher verdeutlicht werden soll, bedarf es einer Erläuterung der zentralen Frage Heinrichs: Wie kann ich widerstehen?

2.1.1. Kurzer Exkurs über das Widerstehen

2.1.1.2. Was heißt es zu widerstehen?

Klaus Heinrich verwendet in diesem Zusammenhang vor allem drei zentrale Begriffe: *Widerstehen*, *Neinsagen* und *Protest*. Diese je unterschiedlichen *Protestfiguren* können hier (noch) nicht klar definiert werden, sondern sollen in einem ersten Diskurs kurz vorgestellt werden. Im Durchgang durch die Arbeit werden die Begriffe des Neinsagens, des Widerstehens, des Protestes und ihre Bedeutung, vor allem im Zusammenhang mit dem Gedanken des Bundes und der Bundesgenossenschaft, noch näher beleuchtet.

Die einzelnen Formulierungen lassen sich nicht klar voneinander abgrenzen, sie sind nicht unbedingt aufeinander zurückführbar oder voneinander ableitbar, aber sie finden sich, einander ergänzend und abwechselnd, in den Werken und Vorlesungen Heinrichs immer wieder. Ihr Zusammenhang ergibt sich aus einem ihnen gemeinsamen Ziel; nämlich jenem, gegen menschenfeindliche und verachtende Mächte, „die das

⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 13.

Bewusstsein der Individuen zerstören“⁵ Partei zu ergreifen, aufzustehen und sich (in bestimmter Weise) zur Wehr zu setzen.

Die Relevanz dieser Protestfiguren für Heinrich spiegelt sich in seiner Habilitationsschrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* wieder, die er, wie schon aus dem Titel hervorgeht, der Frage nach der Bedeutung und der Schwierigkeit des Neinsagens widmet. Neinsagen wird dort als Formel und Antwort des Protestes bezeichnet.

2.1.1.2. *Neinsagen als Antwort des Protestes*

Zunächst bedarf es einer vorausgehenden Frage, einer Situation oder eines Zustandes, auf den es zu antworten, dem gegenüber es „Nein“ zu sagen gilt. Mit einem „Nein“ kann man sich bestimmten Situation verwehren und sich gegen etwas entscheiden. Es scheint die einfachste Antwort, die banalste Art des Widerstandes zu sein. Ein Nein, so vermutet man zunächst, duldet kein Entweder-Oder und erlaubt kein Dazwischenliegendes. Ein solches Verständnis des Neinsagens, als eine Antwort die jedes Ja definitiv ausschließt, kann dem aber nicht gerecht werden, wenn vom Neinsagen als Formel des Protestes die Rede ist. Darin liegt auch die Gefahr oder, um in der Terminologie Heinrichs zu sprechen, die Schwierigkeit des Neinsagens⁶ – denn solch ein inhaltsleeres, alles verneinendes Nein im Sinne eines Nihilismus richtet sich, so Heinrich, gegen das Sein selbst. Eine solche Antwort wäre die des Restes.

Der Rest ist das, was überbleibt, wenn alles Verneinende abgezogen wurde, wenn den realen Bedrohungen jede Existenz abgesprochen wurde: „Wenn wir alles abgestrichen haben, was, von Nichtsein bedroht, unser Leben mit Nichtsein bedroht, haben wir als unerschütterlichen Rest: das Sein.“⁷ Das Sein bleibt als inhaltsleeres, ungreifbares Unbestimmtes, d.h. Abstraktes zurück. Menschliches Leben ohne Bedrohungen, ohne Konflikte, ohne den Tod (das Nichtsein) gibt es de facto aber nicht; in den Bedrohungen selbst liegt Sein. Denn „[...] unser reales Leben, sie sind diese Mischungen aus Geborenwerden und von Geburt an Sterben [...]“⁸. Die Antwort des Restes nimmt die Bedrohung nicht ernst, sondern leugnet sie schrittweise, bis am Ende

⁵ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 25.

⁶ Vgl. HEINRICH, Klaus, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 4. Auflage, Sonderausgabe zum 75. Geburtstag von Klaus Heinrich, Basel – Frankfurt am Main 2002 [1. Auflage 1964], 39-46; [in Folge: K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*].

⁷ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 126.

⁸ K. HEINRICH, *tertium datur*, 48.

ein vollkommen abstrakter Rest zurück bleibt, der von der Bedrohung nichts übrig lässt, als ein abstraktes Sein; Was bleibt, ist die verneinende Tätigkeit selbst, die aber gerade keinen Halt zu geben vermag. Die Antwort des Restes findet letztlich keinen Umgang mit der Bedrohung, sondern entzieht sich einer Konfrontation mit dem realen Leben.

Dieser Antwort des Restes steht nun jene des Protestes gegenüber. Ein Neinsagen im Sinne des Protestes bedeutet gleichzeitig auch ein Ja. Es ist ein Bejahen der Existenz der Bedrohung des Nichtseins, aber zu dieser kann man Nein sagen – man kann sich gegen die Mächte, die kein Nein erlauben, wenden. Mächte, die sich gegen menschliches Leben in seiner Gesamtheit richten, dagegen kann man protestieren, widerstehen, Nein sagen. Vielleicht könnte man von einem *einschließenden* Nein sprechen, einem, das der Bedrohung des Todes nicht einfach jede Existenz abspricht, sondern sich mit dem Ja zusammenschließt:

„Der Protest [...] kann als eine Anweisung gelesen werden, neinsagend so zu verfahren, daß der Neinsagende sich mit dem Ja verbündet, das auch in dem von ihm Verneinten wirksam ist, weil auch in ihm die Leben erhaltende und versöhnende Macht des Seins wirksam ist.“⁹

Eine genauere Ausführung dieses Gedankens soll im dritten Kapitel dieser Arbeit, in der Auseinandersetzung mit dem Buch Jona, versucht werden.

2.2. Erläuterung der Grundfigur am Beispiel der Logik¹⁰

Es ist interessant, dass ein Religionswissenschaftler dem Thema der Logik eine ganze Vorlesung widmet. Der Titel dieser Vorlesung *Tertium datur*, bezieht sich auf einen der vier Grundsätze¹¹ innerhalb der formalen Logik und zwar auf den Satz des ausgeschlossenen Dritten, lateinisch *Tertium non datur*. Übersetzt bedeutet dies, dass ein Drittes ausgeschlossen ist. D. h. neben der Affirmation und der Negation einer Aussage gibt es kein Drittes: Für eine beliebige Aussage P gilt entweder P oder nicht P – entweder die Aussage oder ihr Gegenteil muss gelten. Ein Haus kann beispielsweise

⁹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 19.

¹⁰ Bei den zitierten Stellen aus dem Buch *tertium datur* ist zu berücksichtigen, dass es sich um wortwörtliche Abschriften der Vorlesung zum Thema Logik handelt, die der Vortragende Heinrich meist frei sprechend und ohne Skript gehalten hat.

¹¹ Der Satz der Identität, der Satz vom vermeidenden Widerspruch, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der Satz vom obersten Grund, Vgl. in: K. HEINRICH, *tertium datur*, 18.)

blau sein oder eben nicht blau sein; eine weitere Möglichkeit, also eine dritte, ist ausgeschlossen. Heinrich betitelt seine Vorlesung aber nicht mit *Tertium non datur*, sondern mit *Tertium datur*. Zum Verständnis dieser Abwandlung der bekannten Formulierung im Titel ist es notwendig, auf die ontologische Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten einzugehen. Ontologisch betrachtet bedeutet *tertium non datur*, dass es entweder ein Sein oder ein Nichtsein gibt und dazwischen kein anderes, kein Drittes. Es bedeutet Existenz oder Nichtexistenz, Leben oder Tod.¹² Dadurch (durch die Hervorhebung der Thematik eines vom Tod unberührten Lebens) ist schon ein Hinweis gegeben, dass es sich um keine klassische Einführungsvorlesung in die formale Logik handelt, sondern um eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung. *Tertium datur* verweist also auf ein Drittes, das nicht ausgeschlossen wird, sondern dem ein Platz, eine Möglichkeit zu sein eingeräumt wird. Wie das Neinsagen als Formel des Protestes kein ausschließendes Nein im Sinne eines Entweder-Ja-oder-Nein meint, so wendet sich Heinrich bereits im Titel seiner Vorlesung gegen ein die Nichtexistenz ausschließendes Sein, ein Leben ohne Tod. Eine genauere Ausführung des Gedankens soll sich in einem der folgenden Kapitel finden, welches sich mit der Antwort des Parmenides befassen wird.

Dieses Kapitel möchte versuchen, anhand der Logik die oben erläuterte Grundfigur Klaus Heinrichs beispielhaft darzustellen. Vorwegnehmend will gesagt sein, dass es sich um weit mehr als ein bloßes Beispiel handelt. Es soll gezeigt werden, dass die Logik selbst schon eine eigene Form der Antwort darstellt; die Antwort der Formalisierung der letzten Grundlagen. Die folgende Erläuterung hat nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick über die Geschichte der Logik, ihre Grundgesetze und Begriffe zu geben.

Auch Heinrich selbst verfolgt in seiner *Einführungsvorlesung über die Logik* ein anderes Ziel als die lückenlose Darlegung einer Geschichte der Logik, ihrer logischen Formeln, Sätze und Gesetze. Vielmehr hat er die Absicht, den Zusammenhang von formalen Grundsätzen und der Realität, von rationaler Formalität und dem Leben aufzuweisen, und – wie er selbst schreibt – die logischen Formen als Inhalte zu lesen.¹³ Die Aussage, dass allgemeinste Formulierungen als konkrete Inhalte gelesen werden können und auf realen menschlichen Erfahrungen basieren, stellt eine neue und

¹² Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 10.

¹³ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 15.

interessante These dar, welche von Heinrich innerhalb seiner Vorlesung ausgebreitet wird. Die Logik beginnt „hier unter anderen Namen zu erscheinen: unter denen der Realität, von der sie handelt und die sie doch mit ihren Formen nicht anhalten kann [...]“¹⁴.

2.2.1. Die Problematik innerhalb der Logik selbst

Am Beginn steht die Fragen nach den Erwartungen bzw. dem allgemeinen Verständnis von „Logik“. Was ist Logik überhaupt und was wird alltagssprachlich als *logisch* bezeichnet? Zunächst denkt man an allgemeine Grundsätze, an Formeln, verbindliche Sätze ohne bestimmten Inhalt oder konkreter an die logischen Grundgesetze, die Lehre vom Schluss, den Urteilen und den Begriffen der modernen Aussagenlogik. Bei genauerer Betrachtung dieser scheinbar unumstößlichen Formen stößt man aber auf Widersprüchliches, wie Heinrich am Beginn seiner Vorlesung aufzuzeigen versucht.

Der Begriff *Logik* ist selbst kein eindeutiger. Ursprünglich ein Adjektiv bezeichnete er eine bestimmte Technik: *Logike techne* – logische Kunst, logische Kunstfertigkeit, als etwas das von jemanden betrieben werden muss. Es handelte sich also um eine menschliche Tätigkeit. Im Vergleich dazu scheinen logische Lehrsätze, die eine vollkommen allgemeine und formale Struktur besitzen, nichts mit menschlicher Praxis gemein zu haben. Im alltäglichen Sprachgebrauch wird etwas als *logisch* bezeichnet, wenn etwas als eine sichere Tatsache, ja schon beinahe als unausweichliches Schicksal gilt.

Weiters weist Heinrich auf ein Nebeneinander vielfältiger Logiksysteme in der Antike und auch in anderen Kulturen hin sowie auf die Tatsache, dass viele Völker, wie etwa das Alte Israel, auf die Ausbildung eine Logik verzichtet haben. Logik kann demnach eine auf allgemeingültigen Gesetzen basierende Wissenschaft sein, sie kann ein Wort aus dem Alltagsgebrauch bezeichnen, das etwas als unumstößliche Tatsache fixiert und jeden Widerspruch verbietet, oder sie kann verschiedene Entwürfe logischer Systeme unterschiedlicher Völker und Kulturen bezeichnen. Es zeigt sich, dass sich eine unmittelbare und einheitliche Logik nicht erstellen lässt. Fragt man nach der Logik der Logik, so bleibt selbst ein unauflösbarer Rest zurück.

¹⁴ K. HEINRICH, *tertium datur*, 10.

2.2.2. Logische Formen als Inhalte lesen

Durch das Aufweisen dieser bisher wenig beachteten Widersprüchlichkeiten eröffnet Heinrich die Möglichkeit, neue Fragen an das scheinbar geschlossene, rein formale System der Logik zu stellen. Welches Ziel, welche Absicht, verfolgt sie? Was ist die Ursache oder der Grund, dass sich logische Formen mit allgemein gültigem Anspruch entwickeln konnten? In seiner Vorlesung thematisiert Heinrich, zunächst im Zusammenhang mit der griechischen Logik, diese Fragen:

„Wenn wir in der griechischen Logik auf spezifische Formulierungen stoßen, dann haben wir uns zu fragen: wogegen hat man sich mit diesen spezifischen Formulierungen gewehrt? Wenn die Sätze der Logik scheinbar jenseits von Affekt und Angst zu stehen scheinen, haben wir uns zu fragen: wieweit sind sie fähig gewesen, wie weit reicht ihre Macht, Affekt und Angst abzuwehren; wieweit sind sie entdämonisierende Sätze [...] wenn wir uns vorige Stunde mit einigen dieser Gebilde beschäftigt habe, so darum, weil wir hier auf nicht nur weiter wirkende Mechanismen, sondern auf den Mechanismus des Weiterwirkens, derartiger Sätze, derartiger Gedanken und dann, darüber hinaus, derartiger Formen, in denen sich menschliches Leben – nun nicht bloß der Griechen – bewegt [...] gestoßen sind.“¹⁵

Dieses Zitat verdeutlicht Heinrichs Grundfigur und zeigt die eigentliche Funktion der Logik und die Frage nach den Konflikten hinter den logischen Schlussfolgerung/Sätzen der Logik. Laut Heinrich liegt der Ursprung, der uns heute bekannten formalen Logik nicht in mathematischen Berechnungen oder rein theoretischen Denkvorgängen, sondern in den Menschen selbst, ihren Ängsten den Bedrohungen und Konflikten, denen sie standzuhalten versuchten. Die eigentliche Funktion der Logik besteht laut Heinrich in der „Beruhigung“ eines bestimmten Problems; ihre sogenannten *entdämonisierenden* Sätze stellten Antworten auf ganz bestimmte Ängsten der Menschen dar.

Der ganz zentrale Punkt, der hier aufgezeigt wird, ist der, dass hinter den allgemeinsten, reinen Formen der Rationalität unseres Denkens – und das würde zunächst niemand vermuten – ein inhaltliches Moment verborgen liegt. Die formale Logik, die Rationalität schlechthin, ist laut Heinrich nicht inhaltsleer. Das Ziel der Logik war und ist es, Sicherheit und Stabilität zu gewähren, angesichts der je unterschiedlich ausfallenden Bedrohungen und *Dämonen* der jeweiligen Zeit.

¹⁵ K. HEINRICH, *tertium datur*, 54.

Was waren laut Heinrich die Dämonen der Antike, was die Dämonen seiner Zeit? Auf welche Bedrohung gab und gibt die Logik Antwort und wie wurden aus Sätzen, bei denen es zunächst noch klar war, dass sie sich gegen menschliche Bedrohungen richten, ohnmächtige rein formale Sätze?¹⁶ Inwiefern sieht Heinrich in der Logik eine Antwort und eine Form des Widerstehens und was ist der Preis für ihre Lösung? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

2.2.3. Logik als Antwort der Formalisierung

Die fundamentale Bedrohung der Antike lässt sich mit dem Wort des Schicksals oder auch dem der *Todesverfallenheit* umschreiben. Die Mythen/Göttergeschichten¹⁷ der Griechen berichten von unterschiedlichen Mächten, denen die Menschen hilflos ausgeliefert zu sein schienen. Die Angst des Zerrissenwerdens auf Grund der unterschiedlichen, an den Menschen gestellten Ansprüche sowie der Glaube, selbst nicht in die Geschehnisse eingreifen zu können, stellten eine ständige Bedrohung dar. In den Mythen wird der unausweichliche Kreislauf der Geburt und des Sterbens bewusst gemacht; die Angst vor dem Tod als unausweichlichem Schicksal war ständig präsent. Die Philosophie trat, so Heinrich, als „Heilslehre“ der Antike auf und versuchte Antwort zu geben auf diese Bedrohungen – es galt diesen Schicksalsmächten zu entkommen, sich zur Wehr setzen. Erste logische Grundsätze, die schon existierten, bevor sie so benannt wurden, richteten sich gegen die Todesdrohung im Mythos, indem sie die erzählten Inhalte rationalisierten und das Schicksal zum bloßen Schein erklärten – und so den Mythen ihren realen Hintergrund absprachen. Diese These erläutert Heinrich im Zuge seiner Vorlesung anhand einiger Beispiele aus der Philosophiegeschichte, angefangen bei den griechischen Antike bis hin zum induktiven System der Aufklärung sowie anhand traditioneller Inhalte der klassischen Logik (der Lehre von den Begriffen, vom Schluss, von den Urteilen und den Grundsätzen/Denkgesetzen).

Heinrich sieht beispielsweise in Anaximanders Einführung der *arché*, als dem *einen* Ursprung und Grund von Allem (vgl. Satz vom Grund), eine Antwort auf die Bedrohung der Zerrissenheit des Menschen, angesichts des Nebeneinanders mehrerer Ursprungsmächte im Mythos. Ein einziger, letzter Ursprung soll Sicherheit geben und

¹⁶ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 54.

¹⁷ Der Mythos selbst, stellt schon eine Antwortfigur dar und wird in einem der folgenden Kapitel gesondert behandelt.

alles daran zurückbinden. Durch diese Rückführung von allem auf die eine, vollkommene und unbegrenzte arché, soll der Mensch von den Schicksalsmächten befreit werden. Aus den zuvor noch vielen Göttergestalten und Mächten, die in Konkurrenz zueinander standen, wurde die eine Ordnung, auf die alles zurückgeführt werden konnte. Zunächst gelingt diese Form des Widerstehens gegen die Schicksalsmächte der Mythen, letztendlich handelt es sich aber um eine bloße Verdrängung und Verschleierung des Konflikts. Dieser Gedanke soll im dritten Kapitel über die Antwort der Genealogie noch weiter ausgeführt werden. Es mag zunächst vielleicht nicht ganz klar sein, warum hier ein Beispiel aus der Metaphysik gebracht wurde. Doch Logik und Metaphysik stehen in einem Zusammenhang – Metaphysik bedingt Logik. Dies soll im Weiteren gezeigt werden.

Die vier logischen Grundsätze (der Satz der Identität, der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der Satz vom zureichenden Grund), die von ihrer funktionalen Bedeutung schon vor ihrer Bezeichnung als „Denkgesetze“ oder „Grundsätze“ bekannt waren, basieren auf Inhalten und konkrete Erfahrungen, auf Bedrohungen, auf die sie ursprünglich Antwort geben sollten, gegen die sie sich ursprünglich zur Wehr gesetzt haben. Bei genauerer Betrachtung dieser Denkgesetze wird deutlich, dass sie durch einen Vorgang der Formalisierung von Inhalten zustande kommen.

Der Satz der Identität beispielsweise, der besagt, dass $A=A$ oder anders ausgedrückt, Sein=Sein, d.h. „daß es ein von Schicksal und Tod nicht berührtes Sein gibt“¹⁸, richtete sich gegen die Bedrohung des Nichtseins, des Todes und der Schicksalsverfallenheit. Der Satz vom Grund – der besagt, dass alles auf etwas, das selbst einen zureichenden Grund besitzt, zurückgeführt werden kann und dass alles eine Ursache besitzt – soll menschlichem Handeln eine Begründung geben, Leben/Handeln und Welt erklärbar machen und so das Schicksal seiner Glaubwürdigkeit berauben. In konsequenter Ausführung – wodurch die Zurückführung von allem auf etwas, schlussendlich zu einem letzten Ursprung führen würde – wendet sich der Satz vom Grund auch gegen die vielen Ursprungsmächte im Mythos, die den Menschen, wie schon bei Anaximander erläutert wurde, zu zerreißen drohen.

¹⁸ K. HEINRICH, *tertium datur*, 76.

Zusammenfassend kommt Heinrich zu der Aussage:

„daß die Grundsätze, die logisch, samt und sonders in einer solchen Interpretation Sätze sind, mit denen man versucht: einerseits sich eines Grundes, der nicht angetastet werden kann, zu versichern, von diesem abzuleiten, auf diesen etwas zurückzuführen; und daß man andererseits, um dies tun zu können, dem, was sich da ableiten läßt, zuletzt mit dem, wovon es abgeleitet wird, Identität zuspricht: daß der Widerspruch nicht geduldet wird – denn der Widerspruch wäre die Vermittlung, die die Trennung zwischen dem Verschiedenen offenbar werden ließe – ,daß unterdrückt werden muß, jeweils, das Vermittelnde als das ausgeschlossene Dritte.“¹⁹

Die logischen Grundsätze dienen als eine unumstößliche Sicherheit, auf die man sich berufen kann und an die man sich „klammern“ kann, wenn nichts mehr Halt zu geben scheint. Ihnen kommt darüber hinaus eine identitätsgebende Funktion zu, aber eben nur durch die zwanghafte Gebundenheit an diesen obersten Grund. Eine Identität ohne diese Rückbindung wäre in diesem Fall ein Widerspruch – und dieser ist nicht zulässig; ein Dazwischenliegendes, ein Drittes wird ausgeschlossen: *tertium non datur*. Heinrich spricht von dem Dritten auch als ein Vermittelndes zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Leben und Tod. Es ist das reale Leben, das, wie bereits am Beginn des Kapitels erwähnt wurde, eine Mischung/Vermittlung aus Sein und Nichtsein darstellt, das Leben, welches nicht ohne Ängste und Bedrohungen existiert, das konkrete Individuum, – der Satz vom ausgeschlossenen Dritten spricht dem wirklichen Leben so seine Existenz ab – das konkrete Leben in seinen Äußerungen wird als bloßer Schein entlarvt. Hier wird bereits der Preis angesprochen, der für diese Lösung zu entrichten ist: eine Identität, die letztlich nur eine leere, tote Identität ist.²⁰ Eine genauere Ausführung über den Preis, den die Antwort der Logik verlangt, soll am Ende dieses Kapitels folgen. Die ursprüngliche Funktion der logischen Sätze und Formeln, nämlich jene zu *entdämonisiere*., wurden selbst zu inhaltsleeren *entdämonisierten* Sätzen – weil alles Bedrohliche ausgeschlossen wurde, die ursprünglichen Inhalte wegrationalisiert wurden und nur leere Formelhüllen übriggeblieben sind.

Heinrich bringt am Ende seiner Vorlesung noch eine interessante Anmerkung: Als Gegensatz zum Antwortversuch der Logik, die dem Tod seine Zugehörigkeit zum Leben abspricht, nennt er den Gottesnamen des Alten Testaments „ich bin der, der ich bin“

¹⁹ K. HEINRICH, *tertium datur*, 69.

²⁰ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 77.

oder „ich werde sein, der ich sein werde“. Darin sieht Heinrich einen unmittelbaren Protest, der sich gegen den Ausschluss eines Dritten richtet: „Hier ist der geoffenbarte Gott und der verborgene Gott in eins gesetzt, hier ist Natur und Geschichte nicht voneinander geschieden, hier ist die Verdrängung ernst genommen, hier ist nicht ausgespart Tod, als andere Sphäre, vom Leben [...]“²¹.

Dieser Mechanismus, der Bedrohungen rationalisiert und in logische Formeln bringt, setzt sich im Lauf der Geschichte fort. Heinrich spricht in der Vorlesung auch von „seiner“ Zeit, der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, in der man die Inhalte, die man nicht wahrhaben darf/will, ausblendete und sich in abstrakte, inhaltsleere, allgemeine Formeln flüchtet – als eine Antwort auf die Bedrohung der Sprachlosigkeit; der Angst, keine Sprache zu haben angesichts der Geschehnisse der Geschichte. Die modernen Wissenschaften wollen Widersprüchlichkeiten innerhalb der Welt erklärbar machen, die Ursache und den Grund für alles festmachen; alles soll bis auf kleinste Teilchen zurückführbar sein, alles soll verortbar werden. Heinrich bezeichnet die Moderne als:

„dschungelhafte Realität, wo ein einwandfreies System der Feststellungen von Grund und Folge nicht mehr möglich ist, soll es zumindest soweit diese Verworrenheit ritualisieren, daß man fest damit rechnen kann (in Formeln oder in Anwendung solcher Formeln), eine Verbindung zwischen dem, was man tut, und dann notwendigerweise auftretenden anderen Vorgängen zu haben.“²²

Moderne Naturwissenschaften bedienen sich solcher Wenn-Dann Beziehungen, die im Grunde, so Heinrich, nichts anderes darstellen als logische Formeln, wie sie bereits im Mythos zu finden waren.

2.2.4. Der Preis der Lösung

Ein deduktiver Schluss, wie ihn die Logik verlangt, führt das Einzelne durch das jeweils Besondere auf das Allgemeine zurück. Positiv sei zu vermerken, dass dieser Schluss Halt, Sicherheit und Identität gibt. Die andere Seite der Medaille ist der Preis, der zu bezahlen ist: Das Individuum hat so am Allgemeinen Teil aber unter der Preisgabe einer größeren Vielfalt/Individualität. Diese zwingenden Schlüsse können dem Einzelnen

²¹ K. HEINRICH, *tertium datur*, 197.

²² K. HEINRICH, *tertium datur*, 199.

nicht gerecht werden. Das Einzelne hängt von obersten Prinzipien ab, aber diese unterdrücken zugleich die Einzelheit: Heinrich spricht vom Preis des *Verschlungenwerdens*. Zur Verdeutlichung des Problems wird das klassische Beispiel eines deduktiven Schlusses gewählt:²³ Socrates ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich ist Socrates sterblich. Was zunächst klar und logisch erscheint hat aber auch eine Kehrseite. Diese Aussage, dieser Schluss wird der Einzelheit/der Individualität des Socrates nicht gerecht; er wird hier nur in seiner abstrakten Sterblichkeit gefasst. Ein logischer Schluss ist nur dann gültig, wenn ihm immer mehr an Reichtum geopfert wird; der Preis der für die „logische“ Lösung zu bezahlen ist. Heinrich wählt dieses Beispiel nicht zufällig. Im Hintergrund steht die Problematik von Leben und Tod, Sein und Nichtsein. Im Grunde „tötet“ dieses klassische Beispiel aus der Logik den Menschen Socrates, indem die Logik ihn nur mehr in seiner abstrakten Sterblichkeit definiert.

Dieses Kapitel hatte das Ziel, die Grundfigur Heinrichs – das Befragen unterschiedlicher Figuren nach den ihnen zugrunde liegenden Bedrohungen, die Frage nach dem Gelingen und der durch sie gegebenen Antwort und nach dem möglichen Preis, den diese Antwort fordert – vorzustellen und im Anschluss daran, seine Vorgehensweise anhand der Logik zu erläutern. Eines der zentralen Argumente findet sich in der Aussage Heinrichs, dass selbst in den aller allgemeinsten Formeln ein inhaltliches Moment steckt.

Schon in diesem ersten Kapitel wird ein wichtiger, immer wieder kehrender Grundgedanke Heinrichs ersichtlich: In seinen Werken und Vorlesungen weist er häufig auf ein Moment des Gegensatzes, ein Gegensatzpaar (in diesem Kapitel angesprochen: Sein – Nichtsein, Leben – Tod) hin und stellt die Frage nach dem Dazwischenliegenden, nach einem Dritten. Dabei spielt der Umgang mit diesem Dritten – (wird es ausgeschlossen, wird ihm eine Möglichkeit zu Sein zugesprochen oder ist es das zentrale vermittelnde Moment?) eine bedeutende Rolle. So zeigt sich in den unterschiedlichen Antwortmodellen ein je unterschiedlicher Umgang mit dem Dritten.

²³ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 127.

3. Die drei Grundängste

Ein wichtiger Aspekt in Heinrichs Grundfigur sind die Grundängste, die er an anderer Stelle auch als Bedrohungen bezeichnet. Sie sind der Ausgangspunkt für die unterschiedlichsten Formen des Protestes und Widerstehens. Angst ist ein Bestandteil des menschlichen Lebens und tritt im Laufe der Geschichte in unterschiedlichen Gestalten auf; jede Epoche hat ihre je spezifischen Ängste. Während die Menschen in der Antike durch Schicksalsmächte und den Tod bedroht wurden, quälte die Menschen des Mittelalters die Furcht vor der Hölle als Preis für ein sündhaftes Leben. Diesen beiden „Epochen der Angst“ wird „eine dritte große Epoche der Angst“ gegenüber gestellt: Die Epoche der Angst vor der Sinnlosigkeit.²⁴ Dieser Angst vor der Sinnlosigkeit wendet sich Heinrich zu und versucht sie genauer zu differenzieren, in drei fundamentalen Grundängste, die ineinander übergreifen und sich gegenseitig bedingen: Die Angst mit nichts identisch zu sein, die Angst keine Sprache zu haben und die Angst vor der Selbstzerstörung. In seiner Habilitation bezeichnet er diese drei als die größten Ängste dieser (seiner) Zeit. Die folgende Darlegung orientiert sich an der Gliederung Heinrichs Habilitationsschrift *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*.

3.1. Die Angst mit nichts identisch zu sein – die Bedrohung des Identitätsverlusts

In einer Welt, die unzählige Möglichkeiten der Identifikation bietet, stellt sich die Frage, womit man sich identifizieren soll. Was kann Halt geben, ohne den Menschen gänzlich zu vereinnahmen? Heinrich beschreibt die Struktur dieser Angst und eine zweifache Weise des Umgangs mit ihr folgendermaßen:

1. Die Angst vor der Einsamkeit und Isolation treibt Menschen dazu, sich mit allem und jedem zu identifizieren; denn Identität haben, die Identifikation mit etwas, bedeutet auch, ein Zuhause zu haben, sich verorten zu können innerhalb einer „dschungelhaften“ Realität. Die Identifikation mit einer bestimmten Gruppe beispielsweise vermittelt das Gefühl, dazu zu gehören. Der Einzelne ist nun in

²⁴ K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 140.

einem Kollektiv aufgehoben, Verantwortung kann abgegeben werden und (gewisse) Handlungen finden ihre Begründung und Rechtfertigung im Tun der Gruppe. Das Bedrohliche an dieser Unbestimmtheit, an dieser „Über-Identifikation“ – man kann von einer paradoxe Struktur sprechen: Einerseits öffnet man sich allem, das Identität verspricht und erlangt andererseits gerade durch diese Unbestimmtheit, mit der man Identität erlangen will, keine Identität – zeigt sich darin, dass sich der zu allem Ja-Sagende förmlich aufzulösen scheint in vordergründig Identität versprechenden Mächten, mit denen er sich identifiziert. Aus Angst davor, mit nichts identisch zu sein, flüchtet er sich in eine ständig wechselnde, leere (d. h. keine substanzielle) Identität. Der Identitätsverlust, den er zu vermeiden versucht hatte, begegnet ihm als das Resultat dieser Flucht.

2. Der Zwang sich von allen identitätsgebenden Gestalten loszulösen und abzugrenzen stellt die Gefahr des anderen Extrems dar: Der durch Identitätslosigkeit bedrohte Mensch identifiziert sich nun mit nichts und niemanden, was eine Identifikation mit dem Nichts zur Folge hat. Auch hier treibt die Angst vor dem Identitätsverlust den Menschen in eine Flucht, in die Identitätslosigkeit.

Aufzugehen in der totalen Identifikation mit einem anderen oder sich vollkommen fallen zu lassen in ein gestaltloses Nichts, ist das Gegensatzpaar, in dem sich der identitätssuchende Mensch bewegt.

3.1.1. Identität bei Heinrich

Was bedeutet es laut Heinrich, ausgehend von diesem Gegensatz, Identität zu haben?

In der formalen Logik findet sich der Satz der Identität als $A=A$, d. h. ein A ist identisch mit sich selbst; A wird mit A identifiziert, gleichgesetzt. Identität besitzen bedeutet, sich mit etwas identifizieren zu können, sich selbst als „Ich“ zu identifizieren – ausgedrückt in dem Satz „Ich bin Ich“. Das „Ich“ als Einzelnes bleibt aber eine leere Bestimmung, wenn es sich nur durch sich selbst/mit sich selbst zu identifizieren versucht; es bleibt eine, in sich selbst kreisende, leere Bewegung. Wenn ein Subjekt von sich selbst „Ich“ sagt, so ist seine Identität darin nie erschöpft – es bleibt immer eine Differenz zwischen dem ausgesagten Ich und dem Ich selbst: Wenn ich mich im Spiegel betrachte, sehe ich

immer schon eine Reflexion; ich kann mich nicht gänzlich zum Objekt machen, mich völlig losgelöst von mir betrachten.

Damit ein Subjekt sich selbst als ein „Ich“ bezeichnen kann, bedarf es eines Gegenübers, von dem es sich abgrenzen kann, ein „Du“. Identität ist also abhängig von anderen und bildet sich nur in einer Struktur der Anerkennung. Das Ich-Selbst „[...] braucht das Gegenüber, auf das es sich stützen kann und: gegen das es sich richten kann.“²⁵ Man kann sich nicht selbst Identität geben, das „Ich“ wird erst im Angesprochen-Sein durch ein anderes „Ich“ zum „Ich“ – ein Prozess des sich wechselseitigen Anerkennens, der nicht ohne Gefahren verläuft.

Heinrich spricht in diesem Zusammenhang von einer bedrohten Identität und erläutert dies am Herr-Knecht Kapitel in Hegels *Phänomenologie des Geistes*²⁶, wo in fundamentaler Weise die Anerkennung des Anderen in den Blick genommen wird:

„Die Bewegung der um Anerkennung kämpfenden Selbstbewußtseine, die Hegel beschrieben hat, ist ein Ritual gegenseitigen Sichauslieferns und Sichbezwingens. Das Ich, das nur im anderen sich finden kann, darf sich in ihm nicht verlieren, also muß es ihn zwingen, also hört er auf, das Du zu sein, in dem das Ich sich finden kann. Dem anderen sich unterwerfend, würde es sich an ihn verlieren; ihn unterwerfend, findet es auch nicht sich selbst.“²⁷

Die Bedrohung in diesem Anerkennungsprozess liegt in der Gefahr, sich durch die Auslieferung und Unterordnung unter den anderen, völlig in ihm zu verlieren und gerade dadurch keine Identität zu erlangen. Daher versuchen beide sich einander zu entziehen und gleichzeitig, da sie sich benötigen, um Ich sein zu können, den anderen zur Unterordnung zu zwingen. Einerseits kann also das Ich sich nicht vollkommen unterwerfen unter den anderen, weil Identität immer eine Form von Selbststand voraussetzt, andererseits wird der andere durch Unterwerfung zu einem bloßen Objekt und kann gerade dadurch keine Anerkennung geben. Der andere bleibt in seinem Ich-Sein letztlich unfassbar. Der Versuch, den anderen in feste, starre Begriffe und Beschreibungen zu zwingen, führt zur Verdinglichung des Gegenübers, der oder das andere wird zum bloßen Objekt degradiert, starr, unveränderlich, unlebendig. Alle Bemühungen sich selbst, oder ein anderes zu beschreiben, können nicht zu einem Ende

²⁵ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 71.

²⁶ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 3: Phänomenologie des Geistes, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Frankfurt am Main 1870 [1. Auflage 1986], 145-155; [in Folge: G.-W.-F. Hegel, Phänomenologie des Geistes].

²⁷ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 67.

kommen, wenn ich es als Lebendiges anerkenne. Denn Lebendiges ist gerade in der Veränderung, im Unterschied mit sich identisch – alles, das lebt, verändert sich, es wächst und entwickelt sich.

Mit dieser Bewegung stößt man auf ein weiteres Problem in Bezug auf Identitätsgebung; das der Zeit. Man muss sich ständig neu identifizieren in den verschiedenen Zeiten innerhalb des Lebens selbst. Die Zeit der Jugend beispielsweise bringt andere Aufgaben und Anforderungen mit sich als die Zeit des Erwachsenenlebens. Diese Schwierigkeit, mit sich selbst identisch zu sein in der (eigenen Lebens-) Zeit, die je verschiedene Anforderungen mit sich bringt, droht den Menschen zu zerreißen. Darüber hinaus bedeutet Identifikation etwas je anderes innerhalb „der Zeit, der animalischen, aus der man kommt; der Zeit der Eltern, der Zeit der Erziehung; der Zeit dessen, womit man sich gerade beschäftigt und was im nächsten Augenblick abgerissen ist.“²⁸ Der Mensch muss sich nicht nur innerhalb der Zeiten (im Sinne einer verstreichenden Zeit, einer Dauer) je neu Identität geben, sondern im Menschen selbst existieren (mitsammen) verschiedene Zeiten – Zeiten, die im Leben des Menschen weiterwirken.

Gerade im Versuch, vor dem Zerreißen zwischen den Zeiten und den unterschiedlichen Mächten, die Identifikation anbieten (zu welchem Preis?), zu fliehen, springt der Mensch von einer identitätsversprechenden Macht zur anderen; sobald eine nicht mehr das geben kann, was gesucht wurde, folgt ein Wechsel zur nächsten. Der Mensch schafft sich so vorübergehend *Ersatz*, um den Konflikten, die die Identitätsgebung mit sich bringt, auszuweichen. Er hängt sich an eine Macht, an einen Ursprung, der Schutz vor den Bedrohungen des Lebens verspricht – er schafft sich eine Ersatzwelt, eine Welt aus „Schaum“. Schaum und Schaumwelt werden definiert als ungreifbar, eine mindere Realität besitzend und als eine Gefahr, die zum Tode (durch Ersticken) führen kann. „Schaum“ wird bei Heinrich zur Metapher für den Identitätsverlust.

Zusammenfassend bedeutet Identität letztlich immer einen Ausgleich zweier Polen, welche man noch einmal anders in folgender Weise darstellen kann: Einerseits gilt es bis zu einem gewissen Grade festzuhalten am Gegenüber, an der Einheit des „Wir“ – mit der Gefahr im anderen vollkommen aufzugehen. Andererseits muss die Einheit auch zerrissen werden ohne sich ganz aufzulösen in einer gewollten Identifikationslosigkeit.

²⁸ K. HEINRICH, *tertium datur*, 61.

Die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität geht einher mit der Gefahr der Selbstentleerung, der Bedrohung des Zerrissenwerdens und, wie Heinrich anhand von René Spitz psychoanalytischen Theorie²⁹ näher ausführt, mit der Angst des Liebesverlusts. Es gilt die richtige Balance zu finden zwischen Abgrenzung und Sich-im-anderen-Wiederfinden, zwischen Auslieferung an den anderen und Unterwerfung des anderen.

Am Ende bleiben für Heinrich folgende Fragen: Wie kann man auf die Bedrohung des Identitätsverlustes antworten, wie Nein sagen zur Schein- und Schaumwelt? Wie kann man widerstehen und wie die „Mitte“ finden zwischen dem Du und dem Ich, zwischen einem alles bejahenden Ja und einem alles verneinendem Nein?

3.2. Die Angst keine Sprache zu haben – die Bedrohung der Sprachlosigkeit und des Verrats

Neben der Angst vor dem Identitätsverlust beschreibt Heinrich in seiner Habilitation eine zweite, fundamentale Bedrohung des Menschen; die Bedrohung der Sprachlosigkeit.

3.2.1. Was versteht Heinrich unter Sprache?

„Alle Sprachen sind Verkörperung der Sprache als der einen Wirklichkeit.“³⁰ Es geht Heinrich also um „Verkörperungen“ und um deren Zusammenhang mit der „einen Wirklichkeit“. Weltverständnis, der Umgang mit Welt und den Menschen, all dies ist auch sprachlich bedingt. Durch Sprache schafft der Mensch eine Verbindung zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst. Sprache ist immer schon Teil vom Sein: „Wir sind ‚im‘ Sein und doch ihm ‚gegenüber‘. Aber indem wir sprechend uns mit ihm vereinigen, vollziehen wir den ‚Anschluß an das Sein‘, mit jedem Wort, mit jeder redenden Bewegung neu.“³¹

²⁹ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 69.

³⁰ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 115.

³¹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 99.

Heinrich beschreibt Sprache und die einzelnen Worte als selbst nichts Körperliches aber als etwas, das Verkörperung schafft. Sie schafft Welt immer wieder neu, setzt Welt und Menschen in Beziehung zueinander und versöhnt Entzweites: „Sprache ist die friedensstiftende Macht unter den Mächten.“³²

Worin liegt nun die Bedrohung, was ist die Gefahr oder das Bedrohliche in Bezug auf die Sprache? Wie drückt sich die Angst, keine Sprache zu haben, die Bedrohung der Sprachlosigkeit, die Gefahr zu verstummen, sprachlos zu sein vor Angst, aus? Bedenkt man die zuvor erwähnte Bedeutung von Sprache als friedensstiftender Macht, so wird eine negative Auswirkung der Sprachlosigkeit erahnbar. Heinrich nennt zwei Pole in Bezug auf die Angst vor der Sprachlosigkeit: *Getrenntsein* und *Einssein*. Wenn Sprache das ist, was Verbindung schafft zwischen den Menschen und ihrer Welt sowie zwischen den Menschen untereinander, so liegt eine Bedrohung der Sprachlosigkeit im Getrenntsein. Das sprachlose Getrenntsein wird von Heinrich als einer der zerstörerischen Pole, zwischen denen sich Sprache bewegt, bezeichnet:³³ Getrenntsein wird näher bestimmt als ein Sich-nicht-mehr-verständigen-Können und sich mit der Ersatzwelt abfinden. Den anderen Pol sieht Heinrich im sprachlosen Einssein als einem kollektiven Abfinden mit der Sprachlosigkeit; eine schweigende Zustimmung, die der Sprache nicht mehr bedarf.

3.2.2. Anmerkung zum Begriff des „Protestes“

Genau gegen diese schweigende Zustimmung richtet sich der Protest. Betrachtet man die ursprüngliche Bedeutung des Wortes (im gerichtlichen Kontext), so meint *protestari*, „das Schweigen vor Zeugen brechen, damit Schweigen nicht als Zustimmung mißdeutet wird.“³⁴ Sprechen heißt, neinsagen, protestieren, widerstehen; gegen die Bedrohung des Verrats der Sprache.

Das Problem, dass man sich untereinander trotz der gleichen Sprache (im Sinne der Struktur und Grammatik) nicht mehr verstehen kann, äußert sich laut Heinrich beispielsweise in den modernen Wissenschaften, die alle ihre *eigene* Sprache haben. Die

³² K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 42.

³³ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 42.

³⁴ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 109.

daraus resultierenden Verständigungsprobleme sind Auslöser von Konflikten der Sprache: Es gibt nicht die eine „Ursprache“, sondern viele unterschiedliche Sprachsysteme, die jedes für sich behaupten, das einzig wahre zu sein. Eine Sprache aber, die den Anspruch auf Eindeutigkeit und alleinige Wahrheit erhebt, übt, so Heinrich, Verrat an der Welt, weil diese selbst keine eindeutige ist, bzw. sie nicht durch eine einzige Sprache ausreichend erklärt werden kann.³⁵ Der Mensch, dazwischen stehend, droht zu zerreißen angesichts der untereinander konkurrierenden Sprachsysteme; der Weg in die Sprachlosigkeit, in das Verstummen scheint der einfachere. Es bedarf laut Heinrich einer vermittelnden Sprache, die Versöhnung schafft unter der Vielzahl der Sprachen, der Weltanschauungen. Das zentrale Wort in Bezug auf diese Versöhnung lautet *Übersetzen*. (Beispiel Pfingstereignis: Es geht nicht darum, dass die Jünger in einer, allen verständlichen Sprache sprechen, sondern, dass die eine Botschaft in alle Sprachen, für alle verständlich übersetzt wird.)³⁶

3.2.3. Der Zusammenhang von Sprache und Identität

Wie sieht nun der Zusammenhang von Identität und Sprache aus?

Jede Identität ist sprachlich vermittelt:

„Ihr Anspruch zielt nicht auf die Einheit von Wort und Sein (eine, wo sie gelingt, erstarren machende oder verschlingende Einheit), sondern auf die von Leben und Übersetzen. [...] Sprachlosigkeit ist die Drohung, daß Leben seinen Sprachcharakter einbüßt, d.h. seine Übersetzbarkeit verliert.“³⁷

Die Bedrohung der Sprachlosigkeit meint also nicht, die Fähigkeit des Sprechens zu verlieren (man kann auch inmitten vieler Worte sprachlos sein) oder nicht mehr sprechen zu wollen, sondern Verrat an der Sprache, oder um eine andere Bezeichnung zu verwenden, Sprachlosigkeit als verstockte Sprache. (Die Bedeutung des „Verrates“ soll im Kapitel über das Buch Jona genauer behandelt werden). Verrat an der Sprache ist in einem doppelten Sinn zu verstehen: Er bezeichnet erstens ein wortwörtliches Festhalten an einem starren und unveränderlichen Wort (hier fehlt das Leben) und zweitens eine sich anpassende, entleerte Sprache (eine instrumentalisierte, ignorante

³⁵ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 112.

³⁶ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 114 f.

³⁷ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 117.

und absolut flexible Sprache), deren Worte nur zum eigenen Vorteil benutzt werden und die schweigt, wenn sie Nein sagen sollte.

In beiden Fällen spricht Heinrich von einer misslingenden Sprache, die es zu Übersetzen gilt in eine gelingende.

Eine solche (gelingende) Sprache schafft, wie bereits erwähnt, eine Verbindung zwischen den Individuen und der Welt. Da Sprache selbst immer schon in der Zeit ist, d. h. schon im Aussprechen ständig einer Veränderung unterworfen ist, schafft sie immer wieder neue Bezüge zwischen den Menschen und der Welt; sie ist das Dritte, die gelungene Übersetzung.

Auch hier muss laut Heinrich eine Balance zwischen zwei Polen, innerhalb derer sich Sprache abspielt, gefunden werden: 1. Eine sprachunbedürftige Einheit: Meditierend sich fallen lassen, gänzlich aufgehen in etwas, wie etwa Konsum, Arbeit oder 2. sich mit der Ersatzwelt, geschaffen durch leere Sprache und starre Formeln, abfinden. Eine Sprache des Protestes wendet sich gegen eine tote, starre Sprache (etwas festmachen mit unumstößlichen Begriffen und leeren Formeln als misslingender Sprache); also gegen eine Sprache, die dem Lebendigen nie gerecht werden kann.

3.3. Die Angst vor der Selbstzerstörung – die Bedrohung der Sinnlosigkeit

„[...] Angst der Selbstzerstörung – auch dann, wenn der sich Ängstigende sich durch die eigene Zerstörung von der Angst zu befreien sucht – ist die große Angst dieser Zeit.“³⁸

In diesem Zitat wird deutlich, dass es sich bei der Angst vor der Selbstzerstörung nicht bloß um eine Bedrohung unter anderen, sondern um *die* Bedrohung, die gefährlichste und folgenreichste, in die alle anderen münden, handelt. Heinrich weist auf die paradoxe Struktur der Bedrohung hin, die auch den ersten beiden Ängsten inne wohnt – das, wovor der Ängstigende zu flüchten versucht, treibt ihn letztlich genau dort hinein; Angst vor Selbstzerstörung führt den Menschen in selbstzerstörerische Prozesse.

Im Folgenden soll das Zusammenspiel der Grundängste, die nicht zu trennen sind, dargestellt werden. Ehemals identitätsstiftende Modelle haben ihre Glaubwürdigkeit verloren; der Mensch springt ziellos umher, identifiziert sich einmal mit dem einen,

³⁸ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 46

dann mit einem anderen. Um diesem unbefriedigenden Zustand zu entgehen, versucht der Mensch, sich ganz loszulösen von diesen Verkörperungen, die selbst zerstören und immer wieder zerstört werden, und sich in einen Rest seines Selbst, der nach der Abgrenzung von allem übrigbleibt, zurückzuziehen. Alles, was ihm zuvor Identität versprochen hat, wird nun verneint in der Hoffnung, so auf einen letzten „unvermischten“ Rest des eigenen Selbst zu stoßen, an den man sich nun klammern kann. Meist bleibt dieser Versuch aber erfolglos und die Flucht vor dem Identitätsverlust führt in die Identitätslosigkeit. Auch die Sprache als friedensstiftende Macht ist fragwürdig geworden; sie wird nicht mehr verstanden – Sprachlosigkeit folgt aus der Angst, keine gelingende Sprache mehr zu haben. Diese Bedrohungen, Identitäts- und Sprachlosigkeit, führen letztlich in die Sinnlosigkeit und in die Prozesse der Selbsterstörung: „Angst der Sinnlosigkeit ist die ‚Innenseite‘ der in Selbsterstörung manifest werdenden Endlichkeit.“³⁹ Die Bewegung führt den Flüchtenden dorthin, wovor er zu fliehen versucht. Genau dieser Prozess ist laut Heinrich der Prozess der Selbsterstörung, als die letzte große Bedrohung im menschlichen Leben. Die Ängste und Bedrohungen führen letztlich in ein Gefühl der Sinnlosigkeit; sie wird zu einer Chiffre für Selbsterstörung, die eben mit dem Gedanken der Sinnlosigkeit einhergeht. Selbsterstörung meint nicht (nur) den Selbstmord (er kann eine Auswirkung dieser Bewegung sein), sondern vielmehr einen Prozess. Heinrich spricht von Bewegungen der Selbsterstörung (einem Sog) und einem sehr diffizilen Prozess, den er aufzuzeigen versucht.⁴⁰

3.3.1. Die Bewegung der Sucht und des Sogs

Für das Verständnis des Prozesses der Selbsterstörung ist zunächst ein Motiv bedeutsam: Die Unterscheidung von Sucht und Sog. Die Sucht entspringt (hier bezieht sich Heinrich auf Bloch⁴¹.) einer Bewegung des Mangels, dem des *Nicht-Habens*. Richtet sich dieses Nicht-Habens auf ein bestimmtes Ziel, so spricht Heinrich von Bewegungen der Sehnsucht. Die Sucht hingegen (eine drängende Bewegung) richtet sich nicht auf etwas, ihr Ziel ist nicht das Besitzen von Gegenständen, sondern sie zielt

³⁹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 139.

⁴⁰ Der Prozess wird beschrieben in: K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 136-156

⁴¹ Vgl. BLOCH, Philosophische Grundfragen I, Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt am Main 1961, 41-51; dazu vgl. Das Prinzip Hoffnung I, Bln. 1952, 142 f.; hier nach: K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 145-147.

im Letzten nur auf die Zerstörung/das Wegwerfen dieser: Eines muss ständig durch ein anderes, ein neues ersetzt werden.

Neben der Bewegung der Sucht steht (zunächst) die entgegengesetzte Bewegung, ausgelöst durch den Mangel des *Nicht-Gehabt-Werdens*; die Bewegung des Sogs. Der Sog ist keine drängende sondern vielmehr eine ziehende Bewegung. Sie richtet sich auf kein Gegenständliches mehr sondern ihr Ziel ist das Nichts. Die dahinterstehende Angst des Nicht-Gehabt-Werdens kann beschrieben werden mit der Angst keine Identität zu besitzen, ohne Zugehörigkeit zu sein sowie der Angst vor Isolation; der Mensch findet in nichts seine letzte Identität und Zugehörigkeit. Er sucht eine Form des Anschlusses und möchte daher die Gegenstände, nicht (wie in der Sucht) wegwerfen, sondern sich ihnen anschließen. Die Bewegung des Anschließens kann sich aber in einem Gegenstand nicht beruhigen – so wie die Sucht immer ein Neues zum Wegwerfen braucht, benötigt das Individuum im Nicht-Gehabt-Werden, in der Bewegung des Sogs, immer Neues, dem es sich anschließen kann. Während die Sucht noch eine Lebensgestalt zu sein scheint und ein gesteigertes Leben wenigstens vortäuscht, „hat Sog den offenen Aspekt des Todes.“⁴²

Zunächst scheinen Sucht und Sog zwei gleichgewichtige nebeneinander stehende Bewegungen zu sein. Diese Annahme stellt Heinrich aber sogleich in Frage: „Wir werden mißtrauisch, ob nicht in dem ‚Entkommen‘ eine Bewegung sich verbirgt, die in den Sog mitten hineinführt. Es ist die Frage (auf die zurückzukommen ist), ob nicht Sucht das Ausgelöschtwerden durch Sog zum Ziele hat.“⁴³ Der Sog ist laut Heinrich das eigentliche „Ziel“, das, was hinter der Sucht steht. Führt nun gerade der Versuch, dem Sog zu entkommen in ihn hinein? Diese Frage verweist auf eine Gefahr des Sogs; nämlich auf die Schwierigkeit, ihn als solchen überhaupt zu erkennen. Sog wird nicht nur als das zu Vermeidende wahrgenommen, sondern diese Bewegung wird zunächst als Gnade empfunden – der sich in den Sog Begebende will sich ja etwas anschließen.

Wir alle befinden uns laut Heinrich in irgendeiner Weise in Prozessen der Selbstzerstörung. Wer diesen zu widerstehen versucht und mit der, nach dem Widerstehen noch übrig gebliebenen Kraft versucht, diese Bewegung zu beschreiben, „der erkennt, daß sie alle die gleiche unbewegliche Bewegung haben: die Bewegung des Sogs.“⁴⁴ Der Sog stellt laut Heinrich zwar das fundamentalere Moment dar, wird aber

⁴² K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 136 f.

⁴³ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 137.

⁴⁴ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 137.

im Vergleich zum Phänomen der Sucht und der Angst philosophisch weniger ausgeführt und bearbeitet.

3.3.2. Misslingende und gelingende Vereinigung

Wie in den ersten beiden vorgestellten Grundängsten, geht es auch hier darum, die rechte *Balance* (oder, wie es Heinrich noch nennt, den Sinn) zu finden. Für Heinrich bestand die Aufgabe der bisherigen Verkörperungen vor allem darin, den Menschen zu unterstützen, die richtige Mitte, eine Balance zwischen zwei Extremen zu finden. Dies wurde bereits bei der Bedrohung des Identitätsverlustes und der Sprachlosigkeit angesprochen. Die Balance wird erzielt durch gelungene Vereinigung; dem Ersetzen, wie es in der Sucht der Fall ist, stellt Heinrich ein Übersetzen gegenüber. Angst vor misslingender Vereinigung, die Isolation zur Folge haben kann, führt dazu, dass der Mensch eine prinzipielle Angst vor Verkörperungen, die Vereinigung bedeuten, entwickelt.

Damit Vereinigung gelingen kann, muss immer wieder neue Balance gefunden werden. Heinrich beschreibt zwei Formen der Vereinigung:

1. Vereinigung setzt ein zuvor Getrenntes (z. B. A und B) voraus. Im Prozess der Vereinigung wird dieses Getrennte-Sein aufgehoben (A wird zu B und B zu A) – was übrig bleibt ist Nichts. Die Gefahr besteht im Aufgehen in diesem Nichts, im Ausgelöschtwerden. Dies bezeichnet Heinrich als *gelingende Entkörperung*, die in Gnade umgedeutet wird. (Gnade meint hier immer eine Form von Angenommen-Sein.) Eine falsch interpretierte Gnade meint eine falsche Interpretation des Endlich-Gehabt-Werdens in allen misslingenden Vereinigungen unseres Lebens – der Mensch sucht immer in den Bruchstücken die eine, ewige, gelingende Vereinigung; ein endgültiges Angenommen-Sein, das er im Endlichen nicht zu finden scheint. Denn dies wäre einzig in einer Vereinigung mit dem Nichts zu finden – damit ist die bereits erwähnte Entkörperung gemeint. (An der Gestalt der Gnosis wird der Gedanke einer Entkörperung und der damit verbundenen Problematik ersichtlich – in der Erleuchtung, der Entkörperung verliert sie die Bundesgenossenschaft mit Welt). Dieser Versuch ermöglicht keine Balance, sondern endet in Auslöschung.
2. Die dialektische Form der Vereinigung wird als eine Vereinigung, die beide Seiten stehen lässt, beschrieben. Gnade bedeutet hier das Moment des Dritten. Es gibt

erstens das Getrennte (als zwei Extreme), zweitens die Vereinigung und drittens beide Momente, die in der Vereinigung Selbststand bewahren – diese Form der Gnade bezeichnet Heinrich als gelingende Vereinigung bzw. gelingende Verkörperung – eine gelungene Balance.

„Aber diese Balance ist keine dauernde Balance, sie muß immer neu gefunden werden, ihre Schwierigkeit sind Schwierigkeiten der Verkörperung.“⁴⁵ Das Zerschlagen von Balancen/Verkörperungen ist laut Heinrich nichts Ungewöhnliches und passiert immer wieder, denn gelingende Verkörperung muss je neu gefunden werden. Sie hat kontingenten, geschichtlichen Charakter (Kontingente Verkörperungen) und ist gerade nicht ewig. Hier findet bei Heinrich eine absolute Würdigung der Kontingenz statt. Ein endgültiges und ewiges Angenommen-Sein hingegen kann nur der Sog erreichen/ermöglichen.

3.3.3. Der Prozess der Selbstzerstörung

Im Folgenden soll der komplexe Prozess der Selbstzerstörung anhand Heinrichs letzten Textpassagen⁴⁶ schrittweise mit verfolgt werden:

In einem ersten Schritt nennt Heinrich zwei Formen des Misslingens von Verkörperung: Das ihnen (den Verkörperungen) Verfallen einerseits und andererseits das Verdrängen der Abgrundseite des Seins (ein verstocktes Festhaltenwollen an Formen). Wenn die Balance zu zerbrechen droht (wie es immer wieder geschieht), versucht der Mensch sich umso fester an den Resten der Verkörperung festzuhalten. Heinrich bezeichnet die aus der Erfahrung des Zerschlagens folgende Angst als Entkörperungsangst; eine Erschütterung, ausgelöst, nachdem eine bestimmte Verkörperung nicht gelungen ist. Ein Festhalten an den Resten führt zu einem verstockten Begriff der Gnade (d. h. hier gibt es kein frei schwebendes drittes Moment sondern den Versuch einer Fixierung). Verstocktheit meint hier, sich an Partikularem festzuhalten und es unhinterfragt als gültig zu erklären. Wenn Balance tatsächlich zerbricht und der Mensch sich an die Reste klammert, führt dies unweigerlich zu Enttäuschung; denn jeder hält an etwas anderem fest – die Partikularität lässt sich nicht mehr universalisieren.

⁴⁵ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 153.

⁴⁶ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 153.

Heinrich stellt am Ende seiner Darlegung des Prozesses der Selbstzerstörung fest, dass letztlich alles in einen Prozess der Enttäuschung führt. Dieser „lässt den Enttäuschten das, wovor er sich geängstigt hat, als Gnade suchen. Entkörperungen, die die Enttäuschung ungeschehen machen soll, ist jetzt das Ziel des Enttäuschten.“⁴⁷ Die Entkörperungsangst, vor der man vorher fliehen wollte, wird jetzt als „neue“ Gnade uminterpretiert, die man nun sucht. Dieser neue Gnadenbegriff, die Entkörperung, soll den Menschen jetzt aufnehmen. Dies äußert sich in der Einstellung, sich von allen Verkörperungen fernzuhalten. Ein solcher Gnadenbegriff ist aber nur die andere Seite der verstockten Gnade; beide Seiten kämpfen fanatisch: sei es im krampfhaften Festhalten an zerfallenen Verkörperungen oder im Ablehnen aller Formen von partikularen Verkörperungen, indem man ihnen jedes Gelingen abspricht. Jeder anderen Verkörperung wird mit Hass gegenüber getreten, weil sie an die Enttäuschung erinnert, die im Misslingen lag. Diese Bewegung des Hasses (auch gegen sich selbst) treibt den Enttäuschten weiter: „Er ruht nicht eher, als bis alle Verkörperungen aufgelöst sind in ‚Schaum‘.“⁴⁸ Alle Verkörperungen sind nur Ersatz, eine Welt aus Schaum. Indem der Mensch diese Tatsache durchschaut hat, wendet er sich nun gegen alle Verkörperungen; damit scheint ein Endpunkt erreicht zu sein. Diese Schaumwelt meint aber für Heinrich nicht einfach eine harmlose Bedeutungslosigkeit; Schaum stellt bereits ein Kennzeichen/Anzeichen für den bedrohlichen Sog dar.

Aber auch im Schaum gibt es noch eine Dynamik, die weiter treibt: der Drang des Gehabt-Werden-Wollens wird nicht aufgegeben. Heinrich spricht von der Schaumwelt als einer Zone, „in der es nicht mehr möglich ist, zu unterscheiden, ob sie dem Sich-Sträuben oder dem Angesogen-Werden entstammt. Er [der Schaum, *Anm. d. Verf.*] bezeichnet nicht einfach das Fehlen des Widerstands, sondern die Interferenz der Widerstände.“⁴⁹ Hier wird ein Bezug zu dem bereits geäußerten Verdacht Heinrichs, dass die Bewegung des Entkommens geradewegs in den Sog hinein führe, hergestellt. Die Interferenz der Widerstände bedeutet, dass keine Richtung mehr auszumachen ist im Tun. Der Handelnde weiß nicht, ob seine Form des Widerstands eine Form des Entkommens oder des tiefer Hineinkommens in den Sog ist. Genau dieses Moment des Nichtwissens ist zutiefst selbstzerstörerisch; darin liegt die eigentliche Schwierigkeit des Neinsagens, des Widerstehens. In einer Welt, in der alles nur Schaum zu sein scheint, ist jede Richtung verloren. In Heinrichs Beschreibung dieses Prozesses, wo in

⁴⁷ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 153.

⁴⁸ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 152.

⁴⁹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 153 f.

einem Moment das eine und im nächsten das Gegenteil gesagt wird, wo also keine Seite festhaltbar ist, wird die Bewegung des Sogs selbst ansichtig.

Im letzten Abschnitt seiner Habilitation rekapituliert Heinrich noch einmal die vorgestellte Bewegung, den Ausgangspunkt seiner Erläuterung: Der Mensch hält an den Resten der zerbrochenen Verkörperungen fest und erhofft sich davon Anerkennung/Gnade. Man könnte vielleicht sagen, dass für Heinrich nicht die Welt unreligiös geworden ist und Menschen sich deswegen von Religion abwenden, sondern, dass das Problem in einem verstockten Gnadenbegriff liegt. Einzelne Verkörperungen, Partikularität wird nun für universal erklärt. (Darin könnte auch eine Gefahr der Kirche heute liegen, *Anm. d. Verf.*). „Schaum‘ ist nicht die Folge einer entleerten Wirklichkeit, die sich abwendet von Gnade, sondern die Folge einer verstockten Wirklichkeit und eines zum Fetisch gemachten Gnadenbegriffs.“⁵⁰

Der Prozess der Selbstzerstörung ist ein diffiziler Prozess. Das eigentliche Problem liegt nicht in der Enttäuschung einer zerbrechenden Balance, sondern darin, dass an der Möglichkeit von Balance überhaupt gezweifelt wird. Den Prozess, dass Balancen zerbrechen, sieht man immer wieder und er bietet die Möglichkeit neue Verkörperungen zu finden. Genau an dieser Stelle weist Heinrich auf ein Problem hin:

„Doch für einen Glauben, für den in jeder einzelnen Verkörperung, gelingend oder mißlingend, die Balance anschaulich ist, weil jede einzelne, wenn auch verzerrte, Verkörperung der Gnade ist, bedeutet die Enttäuschung an der Balance zugleich die Enttäuschung an einer Welt der Verkörperungen.“⁵¹

Der erste Teil des Zitats, der von einem Glauben spricht, in dem Balance in jeder einzelnen Verkörperung ansichtig wird, könnte als Formel/Chiffre für das Christentum gelesen werden. Auch wenn Heinrich nicht explizit davon spricht, so kann man in seiner Aussage über Heidegger einen Hinweis darauf vermuten: „Heideggers Schwierigkeit ist das Problem einer Verkörperung der Gnade. Im Zentrum seines Denkens, unbewältigt, steht ein christologisches Problem.“⁵² Das christologische Zentrum des Christentums bildet eine einzelne Verkörperung einer Balance – das Absolute wird darin im Kontingenten verkörpert. Dieses Modell findet sich besonders stark im Christentum. Jesus Christus ist zunächst eine einzelne Verkörperung; durch ihn kommt es zu einer

⁵⁰ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 154.

⁵¹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 154 f.

⁵² K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 143.

Würdigung des Einzelnen, in ihm ist Balance im Kontingenten anschaulich. Jede einzelne kontingente Verkörperung ist eine Form der Gnade, auch wenn sie misslingt, und bietet eine Form des Übersetzens.

In diesem Glauben zeigt sich laut Heinrich aber auch ein entscheidendes Problem. Hier spricht Heinrich noch einmal die Gefahr der Enttäuschung an: das Zweifeln an der Möglichkeit von Verkörperungen überhaupt. Dabei handelt sich laut Heinrich um eine universale Gefahr. Mit Jesus Christus ist die Würdigung des Einzelnen in die Welt gekommen als Ausdruck des Absoluten (geschichtlich Konkretes und Universalität werden zusammen gedacht – die Verkörperung des Universalen im Kontingenten anschaulich), d. h. wenn es zu einer Enttäuschung kommt, wird es sich um eine universale Enttäuschung handeln! Das Christentum hat eine ganze Kultur, ein ganzes Weltkonzept mit sich gebracht, wenn es/seine Weltauslegung scheitert, zerbricht damit der Glaube an Welt bzw. an die Möglichkeit der Verkörperung überhaupt. Ein ganzes kulturelles Gefüge droht zu zerbrechen. „Darum ist Selbstzerstörung heute nicht mehr nur eine partielle, sondern eine universale Gefahr. Darum fordert die Frage nach dem Widerstand in den Bewegungen der Selbstzerstörung nicht nur konkrete Antworten, sondern eine universale Antwort.“⁵³ In diesem letzten Satz seiner Habilitation kann man einen Hinweis sehen, wie ein Nein, ein Widerstehen im letzten Aussehen müsste: Es bedarf konkreter Verkörperungen, es muss also einerseits um konkrete Antworten gehen, aber diese dürfen andererseits den universalen Charakter nicht verlieren. Hier endet Heinrichs Habilitation; er führt den Gedanken nicht mehr weiter aus. Im Folgenden soll nun auf einzelne Versuche des Widerstehens gegen jene Bedrohungen und Ängste eingegangen werden.

4. Antwortversuche

Nachdem Heinrichs Grundfigur erläutert und die fundamentalen Ängste und Bedrohungen der Menschen näher beleuchtet wurden, soll der Fokus nun auf den verschiedenen Versuchen des Antwortgebens, des Widerstehens liegen. Aus den Bedrohungen der jeweiligen Zeit haben sich auch dementsprechend unterschiedliche Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Konflikten entwickelt. „Antworten auf die von

⁵³ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 155.

uns genannten Bedrohungen geben die Wissenschaften ebenso wie die sichtbaren Kirchen oder die Heilslehren der unsichtbaren. Jeder Mensch gibt, in jedem Moment seines Lebens, Antwort auf sie.“⁵⁴

Im Groben lassen sich diese Lösungsversuche, wie bereits erwähnt, in zwei unterschiedliche Bereiche aufteilen: Einmal in die Antwort des Restes und einmal in die Antwort des Protestes. Der Grund für diese Einteilung liegt auch hier wieder in der von Heinrich immer wieder aufgegriffenen „Dreier-Struktur“: Ein Gegensatzpaar wird aufgezeigt, bei dem es, mit Hilfe eines Dritten, die richtige Balance zu finden gilt. Bedeutend ist der Umgang mit dem Dritten, dem Dazwischenliegenden – wird es ausgeschlossen, d. h. gibt es nur ein Entweder-Oder, oder wird das Dritte als Vermittelndes zum zentralen Moment dieser Dreiteilung?

4.1. Die Antwort des Restes

Die folgenden Antwortversuche wurden unter der gemeinsamen Definition des Restes zusammengefasst. Es ist der Versuch, den Bedrohungen zu entgehen, indem sie aus dem Bereich des Lebens ausgegrenzt werden und die Aufmerksamkeit auf dem Rest, dem „reinen“ Sein, dem Leben ohne Tode liegt.

4.1.1. Die Antwort der Genealogie⁵⁵

4.1.1.1. Was ist Genealogie

Das Wort „Genealogie“ leitet sich aus dem Griechischen ab und meint die Kette von *genera*, die Geschlechterkette. Eines wird an das jeweils nächste Geschlecht gebunden, wie z. B. im Familienstammbaum die Kinder auf Grund ihrer Herkunft an die Eltern und diese wiederum an ihre Eltern usw. zurück gebunden werden. Hier wird schon deutlich, inwiefern Mythos und Genealogie im Zusammenhang stehen bzw. warum Heinrich in seinem Aufsatz über die Funktion der Genealogie im Mythos schreibt, dass diese nicht bloß eine Funktion *im* Mythos, sondern „die zentrale Funktion *des*

⁵⁴ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 68.

⁵⁵ In den folgenden Darlegungen beziehe ich mich vor allem auf Heinrichs Studie *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, in: K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 9-28.

Mythos⁵⁶ sei. Die Geschlechterketten und das Herleiten der Götter von einem mächtigen Ursprung spielte in den Mythen eine wichtige Rolle. Worin nun die zentrale Bedeutung der Genealogie für den Mythos genau besteht, soll im Folgenden erläutert werden.

4.1.1.2. *Die Genealogie im Mythos*

Wenn Heinrich vom Mythos spricht, so meint er damit zunächst die Göttergeschichten der Antike. Er weist aber auch auf eine weitere Bedeutung des Wortes Mythos hin, welche noch lange nach dem „Untergang“ der Geschichten weiter gewirkt hat; beim Mythos handelt es sich auch um eine Geisteshaltung: d. h. es soll ein Unbedingtes, nicht mehr auf anderes Zurückführbares ausfindig gemacht werden; es geht um einen Ursprung, dem man sich ausliefert/unterwirft. Mit dem Ursprung wird Macht verbunden, als das „Erste“, das Größte und Stärkste. Heinrich spricht daher auch von den „Ursprungsmächten“ (die Verwendung des Plurals ist hier bewusst gewählt und soll später noch erläutert werden).

Damit man teilhaben kann an diesen Mächten, müssen die Mythen immer wieder „lebendig“ gemacht werden. Durch die Erzählung, das Nachleben/- spielen dieser Ursprungsgeschichten wird eine Verbindung zu diesen Mächten aufrechterhalten. Denn zwischen dem Ursprung und dem konkreten Leben der Menschen besteht eine Distanz, räumlich und zeitlich. Der Mensch lebt nicht mehr im Ursprung; er muss sich seiner vergewissern – und genau das geschieht mit Hilfe der Genealogie. Durch eine genealogische Rückführung bis hin zum Ursprung, ist eine Partizipation an den Ursprungsmächten möglich: „Die Funktion der Genealogie im Mythos ist es, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete.“⁵⁷ Die Welt des Ursprungs wird so zur wirklichen Welt ernannt, die der lebenden Menschen wird dadurch zu einer bloßen Ersatzwelt. Hier wird bereits der Preis für diese Lösung des Konfliktes deutlich. Die Ursprünge werden zum Heiligtum erhoben; nur sie sind gewiss – sie sind es, die wirkliche Bedeutung haben. Der profanen Welt des Menschen wird, mit Hilfe der Rückbindung an einen heiligen Ursprung, eine gewisse Dauerhaftigkeit und Relevanz verliehen. Wo liegt beispielsweise der Reiz eines

⁵⁶ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 13.

⁵⁷ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 12.

Stammbaums der eigenen Familie? Durch eine Rückführung auf die Ur-Ur-Ahnen will man sich seiner eigenen Herkunft versichern. Man versichert sich seiner Identität, inmitten einer Welt, in der alles zu zerbrechen scheint, was bisher Halt versprochen hat. Eine solche Rückbindung spricht oft auch für gewisse Qualitäten, die man dadurch zu besitzen scheint, und verschafft Macht (z. B. bei einflussreichen Familien).

Um das Antwortmodell der Genealogie zu verdeutlichen geht Heinrich, seiner Grundfigur folgend, vor: Zuerst zeigt er die Konflikte auf, auf die die Genealogie zu antworten versucht und anschließend thematisiert er den für die Lösung zu bezahlenden Preis.

4.1.1.3. Dahinterliegende Bedrohungen/Konflikte und die Antwort der Genealogie

Die Rückbindung an Ursprungsmächte ist eine Weise, sich Identität zu geben. Der Mensch kann sich mit dem Ursprung identifizieren, seinem Ursprung. Er schafft Halt und Sicherheit, einen Ort, durch den sich der Mensch seiner selbst, seiner Herkunft, vergewissern kann. Diese Mächtigkeit der Ursprünge spiegelt sich in Initiationsriten, nicht nur in denen von Naturvölkern, sondern auch in der westlichen Welt wieder: der Einstieg in eine neue Arbeit, wo man sich erst bewähren muss, oder Studentenverbindungen, die von Aufnahme Ritualen begleitet werden, die schon über Jahrzehnte in derselben Art und Weise vollzogen werden.

Die Genealogie versucht auf ein zweifaches Problem (eine doppelte Dialektik), das sich im Mythos bzw. im Versuch der Rückbindung an den Ursprung ergibt, zu antworten. Dieser Versuch, auf die Bedrohung der Identitätslosigkeit und des Zerrissenwerdens zwischen den Ansprüchen verschiedener Ursprungsmächte zu antworten, scheint zunächst zu gelingen – es handelt sich aber nur um ein partielles Gelingen.

4.1.1.4. *Die doppelte Dialektik*

Die Konflikte in Bezug auf den Ursprung lassen sich in einer doppelten Dialektik darstellen:

In der Dialektik des Entspringens und in der Dialektik von Singular und Plural.

a. Die Dialektik des Entspringens

Die Genealogie antwortet auf die Grundangst mit nichts identisch zu sein. Konkret zeigt sich diese im Leben auf unterschiedliche Weisen, wie zunächst in der Angst losgelöst zu sein vom Ursprung – eine Distanz, die durch die chronologische Zeit und natürliche Ablösung entsteht (z. B. der natürliche Abnabelungsprozess der Kinder von ihren Eltern). Einerseits ist es notwendig sich los zu lösen von den Ursprüngen, um so Freiheit und Selbststand zu gewinnen (und ohne Selbststand ist es nicht möglich „Ich“ zu sein. Für die eigene Identität ist eine gewisse Distanz und ein Entfernen vom Ursprung notwendig), andererseits bringt dieser Prozess viele Unsicherheiten mit sich. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (sei es die eigene Familie, eine Nation oder eine soziale Gruppe) gibt dem Einzelnen Schutz, Halt und Sicherheit. Die Entscheidungslast des täglichen Lebens kann aufgeteilt werden unter den Mitgliedern; ein anklagender Finger richtet sich auf ein Kollektiv und nicht auf das einzelne Individuum. Wird man aus solch schützenden Strukturen herausgerissen und völlig „befreit“, bleibt auch die gesamte Verantwortung am Einzelnen hängen: Wie soll ich mein Leben gestalten? Welche Ziele und welchen Sinn gebe ich ihm? Wie soll ich handeln? „Frei-Sein“ vom Ursprung, meint ein Herausfallen aus jeglichen Formen. Auch das Fehlen von Vorbildern stellt für Heinrich eine Bedrohung des Ursprungsverlustes dar. Hier zeigt sich ein doppeltes Problem: Identität bekommt man nur durch einen Akt der Freiheit, d. h. durch ein Entfernen vom Ursprung, dies ist aber gleichzeitig mit Unsicherheiten und Ängsten verbunden, die man zu vermeiden versucht. Der Genealogie kommt nun die Aufgabe zu, diese zwei, scheinbar paradoxen Seiten zu vereinen. Einerseits soll sie das notwendige Loslösen vom Ursprung, um eine eigene Identität entwickeln zu können, möglich machen und andererseits eine Rückbindung an die Ursprungsmächte garantieren.

Wie schon erwähnt, liegt das Problem in der Distanz, die sich zu den Ursprüngen ergibt (durch die vergehende Zeit, räumliche Entfernung, Distanz von einer Generationen zur nächsten,...). Daher muss sich der Mensch ständig seines Ursprungs vergewissern, vor allem mit kultischen Handlungen, Ritualen, Festen usw.:

„Ununterbrochen muß sich der Mensch in einer ursprungsmythischen Geisteslage, mit kultischen Veranstaltungen und Opfern jeder Art, seiner Herkunft versichern. Denn der Bruch zwischen ihm und den heiligen Mächten des Ursprungs läßt sich nicht ungeschehen machen, und es gehört zur Dialektik des Ursprungsdenkens, daß die gleichen Veranstaltungen, die den Bruch überbrücken sollen, den Bruch sichtbar machen.“⁵⁸

Die Genealogie schafft eine Verbindung zum Ursprung. Die Macht, die der Entspringende dadurch bezieht, ist aber selbst nur etwas Abgeleitetes. Dadurch entsteht der von Heinrich angesprochene Bruch zwischen Ursprung und Entspringendem. Um eine unmittelbare Nähe zum Ursprung herzustellen, wird nun versucht, diesen Bruch zu verschleiern. Die Distanz soll überbrückt werden, aber genau das macht den Bruch ansichtig, zeigt, dass Distanz besteht und man sich vom Ursprung entfernt hat. Der Versuch den Bruch zu „verbergen“, zu überdecken in rituellen Handlungen, Riten und kulturellen Veranstaltungen scheitert. Ein bloßes Wissen um diesen Vorgang alleine reicht nicht, es bedarf einer ständigen Wiederholung; Geschichten müssen je neu gelesen, immer wieder aufgeführt werden. In der ständigen Wiederholung in der Zeit (im Kultus, Mythos), wird die Ordnung der Wirklichkeit verkörpert.

Der im Kult zu verdecken versuchte Bruch, zeigt sich beispielsweise in den Masken, die die Kinder tragen um ihre Väter zu symbolisieren (oder die diese vielmehr tatsächlich repräsentieren sollen). Der Betrachter erkennt sofort, dass es sich nur um Masken handelt. Sie zeigen auf, dass es sich nicht um die Ursprungsfiguren handelt, sondern um von Menschen hergestellte Gerätschaften, die sich abnutzen, die immer wieder neu geschaffen werden müssen. Ebenso sollen bestimmte Festzeiten und kultische, heilige Orte die Nähe zum Ursprung sichern – doch unabhängig davon, wie authentisch ein Fest gestaltet wird, wie viele Erzählungen es beispielsweise über einen heiligen Stein gibt, es handelt sich dabei nur um Herleitungen, Ableitungen aber nicht um den Ursprung selbst. Darin liegt auch die angesprochene Dialektik – in dem Versuch, das Problem der Entfernung von Ursprung und Abgeleitetem zu lösen, wird gleichzeitig die Entfernung sichtbar gemacht.

⁵⁸ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 14.

Der Bruch, der mit Hilfe der Genealogie überbrückt werden soll, kann so groß werden, dass eine Überbrückung gar nicht mehr möglich ist. Irgendwann laufen die Handlungen ins Leere; die Genealogie hält eine Zeitlang die Balance und gibt Identität, aber diese Balance kann zerbrechen; wenn beispielsweise kultische Veranstaltungen nichts mehr zum Ausdruck bringen und den Bruch nicht mehr zu überbrücken vermögen. Die zerbrechende Gestalt wird dann entweder aufgegeben oder aber man klammert sich daran. Heinrich spricht in diesem Zusammenhang vom „Beharren und Festhalten an immer der gleichen Substanz“⁵⁹, bis sich das immer gleiche Tun, die immer selben Rituale und Geschichten, leer laufen. Handlungen werden nicht mehr aus sich heraus vollzogen – sie werden unhinterfragt angenommen und als universal gültig erklärt. Es werden Ursprungsmächte beschworen, die es nicht mehr gibt (z.B. eine nicht mehr existierende Heimat). Der Mensch klammert sich an Reste eines nicht mehr existenten Ursprungs, einer zerbrochenen Verkörperung – und, im Hinblick auf die vorgestellten Grundängste, befindet sich so bereits mitten im Sog der Selbstzerstörung.

Der Versuch dem Ursprung zu entrinnen, um Selbstständigkeit, Substantialität zu erlangen, führt aber gerade zu keiner Substanz. Ein Entfernen vom Ursprung wird gleichgesetzt mit Sünde/schuldhaftem Verhalten – und hier klingt schon eine Gefahr, ein Mittel der Macht an, welches im Rückfall in solche ursprungsmythische Geisteslage bedeuten kann: Abhängigkeit, unselbstständiges Handeln, Mächten unterworfen und ausgeliefert zu sein. Der Ursprung ist im Besitz der eigentlichen Substanz – alles davon Abgeleitete hat Teil daran, besitzt aber mindere Substantialität. Dieser stetige Substantialitätsverlust wird als Deutungsmuster der Ereignisse herangezogen; die eigene Geschichte wird als Verfallsgeschichte gelesen während die eigentliche Welt nur mehr als „die gute alte Zeit“ erfahren wird. Es entstehen Stufen der Herleitung, ein Ersatz der tatsächlichen Substanz. Je weiter man sich vom Ursprung entfernt, desto weniger hat man daran teil, man besitzt weniger Substanz (und damit zugleich Identität). Die reale, gegenwärtige Welt wird zur *Ersatzwelt* im vgl. zur ursprünglichen Welt: „Die Kategorie ‚Ersatz‘ gehört als Kehrseite zur ursprungsmythischen Welt dazu [...]“⁶⁰.

⁵⁹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 15.

⁶⁰ K. HEINRICH, *tertium datur*, 106.

Die Schwierigkeit, mit einer ursprungsmythischen Geisteslage zu brechen, erläutert Heinrich am Beispiel von Freuds „Totem und Tabu“.⁶¹ Dort werden Feste beschrieben, in denen ein Totemtier verspeist wird, in Erinnerung an den Urvatermord. Die Brüderhorde (und diese lebt laut Freud auch in der zivilisierten Gesellschaft weiter) hat ihren Vater (den Urvater) erschlagen um ihm und seiner Herrschaft zu entkommen und sich von ihm zu lösen. In einem Ritual – indem das Totemtier, symbolisch für den Urvater, verspeist wird – geschieht aber nichts anderes, als die ständig wiederholende Vereinigung mit dem Ursprung. Der Bruch, der durch die Ermordung des Urvaters (und auch durch die Zeit) entstanden ist, wird genau hier wieder ansichtig; in der Erinnerung an diese Tat. Der Urvater, der Ursprung mit seinen Normen ist durch den Mord an ihm nicht verschwunden, sondern wird durch Rituale immer wieder lebendig gehalten (kehrt immer wieder). Mit diesem Beispiel möchte Heinrich verdeutlichen, „daß der Bruch mit einer ursprungsmythischen Geisteslage, so demonstrativ er geschehen mag, noch nicht eine Garantie dafür bietet, daß man den Zwängen, die die Essenz dieser ursprungsmythischen Geisteslage sind, wirklich entronnen ist.“⁶²

Was ist eine ursprungsmythische Geisteslage?

Immer wieder war die Rede von einer ursprungsmythischen Geisteslage, die im Mythos eine Ausdrucksweise gefunden hatte. Sie bedeutet eine Rückbindung des Menschen an Ursprungsmächte, die „als die Mächte verehrt [werden, *Anm. d. Verf.*], die Leben und Tod spenden.“⁶³ Sie werden verehrt als das, was den Menschen unbedingt angeht (sprich, ein unbedingtes, religiöses Interesse des Menschen – das im Mythos zunächst seine Befriedigung findet). Diese treten nicht mehr wie im Mythos oder in Naturreligionen als personifizierte Gestalten auf, sondern als all jene Mächte, „die das Bewußtsein der Individuen zerstören und das zerstörte in ihren Bann schlagen [...]“⁶⁴. Diese neuen Mächte fordern ebenso ihre „Anbetung und Opfer“ wie jene Ursprungsmächte, von denen die Mythen berichten. In einer ursprungsmythischen Geisteslage ist die reale Welt eine degenerierte Ersatzwelt von minderer Qualität. Um sich Identität und Substanz zu geben, muss man sich an die „neuen“ Mächte binden, sie

⁶¹ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 123-124.

⁶² K. HEINRICH, *tertium datur*, 124.

⁶³ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 26.

⁶⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 25.

verehren.⁶⁵ Man irrt sich, wenn man denkt, mit Hilfe der Genealogie, die Schicksalsmächte des Mythos überwunden und mit der ursprungsmythischen Geisteshaltung gebrochen zu haben. Sobald der Mensch sich in Genealogien begibt (und diese finden sich häufiger und in mehr Bereichen und Theorien als man denkt)⁶⁶, sich ihnen anvertraut, produziert er selbst diese Geisteslage.

b. Die Dialektik von Singular und Plural

Heinrich spricht in seinem Aufsatz, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, einmal von dem Ursprung, dann wieder von den Ursprüngen – er wechselt vom Singular in den Plural. Dies geschieht bewusst – es dient bereits als Hinweis auf eine zweite Dialektik, eine zweite Problematik, die das Modell der Genealogie zu lösen versucht. Neben der Dialektik des Entspringens, dem vertikalen Bruch von Ursprung und dem daraus Entspringendem⁶⁷, existiert auch ein horizontaler Bruch, der sich in der Dialektik von Singular und Plural, von Ursprung und Ursprüngen äußert.

„Der Ursprung ist nicht nur die eine Ursprungsmacht, als die er später der philosophischen Abstraktion erscheint [...], sondern in sich gebrochen in einer Vielzahl miteinander konkurrierender gleichheiliger Mächte.“⁶⁸ Nicht eine einzige Macht erhebt ihren Anspruch, fordert ihr Tribut von den Menschen, sondern viele gleichwertig nebeneinanderstehende Mächte. Ein Blick in die Mythologie verdeutlicht das daraus resultierende Problem: Jeder Lebensbereich (jeder „Aspekt des Seins“) wird beschützt, verkörpert und repräsentiert durch eine anderer Gottheit. Durch entsprechende Opfer kann der Mensch das Wohlwollen einzelner Götter auf sich ziehen, aber gleichzeitig einer anderen Macht gegenüber abtrünnig werden und sich vor ihrer Bestrafung ängstigen. Diese Zerrissenheit (Unterworfen sein unter die Schicksalsmächte) des Menschen in der Antike wird im Mythos ansichtig gemacht. Vor allem die unlösbaren Geschichten der Heroen verdeutlichen den Konflikt, worauf im nächsten Kapitel eingegangen werden soll. Zwar wird in vielen Mytheninterpretationen immer wieder Zeus als der eine oberste Ursprung und als das Ende einer Geschlechterkette genannt, der Mensch findet sich aber mehreren Schicksalsmächten hilflos ausgeliefert und die einzigartige oberste Stellung Zeus scheint fragwürdig. Ein Blick in die Mythologie

⁶⁵ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 26.

⁶⁶ Beispiele dafür, werden in Laufe dieses Kapitels noch angesprochen.

⁶⁷ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 18.

⁶⁸ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 18.

selbst zeigt ein Nebeneinander gleich mächtiger Ursprünge und Heinrich weist darauf hin, dass die Stellung des Zeus als oberster Ursprung erst durch spätere Interpreten behauptet wurde, welche so das Problem der Pluralität zu harmonisieren versuchten.⁶⁹

Das genealogische System versucht nun diesen Konflikt zu lösen. Im Zuge dessen haben sich unterschiedliche Formen der Lösung/unterschiedliche Modelle entwickelt, die Stabilität geben und konkurrierenden Mächte miteinander versöhnen sollen. Heinrich nennt als Beispiel Festkalender, die jeder Macht/jedem Ursprung einen bestimmten Platz innerhalb des Jahres zuweisen. In einem anderen Modell wird mit Hilfe der Geschlechterkette versucht, alles auf einen letzten Ursprung oder manchmal auch Ursprünge zurück zuführen. So handelt beispielsweise die *Theogonie* des Hesiods von den obersten Ursprüngen (man beachte den Plural!), in diesem Fall drei: Chaos, Gaia und Eros.⁷⁰ Allen wird Macht zugesprochen; sie stehen unverbunden nebeneinander. Heinrich spricht der Theogonie und dem genealogischen System durchaus eine Form des Gelingens zu, im Kampf gegen Ängste und Bedrohungen der Menschen:

„Die verschiedenen Ungeheuer: Schreckensmächte, die verschiedenen Götter mit ihren konkurrierenden Ansprüchen und auch konkurrierenden Kulturen werden alle, und zwar jedes für sich, an einen Ort gesetzt, wo ihnen zugleich die am meisten Angst und Schrecken bereitende Qualität, nämlich etwas nicht ableitbares Unerhörtes zu sein, genommen wird [...]. Angst, Schrecken und zugleich Haltbarkeit der Weltordnung werden in einem System miteinander vereinigt, in dem man weiß, was man an welcher Stelle zu vergegenwärtigen hat.“⁷¹

Hesiods Art mit der Unüberschaubarkeit und Undurchschaubarkeit einer Figur umzugehen, besteht also darin, sie aufzuteilen und jedem Teil eine Ordnung, einen Platz zu geben; mit dem Resultat dreier unverbundener Ursprünge.

4.1.1.5. Zum Verhältnis von Genealogie und Logik

Ein weiterer Versuch auf den Konflikt der Pluralität der Ursprünge zu antworten, findet sich in der Logik. Wie bereits im ersten Kapitel erwähnt wurde, stehen Genealogie und Logik in einem Zusammenhang; es besteht eine Verbindung zwischen Mythos,

⁶⁹ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 21 f.

⁷⁰ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 21.

⁷¹ K. HEINRICH, *tertium datur*, 100.

Rationalität und Zwang. Im Folgenden soll dies näher betrachtet werden.

Eine ganz besondere Leistung der Genealogie sieht Heinrich in der Entwicklung des Systems der deduktiven Logik. Das Einzelne soll durch das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt werden. Heinrich wählte zur Verdeutlichung (siehe dazu auch 1. Kapitel) das Beispiel des sterblichen Sokrates. Auf dieses Beispiel wird später im Zusammenhang mit dem Zwang noch einmal eingegangen. Zunächst soll verdeutlicht werden, inwiefern Mythos und Rationalität zusammenhängen:

Heinrich bringt als Beispiel den *Baum des Porphyrius* – es handelt sich um die Darlegung einer Geschlechterkette, in der das Einzelne an den Ursprung zurück gebunden wird, bis hin zum letzten Glied, in diesem Fall dem Zeus. Parallel dazu listet Prophyrius die Kategorien des Aristoteles, die bis zum „Sein“ als oberste Kategorie zurückreicht auf. Die Kategorien Aristoteles folgen also derselben Logik, wie die Geschlechterreihe (Stammbäume) der Götter. Hier wird die Vielgestaltigkeit der Ursprungsmächte sichtbar, die weiterhin miteinander konkurrieren. Die Logik selbst stellt ein genealogisches System dar, sie ruht auf einer ursprungsmythischen Geisteslage, welche die Spannungen und Zerrissenheit des Menschen nicht endgültig lösen kann. Der Preis eines solchen Systems (wie bereits im ersten Kapitel erläutert wurde) geht immer zugunsten des Einzelnen, der in einer Allgemeinheit aufgehoben wird; dies kann dem Lebendigen, dem Menschen nie gerecht werden.

Wie sieht nun der Zusammenhang von Mythos, Rationalität und *Zwang* konkret aus?

Durch das deduktive Schlussverfahren wird folgende Aussage getroffen: Wenn Sokrates ein Mensch ist, dann ist er Sterblich. Diese Wenn-Dann Beziehung stellt den Menschen Sokrates zwangsweise (unausweichlich) in die Kette der Menschen, die dem Fluch der Sterblichkeit unterliegen. (Aber was sagt „Sterblichkeit“ über den Menschen Sokrates aus? Oder über Mensch-Sein überhaupt? – siehe: *Der Preis der formalen Logik* im 1.Kapitel). Die in der deduktiven Logik hergestellte Wenn-Dann Beziehung hatte ursprünglich den Sinn, sich gegen Bedrohungen zur Wehr zu setzen, wie bereits im ersten Kapitel dargelegt wurde. Die Welt sollte erklärbar und die Dinge in ihr einordbar gemacht werden, alles wurde auf seinen Platz verwiesen. Doch dieses System hat auch einen Preis. Bedenkt man, dass die formale Logik genau wie der Mythos, einem genealogischen Modell zugrunde liegt, so äußert sich der Zwang, dem man unterliegt (der Preis) zunächst im Kult, in offensichtlichen Ritualen, die zwanghaft wiederholt

werden müssen, um an der Ursprungsmacht teilzuhaben. Im Laufe der Geschichte wird das genealogische Verhältnisse von den Ahnen zu ihren Nachkommen in ein Vertragssystem transformiert. Heinrich spricht hier vom Urbild der Hypothesenbildung und einer Rationalisierung der Wenn-Dann Beziehungen – ausgedrückt in einer Formel: Wenn ich *dieses* gebe, dann musst du dafür *jenes* geben.⁷² Geht man einen Vertrag ein, ist man auch gezwungen sich an ihn bzw. das Vereinbarte zu halten. Wenn man sich in ein solches System (wie schon erwähnt, meint Heinrich mit Systemen, Mächte, die Menschen in ihren Bann zwingen) begibt, unterwirft man sich ihm, liefert sich ihm aus – man begibt sich in ein Zwangs- und Abhängigkeitsverhältnis. Denn „man hat einen Anspruch auf das, was da hervorgebracht wird, man muß es allerdings auch tun, sonst stört man die [...] Einteilung der Erde [...]“⁷³ Es geht um die ständige Wiederholung und das Vergegenwärtigen des Vereinbarten – und wie es ein Vertrag eben verlangt, ist keine Abänderung erlaubt; man muss sich daran halten. So muss sich auch Sokrates, im System der deduktiven Logik, daran halten: Er muss sterben.

Die Konflikte, die sich durch die Vielgestaltigkeit der Ursprungsmächte, die untereinander konkurrieren ergeben, werden durch die Genealogie nicht gelöst. Sie vermag es letztlich nicht, „den einen Ursprung zu gewinnen in dem Nebeneinander der miteinander konkurrierenden heiligen Ursprungsmächte.“⁷⁴ Der Versuch den Bruch innerhalb der verschiedenen Ursprungsmächte und zwischen Ursprung und Abgeleiteten zu überbrücken, macht diesen erst sichtbar. Die verschiedenste Versuche mit der Pluralität der Ursprungsmächte umzugehen, wie die Einführung der *archè* bei Anaximander, die Kategorienlehre des Aristoteles bis hin zu den modernen Wissenschaften, verfolgen selbst ein zu tiefst genealogisches Motiv. Am Ende stellen alle diese Versuche einen Rückfall in die Mythologie dar, denn „der Kern dieser Logik ist die Genealogie, und das heißt: sie ruht auf einer ursprungmythischen Geisteslage.“⁷⁵

⁷² Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 178.

⁷³ K. HEINRICH, *tertium datur*, 179.

⁷⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 22.

⁷⁵ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 20.

4.1.1.6. Zur Aktualität einer ursprungsmythischen Geisteslage

Die Aktualität und Präsenz dieser Geisteslage in vielen Bereichen des Lebens, erläutert Heinrich anhand einiger Beispiele:

Ein Beispiel aus der Religionsgeschichte:⁷⁶ Im Christentum führte der Kampf gegen eine ursprungsmythische Geisteshaltung zur Kirchenspaltung. Das trinitarische Dogma richtete sich bewusst gegen eine genealogisierende Herleitung des Sohnes vom Vater. Jesus Christus soll davor bewahrt werden, ein von Gott gezeugtes Wesen zu werden, wie der Heros im Mythos. Allgemein kann gesagt werden, dass ein genealogisches System dann problematisch wird, wenn Religionen an dieser Geisteslage festhalten und beispielsweise Sprache zu verstockter Sprache, im Sinne des Festhaltens am Wort als ein starres unlebendiges Wort, wird.

Eine ursprungsmythische Geisteslage findet sich aber auch im profanen Bereich. Gerade dort, wo man denkt, sich davon befreit zu haben, verfällt man ihr, sie ist unausweichlicher Bestandteil eines genealogisierenden Systems:

„Ich meine die genealogisierende Beschwörung der Mächte des Ursprungs im Mythos von Autochtonen oder den Angehörigen einer edlen Rasse, wie sie durch die Aktivierung einer ursprungsmythischen Geisteslage, unter Berufung auf die heiligen Mächte von Blut und Boden, immer wieder in der Profangeschichte zu einem mächtigen politischen Werkzeug tauglich war und ist.“⁷⁷

Hier spricht Heinrich ein praktisches Beispiel aus dem Bereich der Politik an und übt Kritik am Faschismus. Auch die Psychologie bedient sich einer ursprungsmythischen Geisteslage – so führt zum Beispiel Jung menschliches Verhalten auf ihm zugrundeliegende Archetypen zurück.

Die ursprungsmythische Geisteslage, in die sich der Genealogisierende begibt, ist bis in unser Denken ein aktuelles Thema. Neben den Wissenschaften, die stark mit genealogischen Systemen arbeiten (wie bereits im ersten Kapitel angesprochen wurde), zeigt ein Blick in die Werbung, dass die Macht der Ursprünge noch nicht gebrochen ist und den Menschen noch immer in ihren Bann halten. So garantiert ein betagter Herr im Dienstbotenoutfit, der sich seit Jahrzehnten nicht verändert zu haben scheint, dass die von ihm angepriesene Geschirrspülmaschine *Verlässlichkeit für viele Jahre* bietet.

⁷⁶ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 23.

⁷⁷ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 25.

Bezeugt wird dies durch diese, immer wieder kehrenden, gleichlautenden (vorgetragen durch eine lückenlose Reihe von Dienstboten) Formel. Vor allem die Lebensmittelbranche bedient sich bei der Anpreisung ihrer Produkte der Macht der Ursprünge. Das Produkt wird beispielsweise mit Bildern ihres Herstellers, ihres Ursprungs versehen; ein Hinweis auf Qualität. Garantiert wird unveränderte Qualität seit Generationen, durch die Rückbindung an eine z. B. traditionelle Formel oder den Namen des „Urvaters“, der am Ende eines Werbespots stolz verkündet: „Dafür stehe ich mit meinem Namen.“

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich in Bezug auf den Ursprung/die Ursprünge auch hier zwei Seiten finden: Auf der einen Seite das vollkommene Losgelöstsein vom Ursprung, das einen Gewinn an Freiheit und Selbststand (Autonomie) bedeutet, aber dafür begleitet wird von der Angst vor Isolation und dem Alleingelassensein. Auf der anderen Seite steht die gänzliche Rückbindung an den Ursprung, an dessen Macht man teilhaben kann gegen den Preis/das Opfer der Selbstständigkeit.⁷⁸ Der Mensch hat demnach die Wahl zwischen „Unterwerfung unter die Schicksalsmacht oder meditierendes Sich-Erheben über das Schicksal.“⁷⁹ Ziel wäre es aber auch hier, die richtige Balance zu finden. Die Genealogie schafft diese gelungene Vermittlung von Freiheit *von* und Rückbezug *auf* einen Ursprung aber nicht. Sie (die Genealogie) vermag es nicht, den Bruch zu überbrücken und der Versuch, sich von einer ursprungsmythischen Geisteslage loszulösen, führt selbst wieder dorthin zurück.

Am Ende steht die Frage nach einem Ausweg aus dem Mythos, aus der Verfallenheit in eine ursprungsmythische Geisteslage. Die Suche nach einer Alternative ist die Suche nach einem Dritten – einem Ausweg aus dem Entweder-Oder: Einem *Entweder*, das dem Mythos verfällt und einem *Oder*, das sich ganz herausnimmt („meditierendes Sich-erheben über das Schicksal“) aus der Welt und dem tatsächlichen Leben. Wie können aber diese Mächte, denen man verfallen ist und die in eine ursprungsmythische Geisteslage hineinführen, entlarvt werden? Eine Möglichkeit der Lösung sieht Heinrich in einer dritten Bedeutung des Mythos: Mythos als Moment der menschlichen Rede. Diese Möglichkeit führt mitten in eine Antwort des Protestes; eine Antwort, in der der Mythos nicht völlig aufgelöst wird, sondern zum Bündnispartner gewonnen wird „im

⁷⁸ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 15.

⁷⁹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 26.

Kampf gegen den Ursprungsmythos.“⁸⁰ Wie diese Antwort des Protestes aussehen kann, soll in den letzten beiden Kapiteln – die Antwort des Jona und die Antwort der Aufklärung – erläutert werden.

4.1.2. EXKURS: Bibel als Bruch, als Ironisierung der Genealogie

4.1.2.1. Die Bibel als Gegenmodell einer Gewaltgeschichte

Die Erzählung von Kain und Abel aus dem ersten Buch des Alten Testaments stellt eine Ursprungserzählung dar. Klara Butting stellt in ihrem Aufsatz *Abel steh auf!*⁸¹ einen Vergleich zu einer ebenso bekannten Ursprungsgeschichte her, der Erzählung von Romulus und Remus und der Entstehung Roms.

Beides sind Gewaltgeschichten, beide beinhalten einen Brudermord. Romulus tötet Remus, der Gewinner und Mächtigere wird so zum Urvater und Gründer Roms. Die Geschichte des Stärkeren setzt sich fort und wird weiter erzählt; sie beeinflusst das Weltgeschehen nachhaltig. Auch die Erzählung von dem Brüderpaar Kain und Abel, in Gen 4,1-26 scheint zunächst demselben Muster zu folgen. Kain ist der Erstgeborene und schon sein Name bedeutet übersetzt „erwerben“ bzw. „Besitzer“ und deutet auf seine besondere Stellung hin. Abel hingegen, übersetzt „Nichts“ oder „Hauch“, scheint zunächst nur eine Nebenrolle zu spielen. Klara Butting weist hier auf einen ersten wesentlichen Unterschied zur Romulus und Remus Geschichte hin, denn: „In diesem Zusammenleben von Besitzern und Habenichtsen spielt Gott eine besondere Rolle. Er engagiert sich mit überraschender Parteilichkeit dafür, dass die Geschichte nicht einfach ihren Lauf nimmt mit der Dominanz der Mächtigen und der Unterdrückung der Schwachen.“⁸² Dies äußert sich in Gen 4,4 f., wo die Aufmerksamkeit auf Abel, den Nichtigen gerichtet wird, zum Zorn seines Bruders Kain. Dieser erschlägt aus Eifersucht seinen Bruder – und die Geschichte scheint nun doch ganz wie jene von Romulus und Remus ihren klassischen Verlauf zu nehmen.

⁸⁰ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 27.

⁸¹ BUTTING, Klara, *Abel steh auf! Die Geschichte von Kain und Abel – und Schet (Gen 4,1-26)*, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003), 19-19; [*in Folge*: K. BUTTING, *Abel steh auf!*]

⁸² K. BUTTING, *Abel steh auf!*, 16.

Doch bereits nach der Gewalthandlung Kains folgt ein erster Bruch mit einem *klassischen* Geschichtsverlauf. Der Mörder Kain wird vor einer „gerechten“ Strafe im Sinne einer Rache (ein Verbot aller Gewalttaten ihm gegenüber wird ausgesprochen) bewahrt – ein erstes Durchbrechen der Gewalt. Danach folgt zwar eine kurze Genealogie Kains, die Bibel aber weiß um diese Gewaltgeschichte. Zunächst scheinen Kains Nachfahren Geschichte zu machen; sie kommen zur Macht: „Die Menschheitsgeschichte entwickelt sich weiter, auch wenn einige, so wie Abel auf der Strecke bleiben.“⁸³ Doch gegen das Fortlaufen dieser Gewaltgeschichte folgt Protest/Widerstand. Das zentrale Heilsgeschehen, die Verheißungsgeschichte Israels, läuft nicht weiter auf der Linie Kains und seiner Nachkommen – nicht er, der Stärkere, spielt die zentrale Rolle, sondern, wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, die Nachkommen des Ermordeten, des Schwächeren.

Eva gebärt ein weiteres Kind mit dem Namen „Schet“ (bedeutet „Setzling“). Dieser wird an die Stelle Abels gesetzt; er wird der Repräsentant Abels. Das Entscheidende ist, mit Blick auf den Stammbaum Jesus im Lukasevangelium, dass Jesus selbst auf Schet hin zurückgeführt wird. Die Bibel tritt hier als Gegenmodell zur *klassischen* Menschheitsgeschichte (wie beispielhaft am Entstehungsmythos Roms dargestellt wurde) auf. Sie weiß um die Gewaltgeschichte und die Genealogie des Stärkeren – diese braucht aber nicht erzählt zu werden, sie schreibt sich selber fort. Der Gedanke des Bundes ist stärker als jedes genealogische Verhältnis; der Bund durch Gott ist nicht rückführbar auf einen Stärkeren. Allein durch Gott findet die Geschichte ihre Fortsetzung.

4.1.2.2. *Durchbrechung des genealogischen Schemas im Matthäus Evangelium*⁸⁴

Das klassische Schema der Genealogie besteht in einer lückenlosen Kette, einer ununterbrochenen Auflistung der Geschlechternachfolge (X zeugte Y, Y zeugte Z,...). Frankemölle betont in seinem *Kommentar zum Matthäus Evangelium*, dass dieses Buch des Neuen Testaments das klassische Schema bewusst durchbricht. Er bezieht sich bei dieser These vor allem auf die, in Mt 1,2-17 vorgestellte Genealogie. Dort wird in einer, zunächst klassisch erscheinenden Genealogie, die Abstammung Jesu aufgelistet.

⁸³ K. BUTTING, Abel steh auf!, 18.

⁸⁴ Basierend auf: FRANKEMÖLLE, Hubert, Matthäus: Kommentar 1., Düsseldorf 1994, 136-165; [in Folge: H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus].

Ein erster Widerspruch zur traditionellen Darlegung der Abstammungsverhältnisse findet sich in der passiven Formulierung in Mt 1,16: „Jakob war der Vater von Joseph, dem Mann Marias; aus ihr wurde gezeugt Jesus, der Christus/der Gesalbte genannt wird.“⁸⁵ Üblicherweise erfolgt die Zuordnung in einer Genealogie mit Hilfe der Rückführung/Rückbindung an den Ursprung, den Vater. In diesem Fall wird Jesus durch eine ungewöhnliche Methode, nämlich die der Adoption (Joseph als Adoptivvater) in die Abstammungslinie Davids aufgenommen. Hier zeigt sich erneut ein Gedanke, der auch schon in der Genesis Erzählung von Kain und Abel aufgetaucht ist: Die Geschichte des Volkes Israels, und somit auch des Christentums, ist keine Geschichte der Starken, der Gewinner, sondern eine der Ausgeschlossenen, eine, in der Versöhnung im Zentrum steht und nicht Gewalt.

Ein weiteres ungewöhnliches Detail ist das Auftreten von vier Frauen innerhalb der Aufzählung (ungewöhnlich, vor dem Entstehungshintergrund innerhalb einer stark patriarchal geprägten Gesellschaft). Hier zeichnet sich ein weiterer Bruch mit dem damals üblichen „Stammbaum-Schema“ ab; Frauen spielten in der Geschlechterkette normalerweise namentlich keine Rolle. Doch neben Maria, der Mutter Jesu, werden weitere vier Frauen genannt: Tamar, Schwiegertochter des Judas, Rahab, Ruth und die Frau Urijas (in 2 Kön 12,24 auch als Batseba, die Mutter Salomos, bezeichnet). Neben der Tatsache, dass alle vier Frauen keine Jüdinnen waren, besteht ihre Gemeinsamkeit vor allem in der Rolle, die sie für die Heilsgeschichte haben: Ohne sie würde die jüdische Verheißungsgeschichte so nicht haltbar sein. Jeder Einzelnen kommt eine bedeutende Rolle in der Geschichte Israels zu.

Betrachtet man die Erzählungen über diese Frauen, stellt sich heraus, dass alle kein geradliniges Leben geführt hatten. Die ersten drei genannten Frauen werden durchwegs positiv dargestellt und rezipiert. Die Frau des Urija hingegen, macht sich durch Ehebruch schuldig, der mit dem Tod ihres ersten Kindes bestraft wird. Ihr zweiter Sohn, Salomo, wird aber zu einer wichtigen Gestalt innerhalb der Heilsgeschichte. Hier wird ein Leben ernst genommen, das voller Bedrohungen und Konflikten ist und auch Scheitern beinhaltet. Denn das Leben selbst verläuft nicht geradlinig und ohne Unterbrechungen. Die von Scheitern Bedrohten werden nicht ausgeschlossen, sondern genau in ihnen wird ein Bündnispartner gefunden.

⁸⁵ H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus, 140.

„Daß diese Verheißungsgeschichte dabei gleichsam ‚auf krummen Wegen‘ verläuft, gehört hinsichtlich der Auswahl der Frauen sicherlich zur Intention des Matthäus. Insgesamt bringen sie etwas Irreguläres in die Gattung ‚Stammbaum‘, der von seiner Gattung her ansonsten auf Normalität, Exaktheit und Legitimität ausgerichtet ist.“⁸⁶

Die starren Formeln, die klare und lückenlose Rückbindung an einen mächtigen Ursprung werden hier bewusst durchbrochen. Nicht durch die Rückbindung an einen mächtigen Ursprung, sondern im Durchbrechen der Genealogie findet Heilsgeschichte statt.

Frankemölle vertritt die Meinung, dass die dargestellte Genealogie ihre Funktion letztlich erst durch die folgenden Erzählungen des Evangeliums, durch das konkrete Leben des Jesus von Nazareth, erhält (eine Würdigung der Kontingenz, des einzelnen Lebens). Jesus wird als Ziel und Endpunkt genannt – und auch als Ursprung, aber nicht im Sinne eines starren Vergangenen, sondern mit ihm fängt „die Erfüllung der bisherigen Geschichte auch neu an. Alle Aussagen des Matthäus über das ‚Woher‘ Jesu wollen diese neue Geschichte qualifizieren.“⁸⁷ D. h. nicht die Rückbindung an einen starren, festen Ursprung verleiht der Welt, dem Menschen Identität, Macht und Sein, sondern mit Jesus Christus fängt „die Erfüllung der bisherigen Geschichte auch neu an.“⁸⁸ Ursprung wird jetzt im Sinne von Schöpfung, und das meint auch eine sich (ständig) vollziehende, lebendige Neuschöpfung, verstanden. Nicht die Zeit des Ursprungs ist die einzig wahre und bedeutsame, sondern jede Zeit besitzt die gleiche Qualität – es gibt keine ursprungsferne Zeit; Zeit bedeutet konkrete Anwesenheit (ein *In-der-Geschichte-anwesend-sein*). Dabei handelt es sich um nichts, dessen man sich ständig mit Hilfe von Riten vergewissern muss – es bedarf keiner Masken – das chronologische Zeit-Schema (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) als unerbittlicher Zyklus, aus dem es kein Entrinnen gibt, wurde durchbrochen.

⁸⁶ H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus, 142.

⁸⁷ H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus, 144.

⁸⁸ H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus, 144.

4.1.2.3. *Das Buch Ruth und seine Betrachtung vor dem Hintergrund der Grundfigur Heinrichs*

Zum Inhalt des Buches: Auf Grund einer Hungersnot verlässt eine Familie ihre Heimat Betlehem und wandert nach Moab aus. Die beiden Söhne nehmen sich zwei Moabiterinnen (Orpa und Ruth) zur Frau. Schon bald darauf erleiden der Vater und seine Söhne den Tod; die Schwiegermutter Ruths, Noomi bleibt als Witwe zurück im fremden Land und verliert ihren Lebensmut. Um ihrer Schwiegermutter wieder zu neuer Lebensfülle zu verhelfen, kehrt Ruth mit Noomi zurück nach Betlehem – in ein für sie, völlig fremdes Land – und wird dort die Frau des Israeliten Boaz. Der daraus „hervorgehende (erste) Sohn Obed gilt dann als Sohn der Noomi und wird schließlich der Großvater Davids, wie in einer feierlichen Genealogie abschließend herausgestellt wird“⁸⁹

Auf welche Bedrohung/welchen Konflikt gibt das Buch Antwort? Zunächst wird von einer Familie berichtet, die durch den Tod aller männlichen Nachkommen vom Aussterben bedroht ist. Ruth, eine Fremde und Außenseiterin tritt als Antwort/Lösung dieser Bedrohung auf; ein durchaus unüblicher Weg. Noomi hat durch den Tod ihres Mannes und ihrer Söhne allen Lebensmut verloren, sie wird mitten im Leben vom Tod bedroht. Aber an Stelle eines *Entweder-Oder*, an Stelle von: Entweder ein Leben ohne Konflikt und Bedrohungen, ohne den Tod, oder dem Tod selbst, bietet sich eine Alternative; eine dritte Möglichkeit – in diesem Fall Ruth. Sie wird zur *Bundesgenossin* und verhilft Noomi zu neuem Leben. Auch hier wird von einem Leben, einem Alltagsgeschehen erzählt, das die Dimension des Leides und des Todes nicht ausspart. „Dass sie darin und daran nicht zerbrechen, sondern dass sie darüber zu Subjekten ihrer eigenen Lebensgeschichte werden, die sie in konkreter Solidarität zueinander führt, *weil JHWH mit ihnen ist* – das ist allerdings ein Geschehen, das im Horizont der biblischen Religion erzählungs- und überlieferungswürdig ist.“⁹⁰ Vor diesem Hintergrund sieht Erich Zenger die Relevanz des Buchs Ruth für das Christentum.

⁸⁹ ZENGER, Erich, Das Buch Rut, in: ZENGER, Erich, u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie Band 1,1, 5. gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2004, 223; [in Folge: E. ZENGER, Das Buch Rut].

⁹⁰ E. ZENGER, Das Buch Rut, 229.

Am Ende des Buches findet sich eine „durchbrochene“ Geschlechterkette. Alle männlichen Nachkommen sind gestorben – die Familie/Geschlechterfolge wird durch Ruth, eine ausländische Frau, bzw. Noomi weiter geführt; sie wird zur Urgroßmutter Davids. Hier kann man von einer Ironisierung der Genealogie sprechen: Es wird bewusst mit der klassischen Geschlechterfolge gebrochen (wie auch schon in der Erzählung von Kain und Abel) und eine zunächst unbedeutende Person (unbedeutend in einem zweifachen Sinn: Ruth ist 1. eine Frau und 2. eine Ausländerin – es gab damals ein Gesetz gegen Mischehen) zu einem vermittelnden Dritten. Man könnte sagen, auch hier wird die Geschichte weitergeführt auf Grund eines Dritten, eines Vermittelnden.

Stellt das Buch Ruth mit der darin enthaltenen Genealogie nun bloß eine Vorgeschichte Davids dar? Erich Zenger widerspricht dieser Annahme, da über den Sohn der Ruth, also den Großvater Davids, nichts weiter erzählt wird: „Genau genommen kann die Geschichte also gar nicht als Familiengeschichte der Ahnen Davids verstanden werden, viele Züge der Novelle weisen über diesen einfachen Tatbestand hinaus. Die Erzählung will mehr!“⁹¹ Es erhebt Protest gegen Diskriminierung/Ausschluss von Fremden und Frauen und richtet sich gegen das Mischehenverbot. Auch hier, wie in der Erzählung von Kain und Abel, wird die Geschichte nicht durch die Starken, unter dem Einsatz von Gewalt, zur Heilsgeschichte; im Zentrum stehen die Schwachen, Rechtlosen und Ausgestoßenen.

Wie bereits unter dem zweiten Punkt des Exkurses angesprochen wurde, wird Ruth in der Genealogie des Matthäusevangeliums als eine von fünf Frauen genannt und ist so Teil des Stammbaums Jesu – ein weiteres Durchbrechen des klassischen genealogischen Schemas.

4.1.3. Die Antwort des Heros

Der Figur des Heros widmet Klaus Heinrich eine gesamte Vorlesung mit dem Titel: *Arbeiten mit Herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung*. Im Zentrum dieser Vorlesung steht der Arbeitsbegriff, das Grundmotiv Heinrichs wird aber auch dort immer wieder thematisiert. Das folgende Kapitel hat sich speziell diesem Motiv – der Frage nach der

⁹¹ E. ZENGER, Das Buch Rut, 225.

Bedrohung, der Antwort und des Preises, welche der Figur des Heros laut Heinrich anhaften, zum Thema gemacht.

Die Erzählungen über die Heroen sind Teil der griechischen Mythologie. Zeigt der Typus des Heros nun eine eigene Form der Antwort auf, oder lässt er sich gänzlich in die Antwortversuche der Genealogie integrieren? Das folgende Kapitel möchte die Figur des Heros, den ihr innewohnenden Konflikt, sowie ihren Antwortversuch auf die Bedrohung des Zerrissenwerdens, näher beleuchtet. Wie bereits im vorherigen Kapitel über die Genealogie dargelegt wurde, wird diese Angst des Zerissenwerdens in den Mythen/Göttergeschichten der Griechen thematisiert. Sie berichten von unterschiedlichen Mächten, denen die Menschen hilflos ausgeliefert zu sein schienen. Die Angst des Zerrissenwerdens auf Grund der unterschiedlichen, an den Menschen gestellten Ansprüche und der Glaube, selbst nicht in die Geschehnisse eingreifen zu können, stellten für den Menschen der Antike eine ständige Bedrohung dar.

4.1.3.1. Die Figur des Heros in der Mythologie

Der Heros wird in der griechischen Mythologie als Abkömmling der Götter, der ein menschliches und ein göttliches Elternteil besitzt, beschrieben. So handelt es sich entweder bei dem Vater oder bei der Mutter um einen Gott/eine Göttin, während das andere Elternteil von menschlicher Natur ist. (Ein Beispiel hierfür ist Herkules, dessen Vater der Gott Zeus und die Mutter eine *gewöhnliche* Frau ist). Dadurch ist der Heros weder ganz Gott, noch ganz Mensch. Neben dieser zentralen Eigenschaft, auf Grund der besonderen Elternschaft, werden auch die an den Heros gestellten Anforderungen und Aufgaben zu einem Kennzeichen seiner Heroenschaft: Der Heros findet sich scheinbar nicht lösbaren Konflikten (in Gestalt unterschiedlichster Ungeheuer) ausgesetzt, gegen die er Zeit seines Lebens zu kämpfen und sich so zu beweisen hat.

4.1.3.2. Die Antwort des Heros auf die Bedrohung des Zerrissenwerdens

In seinem ersten Aufsatz des Buches *Parmenides und Jona* spricht Heinrich:

„von jenen Verkörperungen der genealogischen Überbrückung an, deren Funktion es ist, den Bruch selbst und damit zugleich das tragische Scheitern seiner Überbrückung darzustellen –

also um nur ein Beispiel zu nennen, dem Leiden und Sterben der Heroen -,bis hin zu jenen Maßnahmen ritueller Art, die den Bruch wider besseren Wissens verbergen wollen.“⁹²

Heinrich nennt hier zwei Versuche, die den Bruch (dieser wurde bereits im vorherigen Kapitel erläutert: Dialektik des Entspringens – Dialektik von Singular und Plural) zwischen Ursprung und Entspringenden zu verbergen wollen: Rituelle Kulthandlungen einerseits und das Schicksal der Heroen andererseits. Rituelle Handlungen im Kult möchten die Nähe zum Ursprung gewährleisten, indem sie (wie bereits im Kapitel über die Genealogie beschrieben wurde) diesen durch Rituale lebendig zu halten versuchen, mit dem Ziel an seiner Macht teilzuhaben. Die zwischen den Ursprüngen und den kultischen Riten bestehende Distanz soll im ständigen Wiederholen gewisser Handlungen verschleiert werden. Auch die Figur des Heros soll eine Brücke zwischen Ursprung und Entspringenem, zwischen den göttlichen Ahnen und den Menschen herstellen. So wie die rituellen Handlungen im Kult, soll auch mit Hilfe des Heros eine Verbindung zum Ursprung ermöglicht und gleichzeitig die Distanz zu ihm verschleiert werden; beide Lösungsversuche haben das gleiche Ziel, führen am Ende aber in das Sichtbarwerden dieses Bruches. Dennoch besteht ein Unterschied zwischen den beiden genannten Lösungsversuchen – der Heros selbst ist nicht mehr ein bloßes Ritual, das durch das ständige Wiederholen des Selben immer wieder vergegenwärtigt werden muss, sondern er besitzt einen *aktiven* Charakter. Der Heros versucht sich aktiv aus den Zwängen einer ursprungsmythischen Geisteslage zu befreien und wird zur Vermittlungs- und Identifikationsfigur der Menschen, welche den in den Riten sichtbar werdenden Bruch überbrücken soll. Um dies zu verdeutlichen soll im Folgenden auf zwei Unterschiede näher eingegangen werden: Den Unterschied zwischen der Antwort des Heros und der des Kultes und die Unterscheidung von Heros und den Göttern.

4.1.3.3. *Der Unterschied der Antwort des Heros zu der des Kultes*

Kultische Handlungen sind gekennzeichnet durch ihr ständiges Bedürfnis nach Wiederholung. In den Erzählungen der Heroen hingegen wird immer eine Dauer und eine konkrete Zeit beschrieben; es handelt sich demnach nicht um ein sich ständiges Wiederholen.⁹³ Die Heroen vermitteln zwischen Leben und Tod, Gott und Mensch; sie

⁹² K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 14.

⁹³ Vgl. KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. *Dahlemer Vorlesungen 9: arbeiten mit herakles*.

werden nicht sofort zwischen den verschiedenen Ansprüchen zerrissen. Sie widerstehen; ihr Handeln spielt sich innerhalb von Zeit und Raum ab – auch wenn dieser Widerstand nicht dauerhaft ist, wie sich im tragischen Schicksal der Heroen zeigt.

Wie die Figur des Heros zur Vermittlungs- und Identifikationsfigur werden kann, wird auch im Verhältnis bzw. ihrem Unterschied zu den Göttern deutlich:

Was ist ein Heros im Unterschied zu den Göttern? Die Götter halten den Konflikt, der die Menschen zu zerreißen droht, aus. Sie sind unsterblich und kennen so die Bedrohung des Zerissenwerdens nicht; sie können im Gegensatz zu den sterblichen Menschen nicht vollkommen zerrissen werden. Der Heros ist kein Gott und bietet dadurch die Möglichkeit der Identifikation; er ist Identifikationsfigur für die Menschen, weil er ihre Konflikte und Bedrohungen und somit auch den Tod kennt. Im Gegensatz zu den Göttern sind ihm die Ängste und Gefahren der Menschen nicht fremd, findet er sich doch selbst (um sich als Heros beweisen zu können) in unauflösbaren Konflikten wieder, denen er zunächst erfolgreich die Stirn bietet.

Die Funktion des Heros besteht also einerseits darin, den Bruch zwischen Ursprung und Entspringendem zu überbrücken (zwischen Göttern und Menschen, Allgemeinem und Einzelnen) indem er zur Vermittlungsfigur wird, andererseits soll er aber auch einen Bruch mit den zwingenden Ansprüchen der Götter ermöglichen – es geht darum, die rechte Balance zu finden. Der Heros soll vom Zwang der Ursprünge befreien, vom Zwang der Schicksalsmächte und gleichzeitig eine Rückbindung an sie bzw. eine Teilhabe an ihrer Macht gewährleisten. Er zeigt ein partielles Gelingen, indem er den Schicksalsmächten und dem Tode zunächst widersteht; er entkommt ihnen, indem er sich ihnen im Kampfe stellt. Die Erzählungen schildern einen Sieg über die Bedrohungen, die Ungeheuer; zumindest zunächst. Denn mit einem Blick auf den Verlauf klassischer Heroenerzählungen, wie etwa die des Ödipus, wird bereits die dem Heros innewohnende Tragik deutlich. Der Held unterliegt trotz seiner Siege und Heldentaten am Ende dennoch den Zwängen des Schicksals – zwar auf Umwegen, aber doch. Heinrich äußert den Gedanken, dass aber vielleicht genau darin, im letzten Scheitern und im Tod des Heros, die Voraussetzung für eine Identifikation mit ihm liegt. Würde der Heros im Letzten nicht dem Schicksal unterliegen, nicht sterben und so das

Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, Basel – Frankfurt am Main 2006, 218; [in Folge: K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*].

Schicksal der Götter teilen, wäre für den Menschen dann noch eine Identifikation mit ihm möglich?

Anmerkung zur Bedeutung des Wortes *Ungeheuer* bei Heinrich:⁹⁴

Heinrich führt in seiner Vorlesung *Arbeiten mit Herakles* eine nähere Betrachtung des Wortes *Ungeheuer* durch. Das Ungeheuer ist das Ungeheure, all das, was nicht geheimer ist im Leben, all das, was nicht erklärbar und einordbar ist. Das Ungeheure ist das, was die Menschen ängstigt und was es zu bekämpfen gilt. Die Existenz solcher Ungeheuer in den Heroenerzählungen zeigt, dass das Ungeheure Teil des Lebens ist und nicht ausgeschlossen werden kann.

4.1.3.4. *Der Konflikt, der Preis und die Tragik der Figur des Heros*

„Die Tragik [...]: einen Zwang, dem man nicht ausweichen kann und der einen zerbricht, gerade in den Versuchen, ihm zu begegnen, gewonnen hat – rührt eben von daher: die Tragödien stellen ja dar, in der Form des Heroenschicksals, die Versuche, sich aus derartigen ur sprungsm ythischen Zwangsbindungen zu befreien; und die Weise, wie das versucht wird, [...] setzt in Kraft – diesen Zwang.“⁹⁵

Das Tragische liegt laut Heinrich in dem Versuch, sich aus dem Zwang der Ursprünge zu befreien, wodurch dieser aber erst in Kraft gesetzt wird. Der Heros versucht dem ihm auferlegten Schicksal zu entkommen, was ihm zunächst auch zu gelingen scheint; aber gerade im Fluchtversuch erliegt er dem, wovor er geflohen ist – durch den Versuch seinem Schicksal auszuweichen wird der Zwang in Kraft gesetzt und führt ihn am Ende in den Tod. Wenn also die Geschichte über die Heldentat eines Heros erzählt wird, ist sofort klar, welches Schicksal er *zwangsweise* erleiden wird/muss. Heinrich führt als ein Beispiel unter anderen das Schicksal des Odysseus an: Der Heros, „dem der ‚Tod aus dem Meer‘ [...] prophezeit worden war, gleitet zwar zwischen den Ungeheuern der Tiefsee hindurch, wird aber auf Ithaka von einem Rochenstachel getötet.“⁹⁶ Der Held hat die Ungeheuer des Meeres zunächst bezwungen und das von den Göttern für ihn vorgesehene Schicksal abgewendet, aber letztendlich besiegelt ein *Ungeheuer* des

⁹⁴ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 104.

⁹⁵ K. HEINRICH, *tertium datur*, 103.

⁹⁶ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 79.

Meeres seinen Untergang. Auch Ödipus und Herakles erleiden ein ähnliches Schicksal – sie alle scheitern am Ende oder finden gar den Tod. Der Heros bewegt sich zwischen den Polen Unsterblich – Sterblich, er ist weder ganz Gott noch ganz Mensch; eine wirkliche Vermittlung hat noch nicht stattgefunden, die rechte Balance zwischen den beiden Polen wurde noch nicht gefunden. Das tragische Schicksal des Heros zeigt sich also darin, dass er einerseits dem Tod erfolgreich die Stirn bietet und die Ungeheuer zu besiegen scheint, andererseits aber selbst zu Tode kommt. Die Heroen wiederholen das Schicksal der von ihnen getöteten Ungeheuer. Ähnlich wie das Wiederholen kultischer Handlungen in den Festen des Mythos, scheint es sich um einen unausweichlichen Kreislauf zu handeln. Doch die Figur des Heros ist schon einen Schritt weiter – die Heroen sind selbst aktiv Handelnde, sie besiegen die Ungeheuer und bemächtigen sich ihrer Macht, teilen aber so auch gleichzeitig ihr Schicksal.

In seiner Vorlesung *Arbeiten mit Herakles* spricht Heinrich von einem doppelten Tod in der Heroenmythologie:

1. Der Heros besiegt den Tod (das Ungeheure) in seinen unterschiedlichsten Verkörperungen.
2. Der Heros unterliegt dem Tod, indem er in den Ungeheuern selbst wieder aufersteht und folglich auch sein Schicksal teilt – so kleidet sich beispielsweise der Held Herakles in das Fell des von ihm besiegten nemeischen Löwen und wird am Ende selbst zum totbringenden Löwen: Der Held tötet am Ende vom Wahnsinn geblendet, gleich einem rasenden Löwen seine Familie.⁹⁷
3. Der Heros selbst ist eine widersprüchliche Figur – er möchte dem Schicksal entfliehen, entkommt ihm letztlich aber nicht und wird schließlich selbst von den Widersprüchen zerrissen.

4.1.3.5. *Die Weiterentwicklung des genealogischen Systems in der Figur des Heros*

Dass es sich bei der Figur des Heros nicht um eine Antwort innerhalb des genealogischen Systems handelt, wurde bereits angedeutet. Im Folgenden soll nun speziell auf die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede der beiden Antwortversuche (Genealogie und die Weiterentwicklung des Lösungsversuches in der Antwort des

⁹⁷ Vgl. K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 111.

Heros) eingegangen werden. Es soll auch ein Bezug zum Christentum aufgezeigt werden – obwohl Heinrich nicht konkret davon spricht, klingt es in seinem *anamnetischen Vorwort* zur Niederschrift seiner Vorlesung an.

Sowohl die klassische Genealogie, als auch der Heros sind Figuren, die versuchen die menschliche Gegenwart mit einem göttlichen Ursprung zu verbinden. Der Heros stellt aber eine Weiterentwicklung der Genealogie dar: Die Weitergabe im genealogischen System ist am naturhaften Modell orientiert. Die Vermittlung wird auf Grund natürlicher Prozesse bestimmt, angelehnt am Prozess von Zeugung (im Sinne von Weitergabe von Leben – aus dem einen entsteht das andere usw.). Der Heros hingegen stellt als Arbeitender eine aktive Gestalt der Vermittlung dar; er hat nicht mehr nur an zyklischen Naturprozessen Anteil, sondern ist selbst eine aktive Figur der Vermittlung. Herakles als der *Arbeiter*, der sein ganzes Leben lang die unmöglichsten Arbeiten vollbringt, schafft so auch Zivilisation, Kultur. Vermittlung passiert nicht bloß, sondern sie muss aktiv hervorgebracht werden in der Arbeit. Der Bruch in den genealogischen Ableitungen wird jetzt auf deutlichere Weise sichtbar, denn der Heros selbst ist die Verkörperung dieses Bruches! Der Bruch wird im Heros ansichtig. Er zeigt einen Riss auf, der durch jede Gesellschaft zu gehen scheint – durch das abarbeiten an der Natur gibt er den Hinweis, dass es Natürlichkeit an sich, in ihrer Unmittelbarkeit nicht gibt – sondern das das Naturverständnis immer schon ein vermitteltes ist.⁹⁸ Seine Gestalt, eine widersprüchliche, lässt sich nicht mehr auf einen Fokuspunkt bringen, sondern scheint unvermittelt zwischen zwei Gegensatzpaaren hin und her zu pendeln: Sterblich – unsterblich, gelingen – scheitern. Einerseits überragt er die Götter, andererseits bleibt er trotzdem ihr Spielball. Obwohl „eigentlich Göttersohn, ist er dennoch Menschensohn, halb das eine und halb das andere, niemals eines von beiden ganz.“⁹⁹ Er steht zwischen zwei Pole die ihn zerreißen – es findet keine wirkliche Vermittlung statt. Denn dazu „hätte es des vermittelnden Wortes bedurft, das unterscheidet ihn von den Vermittlern der Erlösungsreligionen [...]“¹⁰⁰. Heinrich spricht vom Heros als eine „Zerreißungs- und nicht Vermittlungsfigur“¹⁰¹; von einer handelnden Figur, die selbst nicht ins Wort gehoben wurde – die Vermittlung geht nicht auf. Dazu müsste jeder der zwei Pole den anderen ganz zur Darstellung bringen. D. h. die göttliche Sphäre müsste ganz in die

⁹⁸ Vgl. K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 1-11.

⁹⁹ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 220.

¹⁰⁰ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 8.

¹⁰¹ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 8.

menschlich übergehen und umgekehrt. In der Figur des Heros wird dies nicht vollständig verwirklicht; der Heros ist ein Symbol der abgebrochenen Vermittlung, er bleibt ein Mittelwesen – die zwei äußeren Extreme (sterblich – unsterblich, menschlich – göttlich, Tod – Leben, Einzelnes - Allgemeines) bleiben. Zwar brechen sie immer wieder auf, aber eine vollständige Vermittlung, in der beide Pole einander gänzlich zur Darstellung bringen, gelingt nicht. Erst im Hinblick auf das Christentum, erst in Jesus Christus, scheint diese Vermittlung gegeben zu sein. In ihm ist sie ganz vollbracht, indem er wahrer Gott und wahrer Mensch ist; ganz Gott und ganz Mensch.

Damit diese Vermittlung möglich wird braucht es, so Heinrich, das vermittelnde Wort:¹⁰² Worte, sobald sie ausgesprochen werden, verklingen und sind nicht festhaltbar; das Wort bzw. Sprache an sich, stellt somit schon eine andere Vermittlungsfigur dar. Sprache bzw. Worte vermitteln zwischen Mensch und Welt, Mensch und Natur, Einzelem und Allgemeinem. Im Ausgesprochenensein vollzieht sich eine ständige Aktualisierung dieser Beziehung zur Welt, zur Schöpfung. Worte sind gleichzeitig Allgemeines und Einzelnes, sie schaffen das, was dem Heros als Vermittlungsfigur nicht gelingt – in ihm (dem Besonderen) werden Einzelnes (der Mensch) und Allgemeines (das Göttliche/ die Götter)¹⁰³ nie voll zur Darstellung gebracht. Nicht jede Sprache stellt eine gelungene Sprache, im Sinne der gelingenden Vermittlung, dar. Heinrich verwendet in diesem Zusammenhang den Terminus des *Übersetzens*: „schöpferisches Sprechen in einer sprachlichen Wirklichkeit bedeutet: diese sprechend verwandeln, und die Verwandlung sprachlicher Wirklichkeit, die diese nicht zerstört, ist Übersetzen.“¹⁰⁴ Dieser Gedanke des Übersetzens wurde bereits im Kapitel über die Grundängste, im Zusammenhang mit der Angst vor der Sprachlosigkeit, kurz erläutert. Das rechte Übersetzen im Gegensatz zu einer verrätenden Sprache, soll im Kapitel, *die Antwort des Buches Jona*, noch genauer thematisiert werden.

Es folgt eine kurze Anmerkung zum Vergleich der Figur des Heros und der des Christos: In seiner Vorlesung über die Logik übt Heinrich Kritik an der genealogischen Herleitung, wie es in den Heroenerzählungen und Mythen geschieht und sieht einen „mythologischer Protest gegen diese Art der Herleitung [...] im Dogmenkampf der

¹⁰² Vgl. K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 8.

¹⁰³ Die Zuordnungen Heros – Besonderes, Mensch – Einzelnes und Götter – Allgemeines bezieht sich auf das, auf die Heroemythen angewendete, deduktive Schlussverfahren der antiken Philosophie, zur Ausschließung der Götter und den daraus resultierenden Konflikten aus dem System der Logik. Vgl. K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 223.

¹⁰⁴ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 113.

frühen christologischen Theoreme.“¹⁰⁵ Dieser andere Versuch der Vermittlung soll verdeutlichen, dass Christus nicht ein Heros im Sinne eines Halbgottes sei; Sohn und Vater seien von gleicher Substanz:

„Diese Vermittlung ist nicht die Wiederholung der ursprungsmythischen Dialektik – Herleiten der Substanz in immer gebrocheneren Stufen des Entspringens –, sondern hier ist das Vermittelnde selber ganz und gar da und neu, und jeder Mensch, der sich in diesem Bilde sehen kann, ist noch einmal *d i e* Substanz und nicht bloß abgeleitete Substanz in einer Geschlechterkette. Also: der Protest gegen das Heroenverhältnis, das das Ursprungsmodell in einem genealogischen System ist, formuliert die verschiedenen Versuche – und unter diesem Gesichtspunkt muß man sie lesen, wenn man sie vortragen will – der Dogmatiken, der Dogmenkämpfe in den frühen christlichen Kirchen; es ist ein Gegenmodell gegen diese Form der Mythologisierung.“¹⁰⁶

Hier wird wieder Heinrichs Grundmotiv erkennbar: Auch die dogmatischen Schriften der Kirche sind als Antwort zu lesen – als eine alternative Antwort zu den Mythen und zu der der Genealogie oder des Heros.

4.1.3.6. *Die Figur des Heros und die antiken Philosophen*

Die frühen Philosophen Griechenlands hatten das, dem Heros und dem Mythos innewohnende Problem, vielleicht bereits erkannt und einen anderen Weg gesucht. Sie versuchten erst gar nicht sich den Ungeheuern zu stellen und sie zu besiegen, sondern verbannten sie in eine Scheinwelt, eine Welt des *Nicht-Seins*. Den ungeheuren Bedrohungen wurde jede Existenz abgesprochen, um sie auf diese Weise unschädlich zu machen. Das was der Heros bekämpft, die Ungeheuer oder besser gesagt das Ungeheure, ist das, was ihm letztlich den Tod bringt – der Philosoph Parmenides¹⁰⁷ bezeichnet dieses Ungeheure als das *me on* – das Nichts – das was nicht existiert. Auch die antike Logik (vgl. Kapitel *Grundfigur Heinrichs am Beispiel der Logik*) versucht mit dem Satz der Identität das *me on* in ein *ouk on* zu verwandeln – in etwas Abstraktes. Eine reale Erfahrung, eine konkrete Angst/Bedrohung wird in eine starre Formel

¹⁰⁵ K. HEINRICH, *tertium datur*, 106.

¹⁰⁶ K. HEINRICH, *tertium datur*, 106.

¹⁰⁷ Zum ersten Mal taucht der Begriff des *me on* in diesem Zusammenhang im Lehrgedicht des Parmenides auf, welches das Thema des nächsten Kapitels sein wird.

gezwungen und in die Welt des Denkens verbannt. Die Bedrohungen sollen ihre Bedrohlichkeit verlieren; sie werden ihrer Ungeheuerlichkeit beraubt und „in der Abwehr der aus Tod und Leben gemischten Existenz die Beschwörung, daß Sein ist, Nichtsein nicht ist, mit dem tertium non datur insofern auf eine geradezu antiheroische Formel zu bringen, als der Heros für die Bestimmung dieses ausgeschlossenen Dritten qua Identifikationsfigur einsteht [...]“¹⁰⁸

Was war die Bedrohung der Philosophen? Was hat sie veranlasst, die Ungeheuer aus dem Bereich des Seins, des Lebens zu verbannen und sich schon zu Lebzeiten allen *lebendigen* Erfahrungen zu entziehen? Und was ist der Preis, der für diese Lösung zu bezahlen ist? Wie schon im ersten Kapitel angemerkt wurde, stehen logische Figuren stärker mit Mythos bzw. Heroenkult in Verbindung als man zunächst dachte. Im folgenden Kapitel wird versucht, mit Hilfe der Betrachtung des Lehrgedichts des Parmenides, die eben aufgeworfenen Fragen zu beantworten.

4.1.4. Die Antwort des Philosophen Parmenides

Die Fragmente des Lehrgedichts des Philosophen Parmenides werden von Heinrich, seinem Grundmotiv gemäß, betrachtet. Ausgangspunkt ist auch hier die Frage nach den zugrundeliegenden Bedrohungen, auf die Parmenides zu antworten versucht. Dieser Teil der Arbeit ist vor allem im Zusammenhang mit dem folgenden Kapitel (Antwort des Buches Jona) zu lesen – Heinrich stellt einen Vergleich der beiden Antwortversuche (Parmenides und Jona) an, wobei die Objekte seines Vergleichs nicht zufällig gewählt wurden. Warum sich Heinrich speziell für jene beiden Werke entschieden hat, soll in der weiteren Arbeit noch thematisiert werden. Zu Beginn soll jedoch kurz auf die Person des Parmenides, sein Werk, sowie die Übersetzungen der Fragmente näher eingegangen werden.¹⁰⁹

¹⁰⁸ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 285.

¹⁰⁹ Die Figur des Parmenides kehrt in vielen Werken und Vorlesungen Heinrichs wieder. Das folgende Kapitel stützt sich vor allem auf den Aufsatz „Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich“, sowie die Niederschrift seiner Vorlesung zur Logik „Tertium datur“.

4.1.4.1. *Der historische Parmenides und seine Stellung innerhalb der griechischen Philosophiegeschichte*

Zeugnisse des Altertums geben Auskunft über den Mann Namens Parmenides (Heinrich stützt sich hierbei vor allem auf die Diels'schen Sammlungen). Demzufolge war Parmenides (Sohn des Pyres) ein wohlhabender, aus einem angesehenen Geschlecht stammender Mann, der ein Schüler des Xenophanes gewesen sei. Bei den uns heute vorliegenden Schriftstücken des Parmenides handelt es sich um die Fragmente eines Lehrgedicht, welches sich in zwei Teile gliedert. Vor allem der zweite Teil weist große Lücken auf, was ihn aber nicht seiner Bedeutung für die Interpretation des Lehrgedichts als Antwortversuch beraubt.

Laut Heinrich lassen sich zwei Tendenzen im Bezug auf die Stellung des Parmenideischen Lehrgedichts innerhalb der Philosophiegeschichte wahrnehmen: Einmal wird Parmenides als ein, der Religion/dem Mythos noch nahe stehender Mystiker beschrieben, ein andermal als der moderne Logiker, der Gott keine Platz in seinem Denken einräumt.¹¹⁰ Wo ist Parmenides nun einzureihen? Kommt ihm eine entmythologisierende Funktion zu oder ist er noch stark in einer religiösen Tradition verwurzelt? Diese verschiedenen Deutungen hängen vor allem mit der Einordnung des Parmenides in die griechische Tradition zusammen. Zwei zentrale Denker der Antike spielen hierfür eine wichtige Rolle: der Theologe Xenophanes und der Metaphysiker Heraklit.¹¹¹ Welchen Platz nahm Parmenides in dieser dreier Kette ein - wie folgen Xenophanes, Heraklit und Parmenides aufeinander? Während z.B. Zeller und Jaeger den Theologen Xenophanes an erster Stelle stehen sahen, stellt Reinhardt den Logiker Parmenides an den Beginn der Reihe. Auch wenn unterschiedliche Reihenfolge zu teils unterschiedlichen Deutungen/Auslegungen des Lehrgedichts beigetragen haben (d. h. im Kontext aufeinander aufbauend interpretiert werden), weist Heinrich auf eine, allen diesen Interpretationen zugrundeliegende Gemeinsamkeit hin: Nämlich, dass „[...] Parmenides in einer fortschreitenden Geschichte des Geistes“¹¹² gesehen wird. Ausgangspunkt ist laut Heinrich die Idee eines Fortschreitens im Denken (vom Mythos zum Logos), fast so als ob es ein entsprechendes Modell gäbe, wie die Denker aufeinander folgen. Heinrich selbst steht dieser Vorstellung kritisch gegenüber.

¹¹⁰ so zum Beispiel bei K. Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916

¹¹¹ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 82.

¹¹² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 81.

Denn auch wenn Reinhardt von einer anderen Stellung des Parmenides innerhalb der „3erKette“ ausgeht, so steht er dennoch im selben geschichtlichen Umfeld und derselben Interpretationstradition seiner Zeit. Die Beurteilung des Parmenides *schwankt* – es bleibt die Frage mit welchem Interesse man sich an Parmenides richtet. Heinrichs Absicht ist es, das Parmenideische Lehrgedicht frei zu machen von Frage nach seiner geschichtlicher Einordnung, frei zu machen von verschiedenen Blickrichtungen, die es auf Parmenides gibt – frei zu machen für die Frage nach den Bedrohungen, auf die Parmenides Antwort zu geben versuchte. Der Fokus liegt also zunächst auf den zugrunde liegenden Ängsten, die Parmenides mit seinem Lehrgedicht zu bewältigen versucht.

4.1.4.2. *Zum Inhalt der Fragmente*¹¹³

Der erste, besser erhaltene Teil des Gedichts beschreibt die Himmelfahrt eines (von Beginn an) wissenden Mannes (Parmenides schreibt demnach für eine erleuchtete Elite). Von Jungfrauen wird ihm der Weg gewiesen und sie sind es auch, die die Göttin Dike (ein andermal wird sie auch als Göttin der Wahrheit bezeichnet¹¹⁴) überzeugen, dass Tor zum Himmel zu öffnen. So ergeht die Offenbarung der Göttin an den Wissenden: „So gehört es sich, daß du alles erfährst: einerseits das unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit [30], andererseits die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt.“¹¹⁵ In der Offenbarung werden zunächst zwei Wege (Heinrich bezeichnet sie als Wege der Forschung) aufgezeigt. Der Weg des wissenden Mannes, der nicht schwankt – denn aus diesem Schwanken führt das Wissen/die Erkenntnis um das eine wahre, unveränderliche Sein, und der Weg des Irrtums als der Weg der Sterblichen, die als blinder und tauber Haufen, als irrende doppelköpfige Menge bezeichnet werden. Die unwissende Menge schwankt zwischen Sein und Nichtsein; sie lebt in einer Scheinwelt.

In einem zweiten, nur mehr in Ansätzen erhaltenen Teil wird erklärt, wie sich diese Scheinwelt, diese veränderliche Welt aufbaut. Sie lässt sich vor allem durch Mischung

¹¹³ Hier nach: STEUBEN, Hans von (Hg.), Parmenides, Über das Sein: Griechisch/Deutsch, mit einem einführenden Essay, Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld (Text und Nummer nach Diels/Kranz 28 B.), bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1995; [in Folge: PARMENIDES, Über das Sein].

¹¹⁴ Schon hier findet sich eine Zweideutigkeit, ein „Schwanken“ in den Bezeichnungen der Göttin – wobei sich die Offenbarung zunächst genau gegen dieses Schwanken zu richten scheint.

¹¹⁵ PARMENIDES, Über das Sein, 7.

der Dinge erklären – es existiert keine Reinheit des Seins, welche der Wissende anstrebt.¹¹⁶ In diesem zweiten Teil wird nicht der Weg des Wissenden beschrieben, sondern der der schwankenden doppelköpfigen Menge. Dies wirft die Frage auf, warum Parmenides eine zu verneinende Welt so exakt beschreibt, wenn doch gerade ihre Nichtexistenz dargelegt werden soll. Neben den beiden genannten Wegen ist an einer anderen Stelle des Lehrgedichts aber auch von drei Wegen, wieder ein andermal von nur einem die Rede. Auch dieser scheinbaren Ungereimtheit innerhalb des Lehrgedichts kommt eine zentrale Bedeutung zu und darf nicht übergangen werden. Insgesamt stellt der zweite Teil, so Heinrich, den Schlüssel zum Verständnis des Lehrgedichtes als Antwortversuch dar.

Die Mehrheit der Parmenides Interpreten sehen in folgender Aussage die Schlüsselstelle des Lehrgedichts:¹¹⁷ „Sein ist und Nichtsein ist nicht“ bzw. in der negativen Formulierung: „Sein ist nicht und nötig ist Nichtsein“ – darin liegt auch das Hauptproblem der Interpretationen. Dieser Satz schien auf den ersten Blick dermaßen logisch, dass die Annahme, es handle sich um die erste Formulierung eines einfachen logischen Gesetzes durch Parmenides nahelag. Die logische Formel hätte, dem Umfeld des Parmenides gemäß, eine mythische Rahmung durch die Schilderung der Himmelfahrt erhalten und handle sich demnach um eine erste Formulierung des Satzes der Identität. Heinrich stimmt dieser Annahme nicht zu – vor allem die Übersetzungen Diels würden die Problematik aufzeigen, die sich aus solch einer Interpretation ergeben würde. (Widersprüche in der Übersetzung lassen sich feststellen und um diese zu glätten muss am Text gearbeitet werden).¹¹⁸ Heinrich geht es hierbei nicht einfach darum, Widersprüche in den Übersetzungen aufzeigen – vielmehr wird in ihnen ein religionswissenschaftliches Problem ansichtig: „Sie bewegen sich im Rahmen der Erschütterungen ihrer Zeit, und wenn wir andere Fragen stellen, so darum, weil wir inzwischen von geschichtlichen Ereignissen in Frage gestellt worden sind, von denen sie noch glaubten bewahrt zu sein.“¹¹⁹ Wir können heute ganz andere Bedrohungen wahrnehmen als damals, wir sind neu sensibilisiert; wir können Parmenides nicht mehr als bloß logische Formel lesen. Auf weitere Interpretationen (Heinrich spricht von „Fehlübersetzungen“¹²⁰) soll im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden.

¹¹⁶ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 76.

¹¹⁷ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 42 f.

¹¹⁸ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 86.

¹¹⁹ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 187 f.

¹²⁰ K. HEINRICH, *tertium datur*, 42.

Es bleibt die Frage nach dem Sinn/der Absicht des Parmenides – wozu die Rahmenerzählung der Himmelfahrt, wozu die Schilderung der Scheinwelt, wenn es sich bloß um die Formulierung des Satzes der Identität handle? Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich Heinrich den Interpretationen bzw. Übersetzungen der Fragmente von Diels, Jaeger und Reinhardt, sowie anderen nicht anschließt. Er argumentiert dies damit, dass in all diesen Übersetzungen vergessen wurde, dass nicht eine logische Denkformel Ausgangspunkt war, sondern eine reale Bedrohung.

4.1.4.3. Die Bedrohung des Nicht-Seins, des *me on*

Wie bereits kurz angemerkt, kann man diese zentrale Aussage der Offenbarung an den wissenden Mann – Sein ist und nicht ist Nichtsein – als eine rein formale Darlegung des logischen Satzes der Identität bzw. vom Widerspruch lesen. Entweder Sein oder Nichtsein – eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Doch schon Nietzsche sah in der Formel $A = A$ nicht nur eine Form der Erkenntnis – dies sei nicht die einzige Wahrheit, die Parmenides in seinem Lehrgedicht mitteilen wollte.¹²¹ Auch Heinrich wehrt sich gegen die Aussage, dass es sich beim Parmenideischen Lehrgedicht nur um eine erste Formulierung eines logischen Satzes handle. Vielmehr steht die Frage nach der konkreten Bedrohung, auf die das Lehrgedicht zu antworten versucht, im Mittelpunkt. Laut Heinrich beschreibt Parmenides diese Bedrohung mit dem griechischen *me on* – dem Nicht-Seienden bzw. auch mit dem *me enai*, dem Nichtsein. Doch das griechische *me* ist nicht das einzige Wort, welches vor das *on* gesetzt wird – im Griechischen finden sich zwei unterschiedliche Wörter für „Nicht“ – *me* und *ouk*, denen eine je unterschiedliche Bedeutung zukommt. Das Lehrgedicht spricht sowohl vom *me on*, als auch vom *ouk on*. Hier ist der springende Punkt in Bezug auf Heinrichs These, dass es sich beim Lehrgedicht nicht um eine reine Darlegung eines logischen Gesetzes handle, sondern um einen Antwortversuch. Dies soll im Folgenden näher erläutert werden.

Das *ouk* lässt sich als logische Aussage verstehen – es wird verwendet um etwas zu verneinen; *ouk on* als Verneinung der Existenz, des Seins. Das *me* hingegen ist das bedrohliche „Nicht“; es ist:

„Potenz, Potentialität eines Nichts, das wir selber alle als bedrohend kennen: der Tod als das

¹²¹ Vgl. NIETZSCHE, Friedrich, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Werke, Ausg. Schlechta, III, 386; hier nach: K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 185.

bedrohliche Nichtsein gegenüber dem Leben, das Schicksal als das mit Veränderung drohendem Nichtsein gegenüber der Tätigkeit schicksalslosen Stagnierens [...] die abgeschnittenen Möglichkeiten, die Verengung des Lebens [...], das Abgeschnitten sein von allen Möglichkeiten am Ende des Lebens [...].¹²²

Der Mensch kennt das *me on* als das Nichtsein, das die Identität bedroht mit ihrem Verlust, als dasjenige, das in der Sprachlosigkeit droht in einem nicht mehr zur Sprache kommen können und als Sog in der Selbstzerstörung. Das *me on* ist das nichtende Moment, das die Dinge durchzieht wie beispielsweise die Todesverfallenheit alles Lebendigen, seine Endlichkeit, seine ständige Veränderung. Das *me on* ist die immer drohende Macht, die sich in einer nicht eindeutigen Welt zeigt; die allgemeine Ambivalenz der Welt. Um dieses *me on* näher zu definieren, folgt im Lehrgedicht eine genauere Bestimmung des *on*, des Seins, indem die *Zeichen des Seins* aufgelistet werden. Dieses reine Sein wird bestimmt durch ein nicht geboren werden, kein Ende und kein Ziel haben, d. h. unsterblich sein. Es ist unbedürftig, unerschütterlich, unbewegt, unzerstörbar, kann nicht zerrissen oder überhaupt verändert werden. Es wird als Kugelform beschrieben, fest und begrenzt.¹²³ Diese Zeichen lassen sich, laut Heinrich, auch als Versuche des Standhaltens gegen die Bedrohung des *me on* lesen; sie sind das, was vor dem *me on* geschützt werden soll. Das sich nicht verändernde, starre Sein, bewahrt vor dem Sterben müssen; es bewahrt vor dem Verlust des Selbststandes und bietet eine sichere und nicht verlierbare (aber auch starre/tote) Identität. Das *me on* drückt demnach eine bestimmte Angst aus:

„also Angst vor einem Schicksal, das Geborenwerden und Sterben bedeutet, Angst vor der Veränderung, Angst vor dem, was die Veränderung bis zum Äußersten getrieben, ist und was eine Grundfigur aller Mythologien der Völker, eben auch der griechischen darstellt: das Zerrissenwerden.“¹²⁴

Die Angst vor dem Zerrissenwerden wurde bereits im Kapitel über die Genealogie und den Heros als die Bedrohung der Menschen der Antike entlarvt. Hier geht diese Angst vielleicht noch einen Schritt weiter – nicht nur zwischen den verschiedenen Ansprüchen der Götter/Ursprünge, sondern auch zwischen den Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zwischen den Erinnerungen, den eigenen Ansprüchen und Zielen und der gegenwärtigen Situation, die zu ständigen Entscheidungen zwingt, wird

¹²² K. HEINRICH, *tertium datur*, 45 f.

¹²³ Vgl. K. HEINRICH, *tertium datur*, 44.

¹²⁴ K. HEINRICH, *tertium datur*, 44.

der Mensch hin und her gerissen! Dieses Zerrissenwerden meint also auch gleichzeitig ein sich Entscheiden-Müssen. Das Schwanken der doppelköpfigen Menge kann als Entscheidungszwang verstanden werden, der Teil des Lebens ist; Schwanken als sich Entscheiden-Müssen gehört zum Menschsein dazu.

4.1.4.4. Die Antwort auf die Bedrohung des *me on*

In der Offenbarung, die an den wissenden Mann ergeht findet sich die Antwort, die auf die Bedrohung des *me on* gegeben wird: „Der Weise aber weiß, daß es entweder Sein gibt oder Nichtsein und daß Nichtsein nicht ist – das ist jetzt die Offenbarung – : es ist nur Sein.“¹²⁵ Das *me on* wird in ein *ouk on* verwandelt. Parmenides‘ Antwort auf die Bedrohung ist demnach die Aussage, dass die ambivalente Welt, das von Todesverfallenheit und das von Veränderung geprägte Leben nicht existiere, nur Schein sei. Nur das ewige, unbewegte und unveränderliche Sein ist. Nichtseiendes existiert nicht, besitzt keine Realität – den Bedrohungen wird die Existenz abgesprochen: „Fürchtet euch nicht“, denn es gibt ein Sein, das nicht berührt wird von Schicksal und Tod.“¹²⁶ Diese entdämonisierende Funktion des Lehrgedichts wird im Folgenden mit Hilfe des „Wege-Mythos“ näher betrachtet.

Der Mythos des Weges

Die Antwort des Parmenides lässt sich innerhalb der Dialektik von Wissen und Nichtwissen ansiedeln. Auf der einen Seite steht der wissende Mann, der die Wahrheit besitzt, der nicht schwankt und sich von der „Scheinwelt“ gefangen nehmen lässt, auf der anderen Seite steht die „blöde“ Menge – die als unwissend, taub und blind beschrieben wird.

Diese Dialektik von Wissenden und Nichtwissenden spiegelt sich im Bild des Weges bzw. der Wege wieder: Wie bereits erwähnt, spricht das Lehrgedicht von unterschiedlichen Wegen – Wegen des Wissens und der Forschung, der Wahrheit und/oder der Erkenntnis. Die Anzahl der Wege variiert und führte zu unterschiedlichen Interpretationen des „Wege-Mythos“ im Laufe der Rezeptionsgeschichte. Vor allem der zweite Teil des Lehrgedichts spielt hier eine zentrale Rolle – in ihm wird die zweideutige Wirklichkeit der Unwissenden genauer beschrieben. Die Welt der

¹²⁵ K. HEINRICH, *tertium datur*, 43.

¹²⁶ K. HEINRICH, *tertium datur*, 45.

Sterblichen, durch Mischung und Paarung entstehend, wird als bloßer Schein entlarvt; der Wissende blickt auf sie herab, ist ihrer enthoben – denn er ist auf dem Weg des Seins, dem einzig begehbaren Weg. Die Scheinwelt und ihre Bedrohungen berühren den Weisen nicht; er ist auf der Seite des unerschütterlichen Seins: „Der Mythos des Weges ist so wenig erschütterbar wie das am Ende des Weges stehende Sein. Wer ihn besitzt, der hat den dritten Weg – das Schwanken – als den zweiten Weg – den Weg des Nichtseins – durchschaut.“¹²⁷ Der zweite und dritte Weg sind demnach ident – der dritte Weg ist mit dem zweiten gleichzusetzen und existiert eigentlich nicht; es ist der Weg des Nichtseins. Der Weg der Menge ist kein eindeutiger, sie denkt sich entscheiden zu müssen, sie schwankt. Die doppelköpfige Menge steht für das Nichtwissen („Doppelköpfe“ kann schon als Hinweis für zwei Seiten, für unterschiedliche Entscheidungsmöglichkeiten, ein Schwanken und sich nicht entscheiden können, gelesen werden) und die Zweideutigkeit der Scheinwelt.¹²⁸

Zunächst scheint Parmenides eine gelungene Lösung gefunden zu haben: Für den Wissenden existiert kein Zwang des Entscheidens mehr. Er hat die Antwort auf das Schwanken und scheint dem Schicksal und somit auch dem Tod enthoben zu sein – er weiß, dass all diese Bedrohungen, Zweideutigkeiten, Ängste und Zwänge bloßer Schein sind. Nur der eine Weg ist begehbar – den nur das Sein ist! Dieses Sein wird bestimmt als ein dem Schicksal und Tod stand haltendes, ein vom Werden und Vergehen unberührtes, unveränderliches Sein. Hier wird wieder jene Dreier-Struktur, welche sich auch in den bereits vorgestellten Figuren/Verkörperungen erkennen ließ, anschaulich: Es ist die Rede von einer zweideutigen Wirklichkeit, einem ständigen Hin und Her, einem sich Entscheiden-Müssen; einem Leben, das zwischen den Pole *Sein* und *Nichtsein* schwankt. Im Fall des Parmenideischen Lehrgedichts wird nicht vermittelt zwischen den beiden Polen. Um dem Schwanken zu entgehen und Eindeutigkeit zu erzwingen wird einer der Beiden gänzlich entfernt; dem bedrohlichen Nichtsein wird seine Existenz abgesprochen. Es gibt kein Vermittelndes, welches das Nichtsein in das Sein mit hinein nimmt, es ernst nimmt. Der wissende Mann entlarvt einen der Wege als bloßen Schein und schließt die Möglichkeit eines „Sowohl-als-auch“ aus; ein drittes Vermittelndes wird sogar als bloß gedachte Möglichkeit ausgeschlossen: „Dieser dritte Weg ist nicht nur nicht einschlagbar, sondern er ist ganz undenkbar.“¹²⁹

¹²⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 91.

¹²⁸ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 43.

¹²⁹ K. HEINRICH, *tertium datur*, 43.

Die Antwort des Parmenides stellt, wie auch die vorangegangenen Lösungsversuche des Restes, nur ein partielles Gelingen dar. Wie ist es bestellt um dieses starre, unveränderliche Sein? Gleich das Dasein der Philosophen dann nicht schon mehr dem Tod als dem Leben? Und begibt sich der Flüchtende in seiner Flucht nicht direkt in das hinein, wovor er zu flüchten versucht? Bewahrt Parmenides die Wirklichkeit vor der Bedrohung des Zerrissenwerdens nicht gerade mit Hilfe des Zerreißens der Welt?¹³⁰

4.1.4.5. *Der Preis: Die Antwort als eine Antwort des Verzichts*

„Also: hier wird in Form einer Logik, die das bedrohliche Nichtsein leugnet, [...] gesagt, daß das, worauf man sich verlassen könne, dieses eine, unerschütterliche, unveränderliche tote Sein sei.“¹³¹ Heinrich spricht hier die Kehrseite dieser scheinbar gelungene Lösung an, die sich an der Qualität des unantastbaren Seins zeigt: das Sein wird zu einem toten Sein! Um der bedrohlichen Wirklichkeit zu entgehen, flüchtet sich der Wissende in eine abstrakte Wahrheit, die von der Realität entrückt wird, dorthin, wo das *me on* keinen Zugriff mehr zu haben scheint: „Die zweideutige Wirklichkeit wird dem eindeutigen Wissen zum Opfer gebracht.“¹³²

Heinrich spricht von einem dreifach zu bezahlenden Preis in Form eines dreifachen Verzichts:

1. Der Verzicht auf einen lebendigen Seinsbegriff: Der Weise leugnet die Sinnlichkeit des Lebens, das Männliche und Weibliche, Paarung und Mischung und somit das Lebendige überhaupt (ein toter Seinsbegriff).
2. Indem der Wissende sich von der schwankenden Masse, die sich entscheiden muss (was wiederum ein Teil des Lebens ist) zurückzieht, wählt er die Isolation und verzichtet auf die Gemeinschaft mit den Menschen.
3. Der Verzicht auf eine Zukunftsperspektive: Der Wissende hat kein Ziel, das es zu erreichen gibt – er leugnet die Veränderung und die Entscheidungsmöglichkeiten bzw. Entscheidungszwänge.

¹³⁰ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 121.

¹³¹ K. HEINRICH, *tertium datur*, 47.

¹³² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 99.

Der Wissende verzichtet in seinem sich Erheben über Schicksal und Tod auf das Leben selbst – denn dieses ist eine Mischung aus Sein und Nichtsein – das bedrohliche *me on* ist Teil der Wirklichkeit. So wie die Genealogie versucht den Bruch zwischen Ursprung und Entspringenden zu überbrücken, diesen aber gerade dadurch ansichtig werden lässt, so wird im Lehrgedicht des Parmenides selbst die Realität des Nichtseins sichtbar. Dieses Problem wird deutliche, wenn man das Verhältnis der beiden Teile des Gedichts näher betrachtet. So wird im zweiten Teil dieses Nichtexistierende genau beschrieben, um es anschließend als Schein/Nichtexistierendes zu entlarven. Was hier schlussendlich ausgeschlossen werden soll, ist das Leben selbst.

Heinrich wirft die Frage auf, ob nicht schon die Teilung des Lehrgedichts selbst ein Schwanken, ein sich Entschieden-Müssen provoziert, das der Wissende zu vermeiden versucht. Im Neinsagen zur Scheinwelt spricht Parmenides dem Nichtsein (der Dimension des *me on*) Realität zu: „Das Wort des Parmenides: Nichtsein ist nicht, es ist nämlich Sein, protestiert gegen das Nichtsein im Namen des lebendigen Seins, das es leugnet.“¹³³ Dabei handelt es sich aber um keinen gelungenen Protest gegen das Nichtsein, wenn man Protest als eine Formel des Widerstehens versteht. Gelungener Protest würde im Neinsagen dieses Nein, bzw. das wozu man Nein sagt, dennoch ernst zu nehmen, es nicht ausschließen sondern, zum „Bundesgenossen“ machen. Parmenides aber spaltet einen ganzen Weg ab; der Wissende Mann bleibt im Negieren der Scheinwelt dennoch in ihr gefangen/verflochten, bleibt gerade dadurch an sie gebunden. Er kann sich nicht lösen von dieser Welt, denn es ist nicht möglich sich über die ambivalente Wirklichkeit zu erheben. Die Flucht vor der widersprüchlichen Wirklichkeit zeigt seine Verflochtenheit in/mit dieser ambivalenten Welt.

4.1.4.6. *Die Antwort des Parmenides im Vergleich zu Mythos und Heros*

Die Antwort des Parmenides verfolgt dasselbe Ziel wie schon der Mythos und die Heroengeschichten: eine „Entdämonisierung“ der Wirklichkeit. Sie alle stellen einen Versuch dar, dem Schicksal und der Todesverfallenheit zu entkommen, zu widerstehen. Während der Heros als aktiv Handelnder vielleicht schon einen Schritt weiter als die genealogischen Lösungsversuche einzustufen ist, wählt die Philosophie, in diesem Fall die des Parmenides, einen noch radikaleren Weg. Sie schlägt sich erst gar nicht mehr

¹³³ K. HEINRICH, *tertium datur*, 60.

mit den Ungeheuern, die der Heros noch zu bekämpfen versucht, herum, sondern verbannt sie in die Welt des Nichtseins, spricht ihnen jede Existenz ab. Dies wirft die Frage auf, ob die Antwort der Philosophie (bei der es sich um eine wichtige Interpretationslinie handelt, die die abendländische Philosophie als eine bestimmte Gestalt von Metaphysik durchzieht), demnach nicht sogar ein Rückschritt hinter die Antwort des Heros und der Mythen sei? Heinrich spricht den Mythen eine stärkere Realitätsbezogenheit zu als der Philosophie; im Mythos kommen die konkreten Erfahrungen noch zu Wort. Während dort noch das wirkliche Leben mit all seinen Gefahren thematisiert wird (auch wenn dies mit dem Verlust des Lebens zu bezahlen ist), erhebt sich der Philosoph auf die Ebene des anderen Extrems, die des reinen Denkens:

„Während der Heros sein Leben wagt, um das Ungeheuer zu bekämpfen, das den Tod bringt, von dem er schließlich eingeholt wird, haben die scheinbar erfolgreicherer Philosophen für ihren Triumph über das *me on* einen nicht weniger hohen Preis zu zahlen: sie müssen bereits zu Lebzeiten versuchen [...] sich dem Tod anzugleichen, starr und unbewegt zu sein, damit sie sich nicht in den ziellosen Bewegungen der Welt verstricken, die eine Mischung ist aus Leben und Tod.“¹³⁴

Wie auch die Genealogie, die zwischen Ursprung und Entspringenden vermitteln will und dadurch den Bruch erst ansichtig werden lässt, oder der Heros, der sich in einem ständigen Hin und Her zwischen sterblich und unsterblich bewegt, keine gelungene Balance herzustellen vermögen, so gelingt dies auch dem Parmenides nicht – hier wird die Vermittlung gänzlich abgebrochen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Parmenides auf die Bedrohung des Zerissenwerdens, auf die Angst vor dem Tod, dem Nichtsein mit dem Ausschluss dieses Nichtseins antwortet. Der Weg der unwissenden Menge, die eben nicht weiß, dass nur das Sein ist, wird als unbegehrbar entlarvt. Das *me on* wird in ein *ouk on* umgedeutet. Der wissende Mann, der diese Wahrheit von Anfang an besitzt, blickt auf die zweideutige Wirklichkeit herab, erhaben, aber gleichzeitig auch in ihr gefangen und – der zweite Teil des Lehrgedichts gibt schon den Hinweis – sich seiner Verstrickungen in dieser vom Tod bedrohten Welt durchaus gewahr. Der Preis ist ein Preis des Verzichts; ein Leben, das als starres, verstocktes, unlebendiges Da-„Sein“ dem Tode näher zu sein

¹³⁴ K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 89.

scheint als dem Leben. Indem Parmenides die Mehrdeutigkeit der Welt zu beseitigen versucht, schließt er die Wirklichkeit selbst aus. Die eben vorgestellte Antwort scheint keine Heilsbotschaft für die schwankenden Menschen bereitzuhalten. Am Ende bleibt die Frage, ob man überhaupt auf den Weg des Wissenden kommen kann? Hat das Lehrgedicht aufklärerisches Interesse im modernen Sinn und will Parmenides den Menschen auf diesen Weg bringen?

4.1.4.7. *Parmenides und Jona – eine zufällige Auswahl?*

Heinrich spricht zwei Motive an, die den Reiz des Vergleichs genau jener Werke, die Fragmente des Parmenides und das Buch Jona, ausmachen: Die Antwort des Parmenides findet sich innerhalb der Spannung von Wissen und Nichtwissen; ein theoretisches Gebilde – eine Art Gedankenspiele verpackt in logische Formeln geben Antwort. Dem gegenüber stellt Heinrich das Buch Jona aus dem Alten Testament, ein Werk, das eine andere Antwort anbietet, welche in der Spannung von Treue und Verrat steht (dazu mehr im folgenden Kapitel).

„Hier handelt es sich nicht nur um eine ‚theoretische‘ Frage, sondern um die Frage nach der selbstverschuldeten Zerstörung der Stadt [Ninive] und der Menschen.“¹³⁵ Im Buch Jona geht es um mehr als eine theoretische Frage: Eine ganze Stadt, bzw. das Leben der Menschen wird vom Nichtsein, von der tatsächlichen Auslöschung und Zerstörung bedroht. Wie der Wissende im Lehrgedicht des Parmenides, wird auch der Prophet Jona mit der menschlichen Situation des Schwankens konfrontiert. Beide Figuren suchen einen Umgang mit dem Schwanken zu finden – in beiden Werken findet sich eine je andere Qualität der Antwort.

In einem ersten Schritt wurde die Lösung des Parmenides dargestellt, in einem weiteren Schritt soll nun der Umgang des Buches Jona mit der menschlichen Situation des sich Entscheiden-Müssens betrachtet werden.

Die unterschiedlichen Qualitäten der Antworten interessieren noch immer - ein Hinweis auf die Aktualität der Fragestellung, wie man der Bedrohung des Nicht-Seins standhalten kann. Inwiefern sind die Antworten von damals auch Antworten auf Bedrohungen vor denen wir heute stehen? Drücken die Naturwissenschaften in ihrer

¹³⁵ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 71.

positivistischen Variante in der Formel: „Everything that exists, exists in some quantity and can therefore be measured.“ (frei nach: Edward Lee Thorndike, 1918) nicht auch eine *moderne* Formulierung der Essenz des Parmenideischen Lehrgedichts aus? Wird nicht auch hier einer zweideutigen Welt, die sich der Messbarkeit entzieht, die Existenz abgesprochen?

4.2. Die Antwort des Protestes

Die folgenden zwei Kapitel stellen Antwortversuche des Protestes dar. Bereits am Beginn der Arbeit wurde die Einteilung der Antwortversuche, in die des Restes und die des Protestes, näher ausgeführt. Die Qualität des Widerstehens gegen bestimmte Bedrohungen, hängt mit der Art des *Neinsagens* zusammen: Handelt es sich um ein *ausschließendes* Nein, das nur das entleerte Sein als Rest übrig lässt, oder um ein Nein, das das Ja mit hinein nimmt, eine Balance herstellt? Man kann in diesem Zusammenhang von einem *einschließenden* Nein sprechen, einem Nein, das das Ausgeschlossene, das, zu dem Nein gesagt wird, als Bundesgenossen gewinnt und so ein wirkliches protestieren gegen die Bedrohungen darstellt.¹³⁶ D. h. eine Antwort des Protestes pflegt auch einen anderen Umgang mit dem Dritten; der Protest schließt nicht aus, sondern ein; ein Drittes dient als Vermittelndes zwischen zwei Extremen, wie *Sein* und *Nichtsein*. Die Antwort des Restes, wie beispielsweise die des Parmenides, richtet sich gegen das Nichtsein mit Hilfe eines ausschließenden Neins. Dieses wendet sich aber dadurch gegen das Sein, das Ja, selbst. Denn, wie im Kapitel über Parmenides bereits erläutert wurde, die Wirklichkeit besteht aus einer *Ver-Mischung* von Leben und Tod, Sein und Nichtsein, Ja und Nein! Das Ja ist ein Teil des Neins und umgekehrt:

„Dem Ja, das nur im Nein vernehmbar ist, entspricht die Formel des ontologischen Protestes: neinsagend zum Nichtsein hab ich Sprache, nur so erfahre ich das Sein; dem anderen Ja die Formel des ontologischen Restes: erst wenn ich alles preisgegeben habe, was von Nichtsein bedroht mein Selbst mit Nichtsein bedroht [...], habe ich als wortlosen Rest: das Sein.“¹³⁷

Wie nun die Formel des Protestes, dass das Sein im Neinsagen zum Nichtsein bewahren kann, soll anhand der folgenden beiden Kapitel aufgezeigt werden.

¹³⁶ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 15-22.

¹³⁷ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 17.

4.2.1. Die Antwort des Buches Jona¹³⁸

Zunächst soll kurz auf die Rezeptionsgeschichte des Buches, sowie seinem heute gängigen Verständnis als Lehrerzählung eingegangen werden. Anschließend wird der Inhalt der Erzählung – speziell die letzten Verse – zum Ausgangspunkt einer Betrachtung des Dilemmas, indem sich der Prophet befindet, herangezogen. Dieses Dilemma soll die Bedrohung, auf die das Buch Jona zu antworten versucht, deutlich machen. In diesem Zusammenhang sollen die Begriffe des Verrats und des Bundes im Sinne Heinrichs interpretiert und ihre Relevanz für das Lehrgedicht aufgezeigt werden. Die Antwort als eine Antwort des Bundes und ein Vergleich zur Antwort des Restes, wie beispielsweise der des Parmenides, sollen den Abschluss des Kapitels bilden.

4.2.1.1. Die Rezeptionsgeschichte des Buches Jona

Die Interpretation dieses Buches des Alten Testaments und ihre Relevanz für die Theologie, haben im Laufe der Geschichte einen Wandel erfahren. Jede Zeit hat ihre je unterschiedlichen Bedrohungen und Erfahrungen. Diese verändern auch die Herangehensweise an den Text, es verändert die Fragen, die man an einen Text stellt; so auch beim Buch Jona. Durch den Bezug des Buches Jona zum Neuen Testament, im Lukas und Matthäusevangelium, wurde eine Parallele zwischen Jona und Christus aufgezeigt (siehe Lk 11,29-32; Mt 12,38-42), wurde die hohe theologische Bedeutung der Erzählung hervorgehoben und Jona als Prophet bestätigt. Über einen langen Zeitraum hinweg, wurde die Rettung des Propheten durch den Walfisch und die, das Buch abschließende Lehre vom verdorrten Rizinusstrauch, „als eine Gewähr für die Errettung aus der Not“¹³⁹ interpretiert. Erst mit Beginn der Aufklärung kamen immer mehr Zweifel in Bezug auf die Glaubwürdigkeit des Buches Jona auf. Vor allem jener Teil der Erzählung, indem Jona im Magen eines Walfisches drei Tage und Nächte ausharrt, brachten dem Buch viele Gegenstimmen ein. Der Versuch, die Historizität des Buches und des Mannes Jona durch Umdeutungen des Fisches in ein Boot, oder durch zu entrichtende Geldstrafen bei Anzweiflung der Worte, zu festigen, zeigten nur wenig Wirkung und der Kampf um das *heilige Wort* mündete immer mehr in einem neuen

¹³⁸ Die folgenden Ausführungen beziehen sich vor allem auf Heinrichs Aufsatz *Parmenides und Jona. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich*, in: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 61-12.

¹³⁹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 101.

Ursprungsglauben, so Heinrich.¹⁴⁰ Die Angst vor dem Verlust der in den Worten enthaltenen Wahrheit, führte zu einem regelrechten *Festklammern* am Wort und machte es so zu starren Worten, zum Fetisch.

Heute ist man sich einig, dass es sich um eine theologische Lehrerzählung handelt, – doch welche Lehre soll dem Leser zuteilwerden? Auch hier finden sich unterschiedliche, dem Kontext des jeweiligen Interpreten entsprechende, Ansätze. In der neueren Interpretation lässt sich eine Gemeinsamkeit ausmachen: „Wohl sind, bei allen Differenzen in den Zielen der Jona-Botschaft (Heidenmission, Prophetenspiegel, Spiegel für das Volk Israel), die neueren Interpreten einig in der Anerkennung einer universalistischen Tendenz des Buches, seiner, universalen und missionarischen Botschaft“ (Horst im Handbuch zum Alten Testament).¹⁴¹

Neben dem universalen Anspruch des Buches, wird ihm auch eine pädagogische Funktion zugeschrieben: Der verstockte, stellvertretend für das Gottesvolk stehende Prophet, wird den unwissenden Heiden, denen er den Untergang verkünden soll, gegenüber gestellt. Die schwankenden Menschen aus Ninive würden es nicht besser wissen und müssten erst zum rechten Glauben gebracht werden.

Doch Heinrich, der in diesen letzten Versen (wie sich zeigen wird: im Schwanken) die Schlüsselstelle der Erzählung sieht, schließt sich dieser Interpretation nicht gänzlich an und stellt die Frage, ob denn „dies das gesuchte Universale [sei, *Anm. d. Verf.*]: die Bekehrung der Völker?“¹⁴²

4.2.1.2. *Das Buch Jona: Inhalt und Interpretation*

Beim Buch Jona handelt es sich, wie im Vorfeld dargelegt wurde, um eine theologische Lehrerzählung, die ihren Namen seinem Hauptdarsteller, dem Propheten Jona, zu verdanken hat.¹⁴³

Der Verfasser lässt seinen Protagonisten als Sprachrohr Gottes fungieren: Jona soll der sündigen Stadt Ninive (die zur Zeit des Verfassers vermutlich längst zerstört war, ebenso wie das israelitische Reich) ihren Untergang verkünden, doch der *Prophet*

¹⁴⁰ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 101.

¹⁴¹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 103.

¹⁴² K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 105.

¹⁴³ Jona war eigentlich der Name eines aus dem 8. Jhd. v.Chr. stammenden Mannes, der in 2 Kön 14,25 erwähnt und als Prophet ausgezeichnet wird. Der Verfasser des Jona Buches hat den Namen übernommen, bezeichnet *seinen* Jona selbst aber nie als Propheten.

versucht durch Flucht auf ein Schiff dem Auftrag zu entgehen. Anschließend folgt die, in der Vergangenheit oft umstrittene und heiß diskutierte Stelle, in der der *verstockte* Prediger auf eigenen Wunsch hin ins Meer geworfen – Jona möchte lieber seinem Leben ein Ende setzen, als den Auftrag auszuführen – und von einem Walfisch verschluckt wird. Nach drei Tagen bringt ihn dieser aber wieder Heil ans Festland, wo Gott den Propheten erneut den Verkündigungsauftrag erteilt. Dieses Mal führt Jona seinen Auftrag aus: Die Bewohner der Stadt Ninive hören das Wort Gottes, worauf sie ihr Verhalten ändern, Gott die Stadt verschont und dieser somit, zumindest in den Augen Jonas, sein Wort bricht. Der zornige Prophet zieht sich daraufhin zurück und klagt Gott im Gebet an. Dieser sei aufgrund seiner Güte und Barmherzigkeit (seines *Schwankens*) nicht fähig „zur konsequenten Durchführung seiner Entschlüsse. [...] und darum bittet er nun nach der Erledigung des Auftrags um den Tod.“¹⁴⁴ Ein weiteres Mal zieht Jona den Tod dem Leben vor, doch sein Wunsch wird ihm wieder verwehrt. Die Antwort Gottes erfolgt in Form einer Lehre, die an Jona ergeht: Gott lässt über dem zornigen Propheten einen schattenspendenden Rizinusstrauch wachsen, doch die Freude des Propheten währt nur kurz. Schon am nächsten Tag lässt Gott den Strauch verdorren, der noch immer verstockte Prophet wird nun von der Sonne gequält. Wie auch nach der Rettung Ninives, wünscht sich Jona ein weiteres Mal den Tod angesichts seiner Situation. Gott antwortet auf Jonas Wunsch beide Male in Form einer Frage, der Frage nach der Rechtmäßigkeit des Zorns des Propheten: „Ist es recht von dir, zornig zu sein?“ (Jona 4,4). Zunächst schweigt Jona, die erneut gestellte Frage beantwortet er mit den Worten: „Ja, es ist recht, daß ich zornig bin und mir den Tod wünsche.“(Jona 4,9) Am Ende lässt der Erzähler Gott zu Wort kommen und schließt die Erzählung mit einer Frage:

„Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast. Über Nacht war er da, über Nacht ist er eingegangen. Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts von links unterscheiden können – und außerdem so viel Vieh?“ (Jona 4,10-11)

In diesen letzten Versen der Erzählung sieht Heinrich die zentrale Stelle für seine Interpretation. Das Buch Jona endet mit den schwankenden Menschen – die Schilderung der Reaktion, einer möglichen Antwort des Propheten bleibt aus, ebenso

¹⁴⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 78.

wie Informationen über den weiteren Verlauf seines Lebens. Handelt es sich bei der schwankenden Menge im Buch Jona tatsächlich um die noch unwissenden Heiden, die, wie die Doppelköpfe im Lehrgedicht des Parmenides, die Wahrheit noch nicht haben und deshalb glauben, sich entscheiden zu müssen? Wenn dem so wäre, warum endet das Buch Jona dann mit der Betonung dieses Schwankens und nicht mit seiner Beendigung?¹⁴⁵ Gibt das Buch Jona nicht auch eine Antwort auf die, bereits in der griechischen Philosophie bedrohlich empfundene Situation des Schwankens? Unter diesem Aspekt betrachtet Heinrich die alttestamentliche Lehrerzählung: Er versucht die konkrete Bedrohung aufzuspüren, gegen die protestiert wird, und möchte den Unterschied zur Antwort des Parmenides, zur Antwort des Restes, aufzeigen. Zwar waren die Ängste und Bedrohung, denen die griechische Philosophie zu widerstehen versuchte, jenen der Jonaserzählung sehr ähnlich, die alttestamentliche Theologie findet aber eine andere Art und Weise, mit der Situation des Schwankens umzugehen. Um diesen anderen Umgang mit dem Schwanken klarer werden zu lassen, muss zunächst der Hauptdarsteller der Erzählung, Jona, und seine Situation näher betrachtet werden.

4.2.1.3. Das Dilemma des Propheten

Was ist nun das Dilemma indem Jona sich befindet? Der Prophet sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass Gott ein Gott der Güte und Barmherzigkeit ist und auf Grund dessen, scheinbar seinem eigenen Wort nicht treu ist. Nach der Ankündigung der Zerstörung Ninives scheint Gott seine Meinung zu ändern, er schwankt in seiner Entscheidung – Jona fühlt sich diesem Schwanken ausgeliefert und versucht durch Flucht die Sache zu lösen, sich dem Schwanken und der Zweideutigkeit zu entziehen. Wie Parmenides möchte er, dass Sein ist und nicht ist Nichtsein. Jona möchte dem zweideutigen Wort Gottes Eindeutigkeit aufzwingen und hält an den gesprochenen Worten fest¹⁴⁶ – wie Parmenides am unerschütterlichen Sein. Aber Jona kann dennoch nicht ganz mit dem Wissenden im Lehrgedicht des Parmenides gleichgesetzt werden: Dort denkt der Weise auf dem richtigen Weg des Seins zu sein; seine eigene Verstricktheit in die zweideutige Wirklichkeit will er sich nicht eingestehen. Erst am Ende des Lehrgedichts wird dies, unter anderem durch die Zweiteilung des Gedichts

¹⁴⁵ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 107.

¹⁴⁶ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 62.

selbst, anschaulich: Der weise Mann wird am Ende enttäuscht. Nicht so bei Jona: Der Prophet hat von Beginn an das Dilemma des Parmenideischen Lehrgedichts erkannt, er ist von Beginn an der Enttäuschte. An ihm selbst werden das Schwanken und die damit verbundene Enttäuschung ansichtig. Dessen ist sich Jona auch bewusst; er flieht, um dieser Enttäuschung zu entgehen, mit der daraus resultierenden Erkenntnis, dass er sich seinem Auftrag nicht entziehen kann und nur der Tod ihn *erlösen* könnte aus der zweideutigen Wirklichkeit, und noch viel schlimmer, aus einer zweideutigen Welt, in welche Gott selbst ebenfalls verstrickt zu sein scheint.

Der Dreh- und Angelpunkt des prophetischen Dilemmas sind also die Worte Gottes, die für Jona nicht mehr verlässlich erscheinen. Und sie waren, so scheint es, das letzte Fundament, die letzte Sicherheit, die Jona noch hatte – denn, wie in der Erzählung berichtet, treibt er zuvor auf dem Meer herum, ohne Fundament, ohne Rückhalt in einer Glaubensgemeinschaft (am Schiff muss er erst erzählen, wer denn JHWH sei, er ist fern vom Tempel – wie im Gebet durchschimmert). Jona erscheint als eine Gestalt völliger Entwurzelung, dem rein die Unerschütterlichkeit des Gotteswortes geblieben zu sein scheint. Aus dieser Angst heraus wird Jona zum Verräter – indem er das gesprochene Wort Gottes in ein unerschütterliches/unveränderliches Gesetz umzuwandeln versucht.

Hier findet sich die Bedrohung, auf die das Buch Jona, laut Heinrich, Antwort zu geben versucht: Es ist die *Bedrohung durch den Verrat*.¹⁴⁷ Das Buch Jona gibt Antwort auf die Frage, „wie es möglich sei, weder Gott noch sich selbst noch die große Stadt Ninive zu verraten.“¹⁴⁸ Die Bedeutung von *Verrat* und *Bund* im Zusammenhang mit dem Buch Jona, soll im weiteren näher beleuchtet werden.

Anmerkung zur Interpretation des Buches als Rechtfertigung des Gotteswortes:

Heinrich verweist in seinem Aufsatz *Parmenides und Jona* auf die Überlegung, dass das Buch als eine Verteidigung von nicht eingetroffenen Vorhersagen gelesen werden kann, welche mit Hilfe des Lehrgedichts gerechtfertigt werden sollen. Wählt man diese Interpretation, so muss nach den Möglichkeiten der Rechtfertigung gefragt werden. Heinrich führt zwei Möglichkeiten an:¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 18-22.

¹⁴⁸ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 22.

¹⁴⁹ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 110.

1. Gott passt sein Wort an die jeweilige Situation, den Kontext an – dieser nimmt dann aber einen höheren Stellenwert als das Gotteswort ein.
2. Gott kann frei entscheiden, ob und wann er sein Wort widerruft – dann wird das Wort unter die Freiheit gestellt.

Heinrich sieht in beiden Fällen ein falsches Verständnis des Wortes Gottes. Bereits in den Schöpfungserzählungen ist von einer Schöpfung durch das Wort die Rede. Hier ist aber eindeutig mehr gemeint als die rein gesprochenen Worte: „Wort und Verkörperung des Wortes [sind, *Anm. d. Verf.*] nicht zu trennen. Worte Gottes sind im Alten Testament nicht nur die Worte, die Gott spricht, sondern ist [sic] Schöpfung.“¹⁵⁰ Im Neuen Testament wird Jesus Christus als das schöpferische Wort, der *logos* verstanden. Er wird als das fleischgewordene Wort bezeichnet; schon Paulus sah in ihm „die Verkörperung des neuen Seins, das Neuwerden der Schöpfung.“¹⁵¹ Schöpfung selbst darf demnach als kein einmaliger, abgeschlossener Akt, sondern als Prozess verstanden werden – im Gegensatz zu, sich des Ursprungs versichernden Ritualen, welche ein bloßes Wiederholen des immer Gleichen darstellen, ist Schöpfung im biblischen Denken als eine ständige Neuschöpfung – als neues Er-Schaffen – zu verstehen.

4.2.1.4. Die Bedrohung durch den Verrat

Das Lehrgedicht des Parmenides kann als Antwort auf die Bedrohung des Zerrissenwerdens, des Schwankens und seine unterschiedlichen Ausformungen gelesen werden; das Bedrohliche einer zweideutigen Wirklichkeit zeigt sich im menschliche Schwanken, im sich Entscheiden-Müssen, in der Möglichkeit des Nichtseins (*me on*).

Auch das Buch Jona kennt die Situation des Schwankens in einer zweideutigen Wirklichkeit: Nicht nur die Niniviten, die nicht wissen wo links und rechts ist, auch der Prophet selbst und schlussendlich auch Gott, sind Teil dieser zweideutigen, schwankenden Wirklichkeit. Die Ungewissheit und das sich Entscheiden-Müssen, die Angst vor dem, in einer zweideutigen Welt präsenten Nichtsein, wird auch im Buch Jona zur Sprache gebracht. Dennoch handelt es sich bei den beschriebenen Ängsten nicht mehr um dieselbe Bedrohung, welche die Menschen der Antike auch als Schicksals- und Todesverfallenheit bezeichneten. Die Adressaten des Buches Jona

¹⁵⁰ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 110.

¹⁵¹ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 110.

fühlten sich nun nicht mehr unbekannt, sich teilweise widersprechenden Naturmächten des Ursprungs, des Schicksals ausgeliefert: An die Stelle des Schicksals tritt nun Gott; er ist derjenige, der den Weltverlauf bestimmt – er ist der Herr über Schicksal und Tod, welche Heinrich als „die dunkle Seite Gottes [...] [und, *Anm. d. Verf.*] seiner Schöpfung“¹⁵² bezeichnet. Ein scheinbarer Widerspruch, der die Frage aufwirft, wie ein Gott des Lebens gleichzeitig auch die dunkle Seite in sich vereint, Sein und Nichtsein. Während die Griechen, wie Parmenides, das Sein als einzige Wahrheit und das Nichtsein, die dunkle Seite, als bloßen Schein entlarvte, so bleibt das Alte Testament eine Antwort schuldig. „Die einzige Gewißheit, die den von einer ungewissen Zukunft sich Ängstigenden blieb, war [...] der Bund mit diesem Gott.“¹⁵³ Dessen, was sich die Menschen angesichts einer unvorhersehbaren Zukunft sicher sein können, worauf sie hoffen können, ist der Bund mit Gott. (Die Thematik des Bundes wird im Laufe des Kapitels noch genauer zur Sprache kommen.) Problematisch wird es dort, wo versucht wird, diese dunkle Seite der Wirklichkeit zu leugnen, sie auszuschließen, wie dies im Lehrgedicht des Parmenides der Fall war.

Jona wird, wie bereits erwähnt, aus Angst vor dem Verlust dieser einen Sicherheit, zum Verräter: Er besteht auf die Einlösung der Worte Gottes, die er in die Realität verwirklicht sehen will – selbst wenn dies die Zerstörung der Stadt Ninive bedeutet. Jona begeht so Verrat am Wort Gottes, der Stadt Ninive und (wie später anhand der Dialektik des Verrats verdeutlicht werden soll) an sich selbst. Der Verrat ist jene Bedrohung, gegen die sich die alttestamentlichen Erzählungen richten: „Die Geschichten des Alten Testaments sind die Geschichte eines Kampfes gegen den Verrat.“¹⁵⁴ Es folgt eine Erläuterung der Begriffe des Verrats und des Bundes, welche für den weiteren Verlauf der Arbeit relevant sein werden.

4.2.1.5. *Zu den Begriffen des Verrats und des Bundes*

Verrat lässt sich im Sinne des ausschließenden Neins verstehen – ein Nein, das auf unterschiedliche Weisen das Sein, das Leben bzw. Teile davon ausschließt. Der Verrat zeigt sich als ein Nein, das sich entzieht, wie beispielsweise in der Flucht des Jona, es zeigt sich als das Nein des Wissende bei Parmenides, der sich über das Nichtsein erhebt

¹⁵² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 113.

¹⁵³ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 113 f.

¹⁵⁴ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 114.

und eine zweideutige Welt und somit das Leben selbst verneint, und es zeigt sich als ein Nein, das Vernichtung bedeutet (im Falle des Buches Jona: die Zerstörung der Stadt Ninive). Auch die Zerstörung der Verräter selbst wäre Verrat! Denn, wie beispielsweise der rechtschaffene Mann im Buch Hiob am eigenen Leib erfährt, auch die dunkle Seite des Seins, auch die Erfahrung des Todes ist ein Teil des Lebens, Teil der Schöpfung und des Seins. Eine Verleugnung oder Zerstörung dieser Seite, wie es im Parmenideischen Lehrgedicht geschieht, stellt ebenfalls einen Verrat dar. Eine andere Bezeichnung, die Heinrich für das Verraten, im speziellen des Bundes verwendet, ist jener des *Götzen- oder Baalsdienstes*. Vergötzung: „die Heiligsprechung eines Bereiches als unbedingte Macht des Widerstehens, ist schon ein Verrat an dem lebendigmachenden Sein in allen Bereichen.“¹⁵⁵ Götzendienst meint also nicht Unwissenheit – ein Vorwurf, der den Niniviten, die nicht wissen was rechts und links, im Buch Jona gemacht wurde –, sondern das sich gegen das Sein richtende Verhalten. (Nicht das Unwissen der Bevölkerung von Ninive ist Verrat; es ist ihr götzendienerisches Verhalten.) Indem einem Bereich des Seins, eine allumfassende, eindeutige und von anderem abgegrenzte Wahrheit zugesprochen wird, eröffnet sich erst die Möglichkeit, diese Wahrheit zu verraten!

Was durch den Verrat bedroht wird, ist die Treue zu allem Lebendigen, zu allen Manifestationen/Verkörperungen des Seins; es ist die *Treue zum Bund*. Den Bund halten bedeutet demnach, allem Sein, allem Lebendigen treu zu sein – trotz der Zweideutigkeit und trotz seiner Bedrohlichkeiten. Alles was sich gegen dieses Sein, oder Manifestationen des Seins richtet, oder es verleugnet, stellt einen Bruch dieses Bundes dar – und ein anderes Wort für den Bundesbruch ist Verrat. Hier wird deutlich, dass Verrat nicht ohne den Begriff des Bundes bzw. der Treue erklärbar ist und umgekehrt. Eine genaue Darlegung einer Geschichte des Bundesgedankens ist für diese Arbeit nicht von Relevanz. Der Bund Gottes mit den Menschen steht für den Bund zwischen Schöpfer und Schöpfung – ein Bund mit allem Seienden: „Den ‚Bund‘ mit Gott halten ist das Symbol der Treue, diesen Bund brechen das Modell des Verrats.“¹⁵⁶

Treue zum Bund heißt auch mit jenen, die sich gegen den Bund richten, diesen Bund zu halten! In dieser Art des Widerstehens gegen den Verrat liegt auch der Unterschied zur

¹⁵⁵ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 114.

¹⁵⁶ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 20.

Antwort des Restes, wie der des Parmenides: „[...] die unbedingte Macht des Widerstehens [...] ist nicht ein unantastbarer Bereich über den anderen, sondern das lebendigmachende Sein in allen Bereichen.“¹⁵⁷ Der Bund ist die Treue zum Sein, eine alles einschließende Treue; die universale Forderung des Bundes – wie aber ist diese Treue trotz des Verrats zu halten? Wie kann gegen den Verrat protestiert werden, ohne Ausschluss der Verratenden? Denn nicht nur das Verratene, auch die Verratenden sind Teile dieses Seins, der zweideutigen Wirklichkeit! In diesem Zusammenhang schreibt Heinrich in seiner Habilitation, „dass Neinsagen gegen Verrat den Neinsagenden zum Verräter macht, wenn sein Protest sich nicht mit dem Verratenden selbst verbündet, so wie Gottes Protest gegen das abtrünnige Ninive sich mit dem Manne Jona, dem vestockten, verbündet hat.“¹⁵⁸ In der Dialektik des Verrats – „Verrat an anderen ist zugleich Selbstverrat“¹⁵⁹ – liegt für Heinrich „das zentrale Problem des Alten Testaments“¹⁶⁰. In ihr wird der Konflikt der Treue, einer, wie Heinrich sie nennt, verzerrten Treue ansichtig.¹⁶¹ Dieser Konflikt der Treue soll nun näher betrachtet werden.

4.2.1.6. Der Konflikt der Treue

Begeht Jona nicht gerade wegen der Treue zum Gotteswort Verrat? Hält Jona nicht den Worten Gottes die Treue indem er die Niniviten, die Gott in ihrem Tun verraten, die Götzendienst betreiben, ihrem *verdienten* Schicksal überlässt? Heinrich sieht in diesem Verständnis von Treue eine Verzerrung des Begriffs: Eine Treue, die diejenigen, die sie zu halten versuchen, „an einen einzelnen Bereich endgültig bindet und die auch dem anderen das Überschreiten des Bereichs verwehrt.“¹⁶² ¹⁶³ Diese *vergötzte* Form der Treue verschwindet auch mit dem Gedanken des Bundes nicht, aber man ist diesem Verrat nun nicht länger ausgeliefert – der Bund ist die universale Antwort, das

¹⁵⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 124.

¹⁵⁸ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 22.

¹⁵⁹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 20.

¹⁶⁰ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 19.

¹⁶¹ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 115.

¹⁶² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 115.

¹⁶³ Mit Blick auf die Kirchengeschichte bzw. Dogmengeschichte der katholischen Kirche könnte man von einem, lange Zeit vorherrschenden, falsches Verständnis vom „Wort Gottes“ sprechen – einem Verständnis und einer Wort-Treue, die sich gegenüber anderen Auslegungen abgrenzte. Wurde nicht lange Zeit der Anspruch der Katholischen Kirche, einzige Wahrheit, einziger Weg zum Heil zu sein, propagiert? – Und erinnert dieser Anspruch der einen, eindeutigen Wahrheit nicht stark an den Wegmythos im Parmenideischen Lehrgedicht?

Widerstehen gegen die Bedrohung durch den Verrat. Die verschiedenen Ansprüche sollen miteinander versöhnt werden, ohne Ausschluss, Vernichtung oder Leugnung eines Bereiches. Den Bund halten meint, die Versöhnung des Verratenen mit den Verratenden, des Bedrohten mit den Bedrohungen, des Ausgeschlossenen mit denen, die es ausschließen – das Halten des Bundes ist eine universale Forderung.

Dieser Gedanke der Versöhnung soll kurz anhand einiger biblischer Beispiele verdeutlicht werden:

Die Theologie des Neuen Testaments kennt den Bundesgedanken, der im Alten Testament grundgelegt ist. In Jesus Christus selbst wird die Versöhnung und der Gedanke des Bundes anschaulich: „Wo im Neuen Testament der Christus, dort steht im Alten Testament der Bund, und auch in ihm ist gegenwärtig anschaulich die Macht der Versöhnung.“¹⁶⁴

Im Neuen Testament finden sich immer wieder Erzählungen, in denen sich Jesus konkret gegen eine verzerrte Form der Treue wendet. So berichtet das Lukasevangelium (Lk 6,6-11) beispielsweise von der Heilung eines Mannes am Sabbat: Die Pharisäer, geprägt durch ihre Treue zum geschriebenen Gesetz, klagen Jesus des Verrats am Gesetz an. Auf den Vorwurf des Gesetzesbruchs antwortet Jesus in Form einer Frage: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zugrunde gehen zu lassen?“ (Lk 6,9) Die Treue zum Gesetz wird zu einer verzerrten Treue, wenn sie sich gegen das Leben selbst richtet. Treue im Sinne des Gedankens der Versöhnung, macht dasjenige, das sich gegen das Gesetz richtet (das Gesetz *verrät*) zum Bundesgenossen, um gemeinsam gegen den Verrat vorzugehen. Ein radikales Beispiel für die Macht der Versöhnung findet sich in Jesus' Forderung zur Feindesliebe:

„Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. [...] Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. [...] Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. [...] denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.“ (Lk 6,27-35)

Hier findet kein Ausschluss derer, die Leben zerstören, die Verrat begehen, statt. Die Liebe wird auch auf die Gegner der Liebe, die Undankbaren und Bösen, ausgeweitet, um diese als Bundespartner zu gewinnen – eine Versöhnung mit den Verrätern, im

¹⁶⁴ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 115.

Kampf gegen den Hass und gegen lebenszerstörende Mächte. Ein Ausschluss der *Feinde* aus dem Gebot der Liebe würde, wie bei Parmenides, zu einer Fortsetzung des Verrats führen. Im Alten Testament zeigt sich die Durchbrechung des Verrats und der Gedanke der Versöhnung – auch mit den Verrätern – beispielsweise an der Erzählung von *Kain und Abel* (welche bereits im Kapitel der Genealogie näher betrachtet wurde). Kain begeht Verrat, indem er seinen Bruder Abel erschlägt, aber die Kette des Verrats wird nicht weiter geführt! Kain wird nicht getötet; an ihm wird keine Rache geübt; kein weiterer Verrat am lebendigen Sein wird begangen.

Die Frage nach der Treue Gottes und dem rechten Verständnis von Treue stellen laut Heinrich zentrale Themen des Buches Jona dar. Der Autor des Buches Jona liefert selbst den entscheidenden Hinweis dafür in seiner Erzählung. Die Anrufung des Gottesnamens im Buch Jona, kann mit der Schilderung der Erneuerung des Bundes im Buch Exodus in Verbindung gebracht werden – eine sehr ähnliche Wortwahl legt diese Interpretation nahe:

Bei Jona heißt es: „Er betete zum Herrn und sagte: Ach Herr, habe ich das nicht schon gesagt, als ich noch daheim war? Eben darum wollte ich ja nach Tarschisch fliehen; denn ich wußte, daß du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld, und daß deine Drohungen dich reuen.“ (Jona 4,2) Im Vergleich dazu findet sich im Buch Exodus folgende Stelle: „Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und *Treue* [Anm. d. Verf.]“ (Ex 34,6)

Trotz sehr ähnlicher Wortwahl, wird ein zentraler Unterschied deutlich: Im Jona-Text fehlt ein entscheidender Begriff in Bezug auf den Namen Gottes; das Wort *emeth* (Hebräisch für: Wahrheit, Treue).¹⁶⁵ Heinrich sieht darin keine zufällige Auslassung sondern eine Verdeutlichung des Vorwurfes, den Jona an Gott richtet; eine Verdeutlichung des Zweifels Jonas‘ an der Treue Gottes. Das ausgelassene Wort wird so zu jener Lücke, um die sich das gesamte Buch dreht. Die Frage nach der Treue Gottes, nach dem Halten des Bundes als Antwort auf den Verrat, soll nun, nach einem kurzen Exkurs, in den Blick genommen werden.

¹⁶⁵ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 201.

4.2.1.7. Exkurs: Verrat an der Sprache als Verrat an der Wirklichkeit: Versöhnung als Akt des Übersetzens

„Schöpferisches Sprechen in einer sprachlichen Wirklichkeit bedeutet: diese sprechend zu verwandeln, und die Verwandlung sprachlicher Wirklichkeit, die diese nicht zerstört, ist Übersetzen. Nicht-Übersetzen wäre Verrat an der sprachlichen Wirklichkeit.“¹⁶⁶

Dieses Zitat wurde bereits im Kapitel *Antwort des Heros* verwendet und wird nun hier erneut aufgegriffen, um den Gedanken des *Übersetzens* näher auszuführen. Heinrich versteht unter *Treue halten* und *Versöhnung* auch eine Forderung nach dem rechten Übersetzen von Sprache. Übersetzen wird als Synonym für *Treue halten* verwendet.¹⁶⁷ Der Gedanke der Übersetzung wurde bereits im Kapitel Grundängste unter dem Punkt, *die Angst keine Sprache zu haben*, angesprochen. Auch im Buch Jona ist Sprache, die *rechte* Übersetzung des Gotteswortes, ein zentrales Thema. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens der gelungenen Übersetzung, verweist Heinrich auf zwei biblische Erzählungen:¹⁶⁸ den Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9) und die Pfingsterzählung (Apg 2) in der Apostelgeschichte, die auch als Gegenerzählung zur Sprachverwirrung gelesen werden kann.

In der Erzählung vom Turmbau zu Babel ist die Rede von nur einer einzigen Sprache. Sprache meint hier nicht nur die gesprochenen Worte, sondern auch „Verkörperung der sprachlichen Wirklichkeit.“¹⁶⁹ Die Menschen in Babel wollen die Zweideutigkeit der Welt in eine Eindeutigkeit (eine Sprache) bringen. Dies bedeutet Verrat an der Sprache und somit an der Wirklichkeit selbst: „Diese kann in jeder einzelnen [Sprache, *Anm. d. Verf.*] verraten werden, die sich gegen die anderen als die Verkörperungen ihres eigenen Andersseines und gegen die sprachliche Tiefe der Wirklichkeit selbst verstockt; [...]“¹⁷⁰ Die Verwirrung der Sprachen kann als Protest gegen den Verrat der Sprache/der Wirklichkeit gelesen werden. Grenzen sich die einzelnen Sprachen gegenüber den anderen ab, erhebt eine den Anspruch die einzige, wahre Verkörperung der Wirklichkeit zu sein, so handelt es sich um eine *verstockte Sprache*, um einen Verrat am lebendigen Sein. Denn so wie sich die sprachliche Wirklichkeit in allen Sprachen zeigt, findet sich auch das Sein in allen Verkörperungen des Seins. Die Aufhebung der Verstocktheit der Sprachen wird in der Pfingsterzählung

¹⁶⁶ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 113.

¹⁶⁷ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 113.

¹⁶⁸ Vgl. K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 115.

¹⁶⁹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 115.

¹⁷⁰ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 115.

geschildert. Die Wahrheit, die eine Botschaft, zeigt sich in allen Sprachen: „Die Apostel treten nicht als die Verkünder der einen paradiesischen Sprache auf, sondern als die Übersetzer der einen Botschaft in alle Sprachen“¹⁷¹

4.2.1.8. Die Antwort des Bundes im Buch Jona

Um die Antwort, die das Alte Testament auf die Bedrohung durch den Verrat gibt, verständlich darlegen zu können, bedarf es einer erneuten Betrachtung des Propheten Jona. Heinrich spricht von einem dreifachen Verrat, den Jona begeht. Diese dreifache „Manifestation des Verrats“¹⁷² kann in den einzelnen Etappen seiner Flucht betrachtet werden:

1. Die erste Station der Flucht zeigt sich in der Weigerung des Propheten, den Verkündigungsauftrag Gottes auszuführen – *Verrat an Gott und der Lebendigkeit des Gotteswortes*.
2. Die zweite Etappe seiner Flucht ist gekennzeichnet durch den Wunsch der Zerstörung der Stadt Ninive – indem er die Menschen der Stadt, welche auch stellvertretend für eine zweideutige, schwankende Wirklichkeit stehen, ihrer „Bestimmung“ überlässt, begeht er *Verrat an Ninive*.
3. Die letzte Etappe seiner Flucht zeigt sich in dem von ihm geäußerten Wunsch nach Selbstzerstörung. Der Prophet wünscht sich den Tod, aus Angst vor einem schwankenden Gotteswort und möchte vor dem Leben, das kein eindeutiges ist, fliehen – selbst wenn dies den eigenen Tod bedeuten würde. Die dritte Manifestation des Verrats ist demnach der *Selbstverrat*. „Das Verlangen nach Selbstzerstörung entspringt der Angst vor dem lebendigen Gotteswort.“¹⁷³

Diesem dreifachen Verrat stellt Heinrich einen dreifachen Akt der Treue gegenüber – in ihm wird die Antwort des Bundes ersichtlich:¹⁷⁴

1. Gott bleibt sich selber treu, indem er
2. Ninive, welches durch den Propheten verraten wurde, nicht zerstört, sondern auch der Stadt die Treue hält.

¹⁷¹ K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 115.

¹⁷² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 118.

¹⁷³ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 119.

¹⁷⁴ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 119.

3. Auch der Verräter selbst, der Prophet Jona, wird in den Treueakt Gottes mit hineingenommen. Obwohl Jona dreimal zum Verräter wird, bleibt er Bündnispartner Gottes im Kampf gegen den Verrat.

Die Antwort des Bundes lässt sich in einem Satz auf den Punkt bringen: „Das lebendigmachende Sein hält auch dem die Treue, der es verrät.“¹⁷⁵ Das Schwanken, das sich in den Menschen der Stadt Ninive und im Propheten selbst zeigt, wird nicht, wie im Parmenideischen Lehrgedicht, zum bloßen Schein erklärt, sondern wird ernstgenommen – die Antwort des Bundes ist eine universale Antwort.

4.2.1.9.1. Die Antwort des Jona – die Antwort des Parmenides: ein zusammenfassender Vergleich

Die Ähnlichkeiten zwischen den zwei Protagonisten, Jona und Parmenides, sind nicht von der Hand zu weisen: Beide versuchen mit dem Schwanken umzugehen, beide möchten eine eindeutige Wirklichkeit/Wahrheit um den Preis der zweideutigen Wirklichkeit erzwingen. Trotz dieser ähnlichen Ausgangsposition handelt es sich um zwei unterschiedliche Antwortversuche. Jona ist der von Anfang an Enttäuschte – er kann nicht wie Parmenides, die Bedrohung, das Schwanken in bloßen Schein umdeuten. Er weiß sich von Anfang an verstrickt in diese zweideutige Welt. Der Wissende im Parmenideischen Lehrgedicht hingegen, glaubt zunächst auf dem einzig wahren Weg des Seins zu sein, doch, wie bereits im Kapitel des Parmenides erläutert wurde, wird auch er am Ende enttäuscht. Er bleibt Teil einer Welt, der er zu entfliehen versucht, und ist so dem Tode näher als dem Leben.

Beide Lehrerzählungen stellen die Frage nach der Treue – bei Jona wird die Treue zum Bund, bei Parmenides die Treue zum Wissen thematisiert. Diese stellt laut Heinrich aber eine verzerrte Treue dar, weil sie an einem eindeutigen, unveränderlichen Sein festhält und damit zugleich die zweideutige Wirklichkeit ausschließt. Auch Jona möchte Eindeutigkeit in den Worten und Taten Gottes; auch er möchte die eine Wahrheit, ein eindeutiges Wissen. Der Preis für die von Jona geforderte Treue des Gottes Wortes (eine verzerrte Treue), wäre die Zerstörung einer ganzen Stadt und schlussendlich auch die Zerstörung des Propheten selbst, der Teil dieser zweideutigen Wirklichkeit ist. Würde

¹⁷⁵ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 120.

der Verfasser die Niniviten, die Verrat begangen haben, der Vernichtung preisgeben, würde er denselben Weg wie Parmenides einschlagen (vielleicht noch radikaler) – den Weg des Ausschlusses, der Vernichtung der Verratenen und Verratenden, und würde so gleichzeitig das Sein und sich selbst verraten. Denn „Selbstverrat wäre die Opferung des zweideutigen Lebens, an dem auch der Opfernde teilhat, für das unlebendige Eine, das unter der Vorgabe Leben zu retten, Leben zerstört.“¹⁷⁶ Der Verfasser der Lehrerzählung aber wählt einen anderen Weg als der Philosoph Parmenides:

„Entgegen einer Theologie, die die zweideutige Wirklichkeit wegen ihrer Zweideutigkeit verdammt (und die mit Parmenides gemeinsame Sache macht und auch mit dem Begehren des Propheten Jona), vertritt der Verfasser des Buches Jona eine Theologie, in der die zweideutige Wirklichkeit trotz ihrer Zweideutigkeit gerechtfertigt wird. Nicht nur Ninive, die schwankende Stadt, auch der zweideutige Prophet ist gerechtfertigt durch das Wort Gottes.“¹⁷⁷

Parmenides nimmt keine Rücksicht auf die schwankende Menge – er überlässt sie sich selbst. Nicht so der Verfasser des Buches Jona: „Er rechtfertigt die zweideutige Wirklichkeit, die Parmenides opfert, bleibt solidarisch mit den Schwankenden, die Parmenides ihrem Schicksal überlässt, blickt auf das Ziel der Versöhnung, wo Parmenides im *telos* nur das Ende und die Zerstörung sieht.“¹⁷⁸ Während Parmenides sich an eine Elite richtet, an die Wissenden, und die Doppelköpfe ausschließt, richtet sich das Buch Jona an alle und hält den Bund – auch mit den Unwissenden, mit denen, die ihn brechen, ihn verraten. Darin zeigt sich für Heinrich die universale Bedeutung des Buches Jona. Dieser universale Gedanke des Bundes wird im letzten Kapitel dieser Arbeit, der Antwort der Aufklärung, noch einmal ein zentraler Gedanke sein.

4.2.2. Die Antwort der Aufklärung

Am Beginn dieses Kapitels wird ein knappes Ausführen des Begriffs der Aufklärung bei Heinrich versucht. Dabei soll auch auf die Verbindung zwischen Aufklärung und Mythos – die Bedeutung der Mytheninterpretation in der Aufklärung – aufmerksam gemacht werden. Anschließend soll das Verständnis von Aufklärung, als einer Antwort

¹⁷⁶ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 121.

¹⁷⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 110 f.

¹⁷⁸ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 124.

des Protestes, anhand der Mytheninterpretation Francis Bacons heraus gearbeitet werden. Den Schluss sollen eine Zusammenschau der Ergebnisse, sowie ein Vergleich mit den vorangehenden Antwortversuchen bilden.

4.2.2.1. *Zum Begriff der Aufklärung bei Heinrich*

„Ein Begriff der Aufklärung wird ohnmächtig sein, wenn und solange er nicht ‚auf ein gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis reflektiert‘.“¹⁷⁹ Aufklärung hat demnach immer etwas mit dem Verhältnis von Natur und Gesellschaft/Kultur, dem Verhältnis des Zivilisationsprozesses und der menschlichen Gattungsgeschichte, zu tun. Die Beschäftigung mit der Frage, nach einer gesellschaftlich vermittelten Natur, findet sich bereits in den frühesten Schöpfungserzählungen und Mythen. Zwar scheint es, als ob in den Mythen noch ein vor-gesellschaftlicher, natürlicher Urzustand beschrieben wäre, doch dieses Naturverständnis, frei von jeder kulturellen Vermittlung, gibt es nicht und soll im Verlauf des Kapitels noch deutlicher werden (am Beispiel der Mytheninterpretation Francis Bacons).

Aufklärung kann als ein Prozess verstanden werden, der nicht notwendiger Weise einer bestimmten geschichtlichen Epoche zugeordnet werden muss (die uns unter dem Begriff der Aufklärung bekannte Epoche, ist selbst Teil des aufklärerischen Prozesses), sondern der sich, laut Heinrich, bereits in den ersten Schöpfungsmythen abzeichnet: „[...] Aufklärung [...] ist ein Prozeß, der so lange dauert, wie Menschen existieren.“¹⁸⁰ D. h. es geht nicht um eine Epoche die auf ein mythisches bzw. religiöses Denken folgt, sondern um eine Denkform, einen Denkprozess, den man genauso auch in den Mythen und Religionen selber findet. Ein Prozess meint immer eine Bewegung, eine Veränderung des Bestehenden. Kant spricht von einem Fortschritt des Menschen und der menschlichen Gesellschaft überhaupt zum *Besseren*.¹⁸¹ Dies zeichne sich bereits im Verlauf der Geschichte ab – es wäre anhand von bestimmten Zeichen, *Geschichtszeichen*¹⁸², erkennbar. Mythen können als frühe Geschichtszeichen gelesen werden – als eine frühe Form der Einsicht in diesen aufklärerischen Prozess. Ein

¹⁷⁹ KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 8: *gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis*. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, Basel – Frankfurt am Main 2007, 10; [in Folge: K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis*].

¹⁸⁰ K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis*, 43.

¹⁸¹ Vgl. KANT, Immanuel, Der Streit der Fakultäten, A 132; hier nach: K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis*, 33.

¹⁸² Heinrich verwendet in diesem Zusammenhang den von Kant geprägten Begriff aus: KANT, Der Streit der Fakultäten II, 5, Werke V, 4 Phil. Bibl. Lpz. 1921, S.130. Hier zitiert nach: PJ S.59

wichtiger Mythenforscher, der für Heinrich ein zentrales Beispiel für die Interpretation von Mythen im Sinne von Geschichtszeichen darstellt, ist Francis Bacon (1561-1626, Begründer des englischen Empirismus und des naturwissenschaftlichen Denkens¹⁸³). In seiner Interpretation lässt sich bereits ermesen, welche Bedeutung ursprungsmythischer Stoff für die Ziele der Aufklärung haben kann und welche Rolle der Gedanke des Bundes des Alten Testaments hierfür spielt. Nicht umsonst findet sich Heinrichs Studie *Mytheninterpretation bei Francis Bacon* im selben Werk, in dem sich auch sein Aufsatz über *Die Funktion der Genealogie im Mythos* und sein religionswissenschaftlicher Vergleich *Parmenides und Jona* befinden. Im Verlauf der Arbeit soll daher speziell auf Heinrichs Darlegung der Mytheninterpretation bei Francis Bacon eingegangen werden.

Eine genauere Ausarbeitung des Begriffs der Aufklärung bei Heinrich, wird im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich sein. Es wird in diesem Zusammenhang auf die Niederschrift der Vorlesungen Heinrichs hingewiesen, die die Thematik der Aufklärung aufgreifen.¹⁸⁴ Vor allem Heinrichs Vorlesung *Gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis – Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft* sei hier zu erwähnen, in der Heinrich nicht nur den Begriff der Aufklärung, vor allem in Verbindung mit der mythologischen Figur des Prometheus, sowie unter Einbeziehung der Religionen (speziell der prophetische Tradition des Alten Testaments¹⁸⁵), ausführlich und kritisch beleuchtet, sondern auch vor eine Verkürzung des Aufklärungsbegriffs um ein gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis warnt.¹⁸⁶

Betrachtet man nun die Aufklärung als eine Form der Antwort des Protestes, verfolgt sie laut Heinrich unter anderem das Ziel, eines „nichtverratenden Wissens“¹⁸⁷, oder, mit den Worten Hegels, eines „Wissens für alle“¹⁸⁸, welches im Gegensatz zu der, im Parmenideischen Lehrgedicht dargelegten Wahrheit, die für eine auserwählte, wissende

¹⁸³ Vgl. LIESSMAN, Konrad Paul/ZENATY, Gerhard/LACINA, Katharina (Hg.), Vom Denken. Einführung in die Philosophie, 5. Auflage, korrigierter Nachdruck [überarbeitete Auflage durch Lacina Katharina], Wien 2009, 298.

¹⁸⁴ Der Denkprozess der Aufklärung findet sich vor allem in: K. HEINRICH, *tertium datur*; K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*; K. HEINRICH, *vom bündnis denken*; HEINRICH, Klaus, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Basel – Frankfurt am Main 1992.

¹⁸⁵ Die Bedeutung der Prophetischen Tradition des Alten Testament, welche die Abschaffung des Opfers (auch des stellvertretenden Opfers) zugunsten einer Gerechtigkeit, auch um den Preis des Ungehorsams fordert, wird als impulsgebende Kraft der europäischen Aufklärung dargestellt. Gleichzeitig wird aber auch auf ein verkürztes Verständnis von Aufklärung innerhalb der europäischen Aufklärung selbst, aufmerksam gemacht.

¹⁸⁶ Vgl. K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 253.

¹⁸⁷ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 121.

¹⁸⁸ Vgl. G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 20.

Elite bestimmt zu sein scheint, steht. Um dem Ziel eines nichtverratenden Wissens näher zu kommen, wurde unter anderem, oder vielleicht gerade der Stoff der Mythen herangezogen – weil ihnen laut Heinrich eine Tiefendimension zugrunde liegt, ohne die eine umfassende Analyse der Gegenwart nicht möglich wäre.

Aufklärung und Mythos scheinen in den Augen einiger Forscher unvereinbar zu sein, ein Widerspruch, der auch innerhalb der Mythenforschung als solcher benannt wurde. So kritisiert beispielsweise Jan de Vries in seiner *Forschungsgeschichte der Mythologie* aus dem Jahr 1961 die Mythenforschung der Humanisten, denn „[...] im Zeitalter der Aufklärung kann man von vornherein nicht erwarten, daß man für den wahren Charakter der Mythologie ein richtiges Verständnis aufbringt.“¹⁸⁹ Heinrich aber sieht den Gedanken der Aufklärung, der griechische Mythologie und der Religion nicht von vornherein unvereinbar, wie bereits erläutert wurde. Es gibt eine Mythologie, die im Dienst von Bund und Aufklärung steht – dieselben Dinge, derselbe mythologische Stoff kann eine andere Bedeutung gewinnen. Eine Mytheninterpretation im Sinne der Aufklärung verfolgt nicht das Ziel den Mythos zu zerstören, sondern den *Ursprungsstoff* loszulösen vom Ursprung, ihn neu zu interpretiert und zum Bündnispartner gegen die Ursprungsmächte zu gewinnen. Der Bundesgedanke des Alten Testaments spielt hierfür eine zentrale Rolle – er ist eine Art Prototyp, für eine Interpretation der Mythen, die mit einer ursprungsmythischen Geisteshaltung bricht. Für Heinrich ist die Frage nach dem Verständnis der Mythen zentral: Betrachtet man sie als Gründung im Sinne eines Ursprungs (siehe dazu auch Kapitel: Antwort der Genealogie) oder als Gründung im Sinne einer Neuschöpfung. Im zweiten Fall ist der Gedanke des Bundes von Bedeutung, denn dieser eröffnet „Raum und Zeit eines Denkens, das auch die miteinander konkurrierenden Ursprünge (denn realistisch müssen wir im Plural reden) balancieren und in Bündnisse einbinden kann [...]“¹⁹⁰.

Francis Bacon fragt nach einem anderen Mythenverständnis als dem der antiken Interpretationen; er möchte die Mythen nicht bloß als Ursprungserzählungen verstehen, sondern als „Vorbilder eines partiellen Gelingens auf dem Weg zu Zielen, die auch ihn selbst bewegten.“¹⁹¹ Als Geschichtszeichen deuten die Mythen bereits eine allgemeine

¹⁸⁹ VRIES, Jan de, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Orbis Academicus I,7), Freiburg – München 1961, 4. u. 5. Kap., 67; 83; hier zitiert nach: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 34.

¹⁹⁰ KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. *Dahlemer Vorlesungen 4: vom bündnis denken*. Religionsphilosophie, Basel – Frankfurt am Main 2000, 9; [in Folge: K. HEINRICH, *vom bündnis denken*].

¹⁹¹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 27f.

Tendenz des Menschlichen hin – „einen frühen Zustand des Erkennens“¹⁹² dieser Tendenz des Menschlichen. Im Folgenden soll nun Bacons Mytheninterpretation in den Blick genommen werden.

4.2.2.2. *Die Weisheit der Alten – Francis Bacons Mytheninterpretation*¹⁹³

Francis Bacons Mytheninterpretation *De sapientia veterum* (*Die Weisheit der Alten*) aus dem Jahre 1609 verfolgte kein re-mythologisierendes Interesse, sondern ist der Versuch, die Mythen als Vorbilder, anstelle von Urbildern zu betrachten und mit den Fragen seiner (Bacons) Zeit an sie heranzutreten.¹⁹⁴ Während Bacons Zeitgenossen das Werk rühmten, wird es von den mytheninteressierten Lesern und Leserinnen zur Zeit Heinrichs eher abfällig betrachtet. [Es stellt sich die Frage, welcher Geisteslage sie angehören – warum waren die Leute damals beeindruckt und heute nicht mehr? *Anm. d. Verf.*]. Bacons *De sapientia veterum* wurde als eine, zu wenig in die Tiefe gehende, ja oberflächliche Interpretation des Stoffes bezeichnet. Das eigentliche Motiv der Uminterpretation Bacons wurde nicht erkannt. Bacon wählte bewusst das Mittel der Allegorie für seine Interpretation der Mythen – was ihm wiederum zum Vorwurf gemacht wurde. So unterstellte ihm Kuno Fischer¹⁹⁵, die ursprüngliche Bedeutung der Mythen völlig zu übergehen und kein Verständnis für die antike Kultur aufzubringen. Andere Mythenforscher, welche die Quellen Bacons ausfindig zu machen versuchten, zweifelten an seiner selbstständigen Auseinandersetzung mit den Mythen: Die Neuinterpretation Bacons sei nicht einmal originell, er habe alles von Bocaccio und Comes übernommen.¹⁹⁶ Dort, wo man keine Quellen ausfindig machen konnte, wurden einfach welche postuliert um das Bild Bacons, als den „großen Stoffverwerter“¹⁹⁷ zu festigen. Die Interpretation Bacons sei „so flach wie die von ihm verkündete und in Gang gesetzte technisch-zivilisatorische Aufklärung [...]“¹⁹⁸. Heinrich steht dieser Betrachtung der Baconschen Mytheninterpretation skeptisch gegenüber.

Im Vorwort zu seinem Werk richtet sich Bacon selbst gegen ein Verständnis des Mythos als etwas, das bloß der Phantasie entsprungen sei – aber auch gegen ein reines

¹⁹² K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 59.

¹⁹³ Folgende Ausführungen beziehen sich vor allem auf Heinrichs Aufsatz: *Mytheninterpretation bei Francis Bacon*, in: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 31-60.

¹⁹⁴ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 57.

¹⁹⁵ Vgl. FISCHER, Kuno, *Francis Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie 1856, Heidelberg 1923*⁴; hier nach: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 33.

¹⁹⁶ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 33.

¹⁹⁷ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 33.

¹⁹⁸ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 34.

Nacherzählen und Festhalten am Ursprünglichen; es handle sich vielmehr um eine Würde, – einem *honor parabolarum* – einer Würde der Parabeln. Wie *die Würde der Parabel* in seinen Allegorien zum Ausdruck kommt, soll nun im weiteren Verlauf behandelt werden. Zur Verdeutlichung des *honor parabolarum*, der Absicht der Interpretation Bacons, wählt Heinrich drei Allegorien aus Bacons Werk aus, anhand derer er die Besonderheit des Mythenverständnisses Bacons herausarbeitet. Viele von Bacons Aussagen spiegeln bereits einen Grundgedanken der Aufklärung – das „Volk aus Dumpfheit und Aberglaube zu erwecken und zu befreien“¹⁹⁹ – wieder.

Bevor die drei Allegorien thematisiert werden, soll eine Erläuterung der Vorgehensweise Bacons – die Verwendung der Allegorie –, sowie ein Vergleich zwischen der antiken und der allegorischen Mytheninterpretation folgen.

A. Bacons Vorgehensweise – das Stilmittel der Allegorie

Die Allegorie stellt für Bacon einen Ausdruck der schöpferischen Kraft des Menschen dar.²⁰⁰ Sie hat zwar auch Anteil am Naturhaften, ist aber gleichzeitig schon geschichtlich interpretiert. Denn solange man bei den Naturbildern bleibt, befindet man sich in der ursprungsmythischen Geisteslage, gegen welche sich die Baconsche Mytheninterpretation richtet. Mit Hilfe der Allegorie wird die Tragik der Antike durchbrochen – und genau darin liegt auch das Problem für viele Mythenforscher, denn ohne dem Tragischen in den Mythen, lassen sich diese nicht im Sinne von „Urbildern“²⁰¹, und so sind wir es gewohnt sie zu lesen, verstehen. Die Allegorie ist demnach ein bewusst gewähltes Stilmittel Bacons, um die Schicksals- und Ursprungsmächte in den Mythen zu durchbrechen und sie so frei für eine andere Interpretation machen. Bacon wendet sich gegen ein Mythenverständnis, das vom Mythos als Gründung spricht, „die im Rituale vergegenwärtigt wird, und der Mythologe begründet, indem er Leben ritualisiert und es als Wiederholung eines ursprünglichen Geschehens auf diese zurückführt.“²⁰² Jetzt besteht die Aufgabe des Mythologen nicht in der Zurückführung des Lebens zu den Ursprüngen, sondern darin, ein Geschehen aufzuzeigen, eine allgemeine Richtung, ein Ziel der Menschheit als Ganzes – eben die

¹⁹⁹ FAULSTICH, Peter, Aufklärung – Der Zugang zum Wissen und die Macht seines Gebrauchs, <http://www.die-bonn.de/doks/report/2011-theorie-der-erwachsenenbildung-01.pdf> (Stand: 1. August 2014), 2; [in Folge: P. FAULSTICH, Aufklärung].

²⁰⁰ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 56.

²⁰¹ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 57.

²⁰² K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 58.

Mythen als Geschichtszeichen zu lesen. Das ist es, was Bacon an den Mythen deutlich macht – darum verwendet er das Mittel der Allegorie: Sie durchbricht den ewigen Kreislauf der Schicksalsmächte im Mythos – sie befreit den Heros von den Zwängen des Schicksals und legt die schöpferische Kraft des Menschen frei. Dieses Durchbrechen der, den Mythen innewohnende Tragik, zählt laut Heinrich zu den Grundgedanken der Aufklärung: „Es ist die Tiefe der europäischen Aufklärung, daß sie den Schicksalszusammenhang der Natur im Namen der Schöpfung durchbricht.“²⁰³

Die Allegorie ist das von Bacon gewählte Mittel, um den Mythen den *honor parobolarum* zu Teil werden zu lassen. Und diese, den Mythen zu Teil werdende Ehre, liegt in ihrem Verständnis als *Geschichtszeichen* (in ihnen wird die allgemeine Ausrichtung des Menschen voranzuschreiten zum *Besseren* ansichtig). Wie sich der *honor parobolarum* in den Mythen zeigt, wie er beschaffen sein muss, um auch in schwierigen Zeiten bestehen zu können, soll anhand der drei, für Heinrich am zentralsten erscheinenden, Allegorien aus dem Werk Bacons erläutert werden.

B. Die Verdeutlichung des *honor parobolarum* anhand von drei Allegorien Bacons

Bei den folgenden drei Mytheninterpretationen Bacons, handelt es sich „um die drei zentralen wissenschaftstheoretischen Allegorien“.²⁰⁴ Was haben Technik, Philosophie und Wissenschaft mit den antiken Mythen gemein? Heinrich verzichtet auf eine detaillierte Darlegung der Allegorien. Es geht nicht um Fragen, die einer Ursprungsmythischen Geisteslage entsprechen, sondern um Bacons Uminterpretation, um ein neues Verständnis Bacons:

- von menschlicher Kunstfertigkeit/Technik und ihrem Verhältnis zur Natur
- einer zielführenden/ *fruchtbaren* Philosophie
- einer zielführenden Wissenschaft/ eines *fruchtbaren* Wissen *für alle*

a. Der Atalanta-Mythos: *Atalanta sive lucrum*²⁰⁵

Dieser Mythos handelt von Atalanta, einer Königstochter, deren Talent in der

²⁰³ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 58.

²⁰⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 36.

²⁰⁵ Titel der Allegorie bei BACON, Francis: *De sapientia veterum* Nr.XXV, 1.c.,p.203 f.; [*in Folge*: F. BACON, *De sapientia*]; hier zitiert nach: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 170.

Schnelligkeit (im Laufen) liegt. Sie soll denjenigen, der sie im Wettkampf besiegt, zum Ehemann nehmen, ein Scheitern des Gegners wird mit dessen Tod geahndet. Hippomenes fordert Atalanta heraus – um zu gewinnen, bedient er sich einer List. Während des Laufes rollt er, insgesamt dreimal, einen goldenen Apfel vor die Füße seiner Gegnerin. Diese lässt sich auf das Ablenkungsmanöver ein, verlässt die Bahn und schenkt so Hippomenes den Sieg.

Bevor nun näher auf die Interpretation der Erzählung durch Bacon eingegangen wird, sollen einige zentrale Begriffe angeführt werden, die Heinrich in seinem Aufsatz *Mytheninterpretation bei Francis Bacon*²⁰⁶ für das bessere Verständnis der Allegorie herausgegriffen hat: *certam* (Wettkampf), *via* (der Weg), *cursus* (der Lauf), *finis* (das Ende), *meta* (das gesetzte Ziel). Es handelt sich hierbei nicht um beliebig ausgewählte Begriffe, sondern diese Bilder der Mythen sind auch wesentliche Metaphern der Aufklärung.

Das Verhältnis von *ars* (menschlicher Kunstfertigkeit) und *natura* wird in Form eines Wettkampfes dargestellt. Man würde nun vermuten, dass Atalanta für Natur, und Hippomenes für die menschliche Kunstfertigkeit stehen würde, doch Bacon wählt in seiner Interpretation einen anderen Weg: Atalanta verkörpert die *ars* (später auch als *Technik* bezeichnet), während Hippomenes die Rolle der *natura* einnimmt! Wenn nun Atalanta, der menschlichen Kunstfertigkeit, von Natur aus eine gewisse Schnelligkeit zukommt, dann wird hier bereits einiges über das Verhältnis von *natura* und *ars* ausgesagt: Kunst/Kultur hat schon immer etwas mit Natur zu tun und umgekehrt. Alle Beteiligten des Wettkampfes haben dieselbe Rennstrecke vor sich – sie haben dasselbe Ziel und dieselbe Richtung. Dieser Lauf in dieselbe Richtung, weist auf die innere Zielbestimmtheit der Natur hin und diese wiederum weist in dieselbe Richtung wie die menschliche Kunstfertigkeit. Hier sieht Heinrich einen wichtigen Gedanken der Aufklärung grundgelegt: Die *ars* wird siegreich bis zum Ziel geführt – von Natur aus. Es handelt sich also um keinen Gegensatz, denn die *ars* ist von Natur aus auf ein Ziel aus, das sie erreichen wird.

Das Verständnis von *Natur* war nicht in allen Epochen gleich, jede Zeit hat ihr Naturverständnis auf oft unterschiedliche Weise definiert. Francis Bacon betont in seinem Naturverständnis ihre Zielgerichtetheit – den *cursus* (Lauf) in eine bestimmte Richtung, auf ein bestimmtes Ziel hin. Im Gegensatz dazu, war das Naturverständnis

²⁰⁶ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 31-60.

der Antike, durch den ewigen, unausweichlichen Kreislauf der Natur und des Schicksals bestimmt. Auch wenn die *ars* den Naturgewalten ausgeliefert zu sein scheint, führt ihre stetige Bewegung letztendlich zum Ziel. Bacon beschreibt das Verhältnis von *ars* und *natura* nicht als Kampf zwischen den beiden; Kultur und Natur weisen eine ihnen gemeine Richtung auf. In der Erzählung von Atalanta geht letztendlich die Natur als Sieger hervor. Doch „Natur siegt nicht blind, sondern [...] die Form ihres Sieges trägt das Zeichen falschen Bewußtseins oder der Ideologie, denn ihr Sieg ist ebenso gesellschaftlich vermittelt wie ihre Niederlage.“²⁰⁷ Es gibt demnach auch kein Verständnis von Natur ohne eine Vermittlung durch Kultur. Wir haben keinen Naturbegriff, kein Verständnis von Natur, das aus der Kunst/Technik bzw. unseren gesellschaftlichen Verhältnissen herausfällt.

Vor welcher Bedrohung warnt Bacon, auf welche Gefahr möchte er hinweisen, wenn er von einer *falschen Ideologie* spricht? Ein Blick auf die zweite wichtige Gestalt innerhalb des Mythos, die des Hippomenes, gibt den Entscheidenden Hinweis. Warum gewinnt Hippomenes, Repräsentant der Natur, letztendlich den Lauf? Indem sich die *ars* vom Weg abbringen lässt – sich von der nächstbesten Verlockung (Bacon verwendet den Begriff *lucrum* – Vorteil/Profit) ablenken lässt, verliert sie ihr Ziel aus den Augen. Das ist die Warnung, die Bacon an die menschliche Kunstfertigkeit richtet. Bei ihm gewinnt die Formel der *festina lente* (Eile mit Weile), welche in der Renaissance von den Theologen als Versöhnung der Extreme (die Mäßigung, vier Kardinaltugenden) verstanden wurde, eine andere Bedeutung. „Sein Interesse ist nicht länger die dargestellte Harmonie von Ruhe und Bewegung, sondern das Gelingen der Aktion.“²⁰⁸ Zentrum der Erzählung ist nicht mehr die Frage nach dem Gewinner oder der Gewinnerin des Laufes, sondern die Bedeutung des *cursus* selbst steht über der Frage nach dem Sieg. Die Beendigung des Laufes und das Erreichen des, der *ars* von Natur aus innewohnenden, Ziels werden zum Kernthema der Bacon'schen Allegorie. „Regnum hominis“²⁰⁹, das Reich der Menschen ist das von Bacon so benannte Ziel der *ars*. Das Reich der Menschen sieht Bacon dann verwirklicht, wenn sich die *ars* nicht ablenken lässt, sondern ihren Lauf bis zum vorherbestimmten Ziel fortsetzt (*cursus ad finem*). Bei Hegel findet sich der Gedanke der Ungeduld, das Ziel vorschnell und ohne aufwendige Mittel zu erreichen, in seiner Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*: „Das Ziel ist die

²⁰⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, S.38.

²⁰⁸ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 39.

²⁰⁹ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 40.

Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Zieles ohne die Mittel.²¹⁰

Die Erreichung des Ziels erfordert Geduld und Einsicht in den Lauf der Natur. Blickt man zurück auf die Erzählung der Atalanta, bedeutet das Ziel zu erreichen, den Sieg der Atalanta (ars) über Hippomenes (natura) – was gleichzeitig seine Zerstörung, seine Vernichtung (der Verlierer ist dem Tode geweiht) bedeuten würde. Heinrich weist hier auf die, von Bacon in seiner Allegorie verwendeten Begriffe, *perimere* und *destruere*, (zerstört werden, nieder gerissen werden) hin. Diese Begriffe legen den Gedanken nahe, dass es sich bei der Allegorie schlussendlich doch um die Darstellung eines „Konkurrenzkampfes [...] auf Leben und Tod“²¹¹ handle. Doch Bacon hat diese Begriffe bewusst ausgewählt und verfolgte laut Heinrich eine bestimmte Absicht damit: Die Begrifflichkeiten entstammen einer Ideologie, die Bacon zu bekämpfen versucht, indem er sich ihr eigenes Vokabular zu nutzen macht. Hier sieht Heinrich die Pointe der Allegorie, die Antwort auf die Frage, wogegen sich die Erzählung wendet.

Die Bedrohung einer manipulativen Wissenschaft

Eine wichtige Rolle für die Bestimmung der Bedrohung, gegen die sich Bacons Allegorie richtet, spielen die goldenen Äpfel, welche Hippomenes zum Sieg verhelfen. Die goldenen Früchte sind für Bacon ein Symbol für die Wunschvorstellung der Alchemie, Gold herstellen zu können. Das Greifen nach den Äpfeln bedeutet nach dem Ziel zu greifen, ohne den Lauf dafür zu beenden; es bedeutet den Vorteil zu erlangen, d.h. das Ende zu erreichen, ohne den *cursus* zu vollenden! Eine Vorwegnahme des Ziels (Bacon verwendet dafür den Begriff der *antecipaciones*)²¹² übergeht den Reifeprozess der Natur. Diese eigentlich mit Hilfe der menschlichen Kunstfertigkeit zu bearbeitende Natur, soll so bezwungen/besiegt werden. Die *ars* nimmt sich nicht die Zeit den Lauf in ihrer vorgesehenen Weise zu beenden, sondern will sofort ans Ziel kommen. Mit diesem Vorwurf richtet sich Bacon aber nicht speziell gegen die Alchemie, sondern gegen alle Wissenschaften, die „die Rennbahn verlassen“²¹³, um schneller und ohne Anstrengungen zum Ziel zu gelangen. Die Intention der alchemistischen Tradition ist nicht die des Zerstörens, aber sie möchte die (natürliche) Reife, das Ziel – im Fall der

²¹⁰ G.-W.-F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 33.

²¹¹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 40.

²¹² Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 41.

²¹³ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 42.

Alchemie, das Gold – in einer Vorwegnahme erzwingen. Dass dadurch letztendlich nicht die *ars*, sondern die *natura* als Siegerin hervorgeht, zeigt sich im Ausgang der Allegorie; Hippomenes besiegt Atalanta.

In einem weiteren Schritt wendet sich Heinrich erneut den zuvor angesprochenen Begriffen, *perimere* und *destruere*, zu und gibt die Antwort auf die zuvor gestellte Frage, ob Bacons Ziel, das *regnum hominis*, nur durch einen Kampf auf Leben und Tod, ein Zerstören der *natura* möglich sei. Der Sieg der *ars* ist als ein Sieg der Reife zu verstehen. Dieses Ziel ist nur gemeinsam mit Natur möglich und zu erreichen – nicht Kampf im Kampf gegeneinander. Bacon spricht zwar von einem *Besiegen der Natur*, aber mit einer Einschränkung: „Auch wenn Natur dem Menschen dienstbar gemacht wird gemäß dem Auftrag des Alten Testaments, auf den Bacon immer wieder anspielt, so bleibt eine Grenze, die in der Vorstellung Bacons nicht überschritten werden darf: die gottesebenbildliche Natur des Menschen.“²¹⁴ Dort wo die Wissenschaft versucht diese Grenze zu überschreiten, wo sie versucht sich gegen die Natur und ihre Gesetze zu richten, wird sie unterliegen. Denn, das zeigt die Allegorie, Manipulation der Natur führt eben nicht zum Ziel sondern überlässt der Natur den Sieg, weil kein versöhnter Umgang gefunden wurde. Wo man Natur zwingen möchte, sie zum Objekt macht, schlägt sich das auf den Menschen zurück und macht ihn selbst zum Objekt. Bacons Interpretation warnt vor einer Wissenschaft, die zum Götzenbild (Der Begriff des Götzen- und Baalsdienst wurde bereits im Kapitel über Jona behandelt: Eine *vergötzte* Wissenschaft kann als eine Wissenschaft gesehen werden, die das Sein verrät indem sie einen Bereich als absolut setzt) wird, die den Menschen manipuliert. In Heinrichs Terminologie könnte man von einer verratenden Wissenschaft sprechen, gegen die sich Bacon richtet. Denn im Versuch, den natürlichen Verlauf allen Lebendigen zu übergehen, wird das Lebendige selbst verraten. Wie nun ein Nichtverrattendes Wissen im Gegensatz zu einem manipulativen Wissen erkannt werden kann, soll anhand der zweiten Allegorie, der des Orpheus, erläutert werden.

b. Der Orpheus-Mythos: Orpheus sive philosophia²¹⁵

Bacon bezieht sich in seiner Schilderung des Mythos vor allem auf Ovids *Metamorphosen*: Orpheus, Sohn einer Muse, erlangt durch seine unglaubliche,

²¹⁴ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 42.

²¹⁵ Titel der Allegorie bei: F. BACON, *De sapientia*, Nr. XI, 1.c., p. 181 ff.; hier zitiert nach: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 172.

musikalische Begabung Berühmtheit. Mit seinem Leierspiel - das Musikinstrument war ein Geschenk des Apollon - vermag er nicht nur Mensch und Natur, sondern auch die Götter zu betören. Der erste Teil der Erzählung handelt vom tragischen Befreiungsversuch seiner Frau Eurydice aus der Unterwelt. Orpheus schafft es zwar Hades durch sein Leierspiel zur Freigabe Eurydices zu bewegen, der Held scheitert schlussendlich aber doch: Er bricht das Verbot des Hades und blickt beim Verlassen der Unterwelt auf seine Frau zurück, welche dadurch in das Totenreich zurückkehren muss. Der Held selbst findet ebenfalls ein tragisches Ende – er wird von den thrakischen Frauen zerfleischt. Sie zerreißen ihn, sein Körper wird übers Land verteilt, sein Kopf in den Fluss geworfen. Der für Heinrich relevante Teil des Mythos liegt nicht im ersten Teil der Schilderung des Befreiungsversuches der Eurydice, sondern in Bacons Interpretation des zweiten Teils des Orpheus-Mythos. Zunächst greift Heinrich wieder die für die Bacon'sche Interpretation bedeutsamen Begriffe heraus: *labor* und *opus* (Arbeit, Werk), *fructus* (Frucht, Ertrag).

Die Absicht der Allegorie liegt in einer Bestimmung der Philosophie – eines Begriffs der Philosophie, die zum Ziel, zum *regnum hominis*, führen soll. Die von Heinrich diesbezüglich aufgegriffenen, relevanten Begriffe verdeutlichen bereits, dass es sich um eine *er-schaffende philosophia* handelt; sie soll das Schaffen von Zivilisation begünstigen und so zum *regnum hominis* beitragen. Orpheus wird zum Stellvertreter einer fruchtbaren Philosophie, die im Gegensatz zur Philosophie der Antike steht - Bacon richtet sich gegen einen, seiner Meinung nach unzureichenden Begriff der Philosophie.

Während für die Interpreten der Philosophen zur Zeit der Renaissance, die Musik des Orpheus als Symbol für „die Harmonie der platonischen Philosophie“²¹⁶ stand, sieht Bacon eine andere Bedeutung im Leierspiel seines Philosophen. Im Spiel schafft dieser Kultur, lässt Zivilisation entstehen. Orpheus wird bei Bacon zum Begründer der Zivilisation; auch er befindet sich, wie Atalanta, auf dem Weg, dem *cursus*. Die Philosophie des Orpheus, verkörpert durch das Leierspiel, ruft „Tiere, Bäume und Steine“²¹⁷ zusammen. Die Musik des Orpheus, Sinnbild für die rechte Philosophie, die wahre *sapientia* (Weisheit), „läßt ‚die Versammlung der Völker zu einem einzigen zusammentreten‘ [...], sie läßt sie die Gesetze annehmen, die Autorität der Regierung

²¹⁶ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 44.

²¹⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 45.

achten, die ungebändigten Affekte vergessen und den Regeln der Erziehung lauschen [...].²¹⁸ – Eine Beschreibung der Gesellschaft des *regnum hominis*. Bacon weist so auf die für ihn zentrale Aufgabe einer fruchtbaren Philosophie hin: Kultur/ Zivilisation zu schaffen. Das Ziel des Orpheus ist dasselbe wie der Atalanta, das *regnum hominis*. Mit diesem Verständnis von Philosophie richtet sich Bacon aber gleichzeitig gegen eine unfruchtbare Philosophie. Hier findet sich für Heinrich die Antwort auf die Frage, wovor Bacon mit Hilfe dieser Allegorie warnen möchte – gegen welche Bedrohung sie sich richtet. Die Gefahr einer *falschen philosophia/sapientia* und ihre Erkennungsmerkmale sollen im Folgenden behandelt werden.

Die Bedrohung durch eine unfruchtbare Philosophie

Die Einteilung der Philosophie in eine die Früchte trägt (*fructus*) und eine die unfruchtbar bleibt, gewinnt Bacon in der Auseinandersetzung mit der Bergpredigt im Matthäusevangelium:

„Hütet euch vor den falschen Propheten; [...] An ihren Fürchten werdet ihr sie erkennen. Erntet man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte. [...] An ihren Früchten also werdet ihr sie erkennen. Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.“ (Mt 7,15-21)

Bacon wirft den antiken Philosophen vor, ein unfruchtbares, erfolgloses Unterfangen zu sein. Die *sapientia* der antiken Philosophen bringe nur ungenießbare Disteln und Dornen hervor und trage daher nicht zur Erreichung des *regnum hominis* bei. Für Bacon ist die Philosophie nicht ein Begriff des reinen Denkens, sondern soll dazu befähigen den Willen Gottes zu tun, d.h. den an den Menschen erteilten Gärtnerauftrag, die Erde zu bebauen und sie fruchtbar zu machen (vgl. Gen 1,26-30; 2,15), zu verwirklichen. Der Mensch soll den *cursus* zum Ziel erfolgreich absolvieren; darin liegt für Bacon die göttliche Aufgabe des Menschen. An den Früchten wird klar, was eine gute Lehre ist und was nicht. Eine fruchtbare Philosophie trägt zur Befolgung des göttlichen Auftrags der Weltgestaltung bei. Während die *ars* im Atalanta-Mythos vom *cursus* abkam, weil sie zu schnell zum Ziel wollte, so treten die antiken Philosophen laut Bacon den Rückzug an und verlieren so das Ziel aus den Augen. Vor einer Philosophie, die von

²¹⁸ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 45.

diesem Ziel abirrt, warnt Bacon in seiner Allegorie des Orpheus.

Hier wird die Idee der Aufklärung, den Mythos zum Bündnispartner zu gewinnen, gegen die Ursprungsmythische Geisteshaltung sichtbar: Heinrich bezeichnet Orpheus als „eine antike Verkörperung der Philosophie“²¹⁹, die nun bei Bacon zum Bündnispartner gegen die antike Philosophie gewonnen wird.

Das Ende der Allegorie ist von einer gewissen Zuversicht in Hinblick auf die Zukunft, das Überleben des *regnum hominis*, geprägt. Nach dem Tod des Orpheus und dem Ende seines Leierspiels zerfällt zwar das bisher Geschaffene „und es kehren die barbarischen Zeitalter (*barbara tempora*) ein.“²²⁰ Das Schicksal des Orpheus scheint sich zunächst nicht von dem der anderen Heroen zu unterscheiden – auch sein Leben endet auf tragische Weise. Doch, wie bereits am Beginn dieses Kapitels angemerkt wurde, wird diese Tragik der Mythen von Bacon bewusst durchbrochen: Seine Allegorie bietet ein von Ovids Schilderungen abweichendes Ende. Auch in Bacons Interpretation wird das Haupt des Orpheus ins Wasser geworfen und an eine Insel gespült – doch das ist nicht das Ende: Der Fluss trägt die Philosophie des Orpheus weiter bis in die Zeit Bacons. Der *cursus ad finem* geht trotz Hindernisse weiter. So endet Heinrichs Ausführung der Baconschen Orpheus-Allegorie mit der Gewissheit Bacons, „[...] daß seine sapientia, die sich nicht abbringen läßt von ihrem Weg, das Ziel des *regnum hominis* erreichen wird und nicht abermals durch barbarische Zeiten ausgelöscht werden wird.“²²¹

In der ersten Allegorie der Atalanta wurde auf die Beständigkeit des Laufes der *ars* (*festina lente – Eile mit Weile*) und die Gefahr einer manipulativen Wissenschaft hingewiesen. Orpheus wird mit seinem Leierspiel zum Sinnbild einer zivilisations-schaffenden, fruchtbaren Philosophie, einer Wissenschaft, die vor falschen, verrätenden Lehren der antiken Philosophen warnt, die keinen Fortschritt, sondern einen Rückzug zur Folge hat; eine Philosophie für die Wissenden, eine ausgewählte Elite. Die Figur des Orpheus, sein die Zeiten überdauerndes Wissen, drückt die Zuversicht und Überzeugung der Aufklärung aus, „daß das Wahre Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet“²²².

²¹⁹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 47.

²²⁰ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 48.

²²¹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 48.

²²² G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 66.

Wie lässt sich dieses Wissen, dieses „Wahre der Natur“, das die Zeiten hindurch übersteht und wieder zur Erscheinung zu kommen vermag, näher bestimmen? Mit Hilfe der dritten und letzten Allegorie, die den Stoff des Sphinx-Mythos behandelt, soll nun die Beschaffenheit dieser *sapientia* näher betrachtet werden.

c. Der Mythos der Sphinx: Sphinx sive scientia²²³

Wie muss dieses Wissen, diese *sapientia*, beschaffen sein, damit es die Zeiten hindurch bestehen kann und trotz Widerstände und Hindernisse zum Ziel, dem *regnum hominis*, führt? Diese Frage versucht Bacon mit Hilfe der Sphinx-Allegorie, die für ihn zur „Allegorie der Wissenschaft, [...] des Wissens im allerweitesten Sinne“²²⁴ wird, zu beantworten.

Bei Hesiod wird die Figur der Sphinx als ein aus der Unterwelt stammendes Ungeheuer mit dem Körper eines Löwen und den Kopf einer Frau beschrieben, welches durch Inzucht zustande kam.²²⁵ Will man die Sphinx besiegen, so muss man sich ihrem Rätsel, welches sie von den Musen erhält, stellen – ein ungelöstes Rätsel bringt dem vermeintlichen Bezwingler des Ungeheuers den Tod.

Heinrich verweist auf eine Vielzahl von Quellen²²⁶, welche die Gestalt der Sphinx thematisieren, doch für Heinrichs Betrachtung der Interpretation Bacons, und auch für diese Arbeit, ist eine nähere Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Quellen und den daraus resultierenden Sphinx-Darstellungen nicht notwendig. Entscheidend ist letztendlich die Bedeutung, die Bacon seiner Sphinx zukommen lässt: die der Sphinx als „Allegorie des Rätselhaften“²²⁷ Neben dem Rätsel-stellenden Ungeheuer, der Sphinx, spielt eine weitere Figur eine wichtige Rolle für die Baconsche Allegorie: der Heros Ödipus. Sein tragisches Schicksal soll im Rahmen dieser Arbeit nur kurz beschrieben werden.

²²³ Titel der Allegorie aus: F. BACON, De sapientia Nr. XXVIII, 1c., p. 214 ff.; hier zitiert nach: K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 173.

²²⁴ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 49.

²²⁵ Vgl. KERENYI, Karl, Die Mythologie der Griechen, Bd. 2: Die Heroengeschichten, München 1966, 83; hier nach: LASSNER, Frank, Der Ödipus-Mythos, <http://www.oedipus-mythos.de/oedipus-lebensweg/10-oedipus-und-die-sphinx> (Stand: 1. August 2014).

²²⁶ Beispielsweise: LEMMI, Charles W., The Classical Deities in Bacon/A Study in Mythological Symbolism, Baltimore 1933. Sowie: Apollodor, III, 5,7 (zur Tradition der Sphinxrätsel vgl. die Apollodor-Ausg. Von James G. Franzer, Teh Loeb Class. Libr., Ldn. 1954, I, p. 347n.)

²²⁷ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 49.

Der Heros Ödipus begegnet der Sphinx in seiner Geburtsstadt Theben, die er, durch das Lösen des an ihn ergangenen Rätsels der Sphinx, von ihr befreit. In der Antwort des Rätsels, der *Selbsterkenntnis*, zeichnet sich bereits der tragische Verlauf des Heroenschicksals ab: Ödipus denkt das Rätsel gelöst zu haben, die Erkenntnis zu besitzen, vergisst aber, dass diese Erkenntnis auch die Selbsterkenntnis beinhaltet. Denn das Wissen über sich selbst, seine eigene Herkunft (unwissend tötet er seinen Vater und ehelicht seine eigene Mutter), bleibt ihm verborgen und wird ihm schlussendlich zum Verhängnis. Es ist die Erkenntnis des Ausgeliefert-seins, die Machtlosigkeit angesichts eines unausweichlichen Schicksals. Der Rätsellöser wird sich selbst zum Rätsel; seine eigene Herkunft bleibt ihm zunächst verborgen. Mit der Lösung des Rätsels seiner Abstammung wird er selbst zum Ungeheuer und wiederholt so das tragische, allen Heroen ereilende Schicksal des Todes (siehe auch Kapitel: Die Antwort des Heros). Bacon jedoch bleibt in seiner Allegorie nicht beim Wiederholen/bloßen Nacherzählen dieses klassischen Heroenschicksals stehen: Ödipus bleibt kein antiker Heros; ihm kommt eine andere Aufgabe zu. Bevor die Rolle des Ödipus in der Allegorie Bacons behandelt werden soll, wird der Focus zunächst noch einmal auf das Ungeheuer, auf die Sphinx gelegt.

Die Sphinx erfährt im Laufe der Geschichte und vor allem in der Renaissancezeit eine Wandlung – vom grausamen Monster zur „freundlichen Begleiterin“²²⁸, die als dekoratives Element die Gärtenanlagen zierte. Bei Bacon „ist die Sphinx wieder ein Ungeheuer, das es zu besiegen gilt.“²²⁹ Sie zwingt den Menschen, sich ihren Rätseln zu stellen. Der Mensch schafft es nicht diesen unausweichlichen Fragen, Heinrich spricht von einer „existentiellen Notwendigkeit“²³⁰, zu entkommen. Der Mensch muss sich mit den, seine Existenz betreffenden Fragen auseinander setzen – das ist das Schicksal des Menschen oder, so wie Kant später formuliert, das Schicksal der Vernunft des Menschen: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, dies sei aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“²³¹ Kant spricht von dem Schicksal der Vernunft – bei Bacon ist es das

²²⁸ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 50.

²²⁹ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 50.

²³⁰ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 50.

²³¹ KANT, *Immanuel, Kritik der reinen Vernunft*, A VII-A VIII.

Schicksal Ödipus‘, das in zwingt, sich der Sphinx, den Fragen die ihn belästigen, zu stellen. Der Heros Ödipus erliegt aber nicht dem Schicksal der antiken Heroen, sondern er vermag den Anspruch der Aufklärung, das Wissen als einen Weg für alle zugänglich zu machen, zu erfüllen – zumindest in Bacons Allegorie.

Im Vergleich zu den bisherigen Interpretationen des Sphinx-Mythos, finden sich bei Bacon zwei zentrale Neuerungen:

1. Der Beginn der Erzählung, welcher von der Übergabe der Rätsel an die Sphinx durch die Musen berichtet, erfährt eine Umdeutung.
2. Dem Ende der Erzählung, welches vom Sieg über das Ungeheuer und dem weiteren Schicksal des Ödipus berichtet, kommt ebenfalls eine andere Bedeutung zu. Hier soll auch die Rolle des Ödipus noch einmal genauer behandelt werden.

Ad. 1. Die Rätsel der Musen: Um die Neuerung Bacons verständlicher werden zu lassen, soll zu Beginn die traditionell antike Interpretationsweise beispielhaft an Ciceros Sphinx-Verständnis erläutert werden. In der folgenden Ausführung beziehe ich mich vor allem auf Heinrichs Nachzeichnung eines Übersetzungsprozesses, den Bacon aus einem aufklärerischen Interesse heraus unternimmt.²³²

Bacon selbst bezieht sich in seiner Umdeutung, Heinrich vermutet dies auf Grund des ähnlichen Vokabulars, auf eine Stelle in Ciceros *Tusculanen*²³³. Die Musen, welche der eigentliche Ursprung der Rätsel sind, sind bei Cicero Sinnbild für „Menschlichkeit und Wissenschaft“²³⁴. Denn solange sich die Rätsel noch in ihrer Obhut befinden stellen sie keine Bedrohung dar. Sie stehen für die *vita contemplativa* (*das beschauliche, versunkene Leben*), ein geistiges sich Versenken – den Rückzug in das Denken. Es ist ein Weg einer Minderheit (bei Cicero dargestellt als der Mathematiker Archimedes), der durch Abkehr von weltlichen Dingen gekennzeichnet ist. Erst wenn die Rätsel in die Sphäre der Sphinx eintreten werden sie *real*, bedrohlich. Cicero stellt hier eine Verbindung zur *vita activa* (*das tätige Leben*), einer tätige Lebensweise her (teilnehmen, aktiv, auf die Umwelt einwirken) und führt zur Verdeutlichung beispielhaft den Tyrannen Dionysios an, der die Gewalt und Bedrohlichkeit der *vita activa* verkörpert. Viele Philosophen zur Zeit Ciceros bevorzugten den Weg der *vita contemplativa*, der

²³² Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 51-53.

²³³ Vgl. CICERO, Tusculanae Disputationes V, 64-66 (zit. nach der lat.-dt. Ausg. V. O. Gigon, München 1951); hier nach: K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 51-53.

²³⁴ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 52.

Abkehr von allem Weltlichen und lehnten ein aktives Eingreifen in die Natur und für Bacon somit auch den schöpferischen Auftrag des Menschen (Gottes Auftrag an den Menschen) ab. Der Weg der antiken Philosophen stellt für Bacon den Weg der bereits behandelten, unfruchtbaren Wissenschaft dar. In seiner Interpretation dreht er Ciceros Ausführungen um: Den Musen kommt nun eine andere Bedeutung zu. Ihr Reich ist eine „folgenreiche ästhetische Sphäre“²³⁵, ein Symbol für die unfruchtbare *sapientia*, welche durch die Orpheus-Allegorie bereits als solche entlarvt wurde. Die, bei Cicero negativ besetzte Rolle des Tyrannen, wird nun zur Verkörperung der existentiellen Fragen, denen man sich zu stellen hat, um das Ziel des *regnum hominis* zu erreichen. Es ist die *vita activa*, eine schöpferische *sapientia*, die den Menschen im Widerstand gegen die Bedrohungen (die unlösbar erscheinenden Rätsel, das Rätselhafte) helfen soll. Sie soll den Menschen vor einem Rückfall in die Sphäre der Musen bewahren, damit der *cursus* zu Ende gebracht werden kann. Derjenige, der als Garant für die Erreichung und die Dauer dieses Ziels dienen soll, ist Ödipus, wie in einem zweiten Punkt nun dargestellt werden soll.

Ad. 2. Ödipus' Sieg über die Sphinx: Hier findet sich die Antwort auf die Frage, die Orpheus offen gelassen hat: Es ist die Frage nach der Beschaffenheit der *sapientia*, die sich nicht abbringen lässt von ihrem Weg und trotz Hindernisse schlussendlich das Ziel erreichen wird.

Der Heros Ödipus wird bei Bacon zum *Wissenschaftler*²³⁶. Nachdem Ödipus das Rätsel der Sphinx gelöst hat, verliert diese ihre Bedrohlichkeit und wird zu einem unbedeutenden Ding. Bacon argumentiert dies wie folgt: „Nichts ist so scharfsinnig und abstrus, daß es nicht, nachdem es klar eingesehen (*plane intellectum*) und danach allbekannt (*pervulgatum*) geworden ist, auch einem schwerfälligen Kopfe (*tardo*) auferlegt werden kann.“²³⁷ Ödipus gelingt also der *cursus ad finem*, indem er nicht nur das Rätsel löst, sondern die Lösung für alle, nicht nur für eine Elite, zugänglich macht. Die Trennung im Lehrgedicht des Parmenides in den Wissenden und die doppelköpfige, *blöde* Menge wird aufgehoben. Die Aufgabe des Ödipus besteht also darin, die Früchte der Philosophie allen zugänglich zu machen und, in den Worten Hegels, „das

²³⁵ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 52.

²³⁶ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 54.

²³⁷ F. BACON, De sapientia; hier zitiert nach K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 53.

Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen [...].²³⁸
Die Lösung dieser Aufgabe ist für Bacon das entscheidende Moment, das dem Heros Ödipus in seiner antiken Darstellungsweise fehlt: das Wissen zu teilen mit der *schwankenden Menge*. Hier findet sich ein zentrales aufklärerisches Motiv:

„Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachten Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.“²³⁹

Ödipus gibt dem Orpheus die Zuversicht, dass sein Wissen, verwirklicht im *regnum hominis*, auch durch schwierige Zeiten hindurch bestehen bleibt und nicht ausgelöscht werden kann – und zwar, weil es allen zu eigen gemacht wird. An diesem Punkt hakt Heinrich nach und beendet seine Ausführung über die Baconsche Sphinx-Allegorie mit der offenbleibenden Frage, ob es sich denn tatsächlich so verhält, dass ein Wissen, das allen gemein ist, auch gleichzeitig sein Bestehen durch die Zeiten sichert?

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Bedeutung der Mythen für Bacon in ihrer Würde als Parabel (*honor parabularum*) liegt, in ihrem Verständnis als Geschichtszeichen. Er spricht den Mythen ein partielles Gelingen zu; in seiner allegorischen Interpretation gewinnt er sie zum Bündnispartner, um zu einem Wissen für Alle zu gelangen, das Bestand hat und das dazu beitragen kann, das Reich des Menschen (*regnum hominis*) – indem die Natur zwar beherrscht wird aber immer innerhalb der Grenze des göttlichen Schöpferauftrags – zu verwirklichen. Bacons „Fragen nach dem schöpferischen Ursprung stellte der genealogischen Tradition eine teleologische Tradition entgegen [...]“²⁴⁰. Die Natur soll zwar unterworfen und beherrschbar werden, aber nicht außerhalb ihrer eigenen Grenzen und Gesetzen. Der Mensch ist mit Hilfe seines Verstandes fähig dies zu erkennen, Trugbilder als falsche Idole zu entlarven und so das Ziel des *regnum hominis* zu verwirklichen.²⁴¹

²³⁸ G.-W.-F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 31.

²³⁹ G.-W.-F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 20.

²⁴⁰ K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 28.

²⁴¹ Vgl. P. FAULSTICH, Aufklärung.

Klaus Heinrich stellt am Ende seines Aufsatzes *Mytheninterpretation bei Francis Bacon*²⁴² die Frage nach der Rolle, die eine Mytheninterpretation wie die Bacons, für die aktuelle Mythenforschung spielen kann. Was unterscheidet Bacons Interpretation der Mythen von den anderen, von den Auseinandersetzungen der Moderne? Für Heinrich ist der Umgang mit der Realität des Mythos von Bedeutung: Steht die Interpretation in der Traditionslinie des Protestes wie bei Bacon, oder verfällt man wieder dem Mythos, sieht darin Urbilder und Abbilder von Urzustände? Wissenschaftlichkeit ist keine Garantie, kein Schutz vor einem Rückfall in eine ursprungsmythische Geisteslage – Rationalität und Mythos hängen enger zusammen als man denkt (siehe auch Kapitel Antwort der Genealogie: Zusammenhang von Mythos, Rationalität und Zwang – formale Logik und Mythos liegen einem genealogischen Modell zugrunde). Zeigt dies nicht, dass ein Großteil der Mythenforschung, auch die jüngere, unter dem Bann einer ursprungsmythischen Geisteshaltung steht? Francis Bacon hilft laut Heinrich, diesen Bann zu brechen, ganz unabhängig davon, was uns Bacon heute noch zu sagen hat.

4.3. Antwort des Protestes – Antwort des Restes: ein Vergleich

Am Ende dieses letzten Kapitels über die Antwortversuche, welches auch gleichzeitig das Ende dieser Arbeit darstellt, soll nun noch folgenden Fragen nachgegangen werden: Inwiefern verhält sich die Antwort der Aufklärung als eine Antwort des Protestes zu denen des Restes? Was thematisiert die Aufklärung, das den anderen Formen noch fehlt – worin liegt der Protestcharakter der Aufklärung? Inwiefern nimmt sie Motive des Alten Testaments auf – worin liegt der Bündnischarakter der Aufklärung?

Die Antwort der Aufklärung wurde bewusst am Ende der Arbeit platziert – denn, um ihren Protestcharakter verstehen zu können, sind nicht nur die partiell gelingenden Widerstandsversuche genealogischer und philosophischer Modelle notwendig, auch der aus der prophetischen Tradition des Alten Testaments herrührende Bundesgedanke, verleiht der Aufklärung den Anspruch einer Protestfigur. Wie bereits mehrfach erwähnt, hängt die Qualität der Antwort mit der Art des Neinsagens zusammen, mit der Frage des

²⁴² In: K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 29-60.

Umgangs mit einem Dritten/Vermittelnden. Die Aufklärung selbst, die mit Hilfe eines Wissens für alle, Vergangenes und Gegenwärtiges erhellen möchte²⁴³, um so gegen lebensfeindliche Mächte protestieren zu können, den „Gattungsschrecken“²⁴⁴ aufarbeiten und nicht verdrängen zu können, möchte als Vermittelndes fungieren. Ihr Ziel ist ein gemeinsamer Lauf – ein Bündnis, auch unter Einbeziehung *verratender* Modelle/Systeme/Institutionen – ein *telos*, das nicht fixiert ist auf unbeweglich starre Ursprünge, sondern sich von immer wieder neu stellenden Aufgaben her bestimmt.

Den Antwortversuchen des Restes liegt letztendlich ein genealogisches Modell (dies soll im folgenden Punkt kurz dargelegt werden) zugrunde und damit verbunden eine ursprungsmythische Geisteshaltung. Dem Heros, der sich als ein Mittelwesen/als eine Vermittlungsfigur zwar bereits aktiv aus den Ursprüngen zu lösen versucht, gelingt es letztlich nicht und er erliegt den Schicksalsmächten. Auch die Logik, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, lässt ihre Formeln aus einem Kampf gegen die Bedrohung unvereinbarer Ursprungsmächte heraus entstehen. Das Lehrgedicht des Parmenides versuchte den Konflikten der untereinander konkurrierenden Götter mit Hilfe eines sehr radikalen Schrittes zu lösen. Indem er die bedrohliche, zweideutige Wirklichkeit als Scheinwelt entlarvt, scheinen zwar die Mächte der Ursprünge zunächst gebrochen zu sein, aber um den Preis der Wirklichkeit selbst. Das Prinzip der Mischung, die sich bereits in der Vielzahl der Ursprünge/Götter, wie schon die Mythen berichten, zeigt, ist Teil der Wirklichkeit. Schlussendlich stellt das Lehrgedicht vor eine unbefriedigende Wahl: den Rückfall in eine ursprungsmythische Geisteslage oder die Opferung der Wirklichkeit selbst.

Die, mit einer mythologisierenden Haltung verbundenen Probleme, wurden bereits im vierten Kapitel über die Genealogie angesprochen. Hier eine kurze Revision der Gefahren einer ursprungsmythischen Geisteslage:

Ein genealogisches Modell bindet das Einzelne zurück an einen natürlichen Ursprung bzw. Ursprünge. Unerklärliches, Ungeheures wird in feste Zyklen gesperrt, der Einzelne hat am Allgemeinen, an der Macht der Ursprünge, teil. Sie bieten Rückhalt

²⁴³ Hier beziehe ich mich auf eine Aussage Heinrichs; seine Bestimmung des Gattungsziels der Aufklärung, das „[...] Erhellung ist – so viel Erhellung, daß die Aufarbeitung des Gattungsschreckens gelingt.“ in: K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 11. Heinrich bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die im 18.Jhd. weit verbreitete Lichtmetaphorik, welche für die Verdeutlichung der Ziele der Aufklärung aufgegriffen wurde. Dazu siehe: K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 18-21.

²⁴⁴ K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 11.

in einer Welt zerbrechender Verkörperungen, Anteil an einer längst vergangenen Ursprungs-Macht, Zugehörigkeit (eine Form von Identität) zu einer Gruppe all jener, die ebenfalls den Ursprüngen dienen, sich festklammern an scheinbar unzerstörbaren Verkörperungen. Doch der Glaube an die Macht der Ursprünge fordert seine Opfer: Genealogische Modelle rechtfertigen ungerechte Zwangsverhältnisse, indem sie ihnen einen *natürliche* Anstrich verpassen: Herrschende Gesellschaftsverhältnisse werden auf natürliche Vorbilder zurückgeführt, die Sicherheit und Identität versprechen, diesen Anspruch aber nie erfüllen können. Um ein Teil dieser „Systeme“ sein zu können, muss man sich den Forderungen der Ursprungsmächte unterwerfen, an ihren rituellen Handlungen teilhaben und bereit sein – im unbedingten Gehorsam dieser Mächte gegenüber – Opfer zu bringen.

Auch innerhalb von Sprache zeigt sich die Problematik eines genealogisierenden Festhaltens an *heiligen* Worten²⁴⁵. Der Versuch, das Wort in seiner Ursprünglichkeit als starres, unlebendiges, aber eben dem Ursprung so nah wie möglich seiendes, bewahren zu wollen, wurde im Kapitel über das Buch Jona erläutert. Der Prophet klammert sich an die Worte Gottes, an ein letztes Fundament einer schwankenden Wirklichkeit und begibt sich so in eine ursprungsmythische Geisteshaltung. Der Preis, das Opfer dieser scheinbaren Lösung, besteht in der Vernichtung einer ganzen Stadt, eines ganzen Volkes.

Faschistische Systeme bedienen sich ebenfalls dieser Geisteshaltung des Mythos – Einzelnes wird unter den Anspruch eines allgemeinen Regimes gestellt. Der Glaube an das „eine Volk“, das sich unmittelbar ableiten lässt, soll mit Hilfe eines Rückgriffes auf ein genealogisches System gefestigt werden. Es ist der Versuch den Bruch/Riss zu vertuschen, der durch jede Gesellschaft geht und der bereits in der Figur des Heros ansichtig wurde – der Bruch, der eben aufgrund der Distanz zum Ursprung, der Konkurrenz zwischen den Ursprüngen zueinander, entsteht und im Retuschieren des Bruches erst ansichtig wird.²⁴⁶

Wie auch Parmenides, fragt eine Antwort der Aufklärung nach einem Ausweg aus dem Mythos – doch sie sucht einen Weg, der eine andere Wahl, als Rückfall (in die ursprungsmythische Geisteslage) oder Rückzug (aus der Wirklichkeit) lässt.

In diesem Kapitel wurde bereits auf einen wesentlichen Unterschied einer

²⁴⁵ Vgl. K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 23.

²⁴⁶ Vgl. K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*, 8.

aufklärerischen Herangehensweisen an den mythologischen Stoff zu anderen Interpretationen hingewiesen: Der genealogische Tradition hält die Aufklärung eine teleologische entgegen.²⁴⁷ Während ein genealogisches System, das an Ursprünge zurückbinden möchte, davon ausgeht, dass die aktuelle Welt nur eine mindere Ersatzwelt sei, auf Grund der Ursprungsferne, ist der Gedanke der Aufklärung von einem *telos* – einem Voranschreiten zu einem Ziel/zu Zielen geprägt. Einem Ziel, das durch Treue zur Schöpfung, im Sinne eines Bundes zur Natur, zur eigenen Gattung, zu allem Seienden erreicht werden kann. Bei Francis Bacon bekam dieses Ziel die Bezeichnung des *regnum hominis*. Schöpfung wird hier im Sinne einer Neuschöpfung – eines Prozess, der Neues hervorbringt – verstanden. Der Stoff der Mythen wird in diesem Sinne Neu-interpretiert, losgelöst aus den Ketten der Ursprungsmächte, um so zu einem Bündnispartner im Widerstand gegen die Ursprungsmächte zu werden. Eine aufklärerische Herangehensweise an den mythologischen Stoff möchte nicht an Ursprungsmächte zurück binden, sondern in der Gegenwart immer wieder neue Ziele stecken. Dabei soll die Gegenwart nicht absolut gesetzt werden – es soll kein endgültiges Ziel festgelegt werden. Vielmehr meint es eine Konfiguration an die, sich in der Gegenwart je neu ergebende Ziele. Für diesen Prozess der Aufklärung, als eine Antwort des Protestes gegen eine Re-Mythisierung „sind ‚Ursprung‘ nicht die uralten heiligen Mächte, anschaulich in ewigen Aspekten der Natur oder einer nach Naturvorbildern begriffenen Gesellschaft, sondern ‚Ursprung‘ ist der schöpferische Prozeß der Wirklichkeit, der sich mit immer wieder neu gesetzten Zielen offenbart.“²⁴⁸

Worin liegt nun der Bündnischarakter einer Antwort der Aufklärung?

Im Unterschied zu den, der Genealogie anheimfallenden Antwortversuchen des Restes, stellt die Aufklärung eine Form des Protestes dar. Um die Frage nach ihrem Bündnischarakter beantworten zu können, ist es sinnvoll hier noch einmal auf die Bedeutung des Wortes „Protestieren“ zu zurückzukommen: So schreibt Heinrich in seiner Habilitationsschrift über den Ursprung des Wortes *protestari*: „[Es, *Anm. d. Verf.*] heißt: das Schweigen vor Zeugen brechen, damit Schweigen nicht als Zustimmung mißdeutet wird.“²⁴⁹ Die Aufklärung verfolgt das Ziel, durch ein Wissen für alle, die Macht der Ursprünge und der daraus resultierenden Geisteshaltung zu brechen, d. h. ungerechten Systemen/ lebensfeindliche Gesellschaftsformen soll nicht zugestimmt,

²⁴⁷ Vgl. K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 28.

²⁴⁸ K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, 27.

²⁴⁹ K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 109.

sondern dagegen protestiert werden. Eine Antwort des Protestes ist eine Antwort, die das Schweigen bricht und Nein sagt, die Vergangenes nicht verdrängt, sondern bearbeitet.²⁵⁰ Blickt man nun auf die prophetische Tradition des Alten Testaments – Propheten sind die „Rufer Gottes“, die auf bestehende Ungerechtigkeiten aufmerksam machen – wird die Bedeutung dieser Tradition für die Aufklärung ein wenig klarer:

Zur Verdeutlichung ihrer Kritik, wählten die Propheten des Alten Testaments ein radikales Mittel: Das, wogegen sich ihr Protest richtete, wurde selbst zur stärksten „Waffe“ für den Protest! Der Prophet Hosea beispielsweise, ehelicht eine Dirne um die Abtrünnigkeit des Volkes Gott gegenüber (d. h. ihren Verrat, ihren Bundesbruch) zu verdeutlichen: „[...] Der Herr sage zu Hosea: Geh, nimm dir eine Kultdirne zur Frau, und (zeuge) Dirnenkinder! Denn das Land hat den Herrn verlassen und ist zur Dirne geworden.“ (Hos 1,2) Das Volk wird hier selber als Dirne bezeichnet – als die, die Verrat begehen. Wenn nun Hosea eine Dirne ehelicht, so verbündet er sich mit den Verratenden selbst, im Kampf gegen den Verrat! Dieser universale Gedanke des Bundes (der allem Seienden die Treue hält) ist genau jener Gedanke, dessen sich auch der aufklärerische Prozess bedient. Um die Bedrohung einer dem Mythos/Ursprüngen verfallenen Geisteshaltung zu verdeutlichen (zu erhellen) und so gegen sie protestieren zu können, greift man selbst auf die Mythen zurück.

Der Bundesgedanke zeigt sich also in der *Form* des Protestes gegen eine Re-mythisierung (gegen eine daraus resultierende ursprungsmythische Geisteslage), und zwar mit Hilfe der Mythen selbst. Der Bundesgedanke, der Gedanke der Versöhnung, wird zum Vermittelnden zwischen Mythos und dem Protest gegen den Mythos. Die Treue wird mit allem Seienden, auch jenen, die das Sein verraten, gehalten.

Abschließend zu diesem Kapitel möchte ich darauf hinweisen, dass sich Heinrich selbst in seinem Denken einer aufklärerischen Vorgehensweise bedient – d. h., er versucht durch Rückgriff auf antike Heroenerzählungen, indem er den Heros aus seinen „klassische – ursprungsverhafteten“ Auslegungszwängen (sprich: Schicksalszwängen) befreit, diese zum Bündnispartner gewinnt, um so vor einer Instrumentalisierung der Mythen, einem Rückfall in eine ursprungsmythische Geisteslage zu warnen. Er plädiert für ein Verständnis von Aufklärung, das sich gegen „die Rede von natürlichen Gesellschaftsverhältnisse, als die gesellschaftliche Zwangsverhältnisse zu allen Zeiten gerechtfertigt worden sind [...], und eine gesellschaftspolitische Spekulation ohne

²⁵⁰ Vgl. K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 9-11.

Rücksichtnahme [...] auf Gattungsgeschichte und Treibschicksale [wendet, *Anm. d. Verf.*]. Gesellschaftlich vermittelt ist nicht nur die äußere Natur, sondern zuerst und vor allem die innere des Triebwesens Mensch.²⁵¹

5. Zusammenschau

Die Ergebnisse dieser Arbeit sollen nun im Anschluss an die Ausführungen zusammengefasst werden. Die Frage nach den Bedrohungen, die hinter unterschiedlichsten Konzepten (wie dem der Mythen, der Philosophie oder der Religionen) liegen, wurde als ein zentrales Moment im Denken Heinrichs ausgemacht. Sie bildet den Ausgangspunkt für (s)eine weitere Analyse, ohne welche die Gegenwart nicht ausreichend betrachtet und verstanden werden kann. Um diese These zu verdeutlichen wurde im ersten Kapitel das Beispiel der formalen Logik herangezogen, anhand derer aufgezeigt wurde, dass selbst hinter den Gesetzen der Logik ein inhaltliches Moment liegt – auch zunächst rein formal erscheinende Wissenschaft hatte die ursprüngliche Intention, Antwort zu geben auf bestehende Konflikte.

Das zweite Kapitel beschäftigte sich mit den drei fundamentalen Grundängsten – Identitätsverlust, Sprachverlust, Selbstzerstörung – die laut Heinrich als die größten Bedrohungen seiner Zeit wirkten. Die innere Dynamik dieser drei Grundängste wurde in einem weiteren Schritt entfaltet und brachte folgende Ergebnisse:

- Die Grundbedrohungen treiben den Menschen in Systeme/Institutionen – lassen ihn an Identität versprechenden Verkörperungen festhalten – die zumeist einer Ursprungsmythischen Geisteshaltung entspringen oder sie selbst produzieren. D. h. die Macht der „Ursprünge“ liegt in der Ausnutzung der menschlichen Ängste, in der falschen Versprechung, dem Einzelnen Anerkennung/Identität geben zu können, sowie ihrem Anspruch die eine, unzerbrechliche Verkörperung zu sein.
- Das Zerschneiden von Verkörperungen stellt einen alltäglichen Vorgang dar. Um weiteren Enttäuschungen auf Grund dieser immer wieder zerschneidenden Fundamente zu entgehen, ist der Mensch auf einer ständigen Suche nach der einen

²⁵¹ K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*, 10.

Das die Aufklärung selbst nicht vor einem Rückfall in eine Ursprungsmythisches Geisteslage gefeit ist, bleibt ein hier unbehandeltes Thema, dem sich Heinrich in seiner Vorlesung *Gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft* widmete und einer weiteren Betrachtung wert wäre.

unzerbrechlichen, ewigen Verkörperung. Die Rolle des Christentums als diese universale, ewige Verkörperung wird angedeutet aber nicht beantwortet. Heinrich weist lediglich auf die Gefahr hin, die mit dem Zerschneiden dieser universale Verkörperung einhergehen würde: eine universale Enttäuschung.

- Allen drei Grundängsten wohnt eine eigentümliche Dynamik inne, die den Flüchtenden schlussendlich in das, wovor er zu fliehen versucht, hineintreibt – und darin liegt auch das Bedrohliche, das von diesen Grundängsten ausgeht.

Nach der Erläuterung der drei fundamentalen Grundängste, lag der Fokus auf den unterschiedlichen Versuchen des Widerstehens gegen die je unterschiedlichen Bedrohungen. Die vorgenommene Einteilung in die Antworten des Restes und die Antworten des Protestes, basiert auf der Frage nach dem Umgang mit einem Dritten/Vermittelnden – der Frage nach dem Gelingen oder Nichtgelingen einer Balance. Zur Verdeutlichung dieser „Dreierstruktur“ wurde das logische Axiom $A=A$ herangezogen. In ihm wird ein Entweder-Oder, d. h. entweder es ist A oder nicht A, ausgedrückt; eine andere Möglichkeit wird ausgeschlossen – *tertium non datur*. Hier zeigt sich bereits, dass innerhalb der formalen Logik, welche auf einem genealogischen System basiert, keine Vermittlung, kein Sowohl-als-Auch möglich ist. Ein ausschließender Umgang mit dem Dritten kennzeichnet die Antwortversuche des Restes. In ihnen findet keine gelungene Vermittlung statt:

Den Anfang machte die Antwort der Genealogie, welche als *die* Funktion des Mythos dargelegt wurde. Im Mythos zeigt sich die Problematik der Vermittlung anhand einer doppelten Dialektik (Ursprung-Entspringendes, Ursprung-Ursprünge). Die räumliche und zeitliche Distanz zu den Ursprüngen wird mit Hilfe ritueller Handlungen überbrückt, das Problem mehrerer konkurrierender Ursprünge wird mit Hilfe von Festkalendarien oder logischen Formeln „entschärft“. Doch es hat sich gezeigt, dass gerade diese Versuche der Verschleierung des Bruches, zu dessen Sichtbarwerdung beitragen – es konnte keine gelungene Balance hergestellt werden. In diesem Zusammenhang wurde auf die Problematik des genealogischen Modells, dessen sich nicht nur der Mythos bedient, hingewiesen: Es produziert eine ursprungsmythischen Geisteslage, die sich gegen das Individuum selbst richtet. Ursprungsmächte bzw. Mächte, die sich dieser Geisteslage bedienen, erheben einen universalen Anspruch; sie setzen sich selbst absolut und zwingen das Individuum in einen unbedingten Gehorsam

ihnen gegenüber. Wie sich gezeigt hat, handelt es sich bei der Gefahr des Rückfalls in eine ursprungsmythische Geisteslage, um eine Bedrohung, die an Aktualität nichts eingebüßt zu haben scheint.

In einem anschließenden Exkurs wurde die besondere Stellung der Bibel im Hinblick auf die Problematik der Genealogie erläutert. Zwar beinhaltet die Bibel ebenfalls genealogische Modelle doch – wie anhand von drei Beispiele verdeutlicht wurde – dabei handelt es sich um einen Bruch mit dem klassisch genealogischen Schema. Am ersten Beispiel, der Erzählung Kain und Abels, sollen die wichtigsten Ergebnisse dieses Exkurses zusammen gefasst werden: In der Erzählung vom Brudermord wurde die Gewaltspirale/der Verrat durchbrochen und die Genealogie des Schwächeren nicht nur weitererzählt, sondern zu *dem* heilsgeschichtlich bedeutsamen Moment. Die Genealogie verweist nicht zurück auf einen mächtigen Ursprung, sondern auf Gott als den Herrn der Geschichte, der nicht nur auf der Seite der Schwachen steht, sondern auch mit den Verrätern (in diesem Beispiel: Kain) die Treue hält.

Eine weitere Antwortfigur ist jene des Heros, der zwar eine Vermittlungsfigur zwischen den Göttern, der Natur und den Menschen darstellt, dem aber trotzdem keine rechte Balance gelingt. Er schwankt zwischen den beiden Polen hin und her, kann aber keinen gänzlich zur Darstellung bringen. Als aktiv Arbeitender übersteigt er zwar die Antwort der Genealogie – der Bruch wird nun an ihm selbst ansichtig – doch es fehlt ihm das vermittelnde Wort.

Die letzte vorgestellte Antwort des Restes wurde durch den Philosophen Parmenides gegeben. Sein Lehrgedicht stellt wohl die radikalste Form des Umgangs mit einem Dritten dar. Mit der Leugnung des *me on* (dieses sei ein *ouk on*) bricht er jede Vermittlung ab. Dieser Ausschluss der Möglichkeit einer Vermittlung führt schlussendlich in den Ausschluss der Wirklichkeit selbst.

Auf die Antwortversuche des Restes folgten die des Protestes. Diese lassen ein Sowohl-als-Auch gelten, mit dem Ziel einer gelungenen Balance, eines gelungenen Protestes, der auch das, wogegen es zu protestieren gilt ernst nimmt und nicht einfach nur verneint/verleugnet:

In einem ersten Punkt wurde das Alttestamentliche Buch Jona ausführlich betrachtet und der, für eine gelungene Vermittlung zentrale Gedanke des Bundes vorgestellt. Die Bedrohung des Alten Testaments wurde als eine Bedrohung durch den Verrat aufgedeckt, dem sich diese Antwort des Bundes entgegenstellt: Der hier vorgestellte

Protest gegen den Verrat negiert den Verräter nicht, sondern hält mit allem Seienden die Treue – Gott bleibt sowohl Jona dem Verräter, als auch der verräterischen Stadt Ninive treu.

In einem letzten Schritt wurde anhand der Mytheninterpretation bei Francis Bacon veranschaulicht, wie die Aufklärung diesen Gedanken des Bundes aufgreift und so gegen die Mächte des Ursprungs protestiert – nämlich mit Hilfe der Mythen. Dabei gilt es erneut darauf hinzuweisen, dass Aufklärung nicht die geschichtliche Epoche, sondern einen aufklärerischer Prozess, der seit Beginn der Menschheitsgeschichte besteht, bezeichnet. Die Bedeutung des Bundesgedankens ist nicht nur für die Aufklärung zentral, sein universaler Anspruch ist auch in Heinrichs Mytheninterpretationen das ausschlaggebende Moment.

Am Ende dieser Arbeit bleibt die Frage nach der Bedeutung Heinrichs – seiner Art der Befragung der unterschiedlichsten Konzepte – für die gegenwärtige Situation. Inwiefern besitzen die drei Grundängste heute noch Aktualität? Welche Aufgabe kommt einer Theologie, die eine Antwort des Protestes sein möchte, angesichts aktueller Konflikte zu? Inwiefern versteht sie sich selbst als eine Antwort auf fundamentale Bedrohungen und was waren diese Bedrohungen auf die sie einmal Antwort zu geben versucht hat?

Meiner Meinung nach besitzen die von Heinrich aufgezählten Grundängste heute noch immer dieselbe Aktualität wie damals. Sie bedingen einander und lassen sich nicht klar trennen, führen jedoch, wie Heinrich bereits aufzeigte, in den Sog der Selbstzerstörung. Die Suche nach Stabilität und unerschütterlichen Fundamenten angesichts eines unsicheren, sich ständig ändernden, ja *schwankenden* Arbeitsmarktes, einer immer bedrohlicher erscheinenden Wirtschaft, drückt sich in einer Rückkehr zu einst Antwort versprechenden Systemen aus, in einem Wunsch nach unwandelbaren, eindeutigen Werten. Das traditionelle Familienbild gewinnt laut aktuellen Jugendstudien²⁵² wieder zunehmend an Bedeutung, auch eine „Rückkehr des Religiösen“²⁵³ lässt sich verzeichnen. Durch Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen/Institutionen versucht man (gesicherte) Identität zu erlangen. Dies geschieht aber häufig in der Abgrenzung, im Ausschluss von anderen. Ein Blick in die Medien zeigt die Aktualität solcher Versuche, die Identität im Ausschluss von anderen produzieren wollen:

²⁵² Vgl. Sinus-Milieu-Jugendstudie 2013 Österreich

²⁵³ So lautet der Titel einer Studie von Detlef Pollack aus dem Jahr 2009.

Sich abgrenzende Kleingartenvereine, die das „Bedrohliche“, das Fremde ausschließen und jede „Vermittlung“ verweigern, mit einem klaren Nein, das keine weitere Sprache mehr zulässt – es ist die Angst vor dem Substanzverlust der eigenen kleinen Welt, welche durch eine Vermischung mit fremden (noch nie im Gartenverein vertretenen), ursprungsfernen Kulturen bedroht zu sein scheint. Viele politische Systeme bedienen sich ebenfalls der Ursprungsmächte, indem sie sich (noch immer!) auf die heiligen Ursprünge (des einen Volkes) berufen und damit Ausgrenzung rechtfertigen. Auch die Beschäftigung mit der Frage nach einer vermittelnden Sprache, einer einschließenden, versöhnenden Sprache, die sich gegen die Bedrohung der Sprachlosigkeit wendet, erscheint angesichts der aktuellen Kontroverse rund um eine gendergerechte Sprache notwendiger denn je.

Die Angst vor der Identitätslosigkeit zeigt sich meiner Meinung nach aber vor allem in dem stetig wachsenden Markt der Online-Spiele, Internetplattformen und sozialen Netzwerke. „Neue Realitäten“, ganze virtuelle Welten werden neu ge-/erschaffen. In eigens entworfenen Charakteren gibt man sich nicht nur selbst Identität, sondern gleichzeitig auch Anerkennung durch das „reale“ Ich (vielleicht liegt darin auch ihre Gefahr). Diese virtuellen Realitäten scheinen unerschütterliche Verkörperungen zu sein, die ihren eigenen Gesetzen und ihrer eigenen Logik folgen und, im Falle des Todes, mit nur einem „Mausklick“ Unsterblichkeit gewähren. Aber erinnert diese Antwort nicht stark an eine parmenideische Lösung – und lässt diese nicht sofort nach dem dafür zu entrichtenden Preis fragen? Der bedrohlichen, zweideutigen Wirklichkeit, in der immer wieder Verkörperungen zerbrechen, wird seine Existenz abgesprochen – sie wird zu einer Welt minderer Qualität – einer Scheinwelt. Um Enttäuschungen im realen Leben zu entgehen, tritt man die Flucht in eine virtuelle Welt an, die nun in einem Art Umkehrprozess zur Realität verkehrt wird, in der selbst der Tod nicht das Ende bedeutet. *Nichtsein ist nicht, sondern nur Sein ist.* Der Begriff des Schaums scheint hier angebracht – virtuelle Welten zeigen sich als Welten des Schaums, in denen keine klare Richtung mehr auszumachen ist und mitten in den Prozess der Selbstzerstörung hineinführen.

Angesichts dieser aktuellen Bedrohungen stellt sich die Frage, wie Theologie eine fruchtbare Wissenschaft sein kann, die sich nicht in leere, starre Formeln flüchtet, die sich nicht durch Ausschluss von anderem definiert, sondern in der der Gedanken des

Bundes anschaubar wird. Die Aufgabe einer Theologie heute könnte darin liegen, nicht nur Vergangenes auf ihre zugrunde liegenden Bedrohungen hin zu durchleuchten, sondern sich davon erhellen zu lassen – umso gegen aktuelle Bedrohungen protestieren zu können. Eine Theologie, die vergisst, dass sie einmal als Antwort auf bestimmte Bedrohungen fungierte, läuft Gefahr zu einer leeren, formalen Wissenschaft zu verkommen.

In Anlehnung an die drei fundamentalen Grundängste, bleiben folgende Fragen offen: Inwiefern ist Theologie heute Antwort – inwiefern nimmt sie Bedrohungen ernst, die heute wie damals das Sein, das Leben bedrohen?

Wie kann Theologie dazu beitragen, eine gelingende Balance herzustellen und Einzelnes zu würdigen, ohne es im Allgemeinen aufzulösen? Wie kann sie Identität stiften, die nicht in Abgrenzung und Ausschluss von anderem entsteht?

Wie kann Theologie dazu beitragen, dass Sprache zu einer versöhnenden und vermittelnden Sprache wird, die sich gegen die Bedrohung der Sprachlosigkeit richtet, ohne selbst an heiligen Worten festzuhalten, sie zu vergötzen?

Wie kann Theologie dazu beitragen, Menschen in ihren Enttäuschungen aufgrund zerbrechender Verkörperungen aufzufangen, ohne selbst zu zerbrechen und in selbstzerstörerische Prozesse zu führen – wie kann Theologie vor einer universalen Enttäuschung bewahren?

Ein erster Ansatzpunkt findet sich meiner Meinung nach in folgendem Zitat, welches Endpunkt dieser Arbeit und zugleich Ausgangspunkt für weitere Überlegungen sein soll:

„Befragung der Werkzeuge und Befragung der Gedanken

Me-ti sagte: Wenn man Bronze- oder Eisenstücke im Schutt findet, fragt man: Was waren das für Werkzeuge? Wozu dienten sie? Aus den Waffen schließt man auf Kämpfe; aus den Verzierungen auf Handel. Man ersieht Verlegenheiten und Möglichkeiten aller Art.

Warum macht man es mit den Gedanken aus alten Zeiten nicht auch so?²⁵⁴

²⁵⁴ BRECHT, Berthold, Me-ti. Buch der Wendungen, Prosa 5, Frankfurt am Main 1965, 175; [hier zit. nach: K. HEINRICH, Parmenides und Jona, 5.]

6. Literaturverzeichnis

6.1. Schriften von Klaus Heinrich

- ALBRECHT, Wolfgang (Hg.) u. a., Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 1: *tertium datur*. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik, Basel – Frankfurt am Main 1981; [zit: K. HEINRICH, *tertium datur*].
- HEINRICH, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel – Frankfurt am Main 1992 [1. Auflage 1964]; [zit: K. HEINRICH, Parmenides und Jona].
- HEINRICH, Klaus, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Basel – Frankfurt am Main 1992.
- HEINRICH, Klaus, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, 4. Auflage, Sonderausgabe zum 75. Geburtstag von Klaus Heinrich, Basel – Frankfurt am Main 2002 [1. Auflage 1964]; [zit: K. HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen].
- KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 4: *vom bündnis denken*. Religionsphilosophie, Basel – Frankfurt am Main 2000; [zit: K. HEINRICH, *vom bündnis denken*].
- KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 8: *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*. Begriff der Aufklärung in den Religionen und der Religionswissenschaft, Basel – Frankfurt am Main 2007; [zit: K. HEINRICH, *gesellschaftlich vermitteltes naturverhältnis*].
- KÜCKEN, Hans-Albrecht (Hg.), Klaus Heinrich. Dahlemer Vorlesungen 9: *arbeiten mit herakles*. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung, Basel – Frankfurt am Main 2006; [zit: K. HEINRICH, *arbeiten mit herakles*].

6.2. Schriften anderer Autor_Innen

- BUTTING, Klara, Abel steh auf! Die Geschichte von Kain und Abel – und Schet (Gen 4,1-26), in: Bibel und Kirche 58 (2003), 19-19; [zit: K. BUTTING, Abel steh auf!]
- DIE BIBEL, Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg – Basel – Wien 1995.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, Matthäus: Kommentar 1., Düsseldorf 1994, 136-165; [zit: H.-M. FRANKEMÖLLE, Matthäus].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 3: Phänomenologie des Geistes, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe [suhrkamp Ausgabe], Frankfurt am Main 1870 [1. Auflage 1986]; [zit: G.-W.-F. Hegel, Phänomenologie des Geistes].
- KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, A VII-A VIII.

LIESSMAN, Konrad Paul/ZENATY, Gerhard/LACINA, Katharina (Hg.), Vom Denken. Einführung in die Philosophie, 5. Auflage, korrigierter Nachdruck [überarbeitete Auflage durch Lacina Katharina], Wien 2009, 298.

STEUBEN, Hans von (Hg.), Parmenides, Über das Sein: Griechisch/Deutsch, mit einem einführenden Essay, Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld (Text und Nummer nach Diels/Kranz 28 B.), bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1995; [zit: PARMENIDES, Über das Sein].

ZENGER, Erich, Das Buch Rut, in: ZENGER, Erich, u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie Band 1,1, 5. gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2004, 222-229; [zit: E. ZENGER, Das Buch Rut].

6.3. Internetquellen

FAULSTICH, Peter, Aufklärung – Der Zugang zum Wissen und die Macht seines Gebrauchs, <http://www.die-bonn.de/doks/report/2011-theorie-der-erwachsenenbildung-01.pdf> (Stand: 1. August 2014); [zit: P. FAULSTICH, Aufklärung].

LASSNER, Frank, Der Ödipus-Mythos, <http://www.oedipus-mythos.de/oedipus-lebensweg/10-oedipus-und-die-sphinx> (Stand: 1. August 2014).

7. Abstract

Diese Arbeit untersucht das immer wiederkehrende Grundmotiv Klaus Heinrichs; seine Suche nach den Ängsten und Bedrohungen, die zum Anlass eines Widerstandes, eines „Antwortens“ wurden. Schöpfungserzählungen, antike Mythen, Systeme wie das der Logik, oder Heilsverheißungen unterschiedlicher Religionen werden von ihm als Antwortversuche gelesen, welche erst von den ihnen zugrundeliegenden Bedrohungen her zu verstehen sind. Diese Antwortversuche werden auf ihr Gelingen hin untersucht, sie werden nach dem zu bezahlenden Preis für die Lösung und nach ihrer Relevanz für den Umgang mit aktuellen Bedrohungen befragt. Die Ergebnisse Heinrichs werden in dieser Arbeit in einen neuen Zusammenhang gebracht: Aufgrund des Vergleichs der unterschiedlichen Antwortqualitäten erfolgt ihre Einteilung in zwei Bereiche: in die Antwort des Restes und in die Antwort der Protestes.

Methodisch wird wie folgt vorgegangen: In einem ersten Schritt wird das Grundmotiv Heinrichs am Beispiel der formalen Logik verdeutlicht und dadurch gezeigt, dass sich selbst hinter den abstraktesten Formeln ein inhaltliches Moment verbirgt – ein Versuch des Widerstandes gegen eine bestimmte Bedrohung. Neben einer ausführlichen Darlegung der drei fundamentalen Grundängste laut Heinrich, findet sich auch ein kurzer Exkurs über die Bedeutung des Widerstehens, des Protestes und des Neinsagens in Heinrichs Denkweise. Im Anschluss daran werden die Antwortversuche des Restes behandelt: die Antwort der Genealogie (im speziellen im Zusammenhang mit dem Mythos), des Heros und des Philosophen Parmenides. Es zeigt sich, dass sie alle nur ein partielles Gelingen im Kampf gegen die jeweiligen Bedrohungen darstellen. Erst in den Antworten des Protestes zeigt sich ein Moment des Widerstehens. Zentral hierfür ist der Gedanke des Bundes, welcher die Treue zu allem Lebendigen bedeutet. Dieser wird in der Lehrerzählung des Alten Testaments, dem Buch Jona, zur Antwort gegen die Bedrohung durch den Verrat. Die Antwort der Aufklärung, die als Prozess und nicht als geschichtliche Epoche verstanden wird, greift den Gedanken des Bundes auf und schafft so eine Grundlage für einen gelungenen Widerstand gegen die Ursprungsmächte und die damit verbundene Geisteslage. Diese besondere Rolle des Bundesdenkens, der sich als eine universale Forderung gegen lebensfeindliche Mächte richtet, zeigt die Relevanz der Arbeit im Rahmen einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung auf und weist auf die Bedeutung einer weiteren Auseinandersetzung mit Heinrichs Schriften für die heutige Theologie hin.

8. Lebenslauf

Name: Helene Stadlbauer

Kontakt: a0301990@univie.ac.at

BILDUNGSWEG

Seit Oktober 2009	Studium Psychologie/Philosophie für das Lehramt an der Universität Wien
Seit Oktober 2003	Studium katholische Religion für das Lehramt an der Universität Wien
23. Juni 2003	Abschluss mit Diplom- und Reifeprüfung (mit Auszeichnung)
September 1998-Juni 2003	HBLA für künstlerische Gestaltung Linz
September 1994-Juli 1998	Musikhauptschule 1 Enns
September 1990-Juli 1994	Volksschule 1 Enns

BERUFLICHE TÄTIGKEITEN

Seit September 2011	Lehrerin am Stiftsgymnasium Melk für das Unterrichtsfach katholische Religion
September 2012-Juli 2013	Schulseelsorgerin und Leiterin des SchülerInnen Treffpunkts am Stiftsgymnasium Melk
April 2009-Oktober 2011:	Bibliothekshilfskraft an der Universität Wien
März 2010-Juni 2010:	Studienassistentin am Institut für Praktische Theologie (an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien)

SPRACHKOMPETENZEN

Deutsch/Englisch sehr gut