

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 and 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

Wunsch, den Vater zu töten? Um welchen Vater handelt es sich? Von welchen Gefühlen für diesen Vater ist das Subjekt erfüllt? Ebensoviele bleibende, brennende Fragen, die Freud sich andauernd gestellt hat und in seinem Gefolge und jedesmal neu alle jene, die sich auf die analytische Praxis einlassen. Die Ausgestaltung dessen, was man zuerst Vaterkomplex, dann Ödipuskomplex nannte, gibt auf diese Fragen eine erste Antwort: In jedem Menschen lebt ein Todeswunsch, der auf den Vater zielt, um zu dem, was der Vater für sich behält und eifersüchtig verteidigt, Zutritt zu erlangen: zur Mutter. Der Wunsch des Vatermordes ist daher unlöslich mit dem Blutschandeverbot verbunden sowie mit den Drohungen, die den umlagern, der dieses Verbot zu übertreten versucht. In erster Annäherung erscheint der Vater also als gestrenger Hüter des Gesetzes.

Die Beziehungen des Kindes zum Vater sind aber auch solche der Bitte um Schutz und Zärtlichkeit. An welchen Vater richtet sich dieses Verlangen? Und wie soll man diese Bitte um Liebe und jenen mörderischen Haß miteinander versöhnen? Wir werden weiter unten sehen, welche Stelle die *Ambivalenz* der Gefühle in den sich auf den Vater beziehenden Schriften Freuds einnimmt. Die Komplexität der Verbindungen ist hier nicht zu Ende. Tatsächlich führt die Notwendigkeit der unbewußten Identifizierung mit einer bleibenden, unerreichbaren und allmächtigen Vatergestalt, zusammen mit dem immer wieder aufbrechenden Wunsch, sich einen lästigen Rivalen vom Halse zu schaffen, zur Verdoppelung der Vatergestalt selbst. Wir werden dieser Verdoppelung in den Texten Freuds begegnen, die wir lesen wollen.

Der besondere Gesichtspunkt der vorliegenden Arbeit, nämlich die Beziehungen zwischen dem, was man sehr wohl den «Begriff» des Vatermordes nennen muß, und dem Vaterbild Gottes, hält mich notgedrungen in engen Grenzen. Ich möchte trotzdem wenigstens zwei Denkrichtungen erwähnen, die sich im Rahmen dieser Studie fühlbar machen mögen und die ich nur kurz berühren kann. Auf der einen Seite gilt der Satz: Wer Vaterschaft sagt, sagt auch Sohnschaft; die Übertragung des väterlichen Namens auf den Sohn, die Aufschrift dieses Namens auf den Stein, seine Eintragung in den Datenspeicher oder in die Register ist von erstrangiger Bedeutung. Auf der anderen Seite ist das Schreiben – ganz besonders für Freud – nicht nur das Zu-

Papier-Bringen einer Theorie oder einer Entdeckung; vielmehr verwirklicht sich *in* und *durch* das Schreiben jene schwere Übertretung, die sich in der Aufhellung der Wünsche des Unbewußten vollzieht¹.

Bevor wir an die Texte herangehen, in denen Freud von Gläubigkeit und Religion handelt, müssen einige Bemerkungen über die Methode gemacht werden.

1. Was auch die notwendige Auswahl dieser Texte sein mag, so muß man doch wissen, daß die Thesen oder Fragen Freuds, die in ihnen zur Sprache kommen, nicht für sich allein stehen können; das assoziative und retrospektive Denken Freuds steht in Widerspruch zur Idee einer künstlichen Gruppierung seiner Stellungnahmen zu diesem oder jenem Problem.

2. Freud geht in seinen Überlegungen über Gläubigkeit und Religion von seiner psychoanalytischen Erfahrung aus, sei es, daß er erklärt, die Psychoanalyse lehre uns, die Traumanalyse bestätige, die Psychopathologie biete Vergleichspunkte usw., sei es, daß er seinen Gedankengang geradewegs als analog bezeichnet². Es stellen sich demnach zwei Fragen: die erste der beiden ist die Frage nach der *angewandten* Psychoanalyse. Freud würde dieses Beiwort nicht ablehnen³. Man muß aber bedenken, daß jedesmal dann, wenn Freud eines der großen Themen, die ihn beschäftigten (die Religion, die Kunst, die Kultur usw.), in Angriff nimmt, sich eine Art Rückwirkung ergibt zwischen dem, was ihn die Psychoanalyse gelehrt hat, und dem, was ihm das Studium dieser Themen an Fragen zuschickt. Er geht in diesen Texten mit zu viel Leidenschaftlichkeit vor, als daß nicht eine Untersuchung im Stil der Analyse seiner eigenen Träume am Werke wäre. Die zweite Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen der Psychoanalyse und den Geisteswissenschaften, im besonderen der Soziologie, der Religionsgeschichte, der Anthropologie usw. Eine offene Frage.

3. Es ist offenkundig, daß in den Texten, die wir durchsehen wollen, von den Beziehungen zwischen den *Söhnen* und dem Vater (den Vätern) die Rede ist; ich glaube aber nicht, daß man aufgrund der ausschließlich männlichen Inszenierung dieses ganzen Bereichs dabei stehen bleiben darf oder das Ganze zurückweisen muß. Es handelt sich hier ja nicht um Rollen und nicht einmal um Funktionen im eigentlichen Sinn, sondern um grundlegende Mythen oder, wenn man so will, um Strukturen.

II. Die Stellung des Mosesmordes im Denken Freuds

Um mich in meiner Interpretation, die ich möglichst psychoanalytisch durchzuführen hoffe, so gut es geht, an Freud zu halten, will ich von seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ausgehen. Tatsächlich enthält dieses Buch im Kern sowohl *Die Zukunft einer Illusion* und *Das Unbehagen in der Kultur* als auch *Totem und Tabu* und faßt sie zusammen. Es sind die hauptsächlichsten Texte, die sich auf unser Thema beziehen.

Moses und die monotheistische Religion – chaotischer Aufbau des Buches (zwei Kapitel davon waren zuvor in *Imago* veröffentlicht worden, gefolgt von zwei Vorreden, die eine in Wien, die andere in London geschrieben, dazu die Wiederholungen in den verschiedenen Teilen der Schrift und eine Zusammenfassung als «Erklärungen und Entschuldigungen»⁴. Dieser Aufbau ist ein Anzeichen unter anderen, daß für Freud Niederschrift und Veröffentlichung von Bedeutung waren.

Es besteht kein Zweifel: Freud, der sein ganzes Leben lang nicht vom Verhältnis zu Heroen loskam, hat sich mit dem «großen Mann» Moses identifiziert. Beweis dafür ist die Art, wie er die Arbeiten seines Schülers Karl Abraham über den Pharo Amenoteph IV. aus seinen Anmerkungen fernhielt⁵. Nicht weniger gewiß ist es auch, daß Freud, dieser eingefleischte Agnostiker, sich hier als Jude zeigt (wenn auch als ungläubiger Jude⁶), als österreichischer Jude nach dem Anschluß, unmittelbar vor seiner letzten Reise nach London, ein verfolgte Jude, Mitgenosse eines verfolgten Volkes. Nun ist aber das, was er auf diesen Seiten unternimmt, die Übertretung aller Übertretungen: «Einem Volkstum den Mann abzusprechen, den es als den größten unter seinen Söhnen rühmt.»⁷

Diese Enteignung vollzieht sich auf drei Weisen. Zuerst so, daß Moses von seinem Namen her eine ägyptische Geburt zugeschrieben wird: erstes «Exil». Dann in noch größerer Kühnheit: dem Monotheismus wird sein jüdischer Ursprung abgesprochen: Moses ist deshalb Monotheist, weil er die Religion des Pharo Echnaton angenommen hat, die Religion des *einzigsten Gottes Aton*. Nebenbei bemerkt: Wenn der Bericht von der «wunderbaren» Geburt Moses auch nicht ohne Hinweis auf das ist, was die Psychoanalyse den «Familienroman» nennt (Berufung

auf einen doppelten Ursprung), so liest Freud daraus doch einen typischen Bericht von einer Heldengeburt, was mit anderen gegenwärtigen Untersuchungen zusammengeht, die sich auf konventionelle Berichte von der Geburt verlassener Kinder beziehen⁸. Schließlich noch eine dritte Enteignung: die *Beschneidung*, das Bundeszeichen also, wurde dem jüdischen Volk *durch Moses, den Ägypter, auferlegt*.

Das gesamte mosaische Epos, angefangen vom Exodus bis zum Sinai, ja bis zum Tode Moses', besteht also in einem Ringen zwischen dem Gott des Moses Aton, «einer einzigen, die ganze Welt umfassenden Gottheit, die nicht minder allliebend war als allmächtig»⁹, und dem Gott Jahwe, dem Gott der Vulkane, «unheimlicher, blutgieriger Dämon, der bei Nacht umgeht und das Tageslicht scheut»¹⁰. Und um den epischen Zyklus abzurunden, pflichtet Freud den Ergebnissen der exegetischen Forschungen eines Ed. Sellin bei¹¹: Moses ist an der Schwelle des verheißenen Landes keines «natürlichen» Todes gestorben, sondern wurde von seinem Volk *ermordet*¹².

Wir können uns hier nicht in eine Untersuchung der zahlreichen geschichtlichen Verschiebungen, der exegetischen Mängel oder bloßer, gewöhnlicher Phantasmagorien einlassen, die diesen ersten Teil des *Moses* durchziehen. Trotzdem muß auf die große Feinfühligkeit Freuds für die Unterschiedenheiten in den beiden Berichten (Jahwist und Elohist) hingewiesen werden, sowie auf seinen Scharfblick hinsichtlich der Formunterschiede zwischen den sich auf den Auszug aus Ägypten und den sich auf den Aufenthalt am Sinai beziehenden Berichten, nach Freud Unterschiede von solchem Ausmaß, daß er schließlich von zwei Moses spricht, wobei alle Fragen, mit denen er sich hier beschäftigt, die Fragen der gegenwärtigen Exegese treffen.

Alle Schlußfolgerungen Freuds ergeben sich aus der Aufstellung der Mosesgestalt, wie ich sie eben umrissen habe. Halten wir dabei folgendes fest: das jüdische Volk wird aller seiner bedeutendsten Eigenschaften enteignet; der schwere Kampf eines Helden um den einzigen Gott endet mit der Ermordung dieses Helden; die von Freud dem Dualismus in der jüdischen Geschichte zugewiesene Bedeutung¹³: Verschmelzung zweier Völker; Trennung zweier Reiche, zwei Namen für Gott usw.

Der dritte Teil des *Moses* (selbst wieder aus zwei ineinandergeschachtelten Teilen bestehend)

enthält in seinem Kern¹⁴ eine Wiederaufnahme der 1912 in *Totem und Tabu* vorgelegten Thesen, die Freud in *Die Zukunft einer Illusion*¹⁵, in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*¹⁶ und in *Das Unbehagen in der Kultur*¹⁷ unermüdlich wiederholt. Der Gedankengang Freuds, der sich in allen diesen Texten wiederfindet, ordnet sich um einige Hauptachsen, die wir nun genauer betrachten wollen.

III. Die Stellung des Vatermordbegriffs in der Denkarbeit Freuds über die Religion

A. Erforschung einer Einsehbarkeit des menschlichen Werdens und mythischer Aufbau der Geschichte

1. *Die Achse der Analogie.* Wir haben sie bereits erwähnt: sie besteht in einer Rückwende auf sich selbst, auf die psychoanalytische Erfahrung, um die mythischen, geschichtlichen oder kulturellen Gegebenheiten einsehbar zu machen. Es ist der dritte Paragraph des ersten Teils: «Moses, sein Volk und die monotheistische Religion». Die Analogie wird von Freud nicht nur als annehmbar, sondern als ein «Postulat»¹⁸ erachtet. Freud nimmt hier die Geschichte des Individuums wieder auf, dessen Wechselfälle zur Neurose führen: auf das anfängliche Trauma der Kindheit (vor dem fünften Lebensjahr) folgt die an die Verdrängung gebundene Amnesie, die freilich auch unvollständig sein kann; das Kindheitstrauma hat stets einen aggressiv-sexuellen Inhalt. Auf die Amnesiephase, die dem aktivsten Abschnitt des kindlichen Sexuallebens entspricht, folgt eine Latenzzeit (Aufschubperiode), die sich bis zur Pubertät hinzieht. Hier, in der Pubertät, geschieht es zuweilen, daß die neurotischen Symptome auftreten, die sich durch eine teilweise Rückkehr der verdrängten Elemente des ursprünglichen Traumas kennzeichnen und einen Kompromiß darstellen zwischen dem wiederholten Wiederaufleben des kindlichen Traumas und dem unbewußten Wunsch, jede Spur desselben auszulöschen. «Diese Lehre (...) weckt den Verdacht, daß der Aufschub und zweizeitige Ansatz des Sexuallebens aufs innigste mit der Geschichte der Menschwerdung zusammenhängt»¹⁹.

Um diese «Menschwerdung» zu verstehen, muß man auf die soeben erwähnte Bewegung einer Rückwirkung reflektieren und die Geschichte aufs neue auslegen.

2. *Die geschichtliche und die vorgeschichtliche Achse.* Sie durchzieht unsere Texte in einer zeitlich-unzeitlichen Spannung, die unweigerlich einen Bruch heraufführt, ebenso wie die individuelle Geschichte eine doppelte Zeitlichkeit des sexuellen Lebens zur Erscheinung bringt. Ich habe den Eindruck, daß das starke Festhalten Freuds an der Vorstellung von der Existenz einer Urhorde – eine Auffassung, die er der Lektüre Darwins entnahm und zum erstenmal in *Totem und Tabu* entwickelte – auf diese innere Notwendigkeit zurückzuführen ist, die Problematik des Vaters in der Zeit und zugleich außerhalb der Zeit anzusiedeln.

Erste Stufe: Alles beginnt mit einer Genesis. Im Anfang war eine *Urhorde* (oder eine Reihe kleiner primitiver Horden, das Geschick jeder einzelnen ist jedoch beispielhaft). Sie wurde von einem starken Mann geführt; das «starke Männchen»²⁰ war Herr und Vater, Eigentümer aller weiblichen Wesen (Frauen und Mädchen), mit einer grenzenlosen Macht ausgestattet und alle Söhne aus der Horde hinausjagend, sobald sie groß wurden. Das ist es, was die Darwinsche Hypothese voraussetzt. Freud fügt aber hinzu: «Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends Gegenstand der Beobachtung geworden.»²¹ Und er kommt aufs neue in seinem *Moses* darauf zurück: «Ein wesentliches Stück der Konstruktion ist die Annahme, daß die zu beschreibenden Schicksale alle Urmenschen, also alle unsere Ahnen betroffen haben»²². Es ist also offensichtlich, daß dieser Vater der Horde angemessenermaßen ein Vater ist, der außerhalb der Zeit, der Sprache und der Geschichte steht; und doch ist er es, der die Geschichte begründet.

Zweite Stufe: «Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende»²³. In dieser zweiten Gesellschaftsform, die in Wirklichkeit die erste ist, die beobachtet werden kann, müssen sich die Männer wohl oder übel damit abfinden, auf eine wahllose, ungeordnete Bemächtigung der Frauen, aller Frauen zu verzichten; sie müssen sich dem Verbot der Blutschande unterwerfen und auch den Regeln, die die Heirat mit Frauen aus anderen Clans vorschreiben, Regeln, die aus dem Totemismus hervorgingen²⁴. Das Symbol der Verhandlungen über das Vaterverhältnis ist die *Totemmahlzeit*, eine Annahme, die Freud Robertson Smith entnommen hat und der er sich noch unnachgiebig verschrieb als der Annahme

von der Urhorde. Tatsächlich bedeutet für den Sohn das Verspeisen des Vaters eine Identifizierung mit ihm, eine Aneignung, die zugleich «Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat»²⁵ ist.

Freud kehrt also zur Analogie zurück und versucht dieses Verhalten durch das zu erklären, was wir als «ambivalenten Inhalt des Vaterkomplexes» kennen. Die Söhne «haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. (...) Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war (...). Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohlbekannten nachträglichen Gehorsams»²⁶.

Hier also zeichnet sich durch die Ambivalenz der Gefühle der Söhne hindurch eine zweifache, gleichzeitig gegenwärtige Vatergestalt ab: der Vater der Horde und der durch die totemistische Mahlzeit symbolisierte Vater. Die Möglichkeit der Verdoppelung der Vatergestalt in der Zeit und im Gefühl erlaubt es Freud, aus dem Totemismus den Prototyp jeglicher Religion zu machen.

B. Von der totemistischen Religion zum jüdisch-christlichen Monotheismus

Der Übergang von der um den Vater als Mittelpunkt gefeierten Totemmahlzeit zum Opfermahl, das ein den Vater oder Gott vertretendes Tier zum Mittelpunkt hat, ist zumindest problematisch, wenn man nach dem Einspruch Freuds urteilt: «Wie kommt der Gott in die ihm ursprünglich fremde Situation? Die Antwort könnte lauten, es sei unterdes – *unbekannt woher* [Hervorhebung von der Verfasserin] – die Gottesidee aufgetaucht.»²⁷ Auch hier bezieht sich Freud wiederum auf zwei Vorbilder: das Analogiemodell der Rückkehr zu dem, was uns die Psychoanalyse lehrt, und die Notwendigkeit einer «historischen Schichtung»²⁸, die allein von den Veränderungen der Zuweisung (an den Gott, an den Vater) Rechenschaft geben kann. Zugleich gehört zu dieser «Schichtung» eine Art Ausschluß außerhalb der Welt, und zwar dessen, «was nun als Gott verehrt wird»²⁹, das heißt des Vaters.

Das Analogiemodell ist bündig: «Allein die psychoanalytische Forschung des einzelnen Menschen lehrt mit einer ganz besonderen Nachdrücklichkeit, daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist.»³⁰ Das diachronistische Modell stützt sich auf die *aufeinanderfolgenden* Bedeutungen der Opferszene, bei der die Ambivalenz, «ein fundamentales Phänomen unseres Gefühlslebens»³¹, eine zentrale Rolle spielt: «In der Opferszene vor dem Stammgott ist also der Vater wirklich zweimal enthalten, als Gott und als Totenopfertier. (...) Die zweifache Anwesenheit des Vaters entspricht den zwei einander zeitlich ablösenden Bedeutungen der Szene. Die ambivalente Einstellung gegen den Vater hat hier plastischen Ausdruck gefunden und ebenso der Sieg der zärtlichen Gefühlsregungen des Sohnes über seine feindseligen. Die Szene der Überwältigung des Vaters, seiner größten Erniedrigung, ist hier zum Material für eine Darstellung seines höchsten Triumphes geworden. Die Bedeutung, die das Opfer ganz allgemein gewonnen hat, liegt eben darin, daß es dem Vater die Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung bietet, welche die Erinnerung an diese Untat fortsetzt.»³²

Es fällt uns jetzt leichter, den Gedankengang Freuds in seinem Moses zu verstehen, wenn auch die Verschiebung zwischen dem Bild des ermordeten «großen Mannes» und dem Gottesbild als Rückkehr des von der Urhorde besiegten Gottes (analog der Rückkehr des in der Neurose wirksamen Verdrängten) äußerst komplex ist. Es handelt sich nach Freud um eine «geschichtliche Entwicklung»³³: «Endlich erfolgt die Entscheidung, einem einzigen Gott alle Macht einzuräumen (...). Erst damit war die Herrlichkeit des Urhordenvaters wiederhergestellt, und die ihm geltenden Affekte konnten wiederholt werden.»³⁴

Indessen fehlt der mosaischen Religion die Ambivalenz gegenüber dem Vater; sie kennt ihm gegenüber nur positive Gefühle; darum steht der Sinn für die Sünde und die Schuldhaftigkeit im Vordergrund, um von dem verdrängten Feindschaftsgefühl Gott gegenüber Zeugnis zu geben. «Die weitere Entwicklung geht über das Judentum hinaus. (...) Das Schuldbewußtsein jener Zeit war längst nicht mehr auf das jüdische Volk beschränkt, es hatte als ein dumpfes Unbehagen, als eine Unheilsahnung, deren Grund niemand anzugeben wußte, alle Mittelmeervölker ergriffen»³⁵. (...) [Es war] ein jüdischer Mann Saulus aus

Tarsus, (...) in dessen Geist zuerst die Erkenntnis durchbrach: <Wir sind so unglücklich, weil wir Gottvater getötet haben.> Und es ist überaus verständlich, daß er dies Stück Wahrheit nicht anders erfassen konnte als in der wahnhaften Einkleidung der frohen Botschaft: <Wir sind von aller Schuld erlöst, seitdem einer von uns sein Leben geopfert hat, um uns zu entschöhnen.> (...) ein Verbrechen, das durch einen Opfertod gesühnt werden mußte, konnte nur ein Mord gewesen sein. Und die Vermittlung zwischen dem Wahn und der historischen Wahrheit stellte die Versicherung her, daß das Opfer Gottes Sohn gewesen sei. (...) Das unnennbare Verbrechen wurde ersetzt durch die Annahme einer eigentlich schattenhaften Erbsünde. (...) Beachtenswert ist, in welcher Weise die neue Religion sich mit der alten Ambivalenz im Vaterverhältnis auseinandersetzte. Ihr Hauptinhalt war zwar die Versöhnung mit Gottvater, die Sühne des an ihm begangenen Verbrechens, aber die andere Seite der Gefühlsbeziehung zeigte sich darin, daß der Sohn, der die Sühne auf sich genommen, selbst Gott wurde neben dem Vater und eigentlich an Stelle des Vaters. Aus einer Vaterreligion hervorgegangen, wurde das Christentum eine Sohnesreligion. Dem Verhängnis, den Vater beseitigen zu müssen, ist es nicht entgangen.»³⁶

Jene Werke Freuds, auf die wir unsere Untersuchung konzentriert haben, sind gewiß in besonderer Weise auf die Vorstellungen von einem Gottvater ausgerichtet, und zwar in einer Perspektive, die zu seiner Tötung führt; trotzdem hat Freud den Glauben an einen Gottvater immer mit dem Wiederaufleben des unbewußten Wunsches der frühen Kindheit verbunden, sich des Schutzes des Vaters zu versichern³⁷: «Nun (...) konnten die Beziehungen zu ihm [zu Gott] die Innigkeit und Intensität des kindlichen Verhältnisses zum Vater wiedergewinnen.»³⁸

Andererseits weiß jedermann, daß für Freud die Religion nur ein Wahngebilde war, auch wenn sie seiner Meinung nach ein hohes kulturelles und gesellschaftliches Niveau beinhaltete. «Es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen.»³⁹

Am Ende dieser Durchsicht der Werke Freuds wird man sich wundern, (mindestens) zwei große Lücken feststellen zu müssen. Da ich nur vom Vater sprach und vom Vater-Gott, habe ich ja die

Mutter nicht erwähnt, diese in der Ödipusschen Konstellation dem Vater unlösbar verbundene Gestalt, noch habe ich vom Matriarchat gesprochen oder von den in den Entwicklungsdarstellungen Freuds zitierten Muttergottheiten. Diese Auslassung zeugt von dem unabsehbaren Problem des Weiblichen und von der Stellung der Mutter bei Freud. Wie habe ich übrigens bei einer Betrachtung der Religion, der Gläubigkeit und der kulturellen Tatsachen die Frage nach der Sublimierung übergehen können? Es geschah deswegen, weil der Begriff der Sublimierung, dessen Nähe zum französischen *sublime* (erhaben) eine unerschöpfliche und verheerende Quelle von Irrtümern bedeutet, bei Freud an die Theorie von den Trieben gebunden bleibt; ich hätte also die ganze vorliegende Arbeit von einem anderen Gesichtspunkt aus neu angehen müssen.

IV. Die Stellung des Vatermordes und des Glaubens an einen Gottvater in der psychoanalytischen Erfahrung

Ich hoffe, durch den Gang meiner Arbeit selbst gezeigt zu haben, daß es unredlich wäre, die sich auf Gott den Vater und den Mord am Vater beziehenden Behauptungen Freuds von außen her anzugehen, ohne sie zugleich in den langwierigen, mühsamen, un abgeschlossenen und unabschließbaren Fortgang der Arbeiten Freuds (Arbeiten, die erst mit seinem Tod ihr Ende fanden), zurückzulegen. Denn eben dieser Gang hat ihn zu jenen abrupten Behauptungen genötigt. Es ist sicher, daß Freud aus dem Neuen Testament das Corpus Paulinum zum Nachteil anderer neutestamentlicher Texte ausgewählt hat. Man kann das bedauern. Man muß aber anerkennen, daß Freud weder eine erschöpfende Textkritik noch – und es ist wichtig, das zu sehen – eine antiapologetische Polemik betreiben wollte. Man kann auch zugeben, daß ihm die Paulusbriefe einen höchstewünschten Beitrag zur Illustration seiner Theorie lieferten. Aber das Geheimnis der Erlösung in zwei Sätzen abtun zu wollen, das ist doch ein wenig zu einfach. Allerdings ist es schwer, diese Sätze zu vergessen, wenn sie einmal im Gedächtnis sitzen!

Zu wissen, ob das Christentum eine Religion des Sohnes geworden ist, bedeutet eine zentrale und unausweichliche Frage. Wenn die Bejahung der Oberhoheit des Vaters nur eine versteckte Weise ist, um den Sohn mit einer neuen Eigen-

schaft auszustatten, wie steht es dann mit dem Christentum, der Gleichsetzung des Glaubenden mit einem derart ausgezeichneten Sohn? Jacques Pohier hat sich diese Frage gestellt und dann in eigener Person darauf geantwortet und gezeigt, welche schwerwiegenden Folgerungen aus dieser großen Frage zu ziehen seien.⁴⁰

Wir wollen noch einen Schritt tun. Welche Stellung nimmt der Vatermord in der psychoanalytischen Erfahrung ein? Es ist nicht so leicht, auf diese Frage zu antworten, obwohl ihr eine gewisse populärwissenschaftliche Darstellung der psychoanalytischen Theorie zuweilen anekdotischen Charakter verleiht, den man allmählich fernhalten sollte. Sehr konkret gesprochen würde ich sagen: Was bringt im psychischen Bereich der Wunsch ein, den Vater zu töten? Mir scheint, C. Stein hat zu dieser Frage eine ernst zu nehmende Antwort beigebracht. Er verbindet den Wunsch nach dem Vatermord mit dem Wunsch nach der Unsterblichkeit eben dieses Vaters, und beide Wünsche sind getragen vom kindlichen Verlangen nach Allmacht. «Es ist ein kindlicher Wunsch, einen beispielhaften Vater zu haben, und dieser Wunsch geht immer Seite an Seite mit Todeswünschen. In einem gewissen Sinn stehen diese Wünsche in Gegensatz zueinander, in einem anderen Sinn aber ergänzen sie sich. Beide stellen in der Tat den kindlichen Wunsch nach Allmacht dar. Sie sind das Ergebnis des gleichen Größenwahns. Auf der einen Seite macht man sich zum Vollstrecker des Todes des Vaters, um nicht sein Todeslos teilen zu müssen. Und um sich in der Verneinung der Realität des Todes besser abzusichern, verherrlicht man ihn andererseits, um so mit ihm in derselben Unsterblichkeit eins zu sein.»⁴¹ Es ist kein Zufall, daß C. Stein diese Bemerkungen hinsichtlich einer Untersuchung über Freud macht. Jeder Psychoanalytiker hat sich ja ständig über sein Verhältnis zu Freud zu fragen. Ob er ihn nun kritisiert oder verwerfe oder unermüdlich zu seinem Werk zurückkehre, jedenfalls hat er sich an ihm zu messen, ihm Rechenschaft zu geben. Das ist bloß eine andere, aber notwendige Ausformung seines Verhältnisses zum Vatermord.

Wie steht es mit dem Geschick des Glaubens an einen Vatergott in meiner Erfahrung als Psychoanalytikerin? Diese Erfahrung ist gewiß nicht beispielgebend; sie ist ja auf eine sehr begrenzte Anzahl von Fällen eingeschränkt.

Was meine Patienten betrifft, so muß ich sagen: Wenn der Glaube bei ihnen stark an die

Vatergestalt, die dem von Freud aufgestellten Vaterbild entspricht, gebunden ist, dann wird die Gläubigkeit den wechselnden Bildern dieser Vatervorstellungen folgen, wohlwollenden (für eine Patientin bestand das die Analyse tragende Phantasma darin, sich in die Arme eines liebenden Vaters zu werfen, der ihr gefehlt hatte) oder verbietenden (wie mir ein Patient humorvoll erklärte: «Mit fünfzehn Jahren mußte ich wählen zwischen der Masturbation und Gott. Ich habe die Masturbation gewählt. Da war nichts zu machen!»). Diese Ausgestaltung des Vaterbildes ist niemals eindeutig. Zuerst muß man sagen, daß jedwede Persönlichkeit der Geschichte väterliche und zugleich mütterliche Eigenschaften annehmen kann, was meine Aussagen nuanciert. Dann aber gilt auch, daß beim Durchhalten der Beziehung zur Gottesvorstellung, die sich dann herausstellt, nachdem die zahlreichen, die Wünsche nach Selbständigwerden und Ausübung der Sexualität betreffenden Verbote aufgehoben sind, dieses Gottesverhältnis meiner Ansicht nach in den Bereich der Vereinigung gehört, die nichts mehr mit einer Problematik der Identität, der Ähnlichkeit und der Rivalität zu tun hat. Der nächstliegende Vergleich, das wahre Analogon wäre also die Vereinigung der Liebenden.

Was mich betrifft, was soll ich Freud hinsichtlich meiner Illusion zur Antwort geben? Jede wird vorläufig bleiben. Solange eine Illusion nicht entschleiert ist, bleibt sie zwangsläufig undurchdringlich. Ich erfahre es täglich (als Patientin und als Psychoanalytikerin), daß außerhalb des Bereichs des Unbewußten keine Antwort gegeben werden kann, außerhalb meiner Wünsche und ihrer Quelle in der Kindheit. Ich habe während langer Jahre die Erfahrung gemacht – eine sehr befreiende Erfahrung –, daß das Schuldgefühl, die Angst vor dem Tod und das Heimweh nach einem allmächtigen Vater, der den Mangel an Liebe auszufüllen vermag, sich vollkommen ohne Gott erledigen lassen und daß dafür die Gottesvorstellung sogar eine der schlechtesten Weisen ist, damit ins reine zu kommen. Die Ergebnisse dieser Erfahrung sind unwiderruflich. Aber da ich jetzt mit dem Glauben rechnen muß, was kann ich sagen? Manche Verbindungen zu meiner Vergangenheit sind mir bewußt, doch sie erschöpfen nicht den Inhalt meines Glaubens. Ich stehe der Anrufung Gottes als «Vater» mit Mißtrauen gegenüber, das wird man begreifen. «Vater unser» sagen ist eine Art, sich in der Gemeinschaft (in der «geschichtli-

chen» Gemeinschaft, würde Freud sagen) zu situieren. Es ist für mich eher ein bloßes Annehmen als ein wirklich persönliches Verlangen. Meine Herkunft drängt mich vielmehr zu dem

durch Jesus von Nazaret geoffenbarten Gott. Aber wenn mir niemand auf seinem Gesicht hätte aufleuchten lassen, daß das eine Freude ist, wo wäre ich heute?

¹ Vgl. M. Moscovici, *Mise en pièces du père dans la pensée freudienne: Confrontation 1* (Paris 1979) 123–148.

² Bezüglich des analogen Charakters der Methode vgl. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (fortan kurz Moses), Studienausgabe Bd. IX (Frankfurt a.M. 1974) 521. Anm. d. Übers.: Ich zitiere nach dieser Ausgabe.

³ Vgl. S. Freud, *Gesammelte Werke* (GW) (London 1940–1952) 185.

⁴ S. Freud, Moses, aaO. 550.

⁵ Vgl. J. Trilling, *Freud, Abraham et le Pharaon: Etudes Freudiennes 1–2* (Paris 1969) 219–227.

⁶ Vgl. S. Freud, GW Bd. XIV, 394.

⁷ S. Freud, Moses, aaO. 459.

⁸ Vgl. aus der Sicht der Exegese R. Michaud, *Moïse, histoire et théologie* (Paris 1979).

⁹ S. Freud, Moses, aaO. 499.

¹⁰ Ebd. 484.

¹¹ Vgl. Ed. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (1922).

¹² Vgl. S. Freud, aaO. 486.

¹³ Vgl. ebd. 501.

¹⁴ Vgl. ebd. 529.

¹⁵ Vgl. S. Freud, aaO. 139ff.

¹⁶ S. Freud, GW, Bd. XIII (Frankfurt ⁴1963) 73ff.

¹⁷ S. Freud, Studienausgabe Bd. IX, 197ff.

¹⁸ S. Freud, Moses, aaO. 521.

¹⁹ Ebd. 523.

²⁰ S. Freud, *Totem und Tabu*, aaO. 425.

²¹ Ebd.

²² S. Freud, Moses, aaO. 529.

²³ S. Freud, *Totem und Tabu*, aaO. 426.

²⁴ Vgl. S. Freud, *Totem und Tabu I u. II*, aaO. 295ff.

²⁵ Ebd. 426.

²⁶ Ebd. 427.

²⁷ Ebd. 430.

²⁸ Ebd. 433.

²⁹ Ebd. 434.

³⁰ Ebd. 430f.

³¹ Ebd. 439f.

³² Ebd. 433.

³³ Moses, aaO. 576 (Titel).

³⁴ Ebd. 578.

³⁵ Dieses Thema findet sich in hervorragender Form und unter völlig anderem Gesichtswinkel entwickelt bei E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge University Press, 1965).

³⁶ S. Freud, ebd. 579f.

³⁷ Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, GW aaO. 430.

³⁸ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Studienausgabe Bd. IX, 153.

³⁹ Ebd. 167.

⁴⁰ J. Pohier, *La primauté du Père comme attribut du Fils dans la foi chrétienne: Interpretation III* (Montréal 1969) 49–74, wiederaufgenommen in J. Pohier, *Au nom du Père* (Paris 1972) 149–170 und in *Quand je dis Dieu* (Paris 1977, deutsch: *Wenn ich Gott sage*, Olten 1980).

⁴¹ C. Stein, *Le père mortel et le père immortel. Fragments d'un commentaire de «L'Interprétation des rêves»*: *L'Inconscient* (Paris 1968) 96.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

DOMINIQUE STEIN

1931 geboren in Paris, Studium an der medizinischen Fakultät in Paris, Assistenzärztin an den Psychiatrischen Anstalten (Seine), Doktor der Medizin 1962, Fachärztin für Neuro-Psychiatrie. Psychoanalytikerin. Mitglied der Gesellschaft für Psychoanalyse in Paris von 1962 bis 1979. Veröffentlichung zahlreicher Artikel über klinische Medizin und psychoanalytische Theorie sowie poetischer Texte in den folgenden Zeitschriften: *L'Inconscient* (Paris); *Revue Française de Psychanalyse* (Paris); *Etudes Freudiennes* (Paris). Über die heilige Thérèse de Lisieux: *Une nuit de lumière: La Vie Spirituelle* (Mai–Juni 1972); über die Frau im allgemeinen: *Le statut des femmes dans les lettres de Paul: Lumière et Vie* (September–Oktober 1978); über das Buch von F. Dolto (*L'évangile au risque de la psychanalyse*): *Le point de vue d'une psychanalyste: Jésus* (Paris 1979). Anschrift: 186, rue de Vaugirard, F–75015 Paris, Frankreich.