

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 5

Artikel: Der unverdaute Freud : zur ungebrochenen Aktualität seiner Religionslehre
Autor: Türcke, Christoph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878417>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der unverdaute Freud

Zur ungebrochenen Aktualität seiner Religionstheorie

Eine vernünftige Auseinandersetzung mit Freuds Religionstheorie kommt nicht umhin, zunächst deren systematischen Zusammenhang durchsichtig zu machen und auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen. Doch das allein reicht nicht aus, denn diese Theorie ist *Kritik*, und Kritik kann sich nur an ihren Gegenständen bewähren. Wer sie davon isoliert und ihr die Bewährungsprobe versagt, lädt den Angeklagten ohne Verteidiger vor.

I. Zum systematischen Zusammenhang der Freudschen Religionstheorie

A. Elemente

1. Grundlage aller Überlegungen zur Kultur und Religion ist das Hauptresultat der psychoanalytischen Praxis: der Ödipuskomplex. In der griechischen Sage von König Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter heiratete, sieht Freud die beiden Urwünsche des Kindes zusammengefasst: Beseitigung des gleichgeschlechtlichen Elternteils und sexueller Verkehr mit dem andersgeschlechtlichen. Der daraus resultierende Konflikt mit den Eltern gilt Freud als *das* seelische Schlüsselereignis schlechthin und damit als der eigentliche Gegenstand psychoanalytischer Arbeit. Wie sehr Freud auch in der Darstellung und Bewertung dieses Konfliktes durch seine eigene Lebenswelt geprägt sein mag – er beschreibt vornehmlich die Vorgänge in einer bestimmten historischen Form der bürgerlichen Familie –, an der grundsätzlichen Bedeutung seiner Entdeckung lässt sich nicht rütteln. Nicht erst die Pubertät beschert die Sexualität, sondern sie gehört von Anfang an zur menschlichen Konstitution. Die erste erotische Zuwendung des Kindes gilt den primären Bezugspersonen, meist den Eltern, und diese müssen, bei aller Liebe zum Kind, die Erfüllung dessen erotischer Ansprüche versagen. Kein Mensch kann aufwachsen, ohne in diesen Konflikt zu geraten, ohne zu erotischem Verzicht gezwungen zu werden. Seine Bewältigung ist *eine* der entscheidenden seelischen Aufgaben jedes Individuums, gleichgültig, welcher Epoche und Kultur es angehört.

2. Die Beobachtung religiöser Zeremonien führt Freud zu dem Schluss, dass deren ganze Vielfalt letztlich nur einen einzigen Zweck hat: das Bekenntnis und die Tilgung einer allgemeinen Schuld, an der sich alle Gläubigen teilhaftig fühlen, ohne genau und übereinstimmend angeben zu können, wie sie zustande gekommen sei. Die Gleichförmigkeit und Gewissenhaftigkeit der Ausführung des Rituals sowie seine Beschwichtigungsfunktion gegen eine Schuld, deren Ursprung verborgen bleibt, weisen grösste Ähnlichkeit mit der neurotischen Zwangshandlung auf und veranlassen Freud, «die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen».¹

3. Die Analyse ethnologischen Materials gibt Freud Aufschluss über primitivste, noch ganz in die Natur gebannte Völker, und er entdeckt, dass sie sich als ganze ähnlich infantil verhalten wie die Individuen, die Gegenstand der psychoanalytischen Praxis sind.² Als früheste noch auffindbare gesellschaftliche Organisationsform gilt ihm der Totemismus, der von zwei rätselhaften Tabus beherrscht wird. Den Clangenossen ist jeglicher sexueller Verkehr untereinander verboten, und ebensowenig dürfen sie den Totem, ein bestimmtes Tier, das sie als Ahnherrn und Schutzpatron der Sippe verehren, antasten.³ Nur in gewissen Abständen fällt der ganze Clan in einem kollektiven Exzess über den Totem her, tötet und verzehrt ihn und ahmt ihn dabei mit eigentümlichen Lauten und Gebärden nach.⁴ Danach gilt das Tabu wieder uneingeschränkt.

4. Darwin hat seine Beobachtungen an den Lebensgewohnheiten höherer Affenarten auf den sozialen Urzustand des Menschen übertragen, und Freud macht sich diese Theorie zu eigen. Demnach wurden die in Horden lebenden Wesen von einem mächtigen Urvater, dem stärksten Männchen, beherrscht, das allein auf alle weiblichen Mitglieder der Horde sexuellen Anspruch hatte und die jungen Männchen zur Exogamie zwang.⁵

¹ S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: ders., *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, Fischer TB, 1975, 14.

² S. Freud, *Totem und Tabu*, Fischer TB 1973, 24.

³ *Totem und Tabu*, 39.

⁴ *Totem und Tabu*, 142 f.

⁵ *Totem und Tabu*, 130.

B. Synthese

Aus seinen psychoanalytischen Grundeinsichten, den Beobachtungen religiöser Rituale, den ethnologischen Resultaten und der Darwinischen Urhordentheorie konstruiert Freud die Entstehung der Religion, die er zugleich als Ursprung *aller* Kultur darstellt⁶: Die Söhne der Urhorde verehrten und liebten den Urvater, weil sie sein wollten wie er, sie hassten ihn aber auch, weil sie nicht sein durften wie er. Eines Tages gewann der Hass die Überhand, sie taten sich zusammen, töteten und verzehrten den Vater. Nach der Befriedigung des Hasses trat jedoch die Liebe um so stärker hervor. Der Verzicht auf die Weiber der Horde, zuvor vom Vater erzwungen, wurde in nachträglichem Gehorsam nun freiwillig geleistet, der Vater selbst in Gestalt des Totem zum Stammvater und Beschützer erhoben.⁷

So ist nach Freud der Totem die Urform aller menschlichen Gottesvorstellungen. Gott gilt als Schöpfer wie Beschützer der Menschen, die sich ohne ihn dem Naturschicksal gnadenlos ausgeliefert sehen, sich andererseits ihm aber nur anvertrauen können, wenn sie ihm zugleich ihre Schuld bekennen: den Mord an dem Vergotteten. In der Gefühlambivalenz gegen den leiblichen Vater haben alle Menschen sowohl an der Mordtat der Urzeit als auch am kollektiven Schuldbewusstsein teil, das in Opfer und Ritual, am deutlichsten in der Hingabe Christi, seinen Ausdruck findet und ständig neu beschwichtigt werden muss.

C. Die Angelpunkte der Argumentation

Ein historischer Beleg dafür, dass die menschliche Gesellschaft tatsächlich aus der besagten Urhorde hervorgegangen ist, kann von Freud nicht verlangt werden, denn es kann keinen geben. Wo Gesellschaft ist, da ist die Horde zugleich in ihr verschwunden, und weder Zoologen noch Archäologen werden je etwas über sie ausmachen. Knochenfunde werden nie die von Freud behaupteten seelischen Vorgänge belegen können, kulturelle Erzeugnisse aber kann die Urhorde nicht hinterlassen haben. Hingegen trägt Freud die Beweislast dafür, dass der Totemismus nicht nur eine frühe, sondern *die früheste* menschliche Organisationsform darstellt. Der Beweis unterbleibt, wie auch jegliche historische Präzisierung des Übergangs von Horde zu Gesellschaft durch

⁶ Totem und Tabu, 145 ff.

⁷ Dafür, dass Kinder den Vater mit einem Tier identifizieren, weiss Freud reiches empirisches Material beizubringen, vgl. Totem und Tabu, 135.

Vatermord. Dieser Übergang könnte sich nur auf zwei Wegen vollzogen haben. Entweder fand er in allen Horden in gleicher Weise statt, oder seine seelischen Auswirkungen haben sich von dort aus, wo er stattfand, auf ausnahmslos alle Horden übertragen und die Psyche ausnahmslos aller Individuen geformt. Auf keinen der beiden Wege hat sich Freud getraut, vielmehr entschuldigt er die «zeitliche Verkürzung und inhaltliche Zusammendrängung» seiner Darstellung «als eine durch die Natur des Gegenstandes geforderte Enthaltung... Es wäre ebenso unsinnig, in dieser Materie Exaktheit anzustreben, wie es unbillig wäre, Sicherheiten zu fordern.»⁸ Der Vatermord ist jedoch nur dann als *historisches* Schlüsselereignis glaubwürdig, wenn exakt und sicher dargelegt werden kann, wie er, eine partikuläre Begebenheit, die seelische Konstitution einer ganzen Gattung hat prägen können.

Die «zeitliche Verkürzung und inhaltliche Zusammendrängung» entrückt Freuds Darstellung des Kulturbeginns der Sphäre exakter Geschichtswissenschaft und erweist sie als spekulatives Konstrukt aus der literarischen Gattung der Sündenfallmythen. Zwar bringt Freud auf diese Weise substantielle Einsichten zum Ausdruck: Die Menschen sind die einzigen Lebewesen, die Bewusstsein haben. Nur vermöge dieses Bewusstseins können sie sich vom blossen Naturprozess abheben und ihre Lebensbedingungen selbst produzieren, und zwar nicht nur ihre materiellen Gebrauchsgegenstände, sondern auch ihre gesellschaftliche Organisation. Letztere regeln sie zunächst durch elementare Verbote, Tabus, mit denen als einer ersten Unterscheidung von Gut und Böse sie vom nur triebgeleiteten Agieren Abstand nehmen. Doch Freuds Argumentation leidet an derselben *crux* wie ihre Vorgänger der griechischen oder jüdischen Mythologie: Jeder Versuch, diesen elementaren Bewusstseinszustand herzuleiten, sei es aus einem paradiesischen oder einem animalischen Zustand, muss das Herzuleitende unweigerlich schon voraussetzen. Bewusstsein kann aus Nicht-Bewusstsein nicht wiederum durch Bewusstsein rekonstruiert werden. In diesem Punkt hat Freud dem biblischen Sündenfallmythos nichts voraus. Dort wird den Menschen das Wissen von Gut und Böse nur zuteil, indem sie das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, übertreten. Um aber dies Verbot überhaupt wahrnehmen zu können, mussten sie bereits zwischen Gut und Böse unterscheiden – ehe ihnen darüber die Augen aufgingen (Gen 3,1–7). Das gleiche Problem kehrt bei Freud wieder. Die ambivalente Einstellung zum Vater, die die Kultur kon-

⁸ Totem und Tabu, 146 A.1.

stituiert, ist auch das wesentliche Verhältnis im Naturzustand. Schon dort herrschte Hass gegen den Vater, weil man nicht so sein durfte, Liebe, weil man so sein wollte wie er. Das «Seinwollen wie ein anderer» ist nichts anderes als der Akt der Identifikation, und dieser, so lehrt uns Freud⁹, ist identisch mit dem der Verinnerlichung. Sich etwas Fremdem angleichen kann man nur in dem Masse, wie dies Fremde in die eigene Person integriert wird. Das integrierte Fremde ist aber nicht die einzelne Sache oder Person selbst, sondern ein Allgemeines an ihr, ein *Ideal*. Die Söhne wollen nicht unmittelbar der Vater sein, sondern *wie* der Vater, nämlich stark und mächtig. Verinnerlicht wird nicht er selbst, sondern die Macht und Stärke, die an ihm erscheint, und die *ist* bereits Ideal, wenn die Söhne ihren Träger auffressen. Die physische Verinnerlichung ist nur das Mittel, um das längst verinnerlichte Ideal in empirische Realität zu verwandeln. Die Erhöhung des getöteten Vaters zu Totem und Gott ist nur möglich, wenn schon vom lebenden ein Allgemeines abgezogen wurde: das Ich-Ideal. So affektbesetzt dieser Vorgang auch sein mag – das Abstrahieren eines Allgemeinen, Ideellen aus der Welt der sinnlichen Einzeldinge ist die genuine Tätigkeit des Intellekts. Der seelische Akt der Identifikation – im Unterschied zur bloss reflexartigen, triebgesteuerten Nachahmung – ist stets schon durchs Bewusstsein vermittelt. So unterstellt Freud insgeheim schon der Urhorde, was er sodann aus dem Vatermord entspringen lässt: die Gefühlsambivalenz als seelisches Grundgesetz und das am Vater gebildete Ich-Ideal. Neu am Kulturzustand ist lediglich, dass die Liebe zum Vater die Oberhand über den Hass gewinnt, ohne ihn je ganz bändigen zu können; sie selbst jedoch bleibt, was sie auch schon vorher war: die eine Seite der ambivalenten Konstitution, also eine bloße psychische Funktion. Sofern Freud die Entstehung des Bewusstseins erklären will, setzt er das zu Erklärende im Ich-Ideal der Urhorde bereits voraus; sofern er das Ideal oder Tabu zu einer psychischen Funktion herabsetzt, verwischt er die spezifische Differenz der Menschen zu allen anderen Lebewesen. Damit wiederholt er den Fehler, der ihm in der Darstellung des seelischen Apparats bereits unterlaufen ist. Auch dort ist das Ich, der Sitz des Bewusstseins, lediglich als psychische Funktion definiert, die das Es aus sich hervorgebracht hat. Zum Es gehört «alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die... Triebe... Unter dem Einfluss der uns umgebenden realen Aus-

⁹ S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe 1969, 501.

senwelt hat ein Teil des Es eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht mit den Organen zur Reizaufnahme und den Einrichtungen des Reizschutzes ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen Es und Aussenwelt vermittelt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des Ichs.»¹⁰ Ist aber das Ich nichts anderes als ein Mechanismus, der im psychischen Apparat seine vorgeschriebene Funktion erfüllt, so ist *alle* geistige Tätigkeit nichts anderes als psychischer Mechanismus, auch die der Psychoanalyse. Diese wäre bloss die Verdoppelung ihres neurotischen Gegenstands und weder in der Lage, die psychischen Funktionen intellektuell zu durchdringen, noch dafür zu sorgen, dass das Bewusstsein der unverarbeiteten seelischen Vorgänge Herr werde. Wo immer sie das Bewusstsein zu einer psychischen Funktion degradiert, sei es systematisch im seelischen Apparat oder historisch am Beginn der Menschheit, tritt die Psychoanalyse in Widerspruch zu ihrer eigenen objektiven Voraussetzung: der Möglichkeit einer autonomen Tätigkeit des menschlichen Intellekts. Die Erklärung der Religion aus der Gefühlsambivalenz gegen den Vater gelingt ihr daher nur um den Preis der Selbstverleugnung. Sie zahlt ihn, indem sie den neurotischen Konflikt, von dessen Zwang sie die Menschen befreien will, zum ehernen Gesetz aller Kultur erhebt und die Menschheitsgeschichte zum fortgesetzten Kampf zwischen Lebenstrieb und Destruktionstrieb erklärt, der das ewige, ziellose Hin und Her des Naturzustandes lediglich wiederholt.¹¹ Damit verlässt sie ihr eigenes Fundament, das sie zudem mit aller Religion gemeinsam hat, denn auch jede Religion spricht auf ihre Weise dem blossen Dahinvegetieren ab, schon der höchste Zweck zu sein, und setzt insofern die Möglichkeit der Freiheit vom unmittelbaren Naturzwang voraus. Diese Möglichkeit wird bereits dort erkennbar, wo sich, wie keimhaft auch immer, ein menschlicher Zustand vom bewusstlosen Naturgeschehen unterscheiden lässt. Der Akt der Verinnerlichung eines Ideals, durch den der Intellekt ein Allgemeines aus der Welt der Einzelheiten abstrahiert und so eine erste Unterscheidung zwischen Gut und Böse trifft, stellt zugleich eine eigenständige menschliche Organisationsform her, die die ungehemmte, blinde Triebbefriedigung als Rückfall ins Animalische

¹⁰ S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*, Fischer TB 1973, 9f.

¹¹ Die Kulturentwicklung «muss uns den Kampf zwischen Eros und Tod... zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht» (S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Abriss der Psychoanalyse*, 110).

unerbittlich ahndet: das Tabu. Diese Abstraktionsleistung lässt sich aus dem bewusstlosen Naturprozess, über den sie sich erhebt, niemals herleiten. Sie ist ein Moment unableitbarer Freiheit, so kläglich auch die ersten Menschen, ihrer Freiheit nicht bewusst, weiterhin im Bann der Naturnotwendigkeiten standen. Dennoch leuchtet bereits im Tabu der Funke jenes Geistigen, das allein den Menschen Erlösung von der Herrschaft des blinden Naturzwangs verheisst, oder, biblisch ausgedrückt, ihre Gottesebenbildlichkeit ausmacht (Gen 1,27).

Die Herabsetzung des Geistigen zur psychischen Funktion in Freuds Religionstheorie geht einher mit einer anderen theoretischen Engführung. Freud beschränkt den Kulturbeginn auf die Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer inneren Natur, dem blinden Trieb, und lässt die mit der äusseren Natur, ohne die doch die Menschen ihre Lebensbedingungen nicht selbst produzieren könnten, ganz dahinter verschwinden. In der Ausklammerung des materiellen Produktionsprozesses gibt Freud Erfahrungen, die erst die bürgerliche Gesellschaft möglich gemacht hat, für menschliche Grunderfahrungen aus. Erst der Kapitalismus trennt Produktionsmittel und Produzenten voneinander und damit auch Arbeitsplatz und Familie. Er zwingt die Individuen, ihre Arbeitskraft als Ware auf dem Markt zu verkaufen. Der Lebensunterhalt wird nun in der Regel ausserhalb der Familie verdient, während das Familienleben sich jenseits des Produktionsprozesses abspielt und mit ihm nicht mehr viel zu tun zu haben scheint. Das Gegenteil ist faktisch der Fall: Die zur grossen Industrie entfesselte Produktion bestimmt die familiären Geschicke mehr denn je.¹² Seit der industriellen Revolution sind die Lebensbedingungen, unter denen sich die Familie vorfindet, nicht mehr naturwüchsig, sondern durch und durch gesellschaftlich produziert. Die konkrete, anschauliche Gewalt äusserer Natur, mit der sich der vorbürgerliche Familienverband in ständiger Auseinandersetzung befand, hat sich in die abstrakten Bewegungsgesetze des Produktionsprozesses verflüchtigt. Sie sind es nun, die die wirkliche Gewalt über die Individuen ausüben; physische Personen vollstrecken sie nur. Ursprüngliche, ungebändigte Natur hingegen begegnet nur noch am Rande der Zivilisation oder punktuell in Katastrophen, die sich menschlicher Naturbeherrschung noch entziehen. So bekommt auch das Bürgerskind äussere Naturgewalt in der Regel nicht

¹² M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie*, 1970, 208 f.

mehr unmittelbar zu spüren, sondern in ökonomischer Vermittlung. Der Mittler ist der Vater – jedenfalls für eine gewisse Zeitspanne im sich entfaltenden Kapitalismus. Er, der das Kind durch seine körperliche Überlegenheit ohnehin zur Bearbeitung seines Trieblebens zwingt, ist zugleich derjenige, der die von der Produktion abgespaltene Familie wirtschaftlich völlig in der Hand hat, solange er allein das Geld nach Hause bringt.¹³ So ist es nicht so sehr seine persönliche Stärke, die er an den Seinen auslässt – mit der ist es möglicherweise gar nicht so weit her –, sondern die Macht des gesellschaftlichen Ganzen. Faktisch ist er nur deren Büttel, für das Kind jedoch deren Verkörperung. So gewinnt der Vater für die Entwicklung der kindlichen Psyche vorübergehend tatsächlich die einzigartige Bedeutung, die Freud ihm zuschreibt. Doch seine Macht bröckelt, sobald er seine historisch einmalige Mittlerstellung zwischen Familie und Produktionssphäre verliert. Der fortschreitende Zerfall der traditionellen bürgerlichen Familie und ihre zunehmende Eingliederung in den Arbeitsprozess haben denn auch ans Licht gebracht, was es mit der überragenden, gottähnlichen Autorität des Vaters wirklich auf sich hat: Sie ist ein ökonomisch bedingtes, zeitlich begrenztes und inzwischen zudem weitgehend überholtes *Resultat* der Kultur, nicht deren Substanz.

An der Vertauschung von Substanz und Resultat leiden auch Freuds Ausführungen zu einer zentralen kulturellen Einrichtung: dem Opferritual. Dass Angehörige aller alten Religionen ihren Göttern irgendeinen Tribut entrichten, um sie zu versöhnen, wird auf ein Schuldgefühl zurückgeführt. Das Schuldgefühl gegen Instanzen, denen doch alle Ehrerbietung entgegengebracht wird, kann aber, so folgert der Psychoanalytiker, nur einer geheimen Aggression gegen diese Instanzen entspringen. Diese Aggression, so der Schluss, ist genau jene verdrängte, die ursprünglich dem Urvater galt und durch dessen Erhebung zu Totem und Gott nicht erloschen ist, sondern weiter schwelt und Beschwichtigung verlangt. So ist nach Freud der Vatermord das Uropfer, die Totemmahlzeit, jener kollektive Exzess, bei dem der ganze Clan den Totem tötet und verzehrt, des Uropfers nahezu unverblümte Wiederholung, und alle weiteren Gestalten des Opferrituals sind nur Varianten ein und desselben Sachverhalts: Das dargebrachte Opfer, sei

¹³ «Infolge dieser raumzeitlichen Trennung von beruflicher und familialer Existenz kann nun jeder bürgerliche Vater, auch wenn er im sozialen Leben eine armselige Stellung hat und den Rücken krümmen muss, zu Haus als Herr auftreten...» (M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, 214).

es Mensch oder Tier, ist gleichermaßen dem Gott wie dem Tod geweiht, gleichermaßen Objekt der Verehrung wie des Hasses und bringt so stets von neuem die Ambivalenz gegen den Urvater zum Ausdruck, zu deren Bewältigung es veranstaltet wird. – Die konstitutive Bedeutung des Opfers für alle Religion und die Entdeckung, dass sein Ritual in der neurotischen Zwangshandlung hartnäckig fortlebt, hat Freud dazu verleitet, das universale Phänomen Opfer auf die partikuläre Begebenheit Vaternord zurückzuführen. Dabei bleibt unberücksichtigt, dass die Menschen nur Menschen werden konnten, indem sie sich als Subjekte von der *ganzen* Natur zu unterscheiden anfangen, nicht nur von ihrem eigenen Triebleben. Das ambivalente Verhältnis zum Vater ist nicht Ursprung, sondern nur Ausdruck jenes Zwiespalts mit der Natur als Totalität, in dem sich das aufkeimende Bewusstsein vorfindet. Die unmittelbare Natur, von der es sich unterscheidet, ist einerseits sein striktes Gegenteil, die pure Bewusstlosigkeit, in die es um keinen Preis zurückfallen darf. Andererseits wird dies andere als das Nichtbewusste *gewusst*, mehr noch, das Bewusstsein stellt an ihm Unterschiede fest und setzt an ihm Zwecke. Also muss es eine dem Intellekt analoge, d. h. intelligible Struktur haben, andernfalls fände überhaupt keine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt statt, somit auch kein materieller Produktionsprozess. Die Natur ist dem Bewusstsein also gleichermaßen fremd wie verwandt, Potential der Bedrohung wie Material der Selbstentfaltung. Dieser objektive Zwiespalt, den die Menschen an der Natur vorfinden, sobald sie sich von ihr unterscheiden, tritt als magisches Naturverhältnis in Erscheinung. Die intelligible Struktur der Natur wird in Gestalt von übersinnlichen Kräften und Geistern zu begreifen versucht, denen der Zusammenhalt der Einzel Dinge zugeschrieben wird, und so undurchschaut diese höhere Sphäre auch bleibt, so waltet doch ein dem menschlichen zwar überlegener, aber verwandter Geist in ihr, zu dem sich eine Beziehung herstellen lässt. Die Geister und Götter lassen mit sich reden. Sie repräsentieren nun den Doppelcharakter der Natur, sie sind es, die die Menschen bedrohen oder beglücken. Also müssen die Menschen alles unternehmen, um mit ihnen ins reine zu kommen und ihnen so den Charakter des Fremden, Bedrohlichen zu nehmen. Die Bedrohung, die von den Göttern ausgeht, kann nur durch die Entrichtung eines Tributs abgewendet werden, der sie versöhnlich stimmt. Dieser Tribut, das Opfer, ist aber nur die Vorwegnahme des Bedrohlichen; die Menschen vollziehen selbst stellvertretend an einem einzelnen Naturding, was die

Götter am menschlichen Kollektiv nicht vollziehen sollen. So bringt der Versuch der Beseitigung der Bedrohung nur erneut hervor, was er abwenden will, und das Verhältnis der Menschen zur göttlichen Macht verharret im Zwiespalt; die Unterwerfung unter sie geschieht um ihrer Beschränkung willen; sie ist die List des Schwächeren, den Stärkeren heimlich doch den eigenen Zwecken dienstbar zu machen¹⁴, doch sie bestätigt nur den Doppelcharakter der Natur, den sie aufzulösen intendiert. Das magische Naturverhältnis, das im Opfer zum Ausdruck kommt, kann – entsprechend der Mannigfaltigkeit der Natur – die verschiedensten Gestalten annehmen – von der Schlachtung eines Tiers oder gar eines Menschen bis zur Darbringung der Erstlingsfrüchte des Feldes. Auch der kannibalische Ritus, den besiegten Feind oder wenigstens seine Innereien zu verschlingen, um sich seine Kräfte anzueignen, ist ein verkapptes Opfer. Nicht schon der Tod bricht die Macht des Feindes; sie wird erst unschädlich und geht an den Sieger über, wenn er sich mit ihr identifiziert und sie somit anerkennt. Das geschieht, indem er sich ihren Träger einverleibt. So wird der Besiegte der in ihm verkörperten Macht geopfert, die nur dann in den Dienst des Siegers tritt, wenn er sich ihr unterwirft. Ein Opfer darbringen kann also in einem Fall heißen, es zu verzehren, im andern, auf den Verzehr zu verzichten, und auch Mischformen, in denen das Opfer teils verspeist, teils verbrannt wird, sind möglich. Ferner kann das Opfer ein gewöhnliches Naturwesen ohne besondere Würde sein, es kann aber auch für geheiligt gelten durch die göttliche Macht, der es dargebracht wird. All diese Erscheinungsformen sind Varianten desselben Grundmotivs: der stellvertretenden Vernichtung eines Einzelnen zur Rettung der anderen. Ihr Ursprung liegt im zwiespältigen Verhältnis der Subjekte zur Natur als ganzer, nicht in einem vermeintlichen Uropfer. Auch die Totemmahlzeit ist nur eine unter vielen Opferformen, auch sie lässt sich nur begreifen als stellvertretender Vollzug des Bedrohlichen zur Abwendung der Bedrohung, als Unterwerfung unter die Macht zum Zwecke ihrer Bändigung. Ob es allerdings wirklich die Macht eines einst ermordeten Sippenvaters ist, die da gebannt werden soll, oder irgendeine andere aus der Vielzahl der Naturerscheinungen, geht aus dem Totemopfer selbst nicht hervor, und Freuds Erklärungsversuch ist, wie sich zeigte, ein Mythos, kein Beweis.

¹⁴ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1971, 46 ff.

Wie es sich historisch mit der Totemmahlzeit auch immer verhalten mag – auf jeden Fall hat sie ihren Ursprung nicht in einer subjektiven Gefühlsambivalenz, sondern in der objektiven Scheidung von Subjekt und Objekt. Durch sie ist aller subjektive Widerstreit der Affekte vermittelt. Gut und Böse sind nicht einfach die etwas kultiviertere Fortsetzung von Liebe und Hass, sondern eine Unterscheidung, die das Bewusstsein an den Affekten vornimmt. Das muss, gegen die eigene Intention, auch Freuds Vatermordtheorie einräumen: Nur die Liebe zum Vater ist gut, nicht etwa die zu den von ihm beanspruchten Frauen. Die Scheidung von Subjekt und Objekt sorgt nicht nur für widerstreitende Affekte, sondern macht die Affekte in sich selbst ambivalent: Gut oder böse sind sie je nach dem Objekt, dem sie gelten, nicht schon an sich. Die entscheidende Ambivalenz der Religion und Kultur ist nicht, wie Freud behauptet, das Gegeneinander zweier Affekte, sondern der objektive Zwiespalt, in dem sich das menschliche Bewusstsein gegenüber der Natur vorfindet.

Doch die Religion ist nicht ihrem Wesen nach zu dieser Ambivalenz verdammt, die an ihrer historischen Urform, der Magie, erscheint. Das Moment von Freiheit, das die Menschen über die unmittelbare Natur erhebt und ihnen gestattet, ein Allgemeines, Ideales daraus zu abstrahieren, enthält auch die Möglichkeit, dem magischen Zwang zu ent-rinnen. Die Götter, denen das magische Verhalten gilt, sind zwar nur das ohnehin schon vorhandene Doppelgesicht der Natur noch einmal, jedoch in Gestalt eines Ideals. In ihnen wird der Zwiespalt als das verehrt, was er nicht ist: ideal, göttlich. Der Gedanke des Ideals steht zu sich selbst in Widerspruch, solange er die Verklärung des Naturzwangs besorgt. Er weist über den magischen Zusammenhang, in den er verwickelt ist, hinaus auf einen Zustand, der ideal genannt zu werden objektiv verdiente, weil er allen Zwiespalt hinter sich gelassen hätte: die gelungene Vermittlung von Subjekt und Objekt, die Versöhnung. Schon in der ersten Unterscheidung von Gut und Böse ist dies höchste Gut objektiv vorausgesetzt, doch solange der Begriff des Ideals mit seinem Gegenteil, der Herrschaft elender Verhältnisse verknüpft ist und in deren Dienst steht, wird das Bewusstsein dieser seiner eigenen Voraussetzung nicht inne. Es kann aus dem magischen Bann nur treten, wenn es den Begriff des Ideals aus seiner falschen Verknüpfung löst und seinen Wahrheitsgehalt als Einspruch gegen die Idealisierung der herrschenden Mächte begreift. Die Geschichte des Gottesbegriffs, immer wieder bewegt von der Frage, ob die Macht der Inbegriff des Absoluten

oder nur eines seiner Attribute sei, dokumentiert über weite Strecken die Anstrengung des Bewusstseins, den Gedanken des Ideals von aller Widersprüchlichkeit zu reinigen und so der magischen Verwicklung zu entkommen.

Der Sieg der protestantischen Auffassung, dass das Wesen Gottes die Macht sei, hat vergessen lassen, dass auch einmal absolute Wahrheit und Vernunft, ein einsehbares höchstes Gut, als die wesentliche Bestimmung Gottes gegolten hat, die mit der Vergottung der Macht um ihrer selbst willen unvereinbar ist. So ist im Gottesgedanken beides aufbewahrt: der Inbegriff des Magischen wie seine Durchbrechung. Diese Doppelheit hat Freud nicht wahrgenommen. Seinem Versuch, die Gottesidee ersatzlos zu streichen, ist nur in einer Hinsicht Erfolg beschieden: Lediglich der Gedanke des objektiv höchsten Guts fällt dahin, und mit ihm die Möglichkeit, die falsche Verknüpfung von Macht und Ideal noch kritisch zu durchdringen; die Verknüpfung selbst hingegen, das magische Verhältnis zur Realität, bleibt erhalten.

Dass Magie nicht unbedingt theologischen Vokabulars bedarf, hat Freud in seiner Neurosenlehre selbst schlagend bewiesen. Doch dass Magie nicht nur in psychischer Erkrankung fortdauert, sondern überall, wo die bestehende Wirklichkeit zu ihrem eigenen Ideal erhoben wird, sei es in der Rechtfertigung der weltweit herrschenden Produktionsverhältnisse, sei es in jeder Form von Wissenschaft, die das, was ist, vorab für vernünftig nimmt – das ist Freud entgangen. Seine Hoffnung, mit der Beseitigung des Gottesbegriffs auch alle Religion loszuwerden, ist Illusion ohne Zukunft.

II. Totemmahlzeit und Abendmahl

Gibt die archaische Totemmahlzeit auch keinesfalls die Erklärung für den Ursprung aller Religion her, so ist damit doch noch nicht ausgemacht, was sie als Schlüssel zum Verständnis bestimmter religiöser Phänomene leistet. Immerhin ist sie ein historisches Faktum und ihr Opfercharakter unabweisbar. Freuds Herleitung des Christentums aus dem Totemismus ist also durch den bisherigen Beweisgang noch längst nicht entkräftet; im Gegenteil: Die von ihm beobachtete Ähnlichkeit religiöser Zeremonien mit neurotischen ist ebenso unbestreitbar wie

die von Totemmahlzeit und christlichem Abendmahl und gibt seiner These zumindest in den äusseren Erscheinungen ein Fundament.

«Im christlichen Mythos ist die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, so zwingt er uns zu dem Schlusse, dass diese Sünde eine Mordtat war... So bekennt sich denn in der christlichen Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nun im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat... Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die grösstmögliche Sühne bietet, erreicht auch der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wieder belebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, geniesst, sich durch diesen Genuss heiligt und mit ihm identifiziert.»¹⁵

Alle theologischen Auseinandersetzungen ums Abendmahl hatten stets eine Grenze: Der gottesdienstliche Ritus, Brot und Wein als Leib und Blut Christi zu verzehren, stand selbst nie in Frage; strittig war nur sein richtiges Verständnis und sein angemessener Vollzug. Freud überschreitet diese Grenze, erklärt den Ritus selbst zur neurotischen Zwangshandlung und disqualifiziert damit alle Abendmahlstheologie zur notdürftigen Rationalisierung. Um diese steile These zu überprüfen, bleibt kein anderer Weg als der Versuch, den weitgehend ins Dunkel gehüllten historischen Ursprung des Abendmahls etwas zu erhellen.

Dass Jesus selbst das Abendmahl eingesetzt habe, steht in Widerspruch zu allem, was man historisch über ihn weiss. Wer vom Feuer der eschatologischen Naherwartung umgetrieben wird und daraus die Kraft seines Auftretens gewinnt, wer in seinen Handlungen und Worten demonstrativ die Ankunft des göttlichen Reiches selbst intendiert, der stiftet keine kultische Feier, um die Verehrung der eigenen Person über den Tod hinaus vorsorglich zu regeln. Die Jesus in den Mund gelegten Einsetzungsworte entstammen der christlichen Gemeinde.¹⁶ Das heisst nicht, dass sie mit der historischen Person nichts zu tun hätten. Vielmehr ist gewiss, dass festliche Mahlzeiten im Auftreten Jesu eine besondere Rolle spielten. Es heisst, er speise mit Sündern und Zöllnern (Mk 2,16), sei ein Schlemmer und Zecher (Lk 7,34), lasse sich dabei

¹⁵ Totem und Tabu, 157.

¹⁶ Vgl. W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, 1963, 17.

auch noch Exzesse gefallen¹⁷, halte nicht viel von peinlicher Befolgung der Speisevorschriften¹⁸ und gar nichts vom Fasten¹⁹. Alle diese Vorwürfe, die die Evangelien ihrer eigenen theologischen Konzeption zum Trotz getreulich aufbewahrt haben, verweisen auf ein historisches Fundament: Jesu ausgiebige Feier von Mahlzeiten im Stile des jüdischen Gastmahls – und dessen gleichzeitige Entweihung. Die rabbinische Literatur hat die Durchführung festlicher Mähler genau geregelt. Der Veranstalter hatte darauf zu achten, dass die Geladenen zueinander passten und alle, die es mit ritueller Reinheit nicht so streng hielten, ausgeschlossen waren.²⁰ Nach der Begrüßung der Gäste und der Abhaltung eines Vortischs²¹ begann das eigentliche Mahl. Die Gäste legten sich, genau nach Rang und Würde geordnet, zu Tisch, das Wasser zur Reinigung der Hände wurde gereicht, und der Gastgeber eröffnete das Essen mit dem Brechen und Verteilen des Brotes, über dem er zuvor den Lobpreis Jahwes gesprochen hatte²². Am Ende der durch viele Speisevorschriften bestimmten Mahlzeiten sprach der Gastgeber oder der vornehmste Gast das Dankgebet mit dem sogenannten «Becher des Segens», in der erhobenen Hand²³, und es hat dann sowohl die Sitte gegeben, jeden seinen eigenen Becher leeren zu lassen, als auch allen einen gemeinschaftlichen Becher zum Trinken zu reichen²⁴. Die rabbinischen Anweisungen zur korrekten Durchführung des Mahls berufen sich ihrerseits auf das alttestamentliche Gesetz. Die dort aufgezeichneten Speisevorschriften bilden ein Sammelsurium heterogener Bräuche, deren Ursprünge sich historisch nicht mehr restlos aufhellen lassen. Dennoch gibt es ein Festmahl von überragender Bedeutung: das Passa, das Israel den Auszug aus Ägypten ermöglicht haben soll. Die Schlachtung und Verspeisung des Passalamms, mit dessen Blut die Hebräer die Türpfosten bestrichen und so den Würgeengel bewogen, nicht in ihnen, sondern nur in den ägyptischen Häusern zu wüten (Ex 12), ist zweifellos ein magischer Opferritus, und es scheint, als seien

¹⁷ Wie das Übergossenwerden mit Öl (Mk 14, 6).

¹⁸ «Nicht was in den Mund hineinkommt, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Mund herauskommt...» (Mt 15, 11).

¹⁹ Mk 2, 18: vgl. auch das Ährenessen der Jünger am Sabbat (Mk 2, 23 ff.).

²⁰ Vgl. H. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV/2, 1924, 611.

²¹ Strack/Billerbeck, 615 ff.

²² A. a. O., 621.

²³ A. a. O., 627 f.

²⁴ Strack/Billerbeck, Bd. IV/1, 1928, 58. 76.

alle andern alttestamentlichen Speisevorschriften auf dieses eine Festmahl ausgerichtet oder an ihm orientiert. Nicht nur in den relativ späten Gesetzessammlungen des 2.–5. Mosebuches, sondern auch in kleinen Episoden aus älteren Traditionsschichten steht die feierliche Mahlzeit fast immer mit der Darbringung eines Opfers im Zusammenhang²⁵. Zwingt dieser Sachverhalt zu dem Schluss, dass das jüdische Festmahl ganz und gar aus dem Opferritus hervorgegangen und seinem Wesen nach totemistisch sei? Dagegen sperren sich einige wenige, aber gewichtige alte Passagen. So schliesst Isaak mit Abimelech und seinen Leuten einen Bund, «dass du uns nichts zuleide tuest, wie auch wir dich nicht angerührt und dir nur Gutes getan und dich in Frieden haben ziehen lassen... Da bereitete er ihnen ein Mahl, und sie assen und tranken» (Gen 26,29f.). Die gemeinsame Mahlzeit besiegelt feierlich den Bundesschluss; sie ist als Zeichen der Versöhnung verständlich, ohne dass erst ein Opferritus hinzutreten muss, der sie feierlich macht²⁶, denn sie ist in sich selbst bereits ein Archetypus des Gelingens: Die gemeinsame Mahlzeit muss unter archaischen Produktionsverhältnissen der Natur erst mühsam abgerungen werden, aber sie ist zugleich deren Genuss als Resultat kollektiver solidarischer Anstrengung. Wird dieser Naturgenuss feierlich zelebriert, so gewinnt er eine Symbolkraft, die sich unmittelbar aus archaischer Naturerfahrung speist. Diese Kraft hat erstmals das alte Israel zu theologischer Wirkung gebracht. Das Land, mit dessen Verheissung sein Gott sich offenbart, ist eines, «wo Milch und Honig fliesst» (Ex 3,17). Der Gedanke der Versöhnung, die nicht wieder magischem Zwang untersteht, ist ins Bild ungetrübten Nahrungsgenusses gekleidet. Der Fluch, der seit dem Sündenfall auf dem Erdboden lastet und die Menschen zwingt, ihr Brot im Schweisse ihres Angesichts zu essen (Gen 3,17 ff.), ist darin aufgehoben; kein Opfer, keine Entbehrung hat hier Platz.²⁷ Doch wie im Alten Testament allenthalben magisches Bewusstsein diesen Gedanken überdeckt hat, wie sogar das Passa zum Wahrzeichen des Auszugs ins Gelobte Land geworden ist, so vermischen sich auch in der feierlichen Mahlzeit, die als Zeichen des Bundes zwischen Jahwe und Israel ver-

²⁵ Vgl. Gen 31,54; Ex 18,12; 24,3 ff.

²⁶ Vgl. auch Jos 9,14 ff.

²⁷ Die Kraft des Symbols ist von den Produktionsverhältnissen abhängig. Unter den Bedingungen des allseitig entwickelten Kapitalismus, der den Produktionsprozess anonym macht und ihn blind einen Überfluss an Lebensmitteln ausspeien lässt, nimmt das alte Bild des Gelingens die Gestalt einer Schreckensvision an: das grosse Fressen.

anstaltet wurde, zwei einander widerstreitende Bedeutungen: Bundeschluss als besänftigende Opferdarbringung «zum lieblichen Geruch für Jahwe» (Lev 4, 31) einerseits, als Symbol der verheissenen Versöhnung andererseits. Beide sind nicht gleich mächtig. Der Gedanke des Gelobten Landes ist zerbrechlich und von seinem ersten Auftreten an bedroht vom Tanz ums Goldene Kalb, der magischen Orgie, die mit der Unversöhnlichkeit der vorfindlichen Welt versöhnt und im Genuss des Augenblicks die verheissene Wahrheit vergessen lässt. Der Kampf der Propheten gegen das Vergessen des Exodus und der an ihn geknüpften Verheissung richtet sich gegen diesen magischen Sog und ist dennoch immer wieder in ihn geraten. Auch an der feierlichen Mahlzeit erweist das Magische seine Macht: Rituelle Speisevorschriften ersticken den Archetypus des Gelingens in einer Zeremonie, die nur der Ausdruck jener Entbehrung und Unversöhntheit ist, die sie verscheuchen will.

Die Entweihung, die Jesus dieser Mahlzeit angetan hat, ist die erneute Durchbrechung des Magischen. Die Naherwartung des Gottesreiches entfesselt auch die utopische Kraft des Bildes vom eschatologischen Versöhnungsmahl neu, und seine symbolische Durchführung ist zugleich die Veranschaulichung seines neuen, radikalisierten Verständnisses. Soweit sich rekonstruieren lässt, hat erst Jesus in aller Schärfe erkannt, dass weder der Sieg der Juden über alle Feinde noch die universale Apotheose des jüdischen Gesetzes den Titel des Gottesreiches verdient, weil beide nichts anderes als die Verewigung von Herrschaft und Knechtschaft wären und nicht das verheissene Gelingen der Geschichte sein können. Das wahre Reich der Freiheit muss den Unheilszusammenhang dieser Welt als ganzen sprengen.²⁸ Die Mahlgemeinschaft, die in glühender Naherwartung diese Sprengung gleichermaßen darstellt wie herbeibeschwört, muss das jüdische Gesetz brechen, seine Speisegebote ignorieren und die Feinde des jüdischen Volkes mit einbeziehen. Durchbrechung der Magie und des Gesetzes fallen hier in eins. So gehört die von Jesus zelebrierte Mahlzeit zu den entscheidenden Gründen für seine Kreuzigung.²⁹

²⁸ Allein diese Einsicht macht die Radikalität der Bergpredigt und Gleichnisse aus; in ihr liegt die spezifische Differenz Jesu zu seinen Zeitgenossen begründet, seien es Pharisäer, Zeloten, Essener oder Anhänger Johannes des Täufer: «Sie alle vertreten den Sieg der Gottesgerechtigkeit... zur Erhöhung der hier Unrecht leidenden Gerechten und zur Beschämung der Gesetzlosen und Gottlosen» (J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 1972, 122).

²⁹ Der Versuch, aus den ältesten Schichten von Lk 22, 14–20 den ursprünglichen, von

Was Jesus ans Kreuz brachte, führte die christliche Gemeinde zusammen. Wenn es historisch zuverlässig ist, dass die ersten Christen sich täglich im Jerusalemer Tempel trafen (Act 2,46), so konnten sie dort, wo die Mörder ihres Herrn sich versammelten, jedenfalls nicht als eigene Gruppe auftreten. Also wird der zweite Teil des Verses von der eigentlichen Gründung einer christlichen Gemeinde handeln: «Abwechselnd von Haus zu Haus brachen sie das Brot und nahmen die Speise zu sich mit Jubel und Lauterkeit des Herzens» (Act 2,46b). Was lag in Ermangelung eines eigenen Versammlungsorts näher, als sich bei der umschichtigen Feier des Mahls Jesu als seine Gemeinde zu konstituieren?³⁰ Was sich die Teilnehmer anfangs dabei im einzelnen dachten, lässt sich nicht mehr feststellen. Sicher ist nur, dass der gekreuzigte Jesus als auferstanden galt, und das verändert bereits das Verständnis entscheidend. War zu Jesu Lebzeiten die Mahlzeit der Versuch, in der symbolischen Zelebrierung des Gottesreiches das Symbolisierte selbst herbeizurufen, so war nun nach Auffassung der Gemeinde das Symbolisierte bereits eingetroffen; das Auferstehungsbekennen begreift den Tod Jesu als den universalen Riss in der Geschichte, mit dem die allgemeine Totenaufstehung beginnt. In Mt 27,51ff. hat sich dies ursprüngliche Verständnis am deutlichsten erhalten: «Und siehe, der Vorhang im Tempel zerriss von oben bis unten in zwei Stücke, und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräfte öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt...» In dieser kruden Phantasie, die schon im Matthäusevangelium den Charakter eines Fremdkörpers hat, drückt sich dennoch der das Christentum begründende geschichtsphilosophische Gedanke aus, der folglich auch die urchristlichen Zusammenkünfte beherrscht haben muss: Das Signal zum Umbruch der Verhältnisse ist gegeben; der Unheilzusammenhang ist eingerissen, aber das Reich der Erlösung ist noch nicht endgültig hervorgetreten. Das Mahl, das ehemals mit Jesus das Zerreißen des Unheilzusammenhangs

Jesus selbst gemeinten Sinn des Abendmahls zu gewinnen, fischt historisch im trüben und ist sachlich unergiebig. Selbst wenn hier wirklich die Stimme des historischen Jesus ertönte, was sich durch nichts beweisen lässt, so könnte sie seiner letzten Mahlzeit eine besondere Bedeutung nur als dem Siegel auf seine sonstigen Mahlzeiten verleihen. Deren Sinn aber lässt sich historisch viel zuverlässiger aus den Denunziationen der Gegner Jesu ermitteln als aus diesem verdorbenen Text, der zum Nachweis einer authentischen Stiftungsfeier genauso untauglich ist wie die Einsetzungsberichte der anderen Evangelien.

³⁰ Vgl. Marxsen (A.16), 21.

beschwor, beschwört nun die Wiederkehr des Zerreißers zur eschatologischen Tischgemeinschaft der versöhnten Menschheit.³¹ Die Mahlgemeinschaft begreift sich als die Vermittlung von Historischem und Eschatologischem, als der Übergang vom Symbol zum Symbolisierten. Die älteste überlieferte Abendmahlsliturgie, noch frei von legendären Zusätzen, hat diesen Sinn bewahrt: «Der Kelch der Danksagung, über welchem wir danksagen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? (IKor 10,16). Brot und Kelch werden hier noch nicht *als* Leib und Blut Christi genossen, sondern bringen die Mahlgemeinschaft mit der leibhaftigen Person zum Ausdruck, und zwar in doppelter Hinsicht: Die Gemeinschaft mit Blut und Leib Christi ist einerseits die leibhaftige historische, die erinnernd vergegenwärtigt wird, andererseits die leibhaftige eschatologische, die unmittelbar bevorstehen soll. Das Präsens «ist» bezieht sich auf beide, kann aber nicht für beide gleichzeitig gelten. So bezeichnet es den Übergang, worin beide vermittelt sind. Die christliche Kirche konstituiert sich als der wahre welthistorische Exodus: der sprunghafte, umbruchartige Übergang aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit.

Lange lässt sich dieser Schwebezustand, der das Ersehnte für so gut wie eingetroffen nimmt, das Wechselbad zwischen eschatologischem Jubel und Seufzen, nicht aushalten, und der Ritus, der eine einmalige universalgeschichtliche Bewegung zum Ausdruck bringen will, ist auf Langfristigkeit und Wiederholung nicht angelegt. So musste er, als das Ersehnte sich hinauszögerte, eine andere Bedeutung annehmen. Die gewinnt er durch die Uminterpretation des Gemeindemahls in eine Stiftung Jesu, die er «in der Nacht, da er verraten ward» (IKor 11,23), selbst eingesetzt habe: «Solches tut zu meinem Gedächtnis.»³² Damit ist die ständige Wiederholung legitimiert und die inhaltliche Sinnverschiebung eingeleitet. Das Brechen des Brotes und Darreichen des Kelches ist nicht mehr der Übergang von der einen zur anderen leibhaftigen Gemeinschaft mit Jesus, sondern die Wiederholung dessen,

³¹ Der eschatologische Seufzer «Māranatha (= unser Herr, komm')» (IKor 16,22), der unbestritten aus der allerfrühesten Gemeinde stammt, wird seinen Ort kaum anderswo gehabt haben können als dort, wo die Gemeinde als ganze ihren Ursprung hat: im Abendmahl. Dort weist ihm denn auch die älteste erhaltene Gottesdienstordnung seinen Platz an (Did 10,6).

³² IKor 11,24. Nach Marxsen (A.16), 19 «könnte man... die Einsetzungsberichte ätiologische Kultlegende nennen.»

was er selbst für die Gemeinde getan hat: «...dass der Herr Jesus... das Brot nahm, das Dankgebet darüber sprach, es brach und sagte: Dies ist mein Leib für euch... Desgleichen auch den Kelch nach der Mahlzeit mit den Worten: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut...» (IKor 11, 23 ff.). Jesus bricht das Brot als seinen Leib für die Gemeinde, gibt ihr den Kelch als Blut des neuen Bundes³³, d. h. er vollzieht symbolisch im voraus seinen Tod als Hingabe für die Gemeinde, und diese vollzieht ihn noch einmal nach und genießt den Leib, vergießt und genießt das Blut ihres Herrn und verleibt sich so seine Heilswirksamkeit ein. Der als auferstanden Proklamierte, dessen Parusie durch die Mahlgemeinschaft ursprünglich erst provoziert werden sollte, ist nun in Brot und Wein bereits präsent, ohne leibhaftig erscheinen zu müssen; vielmehr sind Brot und Wein zur Weise seiner sakramentalen Erscheinung geworden. Macht deren Genuss als Leib und Blut Christi nun das Wesen des Abendmahls aus, so wird die Mahlgemeinschaft selber, das gemeinsame Essen, akzidentell. Waren nach jüdischem Brauch das Brechen des Brotes und Darreichen des Kelches noch die beiden Akte, die ein ganzes Mahl einrahmten³⁴, so hat schon Paulus die Sitte vorgefunden, erst am Schluss des Sättigungsmahls Brot und Kelch darzureichen³⁵ und es ist dann nur noch eine Frage der Zeit, bis das Herrenmahl von jeglicher Mahlzeit abgetrennt und als eigenständiger Ritus zelebriert wird, zu dem überdies nur die Getauften zugelassen sind (Did 9, 5). Mit der Umdeutung des Abendmahls zur Stiftung Jesu verliert dessen skandalöser Verbrechertod am Kreuz³⁶ seine Anstößigkeit und wird seinerseits zum Sinnstifter: Als Hingabe des gehorsamen Sohnes ist er die eigentliche Heilstat Gottes, die sein musste, um Gott und Menschen miteinander zu versöhnen. Zwar geschieht dieser Bedeutungswandel noch im Bewusstsein der Naherwartung, ändert aber

³³ Die Anlehnung an den Schluss des Alten Bundes, wie Ex 24, 8 ihn darstellt, ist deutlich: «Danach nahm Mose das Blut (sc. der geschlachteten Stiere), besprengte das Volk damit und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den Jahwe... mit euch geschlossen hat.» Dass die Synoptiker die Einsetzung des Abendmahls während des Passamahls stattfinden lassen, ist nur die Konsequenz daraus: Die Wahrheit des Alten Bundes ist der Neue, das wahre Passa ist das Abendmahl (vgl. Marxsen, 18).

³⁴ Davon zeugt noch IKor 11, 23 ff.: Zu Beginn des Mahls bricht Jesus das Brot, aber erst «nach der Mahlzeit» (V. 25) reicht er den Kelch.

³⁵ Vgl. Marxsen, 13.

³⁶ Die Kreuzigung war als die schmachlichste Strafe überhaupt entlaufenen Sklaven und politischen Aufrührern vorbehalten; vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (A. 28), 129.

das Verhältnis zu ihr. Der ersten christlichen Mahlgemeinschaft bedeutete das Heil nichts Geringeres als die Parusie selbst, also das noch Ausstehende. Das Geschick Jesu war nur dessen Einleitung, der Beginn des welthistorischen Umbruchs. Nun jedoch wird das entscheidende Ereignis in die Vergangenheit verlegt. In Christi Hingabe ist die Heilstat ein für allemal geschehen, und man hat bereits an ihr teil in ihrer sakramentalen Wiederholung, die beliebig oft möglich ist und auch durch die Parusieverzögerung nicht um ihren Sinn gebracht wird. Das Heil ist, wiewohl auf Bewährung, schon in der bestehenden Welt als positives Gut verliehen; die Parusie drückt nur noch das Siegel der Unwiderrufflichkeit auf.

So hat der Opfergedanke vom Abendmahl Besitz ergriffen, ehe noch Paulus sich zum Christentum bekehrte. Die rituelle Wiederholung der Tötung des Gottessohnes sowie sein heilbringender Verzehr sind untrügliche Anzeichen; keine Ausflucht kann über ihren magischen Charakter hinwegtäuschen. Die urchristliche Bewegung hat den Versuch, die magische Fessel abzustreifen, in ihrem Enthusiasmus auf die Spitze getrieben und die eigene Erwartung einer unerträglichen Belastung ausgesetzt: Entweder findet die welthistorische Wende *jetzt* statt und kommt durch die Gemeinde zur Erscheinung, oder die Erwartung muss am gleichgültigen Fortgang der alten Geschichte zerbrechen. Die Deutung des Todes Jesu als Opfer erlöst von dieser Alternative. Sie entschädigt für das Ausbleiben der Parusie und bietet, wenn schon die wahre Versöhnung nicht eintritt, wenigstens die erneute Versöhnung mit den vorfindlichen Verhältnissen dar. In Wein und Brot ist, obwohl die reale Unversöhntheit andauert, das Heilsgut bereits ganz, wenn auch auf Widerruf, gegeben – zur sorgfältigen Bewahrung auf den Jüngsten Tag und zugleich als Wegzehrung und Stärkungsmittel für den möglicherweise langen Marsch bis dorthin, auf den sich die Kirche mit der Etablierung eines sakramentalen, auf Wiederholung angelegten Ritus *faktisch* einrichtet, auch wenn sie zunächst noch auf die baldige Wiederkehr Christi hofft.

Freud hat also in der Tat den wunden Punkt getroffen. Wie scharfsinnig auch die spätere Abendmahlstheologie durch metaphysische Distinktionen das Verhältnis von Brot und Leib, Wein und Blut hat einsichtig machen wollen, der Grundgedanke, die reale Präsenz Christi in Brot und Wein, bleibt magisch. Der Glaube an die in Speise und Trank sich mitteilende Heilskraft ist beim Wilden, der das Herz des getöteten Feindes verschlingt und dessen Blut säuft, kein prinzipiell

anderer als beim Christen, der Brot und Wein als Leib und Blut seines Herrn zu sich nimmt. Freilich ist über dieser Gemeinsamkeit die Differenz nicht zu vergessen. Das Abendmahl ist nicht, wie Freud meinte, die *unmittelbare* Wiederkehr eines archaischen Ritus. Der Opfergedanke erfährt im Christentum eine entscheidende Wandlung und wird ein Stück weit dem magischen Zusammenhang entrissen. Die Hingabe Jesu ist keine Kulthandlung, die die Menschen zur Beschwichtigung Gottes vollziehen, sondern Gott gibt seinen Sohn für die Menschen; das herkömmliche Verhältnis von Veranstalter und Empfänger des Opfers ist umgedreht, und auch das Moment der List, für das archaische Opfer konstitutiv, findet hier keinen Platz. Eine wirkliche Opferhandlung hat ja in der Hinrichtung Jesu historisch auch gar nicht stattgefunden, vielmehr wird diese nachträglich als das universalhistorische Sühnopfer, das ein für allemal die Hermetik des Unheilzusammenhangs durchbrochen hat, interpretiert. «Opfer» wird zu einem geschichtsphilosophischen Begriff, der für die einmalige historische Vermittlung von Gottheit und Menschheit steht und als solcher der dogmatischen Lehre von der Inkarnation und den zwei Naturen Christi zugrunde liegt. Das einmalige, historisch verstandene Opfer gewährt seine Heilswirksamkeit nicht mehr durch unmittelbare magische Wiederholung, sondern durch Vergegenwärtigung in der Reflexion; nur das Bewusstsein, das die in Christus bereits geschehene Vermittlung erkennend nachvollzieht, hat an ihr teil. Entsprechend ist auch das Abendmahl kein unmittelbar archaisches Ritual, sondern ein symbolisches, und die Heilskraft von Brot und Wein teilt sich darin nicht automatisch mit, sondern nur dem, der die Bedeutung des Opfers glaubend erkennt. Auch das alte totemistische Vaterverhältnis ist durchbrochen. Das Opfer des Gottessohnes kann nur wirksam werden, wenn er keine ambivalenten Gefühle gegen den Vater hat; nur im völligen Einverständnis mit dem Willen des Vaters ist die Hingabe des Sohnes heilsbringend. Sie kann nicht zugleich noch untergründig aggressiv sein und, wie Freud meint, die Vaterreligion durch eine «Sohnesreligion»³⁷ ablösen. Der Opfergedanke gestattet keinen Zwiespalt in der Person des Sohnes; er lässt keinen Platz für die Ahnung, die Freud hier gedämmt haben mag: dass das wirkliche historische Auftreten Jesu, mit dem Tod der Aufrührer und Gotteslästerer quittiert, alles andere gewesen sein muss als ein willfähriger Opfergang. Die Deutung der Kreuzigung als

³⁷ Totem und Tabu, 157.

Opfer zwingt dazu, den Gekreuzigten zum gehorsamen Sohn zu stilisieren, der selbst frei von allem Zwiespalt war, um die Menschheit mit dem Fortbestehen ihres universalen Zwiespalts überhaupt versöhnen zu können.

So hat Freud in zweifacher Hinsicht unrecht: Weder ist das Sühnopfer der das Christentum konstituierende Gedanke, noch ist das Christentum seine unmittelbare archaische Wiederkehr. Wohl aber ist er für das Verständnis der Heilstat Christi der beherrschende geworden, und das Abendmahl als kultischer Ritus zeigt deutlich die doppelte Aufhebung, die ihm dabei widerfahren ist: seine Erhebung zum geschichtsphilosophischen Begriff einerseits, die Konservierung seines magischen Gehalts andererseits.

Jedoch war eigentlich der ganz ursprüngliche christliche Enthusiasmus, der unmittelbar die Parusie beschwor, etwas anderes als Magie? Er war blind gegen die Härte der Realität und zerbrach folglich schnell an ihr, aber er war nicht schon deswegen magisch, *weil* er beschwörerisch war. Es gibt eine Beschwörung, die nicht der Beschwichtigung herrschender Mächte dient, sondern sich gegen die Gewalt des Magischen selbst richtet. Als illusionärer Sturmhaufen geht sie unter, in der Gestalt substantieller Erkenntnis hält sie stand. In aller Reflexion, die das Bewusstsein davon befreit, nur der Spiegel und damit die Apotheose der vorfindlichen Verhältnisse zu sein, geht ein Moment von Beschwörung ein. Das Bewusstsein kann seiner eigenen Freiheit nicht froh werden, solange die durchschauten Verhältnisse weiterhin Macht über die empirischen Subjekte ausüben. Seine eigene Freiheit sinkt in nichts zusammen, wenn sie bei sich selbst stehenbleibt und nicht in der realen Befreiung der empirischen Verhältnisse ihren eigenen Endzweck erkennt. So beschwört die sich selbst durchsichtige Freiheit des Bewusstseins immer schon das Gelingen des Ganzen. Dies Gelingen kann auch für aufgeklärtestes Bewusstsein kein anderes sein als jener welt-historische Umbruch, an dessen Beginn sich der historische Jesus und in dessen Vollzug sich die urchristliche Mahlgemeinschaft wähnte.

Dass die Erwartung beider trag, ist kein Argument gegen das Erwartete. Erst in einem widerspruchsfreien, versöhnten Ganzen wäre die Vernunft am Ziel und die Menschheit wirklich zu Hause. Die Umwälzung des Unheilszusammenhangs in eine von allem Widerstreit befreite Totalität ist das einzig vernünftige Telos der Menschheitsgeschichte. Allerdings hat erst die Entfesselung der Produktivkräfte in der Neuzeit die Einsicht durchschlagen lassen, dass die Menschen ihre Geschichte

selbst, wenn auch nicht aus freien Stücken machen. Der Gedanke, dass die wahre Umwälzung den Subjekten nicht heteronom, sondern durch sie vermittelt ist – am Ursprung des Christentums noch ein realitätsuntüchtiges Phantasiegebilde –, gewinnt erst durch diese historische Wende sein materielles Fundament und im aufklärerischen Begriff der Autonomie seine politische Brisanz. Jedoch hat ihm keine Aufklärung und keine Entfesselung der Produktivkräfte sein beschwörerisches Moment nehmen können.

Der Übergang ins wahre Reich der Freiheit lässt sich nicht erzwingen, weder durch logische Konstruktion noch durch politische Organisation. Sein Gelingen steht in Diskontinuität zu der Geschichte, deren einzig vernünftiges Ziel er ist. Es hat daher seinen guten Grund, wenn Benjamin offenliess, ob die Ankunft des Messias eine Metapher für die Revolution sei, oder ob es sich umgekehrt verhalte.³⁸

Christoph Türcke, Lüneburg

³⁸ W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, Ges. Schriften I, 2, 1974, 701 ff.