



Trauma und Religion

Die Religionstheorie Christoph Türckes und ihre Bedeutung für die Theologie¹

VON SÖREN ASMUS²

Einleitung

In der Beschäftigung mit Erinnerungen und Träumen kommt Religion zu ihren Ursprüngen – und zu den Ursprüngen der Menschwerdung. Das ist kurz gesagt die These des kritischen Theoretikers und Philosophen Christoph Türcke. Seine Arbeiten seit 1999 entfalten die These vom Trauma und der Traumabewältigung als Ursprungsort menschlicher Religion und menschlichen Bewusstseins. Damit nimmt er frühere Gedanken auf und führt sie in der Tradition der Kritischen Theorie weiter. Für eine ökumenische Theologie sind seine Ausführungen insofern hilfreich, als sie an den Anfang von „Theo-logie“ (Gottesrede) zurückführen und ins Gedächtnis rufen, was Theologie ursprünglich war: Anrufung dessen, der den Schrecken wendet und so das Leben möglich macht. Da seine Theorie aber auch gleichzeitig Religionskritik ist, stellt sich für den theologischen Umgang mit ihr die Frage, wie die hier gezeigten Ursprünge der Gottesrede, die gleichzeitig die Inexistenz Gottes aufzeigen sollen, sinnvoll rezipiert werden können. Da sich in seinen Thesen viele Wechselwirkungen mit Theologie ergeben, führen sie dazu, diejenige apophatische Theologie wieder zu entdecken, die sich über ihre Herkunft aus der Religionsgeschichte bewusst ist und gleichzeitig die Reichweite ihrer Aussagen reflektiert hat. Gerade an der Religionskritik kann die Theologie lernen, ihre

¹ Überarbeitete Version eines Vortrages, gehalten am 16. März 2009 in der Reihe „Querdenker des Religiösen“ an der evangelischen Stadtakademie Düsseldorf. Ich danke Frau Dr. Gabriela Köster für die Unterstützung bei der Erarbeitung dieses Textes.

² Pastor Sören Asmus ist Assistent für Missions- und Religionswissenschaft und Ökumene an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Redeweisen zu bedenken und erneut auf die Differenzen zwischen doxologischer, zeugnishafter und lehrhafter Rede zu achten.³

1. Biographisches und Bibliographisches zu Christoph Türcke im Blick auf Theologie und Religion

Christoph Türcke wurde 1948 in Hameln an der Weser geboren und studierte von 1966 bis 1972 Evangelische Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Zürich und Frankfurt am Main, wo er 1977 mit einer Arbeit zu Paulus promovierte.⁴ 1985 habilitierte er sich in Kassel mit einer Kritik der Didaktik.⁵ Dort entstand auch eine Auseinandersetzung mit Luthers Vernunftkritik.⁶ Es folgten Arbeiten zu Nietzsche, Geschlechterfragen und immer wieder theologische Themen.⁷ 1993 wurde Türcke an die Hochschule für Grafik und Buchkunst nach Leipzig berufen, wo er seit 1995 auch eine Lehrbefugnis für Philosophie an der Universität besitzt. In dieser Zeit veröffentlichte er die grundlegenden Texte zu seiner Religionstheorie, zunächst in einem Aufsatz im Themenheft der Zeitschrift Merkur „Nach Gott fragen“⁸ und dann im Rahmen seiner Bücher zur „Erregten Gesellschaft“,⁹ zum Fundamentalismus¹⁰ und zur kritischen Theorie der Schrift.¹¹ Auch sein neuestes Buch zum Traum bearbeitet wieder das Thema der Religionsentstehung.¹²

³ Vgl. die Unterscheidung bei: *Edmund Schlink*, Ökumenische Dogmatik – Grundzüge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; Die Grundformen theologischer Aussagen, 33–41, und: *Dietrich Ritschl*, *Martin Hailer*, Diesseits und jenseits der Worte – Grundkurs christliche Theologie, Neukirchner, Neukirchen-Vluyn 2006; Von der biblischen Bildsprache zu theologischen Lehren, 27–67.

⁴ *Christoph Türcke*, Zum ideologiekritischen Potential der Theologie – Konsequenzen einer materialistischen Paulus-Interpretation, zu Klampen, Lüneburg 1990.

⁵ *Christoph Türcke*, Vermittlung als Gott – Kritik des Didaktik-Kults, zu Klampen, Lüneburg 1994.

⁶ *Christoph Türcke*, Luthers Geniestreich: Die Rationalisierung der Magie; in: *Friedrich Wilhelm Pohl*, *Christoph Türcke*, Heilige Hure Vernunft – Luthers nachhaltiger Zauber, zu Klampen, Lüneburg 1991, 9–74 u. 117–127 Anm.

⁷ *Christoph Türcke*, Kassénsturz – Zur Lage der Theologie, zu Klampen, Lüneburg 1997. Hier zitiert nach der 1. Auflage: Fischer, Frankfurt a.M. 1992. *Christoph Türcke*, Religionswende – Eine Dogmatik in Bruchstücken, zu Klampen, Lüneburg 1995.

⁸ *Christoph Türcke*, Gott – inexistent, aber unabweisbar; in: Merkur 53 (1999) 9/10, Themenheft „Nach Gott fragen – Über das Religiöse“, 819–827.

⁹ *Christoph Türcke*, Erregte Gesellschaft – Philosophie der Sensation, C.H.Beck, München 2002.

¹⁰ *Christoph Türcke*, Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus, zu Klampen, Springe 2003.

¹¹ *Christoph Türcke*, Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift, C.H. Beck, München 2005.

¹² *Christoph Türcke*, Philosophie des Traums, C.H. Beck, München 2008.

Türckes Arbeiten zugrunde liegen immer die Methodik und die Voraussetzungen der Kritischen Theorie, der Bezug auf Marx, Freud und die Dialektik der Aufklärung und der Gedanke der Korrespondenz zwischen kulturellen und ökonomischen, gesellschaftlichen Entwicklungen. Vor allem gilt es ihm, der „Vergeistigung“ der Gedanken zu wehren und sie auf ihre materialistische Basis zu stellen. Denn darin entfalten sie ihre Wirkung und von daher erhellt sich ihre Bedeutung neu. Als zentrale Einsicht Adornos hält Türcke mit Gerhard Schweppenhäuser daran fest, dass die Idee der Versöhnung in der Theologie nur eine *Beteuerung* der Versöhnung sei, während die dialektische Idee der Versöhnung bei Adorno immerhin als *Verweis* auf Versöhnung mehr ist, realistischer als die Behauptung.¹³ Damit geht es ihm darum, die Kritische Theorie weiterzuführen und an ihrem Anspruch der Aufdeckung des Zusammenhangs von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit entsprechend neue Zusammenhänge zu erschließen.

2. Entstehung der Religion aus der Erregung – Das Trauma als Schlüssel der Religionsentwicklung

Der eine Schlüssel zur Erklärung der Entstehung von Religion ist bei Sigmund Freud zu finden. Allerdings bezieht sich Türcke nicht auf Freuds eigene Religionskritik, sondern vielmehr operiert er *mit* Freuds Instrumentarium *gegen* Freuds Deutung. Denn er ergänzt Freuds Theorie um ihre ökonomischen und gesellschaftlichen Realitäten und weist so Brüche und Inkonsistenzen nach.

2.1 Mit Freud gegen Freud

Bereits in einem Aufsatz von 1981 kritisiert Türcke den Fehler in Freuds Religionstheorie des Vaternormes der Urhorde: Faktisch unterläuft Freud in seiner Theorie ein Zirkelschluss, indem er voraussetzt, was er zu beweisen sucht.

Ausgangspunkt für Freuds Theorie ist der Ödipuskomplex als eine notwendige Entwicklungsstufe eines Menschen. Ebenso schließt Freud aus dem Wiederholungscharakter von religiösen Ritualen, dass es sich um universale Zwangsneurosen handeln muss. Über ethnologische und biologische Beobachtungen kommt Freud dazu, beide Elemente für den Anfang der Menschheitsgeschichte zu verbinden.

Türcke merkt an, dass von Freud kein historischer Beweis für seine These verlangt werde, dass Religion auf den Vaternorm der Urhorde zurückgehe. Aber Freud

¹³ Vgl. Vortrag zur Aktualität Adornos, Einleitung Teil 2, a.a.O. Vgl. zu Marx – als Grundlage aller Kritik: Christoph Türcke, Über die theologischen Wurzeln der Marxschen Kritik; in: Gerhard Schweppenhäuser u.a. (Hg.), Krise und Kritik – Zur Aktualität der Marxschen Theorie, zu Klampen, Lüneburg ²1987, 22–36. Zu Adornos religiösen Anklängen in theologischer Interpretation vgl. Edgar Thaidigsmann, Das Versprechen – Metaphysische Erfahrung bei Theodor W. Adorno; in: ZThK 106 (2009) 1; 118–136.

müsse den Beweis erbringen, dass seine These allgemeinen Charakter hat.¹⁴ Dies aber kann nicht gelingen, weil Freud in seiner Kritik an religiösen Ursprungsmythen selbst einen solchen konstruiert. Die Grundlage haben sie alle in einem spezifischen Bewusstsein, welches sie vom bloßen Naturprozess abhebt. „Jeder Versuch, diesen elementaren Bewußtseinszustand herzuleiten, sei es aus einem paradiesischen oder einem animalischen Zustand, muß das Herzuleitende unweigerlich schon voraussetzen.“¹⁵ Und im Falle der Urhorde bedeutet dies, dass Freud ein Ich-Ideal im Blick auf den Vater voraussetzt, welches sich erst im Vaternord konstituiert.¹⁶ Dies geschieht u.a. deshalb, weil Freud den Anfang menschlicher Kulturentwicklung unter Ausklammerung der materiellen Gegebenheiten ins Innere des Menschen verlegt und daher das bürgerliche Subjekt seiner Zeit im Blick hat.¹⁷

Dagegen setzt Türcke nun seine Analyse des Opferrituals als der zentralen Form der Kultur und Religion. Wichtig ist für Türcke, dass der Mensch zum Menschen wurde, indem er sich als Ganzer von der gesamten Natur unterschied – nicht nur im Tribleben. Das aufkeimende Bewusstsein findet sich in einem Zwiespalt mit der Totalität der Natur:

„Die unmittelbare Natur, von der es [das Bewusstsein – S.A.] sich unterscheidet, ist einerseits sein striktes Gegenteil, die pure Bewußtlosigkeit, in die es auf keinen Fall 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.“¹⁸

Daher versuchen Menschen, dieses in Gestalt von Geistern und Göttern zu verstehen und der Bedrohung der Natur durch Opfer zu begegnen: „Dieser Tribut, dieses 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.“¹⁹ So unterwerfen sich Menschen dem Doppelcharakter der Natur, den sie auflösen versuchen. „All diese Erscheinungsformen sind Varianten desselben Grundmotivs: der stellvertretenden Vernichtung eines Einzelnen zur Rettung der anderen.“²⁰

Dies markiert Türcke also als Ausgangspunkt der Religion: der objektive Zwiespalt zur Natur, in dem der Mensch sich vorfindet. Dabei muss Religion allerdings

¹⁴ Vgl. Christoph Türcke, Religionskritik; in: *Ders.*, Kassensturz – Zur Lage der Theologie, Fischer, Frankfurt a.M 1992, 38–62.

¹⁵ Türcke, Religionskritik, a.a.O., 42.

¹⁶ Vgl. Türcke, Religionskritik, a.a.O., 42ff.

¹⁷ Vgl. Türcke, Religionskritik, a.a.O., 44f.

¹⁸ Türcke, Religionskritik, a.a.O., 47 (Hervorhebung im Original).

¹⁹ Ebd.

²⁰ Türcke, Religionskritik, a.a.O., 48.

nicht bleiben, da der menschliche Intellekt sich gegen den Naturzwang richtet, indem er ein Ideal dagegen aufrichtet:

„Gott: das bedeutet in aller Religion, von der primitivsten bis zur elaboriertesten, sowohl Ideal als auch Dementi des Ideals, sowohl Versöhnung von Geist und Natur als auch ihr Gegenteil: Versöhnung mit der Unversöhntheit beider. Das Ideal *ist* also Gott, aber es ist auch *gegen* Gott – sofern Gott auch die Idealisierung des Nicht-Idealen bedeutet: Verklärung und Rechtfertigung der unerlösten Welt, des Elends.“²¹

Dies zu denken war aber für Freud nicht möglich, da ihm das Vater-Ideal als Totem oder Gott nicht mehr ambivalent war und daher für ihn nur die ersatzlose Streichung des Ideals gegen die Realität sinnvoll erschien. Damit aber geht die Kritik an der Realität durch das Ideal bei ihm verloren. Letztlich zeigt sich an Freuds Einsichten, dass er selbst da, wo er sich gegen die Religion wendet, dieser verhaftet bleibt.

Es ist die Idee, dass das Opfer das Grundmotiv der Preisgabe des Einzelnen für die Rettung der Vielen ist, die Türcke in seinen späteren Arbeiten zur Entstehung der Religion wieder aufnimmt und vertieft. Diesen gilt es sich nun zuzuwenden.

2.2 Nerven, Angst und Trauma

Wieder geht es um Erkenntnisse Freuds. Sie werden verbunden mit dem Ansatz Rudolf Ottos, der das Heilige in seiner Ambivalenz als faszinierend und erschreckend analysiert hatte. Zudem macht Türcke deutlich, dass alle Kultur, die Triebumwendung, die Regulierung von Trieben durch Tabus und Rituale, durch Regeln und Sitten nicht einfach so entstehen. Vielmehr ist dieser Prozess das Ergebnis von äußerem Zwang und Not, die gewendet werden muss. Diese Not ist die Gefährdung des Lebens; und die erste Antwort darauf ist die Flucht. Wo aber Flucht nicht möglich ist, in höchster Not, setzt Mimikry ein, der Versuch sich seiner Umgebung gleich zu machen, zu erstarren, um nicht entdeckt zu werden. Mit diesem Mechanismus setzt in der Natur das ein, was später beim Menschen seine spezifische Ausformung finden wird: eben Triebumwandlung. Damit ist Mimikry ein Reflex lernfähiger Organismen, die eine entsprechende nervöse Konstitution haben. Die ersten Hominiden müssen – nach Türcke – „in spezifischer Weise Nervenbündel gewesen sein: hochgradig schreckanfällig, aber auch besonders fähig, Schrecken zu bearbeiten“.²²

Ansatz für die Entwicklung elementarer Kulturtechniken und der Religion ist für Türcke nun die Weiterentwicklung der Mimikry, die Suche nach Zuflucht vor dem Schrecklichen beim Schrecklichen. Dazu greift er auf Freuds Beobachtung des traumatischen Wiederholungszwangs zurück, den dieser an Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg beobachtet hatte, die in Träumen und Flashbacks immer wieder in die Situation des traumatisierenden Schreckens zurückgeführt wurden. Die Verbin-

²¹ Türcke, Religionskritik, a.a.O., 49 (Hervorhebung im Original).

²² Vgl. Christoph Türcke, Gott – inexistent, aber unabweisbar; in: Merkur 53 (1999) 9/10, Themenheft „Nach Gott fragen – Über das Religiöse“, 819–827, 819f, Zitat 820.

dung dieser Beobachtung mit dem Entstehen von Religion stellt Türcke über die Analyse des Opfers her – einer zentralen Form religiösen Handelns, welches seit den ersten Zeugnissen menschlicher Kultur zu finden ist. Im Blick auf die Überlieferung der Opferrituale und ihren Niederschlag in den religiösen Zeugnissen stellt Türcke heraus, dass der Ursprung im Menschenopfer bestanden haben muss, welches erst sehr viel später in Tieropfer und Darbringung von Feld- und Waldfrüchten umgeformt wurde. Dabei scheuen sich die Zeugnisse, den Ursprung, die Vorgeschichte der jeweiligen Praxis – die schon hoch sublimiert ist – darzustellen.²³ Waren die archaischen Opfer ein äußerlich betrachtetes widersinniges Wüten am eigenen Clan und später, als nicht mehr Menschen geopfert wurden, sondern Tiere, waren sie zumindest eine große Verschwendung, bei der es ebenfalls um die Existenzgrundlage der Gruppe ging. Der Druck, der dazu führte, muss also enorm gewesen sein.

Hier nun greift Türcke auf den traumatischen Wiederholungszwang und diesen erklärend auf Freuds Unterscheidung zwischen Schreck und Angst zurück:

„Schreck überfällt plötzlich; er trifft auf ein völlig unvorbereitetes Nervensystem. Angst hingegen ist Vorbereitung des Nervensystems auf den Einbruch eines Übermaßes an Reizen: ‚An der Angst ist etwas, was gegen den Schreck schützt.‘ Und Traumatisierung findet vornehmlich dort statt, wo die Angst, das heißt die Vorbereitung auf den Einbruch einer übermäßigen Reizwelle, ausgefallen ist. Bestimmte hochempfindliche Lebewesen haben darauf nun so zu reagieren gelernt, daß sie das Ausgefallene nachholen. Durch nachträgliche Angstentwicklung versuchen sie neuronale Verarbeitungsnetze zu mobilisieren, die fähig sind, das peinigende Übermaß eingebrochener Reizgewalt zu binden und abzuweilen. [...] Der Schock, auf den das Nervensystem nicht vorbereitet ist und für dessen Verarbeitung seine Kapazität nicht ausreicht, ist das schlechterdings Unfaßliche. Durch permanente Wiederholung aber wird dies Unfaßliche allmählich faßlich: verliert seine schreckliche Fremdheit, theologisch gesprochen, seine Inkommensurabilität, stößt nicht mehr bloß zu, sondern wird selbst veranstaltet, in eigene Regie genommen, ritualisiert und so allmählich ins Vertraute, Gewöhnliche, Erträgliche gezogen.“²⁴

Diese Bewegung liegt nach Türcke dem Opfer zugrunde. Das Opfer ist der Vorgang, bei dem der Notwehrimpuls gegen die übermächtige Natur beschwörend abgedrängt wird. Einerseits wird der Schrecken im Opfer reproduziert, andererseits durch Ritualisierung auch schon beherrschbarer, weil selbstvollzogen, gemacht. Wo aber das Opfer für uns in der Betrachtung Konturen gewinnt, ist es bereits in einer Phase der Selbstausslegung, da ihm als sakralem Opfer den Elementen Schrecken und seiner Wiederholung noch die Darbringung hinzugefügt wird.²⁵ Sakrales Opfer hat drei Elemente: „den Darbringer, das Dargebrachte und jenes gewisse Etwas, dem dargebracht wird.“ Denn „der pure, der grund- und zwecklose Wiederholungszwang hält es auf die Dauer nicht bei sich aus. Er bedarf eines Adressaten, eines Wozu, das ihn rechtfertigt: eine höhere Macht, die verlangt, dass

²³ Vgl. Türcke, Gott; a.a.O., 820f. Siehe auch die Exemplifikation an der biblischen Urgeschichte; in: Christoph Türcke, Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift, C.H. Beck, München 2005, 18–27.

²⁴ Türcke, Gott, a.a.O., 821f.

²⁵ Vgl. Christoph Türcke, Erregte Gesellschaft – Philosophie der Sensation, C.H. Beck, München 2002, 146f.

er stattfindet. Und indem er sich als Darbringung an eine solche Macht auslegt, macht er einen entscheidenden Schritt über sich selbst hinaus: vom Reflex zur Reflexion, von der natürlichen zur kultivierten Mimikry.²⁶ Damit wird eines der Elementarmittel der Psyche gegen den Schrecken wirksam: Man kehrt ihn nach außen in die Vorstellung eines Objektes, welches ihn verkörpert und damit fassbar macht. Und nicht nur fassbar – wird das Objekt vermenschlicht gedacht, so scheint es auch einen Ausweg aus der Not des Schreckens zu geben: Die höhere Macht ist zornig, der Schrecken ihr Zornesausbruch. Und diesen kann man besänftigen, in dem man Wiedergutmachung durch das Opfer leistet. So wird der Schrecken zweifach abgearbeitet: In der Wiederholung und in der Rationalisierung. Was überwältigte wird ins Leben integriert.²⁷

Dies ist der Vorgang der Menschwerdung – die Trennung vom Naturzwang und der Beginn der Reflexion, des Bewusstseins – und gleichzeitig der Vorgang der Gottwerdung. Hier nun setzt die Rezeption von Ottos Studie ein, die ergänzend zu der Freuds hinzutritt. Otto hat herausgearbeitet, dass das Heilige immer ein Zugleich von *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* ist, doch kann er keinen Ort angeben, an dem der Übergang vom Gefühl des Schauers zum Gefühl positiver Hinkehr stattfindet. Türcke verbindet Freud und Otto und stellt fest:

„Der Mechanismus, der den Umschwung im Heiligen bewirkt, ist der traumatische Wiederholungszwang. Er ist es, der den blanken Schrecken überhaupt erst zum Mysterium macht: ihn abmildert, ihm einen Hauch von Vertrautheit gibt – und so, wie sachte auch immer, mit seiner Verklärung beginnt. Wo das *tremendum* im Rang eines *mysterium* daherkommt, da ist seine Kehre zum *fascinans* bereits eingeleitet.“²⁸

Die Entstehung der Götter, die triebumwendende Kraft des traumatischen Wiederholungszwangs ist dabei die neuronale Seite der Kulturwerdung und schreibt sich in die individuelle Erkenntnisapparatur, wie auch in die Sozialstruktur des Kollektivs, ein. Damit beginnt die Ablösung des „Geistes“ einer Sache von der Sache selbst, die Abstraktion. Diese ist zunächst Gedenken, Erinnern. „Die zwanghafte Wiederholung eines Traumas ist doch grade die verzweifelte Anstrengung, davon loszukommen. Menschliches Gedächtnis entstand beim Versuch, zu vergessen.“²⁹

Gleichzeitig findet damit aber auch eine Umwertung des Schreckens statt:

„Vom Schrecklichen loszukommen, indem man es reproduziert, statt von ihm zu fliehen, ist eine Form, es *gutzuheißen*. Der Schrecken wird als das genommen, was vor ihm errettet. Das Gegenteil seiner selbst wird in ihn hineingedeutet. Er tritt auseinander in Vorder- und Hintergrund, in ‚Erscheinung‘ und ‚Wesen‘: in das Schreckliche, als das er wirkt, und das Rettende, das darin steckt. Ihn vergegenwärtigen heißt also nicht nur ihn von seinem singulären Hier und Jetzt abzulösen, ihn vervielfältigen, schematisieren, sondern ihm zugleich seine Eindeutigkeit zu rauben, ihn

²⁶ Türcke, Gott; a.a.O., 822.

²⁷ Vgl. Türcke, Erregte Gesellschaft; a.a.O.; 147.

²⁸ Vgl. Türcke, Gott; a.a.O.; 822f, Zitat: 823.

²⁹ Türcke, Gott; a.a.O.; 824. Zu den neurologischen Hintergründen vgl. Türcke, Erregte Gesellschaft; a.a.O., 125–134. Türcke bezieht sich bei der Darstellung der Neurologie vornehmlich auf die Studie von G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1994.

mit einer zweiten Dimension versehen: der eines höheren, rettenden Sinns. Dessen Behauptung, die Geburtsanstrengung jeglicher Metaphysik und Theologie, ist von der Anstrengung der Triebumwendung, der Anstrengung der Menschwerdung zunächst nicht unterschieden. [...] Physiologie und Theologie sind darin noch ungeschieden, Gedächtnis, Gedanke, Schema, Begriff, Geist, Gott sind noch einerlei.“³⁰

Hinter diesen Deutungen stehen weiterhin die Einsichten, die sich aus der Kritik an Freuds Religionskritik ergeben haben (s.o.), d.h. die Einbettung aller geistigen Prozesse in die Abwehr der Naturverfallenheit, die Auseinandersetzung mit der Ambivalenz des Naturverhältnisses und ihr Zusammenhang mit der materiellen Wirklichkeit und der Entfaltung der Produktionsprozesse. Der Ort, an dem diese Prozesse im Blick auf Traumabewältigung und Menschwerdung nachweisbar werden, ist die Arbeit am Traum auf der Basis und in Abgrenzung zu Freuds Erkenntnissen.³¹

2.3 Ergänzungen: Ekstase, Begründung, Schrift und Traum

In seinen weiteren Studien arbeitet Türcke den oben dargestellten Grundgedanken weiter aus und verbindet ihn mit weiteren Zusammenhängen der Kulturgeschichte. Auch hier herrscht wieder die Verbindung der verschiedensten kulturellen Bereiche als Prinzip der Erschließung von Gedanken vor. Im Folgenden konzentriere ich mich nur auf die Aspekte, die direkt mit der Religionsentstehung und -entwicklung zu tun haben. Dabei werden Bewältigungsstrategien deutlicher, auch in ihrer in Bezug auf die Religion inhärenten Ambivalenz.

Im Blick auf den Wiederholungszwang tritt ein weiteres Element hinzu, welches dabei hilft, die negative Arbeit der Verarbeitung mit einem Lustgefühl zu verbinden: *Die Ekstase*. Das „Außersichsein“ geschieht durch die Aufnahme von (körpereigenen) Opiaten, ein Rauschzustand, der den Schmerz und den Schrecken abmildern hilft. Solches kann aber auch durch Tanz, Rauschmittel oder Hypnose herbeigeführt werden. Indem die Ekstase zum Wiederholungszwang hinzutritt, wird dieser nicht nur schreckensverarbeitend, sondern auch angenehm.³² Dabei weist Türcke in einer Fußnote auf Mircea Eliades Einsicht im Blick auf die Schamanen hin, dass diese durch ihre „Schwäche“ wie epileptische Anfälle, Neigung zu Fieberwahn, Dissoziation usw. ausgezeichnet sind, weil sie ein Beispiel dafür sind, wie man Ekstase, wie man Außersichsein *bewältigen* kann. Damit stehen sie für die Fähigkeit, den Schrecken – der vergleichbare Zustände hervorruft und ebenso unverfügbar scheint – zu bewältigen. „[I]hr Prinzip ist das Umwenden von Schwäche in Stärke, die Umkehrung des Außersichseins von etwas, was einem widerfährt, in etwas, was man ‚meistert‘.“³³

³⁰ Türcke, Gott; a.a.O., 824.

³¹ Zur Auseinandersetzung mit Freuds Traumdeutung vgl. Türcke, Philosophie; a.a.O., Kap I „Traum“ und II „Trieb“, 19–100 u. 101–164.

³² Vgl. Türcke, Erregte Gesellschaft; a.a.O., 150f.

³³ Türcke, Erregte Gesellschaft; a.a.O.; 151f, Fn 30, Zitat: 152.

Weiterhin tritt bereits in der Umgestaltung des Wiederholungszwangs in das sakrale Opfer eine Denkfigur auf, die sich später bis zum Fundamentalismus hin entwickeln wird: die *Notwendigkeit des Begründens*. Fundamentalismus ist die Suggestion, einen festen Grund zu haben, den man in der Auseinandersetzung mit anderem Denken begründet (in der Schrift, der Scharia, der Verheißung usw.). Dies gilt sowohl für den „harten Fundamentalismus“ – wie in der gleichnamigen protestantischen Bewegung, im Islamismus oder in den gewalttätigen Formen des Zionismus – als auch im „weichen Fundamentalismus“ – den theologisch akzeptierten Formen der Letztbegründung, welche von Diskussionen ausgeschlossen sein soll bzw. diese an die Argumentationsformen der Kritik anpasst. Begründung ist in der Auseinandersetzung aber eigentlich schon „zweite Wahl. Wo man seinen Anspruch ohne Umschweife durchsetzen kann, hat man Begründung nicht nötig. Erst wo man zu große Widerstände fühlt, begründet man, tut man dar, dass einem das Beanspruchte zusteht; man appelliert an ein Recht“.³⁴ Begründung ist letztlich das Eingeständnis in die Schwäche, dass das, worauf man sein Denken oder Leben gründet, nicht mehr selbstverständlich und gegeben ist, sondern eben der Be-Gründung bedarf.

Der Ort der Begründung *par excellence* ist das Opfer des Wiederholungszwangs. Zunächst als Rationalisierung des Opfers (s.o.), als von Gott gewolltes, welche seinen gewaltigen Zorn abwendet.

„Aber eines Tages ist dieser Grund durch seine ständige Wiederholung so schal, die Gewalt dieser Gottheit so gewöhnlich geworden, dass das ‚Warum‘ nicht länger vor ihr zurückschreckt. Es regt sich das Bedürfnis, zu erfahren, warum die Gottheit denn Verlangen nach solchen Opfern hat. [...] Dies ist die große Zäsur, wo sich vom Ritus der Mythos abzuheben beginnt, wo angefangen wird, das Opferritual mit einer Rede zu umspinnen, die erzählt, wie es dazu gekommen ist [...]. Die erzählende Rede argumentiert nicht; insofern ist sie Mythos, nicht Logos. Gleichwohl ist sie in einem sehr buchstäblichen Sinn begründende Rede; sie erzählt Gründungsgeschichten: fundamental stories.“³⁵

Nun geht aber von diesem Mythos eine weitere Entwicklung aus, in der der Mythos selbst wieder fraglich wurde und nach erneuten Be-Gründungen verlangte, zunächst in der Umformung des Mythos, später in der Entwicklung einer deutenden Logik, der jeweiligen Theologie, wie Türcke an Knoten- und Wendepunkten der jüdisch-christlichen Geschichte zeigt.³⁶ In dieser Geschichte aber verflüchtigt sich die absolute Letztbegründung immer mehr und wird mehr und mehr durch offensichtliche Setzung der Menschen ersetzt, welche letztlich in den Nihilismus führt, den Friedrich Nietzsche diagnostiziert. Der Fundamentalismus ist nun der Versuch, sich gegen diese Selbstzerstörung der Letztbegründung zu sträuben, die

³⁴ Christoph Türcke, *Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus*, zu Klampen, Springe 2003, 21. In der Grundlage nimmt Türcke hier Argumente auf, die er bereits früher darstellte, vgl. Christoph Türcke, *Fundamentalismus*; in: *Ders., Kassensturz – Zur Lage der Theologie*, Fischer, Frankfurt a.M. 1992, 11–26. Die folgende Darstellung bezieht sich aber ausschließlich auf das spätere Buch.

³⁵ Vgl. Türcke, *Fundamentalismus*, a.a.O., 29f.

³⁶ Vgl. Türcke, *Fundamentalismus*, a.a.O., 31–53.

bereits im Monotheismus angelegt ist. Dazu dekretiert der Fundamentalismus das Fundament, als gäbe es den Nihilismus nicht, verleugnet ihn also und praktiziert ihn gleichzeitig, weil er einfach die eigenen Werte setzt.³⁷

Darin, dass die Begründung von Anfang an einen nihilistischen Impuls in sich hat, liegt, dass der letzte Grund sich immer weiter verflüchtigt, immer abstrakter wird. Dies führt zwar einerseits dazu, dass produktiv immer neue geistige Kapazitäten im Prozess der Abstraktion freigesetzt werden. Es endet aber andererseits dann, wenn der moderne Mensch verspürt, dass am Ende nur eine Leerstelle des letzten Grundes bleibt, treibt man die Abstraktion weit genug, wie es die ständige Umwälzung aller Verhältnisse in der Moderne – im Kapitalismus – erfordert.³⁸ Der Fundamentalismus verweist auf diese Leerstelle, wird aber unseriös darin, dass er versucht, das Fehlende herbeizudekretieren.

Auch das Aufkommen der *Schrift* führt Türcke auf die Religion im Wiederholungszwang der Traumabewältigung zurück. Ausgangspunkt ist ihm hier die Rekonstruktion von Schrift in den Spuren der Genesis und im weiteren Alten Testament: Das Kainszeichen, eine Einritzung auf der Stirn soll den Träger vor der Vernichtung, der Tötung durch andere bewahren. Der Zusammenhang zwischen Einritzung und Opfer erschließt sich für Türcke durch das Verbot in Levitikus 19,28, sich nicht um eines Toten willen Zeichen einzuritzen. Dies kann nur dann verwerflich scheinen, wenn es nicht nur Anteilnahme am Schicksal bedeutet, sondern auch gleichzeitig auf Schuld am Schicksal hinweist, wie es im Falle von Schutzzeichen bei Menschenopfern der Fall wäre. Dass solches hier im Hintergrund steht, leitet Türcke aus der Todeswürdigkeit der Opferung von Kindern in Levitikus 20,2 ab. Die Einschnitte am Körper sind für ihn in einem Opferkult verankert, der überwunden werden soll.³⁹

Dies führt Türcke dann an den Baalspriestern in 1 Könige 18,21–40 weiter aus,⁴⁰ sowie an der Prophetenvision in Ezechiel 9,1–9, wo das Zeichen auf der Stirn vor der Vernichtung durch Gottes Gesandte schützen soll.⁴¹ Eine ähnliche, allerdings weit abstrahierte Logik dürfte dann auch dem Blut des Passah-Lammes beim Exodus zukommen, das vor dem Engel des Todes schützen soll.

³⁷ Türcke, *Fundamentalismus*, a.a.O., 50ff. Vgl. auch zur psychoanalytischen Interpretation in ähnlicher Richtung: Helmut Harsch, *Gottesgegenwart – Gottesgewissheit, Beobachtungen eines Pastoralpsychologen zum Thema Fundamentalismus*; in: US 63 (2008) 4, 313–337.

³⁸ An dieser Stelle blitzt die Grundlegung in der Kritischen Theorie bei Türcke deutlich auf: Die Gegenwart wird erschlossen im Rückgriff auf die Marxsche Analyse und ihre Deutung besteht in der Übertragung dieser auf die kulturellen und psychischen Prozesse. So schon in „Fundamentalismus“ in Kassensturz.

³⁹ Vgl. Christoph Türcke, *Vom Kainszeichen zum genetischen Code – Kritische Theorie der Schrift*, C.H. Beck, München 2005, 21ff.

⁴⁰ Vgl. Türcke, *Kainszeichen*, a.a.O., 23f.

⁴¹ Vgl. Türcke, *Kainszeichen*, a.a.O., 24ff.

Aus dem Opferschutzzeichen entwickelt sich die Schrift dadurch, dass im Übergang zu Tier- und anderen Opfern, deren Erbringung festgehalten werden sollte, um einerseits von Seiten der Herrschaft die Beibringung festzuhalten und für die Erbringenden ihren Beitrag zum Opfer zu bestätigen – eine Art der Opferbürokratie. Türcke bettet auch hier die Geschichte der Schrift in seine Ableitung der Menschwerdung aus der Abwendung des Schreckens im Wiederholungszwang ein.

In der Entwicklung der Menschheit steht vor der Schrift bzw. in Wechselwirkung mit ihr die *Entstehung des Wortes*, welche Türcke über die Betrachtung des Eides, der übersetzten Naturerschütterung, der Ritualakustik und den Elementen der Repräsentanz nachgeht. Neben der spannenden Auseinandersetzung mit Vertretern des *linguistic turn*, die hier nicht weiter zu verfolgen ist,⁴² sind es Beobachtungen an der Hebräischen Sprache, die seine These illustrieren.

Zunächst zeigt der an der Bedeutungsvielfalt von *dabar*, von *Dobar* (Trift), die primäre Bedeutung als „treibende, leitende Kraft“, die sich auf das Wort überträgt: Das Wort ist primär gerufenes, und bedeutet auch als *dabar* Ereignis, von dem erzählt wird, nicht Abstraktion und Wort an sich (vgl. Genesis 15,1: *debarim* muss mit ‚Ereignisse‘ übersetzt werden, ‚Worte‘ ergibt keinen Sinn).⁴³

Weiter verdeutlicht die Analyse des Wortfeldes *s'm*, wie die Namensgebung Gottes und die ersten Worte zustande kamen. Als *sham* gesprochen bedeutet es das räumliche und zeitliche „da“. Betont findet es sich in den Visionen Ezechiels als Name der künftigen Stadt: *Jahwe s'mh* (gesprochen *schamah*) – „Jahwe hier“ oder „Jahwe jetzt“. Darin findet Türcke eine archaische rituelle Formel, die auf das plötzliche Da-Sein des Gottes / des Schreckens hinweist. Denn bei Jeremia wird deutlich, dass *s'mh* auch Schrecken, Entsetzen, Schauer bedeutet: „*Schamah* hat mich gepackt“ (Jeremia 8,21).

Die Pointe dieser Beobachtung liegt nun darin, dass *s'm* als *sham* ausgesprochen „da“ bedeutet, als *shem* ausgesprochen „Name“.⁴⁴ Als *sham* ist es der Schreckensruf, der nichts will, als den Schrecken bewältigen, der „da“ meint, aber auch „fort“. Dies führt wieder zu Freud, der an seinem Enkel den Zusammenhang von „Fort“ – „Da“ zum Aufbau einer dauerhaften Repräsentanz der Mutter erkannte, um den mit dem Verlassen-werden verbundenen Schrecken zu bändigen. Durch die Verwendung des Gegensinns wird der Schrecken gebändigt, wie auch durch die Übertragung von *sham* (da) zu *shem* (dem Namen für den abwesenden Schrecken).⁴⁵

⁴² Vgl. aber Türcke, Philosophie, a.a.O., 189–233.

⁴³ Vgl. Türcke, Philosophie, a.a.O., 170f.

⁴⁴ Vgl. Türcke, Philosophie; a.a.O., 180–183.

⁴⁵ Vgl. Türcke, Philosophie; a.a.O., 182–189. „Als Signatur dieser elementaren Stufe, wo der Laut sch vom Geschrei oder Gestammel abzuheben und die wiederholbare Regelmäßigkeit eines Wortes anzunehmen beginnt, besagt *scham* nichts anderes als ‚da‘, und ‚da‘ bedeutet dasselbe wie ‚fort‘: etwas auszurufen, um es dadurch zum Verschwinden zu bringen.“, 183.

Die Anknüpfungspunkte all dieser Beobachtungen für die Theologie liegen auf der Hand (s.u. 4).

3. Religionskritik bei Türcke

Im Ganzen zeigt Türcke also auf, dass Religion am Anfang der Menschwerdung des Menschen steht, an dem Punkt, wo der Mensch sich als Gegenüber zur Natur erfährt und sich in der Ambivalenz von Naturverfallenheit und Naturbeherrschung findet. „Gott“ ist zwar der erste Inhalt des menschlichen Denkens, aber eben nur im Rahmen des Wiederholungszwangs, der den Schrecken, den er bannen will, mit „Gott“ benennt und ihn wiederholt, um ihn loszuwerden.⁴⁶ Dennoch liegt die Pointe der Religionserklärung Türckes nicht auf der Bestätigung einer „natürlichen Religiosität“ aller Menschen, die Theologie rechtfertigen würde, sondern in einer Religionskritik, die sowohl moralisch sich darstellt, als auch gleichzeitig zu einer „Religionskritik zweiter Ordnung“ über sich hinaus führen muss. Denn die Theologiekritik und Religionskritik kann nicht einfach darauf bestehen, Gott aus dem Bewusstsein streichen zu wollen, weil ihr dann entgeht, dass Gott nicht nur irgendein Inhalt des menschlichen Bewusstseins ist, sondern der Inhalt schlechthin, der am Anfang allen Bewusstseins steht. Gott ist die Chiffre für gewendeten Schrecken, der Ausgangspunkt aller Begriffsbildung und aller Kultur. Dies gelte es zu erkennen, wenn man nicht alten Fehlern aufsitzen wolle.⁴⁷

Darin war sich schon die klassische Religionskritik einig, dass die Zustände, die Menschen religiös sein lassen, überwunden werden müssen, um die Religion zu überwinden. Sie waren nur zu zuersichtlich darin, dass dies möglich sei. Im Anschluss an Horkheimer stellt Türcke fest, dass Menschen – weil immer von Tod und Leid gefährdet – immer „gottesbedürftig“ sein werden. Daher bedarf es eben einer Religionskritik *zweiten Grades*.⁴⁸ „Die tiefe Symbiose von ‚Gott Denken‘ und ‚Denken überhaupt‘ ist der klassischen Religionskritik nicht aufgegangen.“⁴⁹ Allerdings ist es eben nur die Symbiose des *Denkens*, das Ergebnis einer Deutung, keine Symbiose von Realität. Alle Schlüsse von der Existenz dieser Deutung, oder von der neurologischen Aktivität bei als religiös interpretierten Erfahrungen, zur Existenz Gottes, sind immer noch nur die Behauptung Gottes.

Ist „Gott“ also Produkt der Menschwerdung, Produkt der Schreckenswendung, so ist die Sehnsucht, für die er steht, die Sehnsucht, für die auch die Religionskritik

⁴⁶ Vgl. Christoph Türcke, Religionskritik zweiten Grades; in: Ingolf U. Dalfert, Hans-Peter Grosshans (Hg.), Kritik der Religion – Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe; RPT 23; Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 319–328. Hier fasst Türcke den gesamten Gedankengang im Blick auf Religionskritik nochmals zusammen – durchaus mit wohlvertrauten Textbausteinen.

⁴⁷ Türcke, Gott; a.a.O., 826.

⁴⁸ Vgl. Türcke, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 323f.

⁴⁹ Türcke, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 325.

steht⁵⁰ – und es ist eben dieselbe Sehnsucht, die auch der Kritischen Theorie zugrunde liegt: die Sehnsucht nach Erlösung. Aber in der Analyse der religiösen Phänomene weist Türcke darauf hin, dass Erlösung eben nicht zu haben ist, dass für die Religion wie für alle psychischen Probleme nur eines bleibt: Den Wunsch und seine Gründe durcharbeiten, sie auf ihre Bedürfnisse hin zu befragen und zu lernen, dass die Sehnsucht nicht Realität werden kann. Die Folge dieses Durchgangs durch das religiöse Denken wäre dann die Erkenntnis:

„Wenn Gott unhintertreibliche psychische Realität ist, dann nur als Wunsch. Allerdings als der Wunsch schlechthin – derjenige, der, theologisch gesprochen, Erlösung will, oder psychologisch, daß Leid vergeht und Lust nicht aufhört. Und für den gilt Adornos Satz: ‚Der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt.‘“⁵¹

4. Hintergründe und Wechselwirkungen

Wie bei der Darstellung bis hierher deutlich geworden sein dürfte, bewegt sich Türckes Analyse ganz im Rahmen der Kritischen Theorie, insofern sie die Wechselwirkung von „Fortschritt“ und kultureller Entwicklung einerseits und Schmerz, Versagen und Domestizierung andererseits im Blick behält. Ausgehend von marx-scher Analyse betrieb die Kritische Theorie Krisenanalyse, indem sie nach den Gründen fragte, warum der Sozialismus im Moment der Möglichkeit seiner Etablierung nicht eingetreten war. Dazu sahen die Mitglieder des Frankfurter Institutes für Sozialforschung unter Max Horkheimer es als notwendig an, die „bürgerlichen Geister“ wie Hegel, Nietzsche und Freud in das Kraftfeld der marx-schen Theorie einzubeziehen, um sie neu verstehen zu lernen. Dazu musste sich die Ökonomie-kritik zur *Kulturkritik* wenden.⁵² Im Exil kam es dann zu der Verbindung, die für die weiteren Arbeiten prägend sein sollte: Die Kombination von soziologischer Analyse, materialistischer Geschichtsauffassung und moderner Tiefenpsychologie.⁵³ Dazu kommt die Auffassung, dass Theorie als kritische nicht nur auf eine Praxis ziele und an dieser sich bewähren müsse,⁵⁴ sondern auch, dass sie als Philosophie die Aufgabe der Deutung des Materials habe, welches ihr vorliegt, wie vor allem Adorno, von Walter Benjamin beeinflusst, es verstand.⁵⁵

Insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung* zeigen sich dabei die Quellen der Gedanken, die Türcke in seiner Rekonstruktion des Anfangs der Religion und der Menschwerdung verfolgt. Grundlegend ist für Horkheimer und Adorno, dass Sub-

⁵⁰ Vgl. Türcke, Religionskritik zweiten Grades; a.a.O., 328.

⁵¹ Türcke, Gott; a.a.O., 827.

⁵² Vgl. Christoph Türcke, Gerhard Bolte, Einführung in die kritische Theorie; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 13–20.

⁵³ Vgl. Türcke, Bolte, Einführung; a.a.O., 23.

⁵⁴ Vgl. Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie; in: Ders., Traditionelle und kritische Theorie – fünf Aufsätze; Fischer, Frankfurt a.M. 1992, 205–259. Vgl. auch Max Horkheimer, Nachtrag; in: Ders., Kritische Theorie, a.a.O., 261–269.

⁵⁵ Vgl. José M. Romero, Adornos gesellschaftliche Physiognomik als dialektische Interpretation; in: ZkT, vol. 13 (2007), 24/25, 48–66.

jektwerdung, insbesondere die des bürgerlichen Subjektes, mit Schmerz und Entsagung verbunden ist:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon ist noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart.“⁵⁶

Dagegen setzt die kritische Theorie eine Aufklärung, die sich gegen die Herrschaft wendet: das Eingedenken der Natur im Subjekt, welches der Distanzierung durch den Begriff entgegengesetzt ist.⁵⁷ Dabei könnte es ein Fündlein aus der *Dialektik der Aufklärung* sein, welches Türcke auf die Spur seiner Theorie zu Opfer und Trauma setzt:

„Der ehrwürdige Glaube ans Opfer aber ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema, nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selbst nochmals antun, um es ertragen zu können. Es rettet nicht durch stellvertretende Rückgabe die unmittelbare, nur eben unterbrochene Kommunikation, welche die heutigen Mythologen ihm zuschreiben, sondern die Institution des Opfers ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt.“⁵⁸

Kritische Theorie ist materialistische Theorie, die aber von den ideellen Überschüssen des Lebens weiß. Und sie ist eine Theorie, die aus der Existenz der Sehnsucht und des Suchens, die aus der Gebrochenheit und dem Bestehen des Leides die Notwendigkeit der Versöhnung und der Erlösung festhält, im Wissen, dass dies innerweltlich nicht zu erreichen ist. Es erhebt sich die Frage, inwieweit es neben einer „Religionskritik zweiter Ordnung“, wie Türcke sie fordert und beschreibt, auch eine „Theologie zweiter Ordnung“ geben kann, die sich nicht in metaphysischer Spekulation verliert, sondern in der materialistischen Reflexion ihrer Wirklichkeit eben den darin enthaltenen Überschuss als Verweis zu entdecken vermag, den sie nun – gegen Türcke – zwar als Spur Gottes in der Welt zu interpretieren vermag, ohne aber darüber zuviel behaupten zu wollen.

4.1 Wechselwirkungen mit der Theologie – implizite und apophatische Theologie

Dass es diese Wechselwirkung zwischen der Kritischen Theorie und der Theologie gibt, auf denen eine weitere Arbeit aufbauen könnte, hat bereits Andreas Pangritz gezeigt, als er die Spuren einer „impliziten Theologie“ sowohl bei Hork-

⁵⁶ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* – Philosophische Fragmente, Reclam Leipzig, Leipzig 1989, 48.

⁵⁷ Vgl. Horkheimer, Adorno, *Dialektik*, a.a.O., 55. Vgl. auch.: Gernot Böhme, *Eingedenken der Natur im Subjekt* – oder: Die Geburt des Subjekts aus dem Schmerz; in: Andreas Gruschka, Ulrich Oevermann (Hg.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie* – Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno, 4.–6. Juli 2003 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, (Büchse der Pandora) Wetzlar 2004, 97–108. Bei ihm tritt der Schmerz an die Stelle, die bei Türcke das Trauma einnimmt, vgl. 101ff.

⁵⁸ Horkheimer, Adorno, *Dialektik*; a.a.O., 66f.

heimer, Adorno und Walter Benjamin, als auch bei Karl Barth, Paul Tillich und Bonhoeffer nachzuweisen unternahm.⁵⁹ Ein Beispiel dafür ist bei Dietrich Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen zu finden, wenn er einerseits von der „Reduktion“ des Christlichen auf „das Beten und das Tun des Gerechten unter den Menschen“ verweist, andererseits eine „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“ einfordert.⁶⁰ Damit wird ja eingefordert, was sich angesichts der kulturellen Fähigkeiten der Moderne nahe legt: Die Mündigkeit der Welt anzunehmen, die es den Menschen erlaubt, ihr gesamtes Leben ohne den Rückbezug auf „Gott“ zu gestalten, aber dennoch den Widerspruch gegen die inhärenten Tendenzen zur Selbstzerstörung zu benennen und ihnen eine andere Praxis entgegenzusetzen.⁶¹ Gleichzeitig verweist die nichtreligiöse Interpretation darauf, theologisch in der Moderne nicht mehr sagen zu wollen, als man kann: Theologie bleibt so der Verweis auf die letzte Wirklichkeit, die im Vorletzten weder zu haben ist noch durch mehr als den Verweis zu beschreiben ist. Damit gemahnt die implizite Theologie der Kritischen Theorie an die apophatische Theologie der Kirche.

Über diese Wechselwirkung hinaus sehe ich zwei Aspekte, die für eine ökumenische Theologie relevant sind und von der Türcke-Rezeption ausgehen können.

4.2 Name und Eingedenken

Eine zentrale Quelle für Türckes Ausführungen ist Walter Burkert, in dessen Überlegungen Türcke vieles vom geschichtlichen Material findet, welches er mit Freud zu interpretieren unternimmt.⁶² Hingeführt wird damit auf den Anfang der Religion als Wendung des Schreckens. Diese Verbindung ist nun nicht bloß eine religionswissenschaftliche, sondern kann auch theologisch mit Gewinn betrieben werden, wie Günter Bader zeigt.⁶³ Indem Bader auch auf Hermann Usener zurück-

⁵⁹ Vgl. *Andreas Pangritz*, Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie – Ein Versuch über das Projekt einer „impliziten Theologie“ bei Barth, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno, Theologischer Verlag, Tübingen 1996.

⁶⁰ Zur Quelle dieser Kurzformeln vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft; DBW 8, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 145; Gedanken zum Taufstag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, 428–436, 436 und 187; Entwurf einer Arbeit, 556–561, 559.

⁶¹ Vgl. *Ernst Lange*, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit; EEL, Chr. Kaiser, München 1986.

⁶² Vgl. *Walter Burkert*, *Homo Necans* – Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, de Gruyter, Berlin, New York 1997.

⁶³ Vgl. *Sören Asmus*, „Sinn und Geschmack für den Anderen“ – Dialog als Ausgangspunkt der Theologie; in: *Sören Asmus, Helmut Schulze* (Hg.), „Wir haben doch alle denselben Gott“ – Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen, VKHW.NF 8, FS F. Huber, Neukirchner, Foedus, Neukirchen-Vlyun 2006, 147–162, 157ff.

greift,⁶⁴ stellt auch er fest, dass die Entstehung des Gottes mit seiner Namensgebung einhergeht.⁶⁵ Dies aber gelingt eben nur durch Verschiebung bzw. in theologischer Begrifflichkeit: durch Metapher, Übertragung, die einen Zusammenhang herstellt (wie die Grammatik bei Türcke).⁶⁶ In der Anrufung Gottes (bei Bader im Gebet, bei Türcke im Opfer) beginnt menschlich-kulturell bewusste Geschichte:

„Name Gottes: das ist diejenige Übergänglichkeit, die sich dem Schock des Einschlags der Dinge aussetzt, ihn in Sprache wandelt und damit – im Fall seiner Ruf- und Erhörbarkeit – als Urmetapher Erfahrungsfähigkeit konstituiert.“⁶⁷

Dass auch jetzt noch der Gottesname in sich eine Spur dieses Einschlages trägt, welcher durch die Beobachtungen der Lücken, die er in den Textfluss reißt, bzw. der Momente seines Vergessens und Wieder-holens bemerkbar und für die Theologie höchst fruchtbar ist, hat Bader mehrfach gezeigt.⁶⁸ Diese Spur führt ihn zu einer „Minimal Theology“, die sich zusammenballt, um am Kleinstmöglichen die Fülle der Gotteskenntnis heraufzuziehen.⁶⁹ Indem Bader dabei quer durch die ganze Theologiegeschichte schreitet, zeigt sich, dass Theologie, die sich an den Ursprungsphänomenen orientiert, in ihren Quellen ökumenisch sein kann, ohne einen spezifischen Blick zu verlieren. Und im gemeinsamen Meditieren der Schriften von Dionysios Areopagita, Nicolaus Cusanus oder Luther lassen sich eben Konvergenzen und Differenzen der konfessionellen Lesarten aufzeigen und konstruktiv ins Gespräch bringen, um im Dialog mehr zu erfahren, als zu Beginn bewusst gewesen sein mag.⁷⁰

4.3 Ritus und Erinnerung – Ausgangspunkte der Theologie

Doch auch die Auseinandersetzung mit den Fragen zum Ursprung des Opfers machen darauf aufmerksam, wie sehr sich in der Rezeption des Opfers und seiner

⁶⁴ Vgl. Hermann Usener, Götternamen – Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Klostermann, Frankfurt a.M. 42000.

⁶⁵ Vgl. Günter Bader, Gott nennen: Vom Götternamen zum göttlichen Namen – Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften; in: ZThK 86 (1989) 3, 306–354, 323.

⁶⁶ Vgl. Günter Bader, Melancholie und Metapher – Eine Skizze, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, 49.

⁶⁷ Bader, Melancholie, a.a.O., 104.

⁶⁸ Vgl. u.a. als Summe: Günter Bader, Die Emergenz des Namens – Amnesie, Aphasie, Theologie; HUTH 51, Mohr Siebeck, Tübingen 2006: Zur Übersicht vgl. Hans-Christoph Askani, Lesenotizen zur „Emergenz des Namens“; in: Heinrich Assel, Hans-Christoph Askani (Hg.), Sprachgewinn – Festschrift für Günter Bader; AHST 11, Lit, Münster 2008, 287–303.

⁶⁹ Vgl. Günter Bader, Minimal Theology – Überlegungen zur kleinstmöglichen Theologie, Abschiedsvorlesung Bonn 25.1.2008, CMZ, Rheinbach 2008. Auch schon in dieser Richtung: Günter Bader, Die Andacht zum Unbedeutenden – Vom Ursprung der Theologie, Antrittsvorlesung Bonn 6.12.1995, CMZ, Rheinbach 2008.

⁷⁰ Vgl. Asmus, Sinn und Geschmack, a.a.O.

Deutung in der christlichen Theologie einerseits Grundformen des archaischen Opfers abbilden, da die Stellvertretung des einen (Christus), die anderen, die sich durch die Bezeichnung (nun blutlos in der Taufe, der aber in der Deutung die Härte des Todes noch anhaftet) bewahrt, dieses Bewahren aber in seinem ursprünglichen Schrecken durch das Ritual (die Abendmahlsfeier) im Gedächtnis hält, um es in seinem Schrecken zu bannen.⁷¹ Dass Liturgie dabei in der Geschichte ihre Transformation erfährt, ist nicht so sehr das Problem, wie die noch immer trennende Frage, wie der Zusammenhang von Präsenz und Bannung, d.h. Anwesenheit in der Abwesenheit, vorstellbar ist. Nun löst Türckes Betrachtung diese Frage natürlich nicht, dennoch spiegelt sich im von ihm dargestellten Zusammenhang die Erkenntnis, dass einerseits die Anwesenheit von der Abwesenheit nicht zu trennen, aber auch nicht letztlich zu bestimmen ist, andererseits die Liturgie als geronnene Form des Rituals nicht beliebig ist, da sie die Grundlage der Reflexion ihres Inhaltes ist. So legen seine Betrachtungen die gegenseitige Wertschätzung der beiden Quellen der eucharistischen Theologie nahe: Reflexion – und damit Distanz vom Vorgang – und Vollzug – und damit liturgische Begehung in all ihren Momenten. So gesehen kann ökumenische Theologie davon profitieren, sowohl die schreckenswendenden Momente in der Liturgie aufzuspüren und auszudeuten, als auch die darauf aufliegenden Deutungen einzubeziehen in eben diesen Vorgang, der den Schrecken über die Lebensbedrohung wieder und wieder bändigen und überwinden soll. Zu messen wäre eine solche Theologie – ausgehend von Türckes Religionskritik – auch daran, ob es ihr gelingt, in der Tat die Sehnsucht auf Erlösung und einen Vorgeschmack auf diesen Zustand wachzuhalten, in dem das Vergehen des Leides und die Permanenz der Lust erfahrbar werden. Anders nämlich wäre eine Theologie des Abendmahls und der Versöhnung leicht als ideologische Verschleierung zu demaskieren und widerspräche der Verheißung, von der sie zeugen soll.⁷²

4.4 Ökumenische Folgerungen

Zum einen stellt der Rückgang auf die Entstehung von Religion und Menschwerdung das Eingedenken und die Erinnerung in den Fokus theologischer Arbeit. Erinnerung in diesem Sinne hält die Ambivalenz des Erinnerten fest: Es ist immer wieder der Schrecken und der Versuch seiner Abwendung. Dies gelingt nur in einer doppelten Distanzierung: In der Wiederholung im Ritus, die den Schrecken zu bannen versucht und in der zunehmenden Reflexion, die durch Beschreibung und Differenzierung dasselbe unternimmt. In einer Gesellschaft, in der das unvermittelte Erlebnis – auch in den Kirchen – als Eventkultur zunehmend in den Vordergrund rückt, muss ökumenische Theologie die beiden Momente der Ritualisierung und

⁷¹ Vgl. auch *Günter Bader*, *Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, bes. 140–157.

⁷² Vgl. *Margot Käßmann*, *Die eucharistische Vision – Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates*; FThS 16, Chr. Kaiser, Grünwald, München, Mainz 1992.

der Reflexion als Bestandteile der menschlichen Kultur festhalten, um aus ihnen die Widerstandskräfte gegen eine weiter zunehmende Verdinglichung der Menschen zu schöpfen. Gerade die Widerständigkeit der ökumenischen Dialoge enthält in sich das Potential, den Zusammenhang von Liturgie, Theologie und Spiritualität gegen vorschnelle Einheitserlebnisse oder die Vergleichsgültigung geschichtlicher Kämpfe und Erkenntnisse festzuhalten.

Zum anderen bleibt die ernste Anfrage an jede – auch die ökumenische – Theologie, ob die Versöhnung, von der sie Zeugnis geben soll, bloße Behauptung bleibt oder in der Praxis und Theorie der Kirchen vor-scheinhaft sich ereignet. Insbesondere im Eingedenken der christlichen Geschichte – wenn es selbst nicht nur Event sein soll – besteht die Möglichkeit, diese Versöhnung in den historischen Kontexten aufzusuchen und zu ermöglichen, wenn den Opfern der je eigenen identitätsstiftenden Geschichte gedacht werden kann. Die „Versöhnung der Erinnerung“ kann eine Form kirchlicher Praxis sein, in der auch die Schmerzen der Opfer wahrgenommen werden und nicht länger verdrängt werden müssen.⁷³ Vor allem aber ist die ganze Ausrichtung der Kirchen danach zu befragen, was in ihnen der Sehnsucht nach Versöhnung dient, was das Leid wendet und der Lust am Leben Raum gibt. Mehr als zu versuchen, durch ethische Anweisungen und Normen in einer Gesellschaft relevant sein zu wollen, indem man „Orientierung“ gibt, gilt es, Versöhnung in der Liturgie, dem Zeugnis und der Diakonie zu leben, möglich zu machen und so eine Praxis zu entwickeln, in der die Angst und der Schrecken in der Tat abgewendet werden und Leben punktuell frei wird.⁷⁴ Darin können die kirchlichen Traditionen hilfreich einander ergänzen und voneinander lernen, wie die verschiedenen Dimensionen ihrer Praxis von dieser Versöhnung zeugen.

Diese Hinweise sind der Versuch, eine an sich atheistische Religionstheorie theologisch zu rezipieren. Dass dies möglich ist, hoffe ich gezeigt zu haben. Dass damit nicht der Intention Türckes entsprochen wird, versteht sich nach den Ausführungen zur Religionskritik von selbst. Dass aber Theologie in der Welt darauf angewiesen ist, sich den Anfragen und Herausforderungen der Kritik zu stellen,

⁷³ Vgl. *Olga Lukács*, Das Versöhnungsprojekt „Healing of Memories“ in Rumänien und die Beziehungen zwischen den Konfessionen in Siebenbürgen im 16. und 17. Jahrhundert; in: *Stephen Lakkis, Stefan Höschle, Stefanie Schardien* (Hg.), *Ökumene der Zukunft – Hermeneutische Perspektiven und die Suche nach Identität*; Beiheft 81 der ÖR, Lembeck, Frankfurt a.M. 2008, 200–218. *Alan D. Falconer, Joseph Liechty* (eds.), *Reconciling Memories*, Columba Press, Dublin 1998. *Terence P. McCaughy*, *Memory & Redemption – Church, Politics and Prophetic Theology in Ireland*, Gill&Macmillan, Dublin 1993. *Michael Hurley, SJ* (ed.), *Reconciliation in Religion and Society*, Institute of Irish Studies, Belfast 1994.

⁷⁴ Dass es dabei eben nicht darum geht, bei der Einsicht, dass sich Gott in Tod und Auferstehen Christi mit den Leidenden identifiziert, stehen zu bleiben, ergibt sich daher von selbst. Denn Tod und Auferstehung Jesu sind „Überwindung“ der Herrschaft des Todes, so muss auch das Zeugnis davon eben in dieser Überwindung bestehen, ohne den Anspruch, sie menschlich universell herbeiführen zu können. Vgl. *Türcke*, *Theologische Wurzeln*, a.a.O., 34.

begleitet die Theologie seit den apostolischen Vätern. Denn es könnte ja sein, dass die kritische Lektüre der religiösen Quellen und Praxis Zusammenhänge erkennt, die für die Theologie relevant sind. Dazu muss sie sich aber diesen Einwänden aussetzen, um sich so ggf. besser als vordem zu verstehen.

Ob der Ausgangspunkt der Religion ein rein innerpsychischer Vorgang war, oder ob sich darin genau diejenige Fürsorge Gottes manifestierte, die späterhin in ihr angerufen wurde, dies zu entscheiden gelingt nicht auf der Ebene der Theorie, sondern liegt im Bereich der diskursiv nicht letztlich klärbaren Glaubensentscheidung. Indem ein theologischer Versuch sich auf die Logik der Religionskritik einlässt, läuft er immer Gefahr, „schon verloren zu haben“. Es erscheint mir an dieser Stelle für die Ökumene dennoch hilfreich zu sein, weil daraus eine Mahnung aufscheint: Aussagen des Glaubens müssen sich immer wieder am Ausgangspunkt bewähren. Der Ausgangspunkt von Religion – so legt Türcke nahe – ist Bannung des Schreckens und Hoffnung auf Versöhnung. Die Kirchen haben auf diesen Feldern sich zu vergewissern und gleichzeitig ihre Gottesrede daran zu messen, ob sie einerseits dem Ursprung gerecht werden und ob sie andererseits bei den daraus entspringenden Quellen ihrer Erkenntnis bleiben: Ritual / Liturgie und Reflexion desselben in der Differenzierung der Aussagen über Gott. Von dort aus lassen sich fruchtbare Ansätze für Dialoge und gemeinsame Praxis entwickeln.