

Krisen und Kriterien

Yorick Spiegel

Gottvater in vaterloser Gesellschaft

Drei Problemkreise

Fragen wir, was das Symbol des göttlichen Vaters in der christlichen Tradition¹ bedeutet, so stoßen wir schon bei den ersten Vorüberlegungen auf einen verwirrenden Tatbestand. Gott als Vater hat einerseits einen zentralen Ort in der Verkündigung Jesu, zum anderen in dem der christlichen Theologie eigentümlichen Gottesbegriff der Trinität, die auf der Gegenübersetzung von Gottvater und Gottessohn gründet². Dennoch ist es Grundlage dieser Theologie bis heute geblieben, diese symbolische Beziehung zwischen Vater und Sohn nicht zu einer Trinität Vater-Mutter-Kind auszubauen; sie hat damit eine Analogisierung von Trinität und Familie abgelehnt. Auch wenn der Heilige Geist viele weibliche Züge trägt (er nährt den Glauben, schenkt das Leben, ist der Emotionalität zugeordnet), so ist er doch trotz Sophiaspekulation und psychoanalytischen Vermutungen³ keine Mutter, und die Versuche, der Mutter Maria oder der Bibel göttliche Relevanz zu verleihen, hat niemals dazu geführt, sie zu einem notwendigen Bestandteil der Trinität zu machen. Warum das Weibliche vor der Burg der Trinität bleiben mußte, kann hier nicht erörtert werden, hängt aber sicher mit der jüdisch-christlichen Form der Weltbewältigung zusammen⁴.

Wenn auch jenes «Vater unser» Jesu und der «Vater Jesu Christi» dogmatisch von erheblichem Gewicht sind, so kann man doch trotz der Vaterfigur des Priesters und des Abtes nicht sagen, daß Vater die beherrschende Gottesbezeichnung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte gewesen ist; Herr, Herrscher, König hatte mindestens die gleiche Relevanz. Ebenso deutlich ist jedoch auch, daß die personalen symbolischen Bezeichnungen, mit denen Herrschaft ausgedrückt wird, im religiösen Sprachgebrauch immer mehr zurückgetreten sind. Je stärker innerhalb der Gesellschaft die Träger gesell-

schaftlicher Macht unsichtbar und anonym werden, desto deutlicher verlieren auch solche Gottesbenennungen an Gewicht und Evidenz; wer heute von Gott-König oder von der Königsherrschaft Christi spricht, verfällt einer rückwärts gewandten politischen Romantik von jener Märchen-Zeit, in der es noch Könige und Prinzen gab.

Innerhalb dieses Prozesses der Entpersonalisierung sozialer Gewalt hat, soweit es sich um gesellschaftliche Analogien handelt, sich nur das Symbol des Vaters erhalten, vermutlich, weil damit eine persönliche Nähe von Herrschaft ausgedrückt wird, die in der Gesellschaft nicht mehr gegeben ist. Es ist vielleicht der gleiche Grund, der Jesus veranlaßte, dem anonymen, der Lebenswirklichkeit seines Volkes entzogenen Gesetz, aber auch der Zentralisierung der politischen Macht im fernen Rom den nahen Vater entgegenzusetzen⁵. Der Vater ist nah dem Ort der Geburt. Aber zunehmend wird auch diesem Gottessymbol bestritten, ein adäquater Ausdruck für die Gotteswirklichkeit zu sein, und dies vor allem deswegen, weil immer weniger die Erfahrung eines machtvollen Vaters gemacht wird und der einzelne sich zunehmend als vaterlos empfindet, aber auch, weil zunehmend intensiv von den Frauen gefragt wird, ob nicht Gottvater Erhebliches zur Unterdrückung der Frau und des Weiblichen überhaupt beitrage und deshalb nach einem «Jenseits von Gott-Vater, Sohn und Co.»⁶ zu fragen sei.

Das macht deutlich, daß in der Themen-Formulierung «Gottvater in vaterloser Gesellschaft» drei Problemkreise, theologisch wie soziologisch, sich anzeigen:

1) In der bäuerlichen und der bürgerlichen Familie weicht die Macht von dem Vater⁷ und überträgt sich auf die anonymen Gesetzmäßigkeiten eines Marktes und der gesellschaftlichen Großorganisationen. Es gibt zwar weiterhin Väter, insofern ist der Ausdruck «vaterlose Gesellschaft» unrichtig, aber es gibt keine mächtigen Väter mehr, auch wenn sie ihre Ohnmacht durch willkürliches oder brutales Verhalten kaschieren, sondern nur noch Vatersurrogate.

2) In den Familien der ohnmächtigen Väter haben die Mütter einen um so stärkeren Einfluß auf die heranwachsenden Kinder und werden sich dieser Macht zunehmend bewußt.

3) Der Sohn (und die Tochter) finden in der Familie einerseits einen Schutzraum der Sicherheit und der Versorgung gegenüber der Welt der

gesellschaftlichen Gewalt, mit der sie zuerst durch die Erziehungseinrichtungen und später durch die Berufsausübung in Berührung kommen. Sie sind in der Familie aber auch mit heftigen Konflikten konfrontiert, die wirre Abpiegelungen der gesellschaftlichen Gegensätze sind, aber auch um die Problematik von Zuneigung, Herrschaft und Autonomie kreisen, erleben vor allem die Unstabilität ehelicher Beziehungen.

Dies alles hat Einfluß auf die Ausbildung der religiösen Symbolik.

Situation der Familie in der industrialisierten Gesellschaft

Ich möchte so vorgehen, daß ich zunächst – zwangsläufig in höchst abgekürzter Form – die Situation der Familie in der entwickelten Industriegesellschaft⁸ beschreibe und dann aufweise, welche vermuteten Auswirkungen dies auf das christliche Gottesbild hat.

Die Beschreibung einer typisierten Familiensituation wird von den Erfahrungen des Kindes ausgehen müssen, denn mit der ihm vermittelten Erziehung vollzieht sich auch die religiöse; dem Kind werden christliche Symbole nahegebracht, die nicht nur Vorstellungsweisen und Handlungsvorstellungen des Kindes prägen, sondern von ihm selbst auch zum Aufbau seiner inneren Welt verwendet werden.

In einer Gesellschaft, die durch starke Arbeitsteilung und Industrialisierung aller Lebensbereiche gekennzeichnet ist, sind dem Heranwachsenden Arbeit und Herrschaft nicht als allgegenwärtige Erfahrung zugänglich⁹. Dem Kind bleibt verschlossen, was der Vater (und die berufstätige Mutter) im Betrieb und Büro an Repressionen und an Solidarität erfahren; es kennt keine Befehlsstruktur, der unausweichlich Folge zu leisten ist. Es lebt in einem Raum, der nur mit wenigen Personen, aber dafür mit starken Gefühlen besetzt ist. Eine klare gefühlsmäßige Abgrenzung von diesen Personen ist schwer, wie auch eine vergleichende, distanzierte Beurteilung. Die Pflege- und Erziehungsperson, zumeist derzeit noch die Mutter, ist sehr bestimmend für das, was einem Kind an Wünschen und Bedürfnissen erfüllt wird¹⁰; sie bereitet das Kind aber auch auf das vor, was die Gesellschaft an Beschränkungen und langfristiger Zurückstellung von Bedürfnissen erwartet.

Die Person, die die Mittel herbeischafft, um die Befriedigung dieser Bedürfnisse zu ermöglichen (zumeist der Vater)¹¹, bleibt dem Kind in der politischen und ökonomischen Seite seines Lebens ein verborgenes Wesen. Das Kind erlebt den Vater als jemanden, der wie es selbst den Anspruch erhebt, seine Lebensbedürfnisse zu erfüllen, jedoch ausgestattet ist mit mehr Macht als es selbst hat, sich diese Wünsche zu erfüllen. Er ist Miterzieher der Mutter, ist aber vor allem jemand, der seinen Hobbies und Interessen nachgehen kann. Auch wenn das Kind dafür viel Bewunderung aufbringt, weiß es doch, daß dieser im Raum der sozialen Gewalt fast so ohnmächtig ist wie es selbst, auch dann, wenn er seine Ohnmacht verbirgt und sich verhält wie «der liebe Gott» (das Adjektiv «lieb» verrät genug über die Machtlosigkeit beider).

Eine solche Familiensituation ist daher gekennzeichnet durch eine zunehmende Geschlechterdiffusion. Was väterlich und was mütterlich ist, kann nicht an Vater und Mutter festgemacht werden¹². Die Aufgabenteilung von Macht und Liebe ist zunehmend aufgehoben. Mann und Frau erleben eine wachsende Verunsicherung der Geschlechtsrollen; die Infragestellung der männlichen Vorrangstellung, die persönliche und ökonomische Unsicherheit in der Familie, die Auseinandersetzungen über Autonomie und Zuneigung, die Sehnsucht, sich zu unterwerfen, und die, zu unterwerfen, dies alles macht die Bestimmung der ehelichen Beziehung zu einem leidvollen und nicht selten brutalen Zusammensein, das nicht selten in einer Trennung endet. Das Kind erlebt deshalb diese Beziehung als eine höchst un stabile, bedrohte; es bemüht sich, sie zu erhalten, oder muß sich entscheiden, sich dem Ehepartner zuzuwenden, der ihm die höchstmögliche Sicherheit garantiert¹³.

Eine wirkliche Konfrontation mit der gesellschaftlichen Gewalt erfährt das Kind jedoch erst mit dem Eintritt in die Erziehungseinrichtungen. Hier erlebt es zum ersten Mal, was soziale Strukturen, Gewalt, Befehlshierarchien bedeuten. Für unsere Gesellschaft ist es vor allem die Klassifizierung nach Noten, die auf ganz spezifischen, nicht durch das Kind, sondern von oben her definierten Leistungen beruht. Diese Bewertung entscheidet in einem hohen Ausmaß über seine Stellung in der Gesellschaft. Der Soziologe H. Schelsky hat durchaus recht, wenn er die Schule als eine Institution versteht, in der ein Leistungs-

begriff verinnerlicht wird¹⁴, der so abstrakt ist wie das Geld, in den er sich übersetzen läßt: Gut ist der, der das am besten erbringt, was die «Instanz» als Leistung von ihm fordert.

Menschenvater und Gottvater

Das frühe Kindesalter ist gekennzeichnet durch die Allmachtsphantasien und Ohnmachtserfahrungen. Ein Kind kann, wenn ihm das Symbol des Vatergottes angeboten wird¹⁵, diese Macht-symbolik zu seinem eigenen Schutz heranziehen¹⁶. Die innere Objekt-Repräsentanz «Gott» kann der elterlichen Real-Repräsentanz entgegengestellt werden: Gott ist mächtiger als die Eltern, er ist der bessere Vater, er kann die Ängste des Kindes vollständiger überwinden als sie. Er kann ihm mehr Sicherheit geben, kennt besser die Wünsche, und dies alles im Vergleich und in der Abwehr der doch weiterhin mächtigen Eltern.

Das Symbol «Gott», so aufgenommen, stellt sowohl den Konflikt – Allmachtsphantasie gegenüber erfahrener Ohnmacht – wie seine Lösung dar: Gott ist mächtiger und liebevoller als die Eltern, und wenn ihre Sorge nachläßt und ihre Kontrolle sich verschärft, so findet das Kind eine bessere Fürsorge in Gott und nimmt durch Identifizierung an der Allmacht und der Alliebe Gottes teil, wird selbst wie Gott, auch wenn mit wachsendem Alter die Fähigkeit der Realitätsprüfung es ihm ermöglicht, eine (freilich je nach Notlagen unterschiedliche) Grenze zwischen Glaube und gesellschaftlicher Realität zu setzen.

Wie jeweils ein Kind mit der Gottesvorstellung umgeht, ist nur biographisch zu ermitteln, wenn auch die herrschenden Interpretationen den Spielraum beschränken, in dem das Kind seine Phantasien entwickeln kann. Jedenfalls gibt es keine einfache Gleichung Gottvater gleich idealisiertes Vaterbild¹⁷. Eine jüngere Untersuchung über das Vaterbild der Tochter weist nach, daß das Gottesbild zwar bei Dreiviertel der in die Befragung Eingeschlossenen mit dem Vaterbild in Übereinstimmung steht, aber bei einem Viertel der Befragten stellt es eine Kompensation des als unzureichend erfahrenen Vaters dar¹⁸. Es kann durchaus der Fall eintreten, daß gerade die negativen Anteile des Idealvaters auf die Gottesfigur projiziert werden: Der menschliche Vater muß gut sein, das Böse muß von einer anderen väterlichen Macht kommen¹⁹. Wie also sowohl

Macht, die dem Kind die Kontrolle über seine Umwelt gestattet, als auch Liebe und Zuwendung auf den Vater, auf die Mutter und auf göttliche Figuren im Positiven wie im Negativen verteilt werden, ist erst durch eine individuelle Analyse zu erkennen.

Gottvater und das Kind

Freud konnte zwar noch relativ unbestritten Gott als den erhöhten Vater bezeichnen, auch wenn er zuweilen einschränkend von den «Vateranteilen» im Gottesbild sprach²⁰. Aber so wichtig und bestimmend für Freud der Vater war, die Welt wird nicht von Vätern regiert, sondern von der äußeren Realität, die anzuerkennen uns die wachsende Vernunftfeindsicht zwingt, und ihren göttlichen, aber unpersönlichen Repräsentanten, der Moira, dem Schicksal. Damit deutet sich bei ihm bereits an, daß nicht unsere Vatersehnsüchte, sondern andere Mächte die Welt beherrschen: Gottvater wird zum ohnmächtigen, schweigenden, willkürlichen Vater und verbindet sich in dem, was ihm an Positivem bleibt, mit der liebenden Mutter.

In der Tat ist seit dem 19. Jahrhundert in der deutschen protestantischen Theologie die Symbolik des strengen, strafenden Vaters verschwunden. Seine Attribute der Macht und der Gerechtigkeit sind längst zurückgetreten gegenüber der Aussage, daß Gott Liebe sei und sein ganzes Handeln als Zuwendung zu den Menschen bestimmt werden muß²¹. Er ist eindeutig zu dem guten Vater geworden: «Brüder, überm Sternenzelt muß ein guter Vater wohnen.» Er wird zum *lieben Gott*, er ist eher der alternde Vater im Übergang zum Großvater als dem alten, weisen Mann. Er ist gut und weise, aber nicht stark und mächtig.

Ist Gott jedoch nicht durch das Attribut Liebe charakterisiert, dann wird das Gottesbild konfliktträchtig oder entschwindet ganz. Gott wird zum schweigenden Vater, der anwesend abwesend ist, der nicht ansprechbar ist und sich Fragen wie Bitten entzieht. Hier zeigen sich die Analogien zu einem Vater, der die emotionale Zuwendungsbedürfnisse des Kindes nicht beantworten kann und solche Anfragen abwehrt, Ausdruck seiner Unwissenheit, aber auch seiner Ohnmacht; weder Vater noch Gott können die Leiden und Ängste des Kindes überwinden; sie teilen sein Leid, nur im Schweigen erhält sich der Anschein von Macht.

Gegenüber dem schweigenden, sich zurückziehenden Vater ist der willkürliche und zornige Vater immer noch ein reagierendes Gegenüber des Kindes, wenn auch eines, das schwer zu tragen und zu ertragen ist. Hier schlägt die Ohnmacht, die Welt zu bessern und Anerkennung in der Familie zu finden, in gelegentliche Zornesausbrüche und willkürliches Eingreifen um. Der Trost, der bleibt, ist der von Psalm 30,6: Der Zorn Gottes währt nur einen Augenblick, seine Gnade aber ein Leben lang. Schwieriger wird es, wenn dieser Gott in seinem halsstarrigen Bemühen, sich durchzusetzen, zu einem bösen Vatergott wird, der mit allen Mitteln versucht, recht zu behalten. T. Mosers «Gottesvergiftung»²² ist ein Dokument einer solchen Auseinandersetzung, das in einer religiösen Selbstanalyse das Leiden an einem solchen Gott schonungslos freilegt. Der böse Vater wird dann zum Vertreter der herrschenden Gesellschaftsnormen, wird ein Repräsentant eines repressiven Unrechtssystems. Der repressive Gott wird mit dem «System» gleichgesetzt, Gesellschaftskritik wird zur Religionskritik, schließt sie ein.

Das wirklich Verhängnisvolle an dem Vater, der seine Ohnmacht nicht einzugestehen vermag, ist dies, daß er eine Sehnsucht nach dem starken Vater weckt, die keine Gottesfigur einlösen kann. Schmückten sich aus diesem Grunde Fürsten mit der Bezeichnung «Landesvater», so sucht heute diese Sehnsucht Erfüllung bei dem «starken Mann» und anderen politischen und religiösen Vaterfiguren; dies führt zu einer inneren Erstarrung des Kindes, das immer Kind bleiben muß, aber sich keine Schwäche eingestehen darf, oder zur lebenslangen Katastrophe, wie bei Kierkegaard, dem eine Welt zusammenbrach, als er entdecken mußte, wie schwach sein Vater war²³.

Rückkehr der Mutter

Der zweite Konflikt, der in dem Titel «Gottvater in vaterloser Gesellschaft» enthalten ist, ist die Verdrängung der Großen Mutter, die für die jüdisch-christliche Tradition maßgeblich ist²⁴. Kein Wunder, daß die Frauenbewegung nicht nur den beherrschenden Einfluß der Mutter auf die Charakterprägung des Kindes, des weiblichen wie des männlichen, herausstellt und die Gleichberechtigung der Frau fordert, sie fragt auch, wo die Göttinnen geblieben sind²⁵.

Ich hatte bereits oben darauf verwiesen, daß zwar die Frau nicht in die Trinität aufgenommen wurde, wohl aber weibliche Figuren zu gottähnlichen wurden. Historisch läßt sich für die Gegenwart ausmachen, daß insbesondere im 19. Jahrhundert die Priorität des Mannes im Hinblick auf den Zwang zur Vernunft, zur rationalen Kontrolle der Arbeit und zur technischen Verfügungsgewalt über die Natur stärker als in den vorangegangenen Jahrhunderten hervortrat²⁶. Der Frau wurden dagegen die Emotionen, die Kindererziehung und die Religion zugeordnet. Die Dogmatisierung der Assumptio Mariae (1950) hat diese Tendenz bereitwillig aufgegriffen. Mit Hilfe der Gleichsetzung von Maria und Amtskirche konnte das Bild eines Paares symbolisiert werden, das als Eltern wirken kann, Gottvater mehr aus der Ferne, Maria-Kirche mehr aus der Nähe, so wie es den Erfahrungen des Kindes entspricht. Es wird damit möglich, daß die Sehnsucht des Kindes nach der allsorgenden Mutter auf die Kirche übertragen wird; K.G. Rey hat dies in seiner Untersuchung über das Mutterbild des Priesters in besonderer Weise herausgestellt²⁷. Freilich hat sich die katholische Kirche damit auch mit einer schweren Hypothek belastet, nämlich der dogmatischen Fixierung der Inferiorität der Frau und ihrer Festlegung auf den Charaktertypus eines irrationalen und sorgenden Wesens, wie es sich an der Propagierung der Mutter Theresa neuerlich aufweisen läßt.

Was theologisch ausfällt, ist das Bild der bösen Mutter, der Mutter, die das Kind verschlingt, an sich zieht, nicht freigibt, ihm nicht die notwendige Autonomie gewährt. Die böse Mutter wird nicht mehr religiös symbolisiert, seit des Teufels Großmutter und die Hexen ausgestorben zu sein scheinen und die böse Schwiegermutter sich der Mäßigung befleißigt. Nur in den Konflikten zwischen Basisgemeinden und der Mutter Kirche schwingen bei Katholiken solche Spannungen mit; ein Konflikt, den die Protestanten kaum kennen, weil bei ihnen die Kirche nur im geringen Maße religiös besetzt ist und eher als anonyme Behörde erscheint²⁸.

Der Sohn, der von irgendwem kommt

Der Konflikt zwischen dem Vater und dem Sohn ist das Problem, das theologisch am intensivsten diskutiert wurde und Eingang in die zentrale Symbolik der Trinität gefunden hat. Gehen wir

von unserer typisierten Familiensituation aus, so ist sie, was das Kind betrifft, bestimmt von der Distanz zur gesellschaftlichen Realität und dem Klima der Bedürfnisbefriedigung, was nicht bedeutet, daß diese Familiensituation konfliktfrei sei. Ganz im Gegenteil sind die Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern, da realitätsferner, um so mehr geprägt durch Phantasie und Emotionalität. Diese Beziehungen sind stets vielfach determiniert und nicht überwiegend einfunktional und zweckrational wie im Beruf. Die Beziehungen sind intensiver und um so mehr konfliktrichtig; die eigene Identität ist hier sehr viel stärker ständig in Frage gestellt.

Das Problem, das ein Kind zu lösen hat, ist komplex: Es soll gegenüber den Eltern eine relative Autonomie gewinnen rational wie emotional, und es soll zugleich in einer Welt bestehen, die zweckrational bestimmt ist und der Intensität der innerfamiliären Beziehung entbehrt; die Gewinnung der Autonomie läßt wenig andere Möglichkeiten als die, zu wählen zwischen der Gründung einer Ersatzfamilie oder einer bleibenden Elternfixierung. Der (die) Heranwachsende muß Freiheit gegenüber dem überhöhten Schutz (gegenüber «overprotection») und gegenüber dem Druck der Eltern gewinnen, wie sie die herrschenden Normen zu übernehmen.

Die klassische Psychoanalyse, noch an der großen Vaterimago orientiert, am mächtigen Vater, geht von dem Todeswunsch²⁹ und der Rebellion³⁰ des Sohnes aus und hat so auch die Vater-Sohn-Beziehung im Christentum interpretiert: Jesus revoltiert gegen den Vater, es gelingt ihm zwar nicht, ihn zu beseitigen und sich selbst an seine Stelle zu setzen, doch es kommt zu einem Kompromiß: Der böse Vater des Gesetzes wandelt sich zu dem nahen und guten Gott, der seinem Sohn den Platz zu seiner Rechten einräumt und ihm so nach langem dogmatischem Streit die Gleichberechtigung gewährt³¹. Was mit der Mutter und der Tochter geschieht, interessiert die klassische Psychoanalyse wenig und die Ökumenischen Konzilien erst auf ihrem dritten.

Die Lösung dieses Vater-Sohn-Konfliktes wird in der derzeitigen Theologie vorrangig nach der Familienerfahrung dargestellt: Der Vater verwirklicht sich im Sohn. Über den Vater wissen wir wenig und nichts Sicheres. Der unsichtbare Vater setzt seinen Willen im Sohne durch, wer Jesus sieht und aufnimmt, nimmt den Vater auf; Jesus vollzieht das, was der Vater zu tun

nicht imstande ist, die Erlösung der Welt, indem er sich opfert und an den unmenschlichen Strukturen der Gesellschaft untergeht; Jesus rebelliert, aber nicht gegen den Vater oder nur soweit gegen ihn, als dieser Vater sich mit den herrschenden bösen Strukturen identifiziert und ein böser, kontrollierender Vater ist. Jesus wird von diesen Herrschaftsstrukturen erschlagen, aber er lebt.

Familienideologie oder Politische Theologie?

Wie immer schlüssig der Zusammenhang zwischen der heutigen Familiensituation und der «Heiligen Familie» in diesem Beitrag aufgewiesen wurde und wie einsichtig auch immer, es bleibt ein Unbehagen: Fördert eine solche theologische Analyse nicht gerade die Tendenz zum Privaten und Unpolitischen hin, gegen die die Politische Theologie angetreten ist?

Zunächst: Aus dem bisher Erörterten ergibt sich für mich relativ folgerichtig, daß das, was gemeinhin als Privatreligion und Kult der Innerlichkeit bezeichnet wird, mit der zunehmenden gesellschaftlichen Irrelevanz der Familie zusammenhängt, oder genauer: daß das heranwachsende Kind seine primären Erfahrungen und die erste Prägung seiner Symbolwelt in der politisch ohnmächtigen Familie erfährt. Nur hier, wo das Kind im intensiven Kontakt mit Personen steht, ist es auch möglich, zu personalen idealisierten Eltern- und Familienrepräsentanzen zu kommen. Wenn das Kind aber über die Schwelle der Familie austritt, trifft es auf namenlose Gestalten von Organisationen und Bürokratien, wo jedes Reden vom «Vater Staat» und der «Mutter Kirche» als ebenso aufgesetzt erscheint wie das Reden von der «Betriebsfamilie». Eine Symbolisierung durch Personen ist unter diesen sozialen Bedingungen nicht mehr möglich, und es ist sicher nicht zufällig, daß der bedeutendste Vertreter der preußischen Reformbürokratie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Friedrich Schleiermacher, konsequent und explizit auf die Vater-Symbolik verzichtete³².

Es ist nur allzu verständlich, daß die offiziellen Kirchen überall dort aktiv werden, wo es um die Erhaltung und Sicherung der Familie geht, denn ein sehr wesentlicher Teil ihrer religiösen Symbolik ist mit der Vater-Mutter-Kind-Struktur verbunden, nachdem, wie bereits gesagt, eine personale religiöse Symbolisierung von Herrschaft nicht mehr möglich ist. Aber eine Theolo-

gie – dies sieht die Politische Theologie zutreffend –, die auf dem Boden der Familie angesiedelt ist, die heute durch Befriedigung von Bedürfnissen und von Wunscherfüllung gekennzeichnet ist, muß notwendigerweise einseitig den illusionären Charakter des Glaubens zuungunsten seines Bestrebens begünstigen, politische Repression und wirtschaftliche Ausbeutung aufzuheben, wie dies von Freud bereits signalisiert wird, für den Gottvater Ausdruck unerfüllter Wünsche ist, die Moira aber die soziale, äußere Realität präsentiert.

Nur wenn es der theologischen Arbeit gelingt, die Familiensymbolik einzubinden in die heutige weltweite Auseinandersetzung um Humanisierung und Herrschaft der Massen, kann die religiöse Familiensymbolik zum Wegweiser werden, und zwar deswegen, weil gerade hier die Befriedigung der Bedürfnisse³³ und die intensive emotionale Bindung angesprochen wird. Was dies bedeutet, kann abschließend nur noch ganz in Kürze angedeutet werden:

1) Der «Vater» hat leidend seine Erfahrungen mit dem «Gesetz», mit Organisationen und Bürokratien, mit Repression und Ausbeutung gemacht; er ist darüber weise und einsichtig gewor-

den, aber nicht eingebrochen; er kann die Erfahrung des Standhaltens³⁴ weitergeben.

2) Das Bild von dem herrschenden «Vater» und von der minderrangigen «Mutter» verschmilzt zu dem der sorgenden «Eltern», bei denen Sorge und Strenge nicht mehr auf zwei Personen verteilt sind, sondern durch wechselnde Anteile vertreten werden.

3) Wie der «Vater» die weiblichen und Maria die männlichen Anteile in sich integriert haben, so auch «Sohn» und «Tochter». Sie versuchen, die Wirklichkeit werden zu lassen, was den Eltern versagt blieb, nämlich Unterdrückung und Ausbeutung aufzuheben. Geschult am Vorbild der «Eltern», lernen sie Niederlagen hinzunehmen, ohne im inneren Kern zu zerbrechen³⁵.

Nicht die Sehnsucht nach dem wahren Vater und nicht die Sehnsucht nach der wahren Mutter bestimmen «Sohn» und «Tochter», sondern die Sehnsucht nach einer Gesellschaft, die sie in der idealisierten Familie und in familienähnlichen Gruppen erfahren haben, eine Gesellschaft, in der wir in einer Intensität, Emotionalität und gebotenen Sachlichkeit zusammenleben können, die sich in Familien und familiären Gruppen nur fragmentarisch verwirklichte.

¹ Vgl. dazu die ganz andere Stellung des Vaters im Konfuzianismus: R.N. Bellah, *Father and Son in Christianity and Confuzianism*, in: *Beyond Belief* (1970) 76–99.

² G. Bornkamm, *Das Vaterbild im Neuen Testament*, in: H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (1976) 136–154.

³ E. Jones, *Eine psychoanalytische Studie über den Heiligen Geist* (1923), in: Ders., *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (1970) 129–143; W. Reich, *Massenpsychologie des Faschismus* (1933), 1971, 156 f.

⁴ H.-J. Heinrichs (Hg.), *Materialien zu Bachofens «Das Mutterrecht»* (1975); G. Mendel, *Die Revolte gegen den Vater. Eine Einführung in die Soziopschoanalyse* (1972) 158–163.

⁵ J. Jeremias, *Abba*, in: Ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (1966) 15–67.

⁶ M. Delay, *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co* (1980).

⁷ Man vergleiche dazu, um den ganzen Unterschied zu ermessen, die Erläuterungen M. Luthers zum 6. Gebot in seinem *Großen Katechismus*: Hier wird noch die Staatsgewalt von der Vatergewalt abgeleitet!

⁸ Vgl. H. Rosenbaum (Hg.), *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur* (1978).

⁹ A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (1963), insbes. Kap. VII: *Der unsichtbare Vater*, 214–255.

¹⁰ H. Deutsch, *Psychologie der Frau* (Bd. I 1948; Bd. II 1953); F. Schottländer, *Die Mutter als Schicksal* (1949); C.G. Jung, *Die Frau in Europa* (1929).

¹¹ C.G. Jung, *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1949).

¹² H. Thyen, «... nicht mehr männlich und weiblich...». Eine Studie zu Galater 3, 28. In: F. Crüsemann/H. Thyen, *Als Frau und Mann geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau* (1978) 107–201.

¹³ H. Böll, *Haus ohne Hüter* (1960); P. Härtling (Hg.), *Die Väter. Berichte und Geschichten* (1968).

¹⁴ H. Schelsky, *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft* (1957).

¹⁵ J. Scharfenberg/H. Kämper, *Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung* (1980).

¹⁶ H. Müller-Pozzi, *Psychoanalyse des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie* (1975) 147–174; E. Harms, *Zur Entstehung und Entwicklung religiösen Symbolerlebens bei Kindern*, in: *Psyche* 14 (1960/61) 552–560; M. Chadwick, *Die Gottphantasie bei Kindern*, in: *Imago* 13 (1927) 383–394.

¹⁷ E.H. Erikson, *Der junge Mann Luther* (1958).

¹⁸ M. Erni, *Das Vaterbild der Tochter* (1965) 292–315. Weitere Hinweise, insbesondere zu den Forschungen von A. Godin und A. Vergote sowie ihrer Schüler s. Y. Spiegel,

Beratung in der vaterlosen Gesellschaft, in: *Evangelische Theologie*, 35 (1975) 15–32, Anm. 21.

¹⁹ O. Haendler, Unbewußte Projektionen auf das christliche Vaterbild und ihre seelsorgerliche Behandlung. In: Ders., *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge*, hg. v. J. Scharfenberg/K. Winkler (1971) 11–47.

²⁰ S. Freud, Totem und Tabu (GW. Bd IX), 177 und 178.

²¹ P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (1955).

²² T. Moser, *Gottesvergiftung* (³1977).

²³ P.H. Esser, Vorwort zu *Uren met Kierkegaard*, zit. nach H. Faber, *Gott in der vaterlosen Gesellschaft* (1972) 118f.

²⁴ E. Neumann, *Die große Mutter*, 1957; E. Roellenbleck, *Magna Mater im Alten Testament* (1949).

²⁵ Josefine Schreier, *Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart* (1978).

²⁶ B. Nitzschke, *Die introvertierte Transzendenz*, In: *trans. Magazin für therapeutische Kultur*, H. 1, 1980, 37–51.

²⁷ K. G. Rey, *Das Mutterbild des Priesters* (1969).

²⁸ Y. Spiegel, *Die Kirche als bürokratische Organisation* (1969).

²⁹ I. Maybaum, *Creation und Guilt. A Theological Assessment of Freuds Father-Son Conflict* (1969).

³⁰ P. Federn, *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft*, in: *der österreichische Volkswirt*, 11 (1919), 571 ff; 595 ff.

³¹ Th. Reik, *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion* (1927), neu herausg. und eingeleitet von Y. Spiegel/J. Scharfenberg (1973); E. Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas und andere Essays* (1965) 9–100.

³² Y. Spiegel, *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Friedrich Schleiermacher* (1968) 65–77.

³³ Zur theologischen Bedeutung des Bedürfnisbegriffes vgl. Y. Spiegel, *Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik I* (1979) 123–132.

³⁴ H.E. Richter, *Flüchten oder Standhalten* (1976).

³⁵ Y. Spiegel/H. Beland, *Das Kreuz der Weiblichkeit. Die Legende von der Hl. Kummernis*, In: Y. Spiegel (Hg.), *Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte*, 1978, 141–168.

YORICK SPIEGEL

1935 in Düsseldorf geboren. Studium der evangelischen Theologie und der Soziologie. Untersuchungen über den Berliner Pfarrer und zum übergemeindlichen Pfarramt: «Pfarrer im Amt» (1970); (zus. mit U. Teichler), «Theologie und gesellschaftliche Praxis» (1974); (zus. mit O. Seeber), «Pfarrer ohne Ortsgemeinde» (1970). 1968 Promotion an der Kirchlichen Hochschule Berlin: «Theologie der bürgerlichen Gesellschaft». Pfarrdienst in Rheinhausen und Essen, 1972 Habilitation: «Der Prozeß des Trauerns», 2 Bde. Seit 1974 Hochschullehrer für evangelische Sozialethik an der Universität Frankfurt. Weitere wesentliche Veröffentlichungen: (Hg.) «Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte»; (Hg.) «Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte» (1978); (Hg.) «Kirche und Klassenbindung» (1974); «Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik» (Bd. 1, 1979). Mitherausgeber von «trans – Magazin für therapeutische Kultur». Anschrift: Mühle zum Steg, D–6361 Bruchengraben (Friedberg/Hessen 5).

Dominique Stein

Vatermord und Vatergott im Werk Sigmund Freuds

I. Die Stellung des Vatermordes in der Ödipus-schen Wesensgestalt des Unbewußten

Wie ein ausgedehnter Schatten liegt auf dem gesamten Werk von Sigmund Freud die Idee vom Vatermord, und dies angefangen vom Vorwort zur zweiten Auflage der *Traumdeutung* (ein Fragment seiner Selbstanalyse, eine Reaktion auf den Tod seines Vaters, das heißt auf das wichtig-

ste Ereignis, auf den Verlust, der am tiefsten in das Leben eines Menschen einschneidet) bis hin zur letzten Botschaft des alten, ausgewiesenen Mannes, seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Die in Frage stehenden Begriffe «Mord» und «Vater» sind nur scheinbar eindeutig. Freuds Werk ist ein Kampfplatz, auf dem mit dem unbewußten Wunsch gerungen wird, der in Freud wie in jedem Menschen erwacht, nämlich den Vater zu töten. Freuds Genie bestand darin, daß es ihm nicht gelang, das Aufbrechen dieses Wunsches zurückzudrängen, ihn vielmehr als solchen zu erkennen.

In dieser Enthüllung ist die Verbindung des Wunsches, den Vater zu töten, mit jenen anderen Wünschen einbegriffen, deren bloße Nennung schon von dem sie tragenden Lebensvorgang zeugt, vom *Unbewußten*. Warum dieser