

## II.C.14. „Die Vatergestalt. Vom Phantasiebild zum Symbol“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Jochen Stork (Hg.), *Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 1974, S. 25-74. Wiederabdruck in: Paul Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München, Kösel, 1974.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„La paternité: du fantasme au symbole“ (II.A.248.), in: *Archivio di Filosofia* 39/2 (1969): *L'analisi de linguaggio teologico. Il nome di Dio* (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1969, S. 221-246, sowie in: *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Actes du colloque international, Rome 1969, Paris, Aubier, 1969, S. 221-246.

Ricœurs Vortrag folgte eine Diskussion, an der sich auch der Religionswissenschaftler Karl Kerény beteiligte (II.A.249.); sie ist abgedruckt in: *L'analyse du langage théologique*. Colloque international. Rome 1969, Paris, Aubier, 1969, S. 71-88. Die Diskussion wurde nicht ins Deutsche übersetzt.

Die deutsche Übersetzung stammt von Johannes Rütsche, der auch die beiden Teilbände von *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (I.A.10. = I.C.5. und I.C.7.) übersetzt hat.

Der Text gibt den Vortrag wieder, den Ricœur 1969 in Rom im Rahmen des von Enrico Castelli alljährlich organisierten Kolloquiums hielt. Enrico Castelli (1900-1977), ein italienischer Aristokrat aus Torino, war Professor für Religionsphilosophie an der römischen Universität *Sapienza*. Seit 1961 und bis zu seinem Tod im Jahre 1977 organisierte er in Rom, immer im Januar, Kolloquien zu religionsphilosophischen Themen. Nach Castellis Tod wurde die Organisation von seinem Schüler Marco Olivetti übernommen. Castelli war auch der Gründer der italienischen Zeitschrift *Archivio di Filosofia*. Die Akten der Kolloquien erschienen parallel in *Archivio di Filosofia* und beim Verlag Aubier in Paris.

Paul Ricœur war seit ihrer Gründung 1961 ein regelmäßiger Teilnehmer der sog. Castelli-Kolloquien, an denen auch andere führende französische Philosophen und Theologen teilnahmen. Es seien hier die Namen der katholischen Philosophen Stanislas Breton (1912-2005) und Xavier Tilliette SJ (1921-2018), des protestantischen Philosophen Jean Brun (1919-1994), des protestantischen Soziologen und Juristen Jacques Ellul (1912-1994) oder des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas (1903-1995), der ab 1969 etwa 20 Jahre lang regelmäßig an den Castelli-Kolloquien teilnehmen würde, genannt.

Ricœurs Vorträge, die oft die Castelli-Kolloquien eröffneten und somit den weiteren Verlauf der Diskussionen bestimmten, boten ihm die Gelegenheit, zentrale Fragestellungen, die sich aus seinen Vorlesungen und Büchern ergaben, synthetisch zusammenzufassen und systematisch fortzuführen. Entsprechend kommt ihnen eine grundlegende Bedeutung für das Werk Ricœurs zu. Viele von ihnen hat er in die

beide Bände seiner *Essais d'herméneutique* (*Le conflit des interprétations* [I.A.10.], Paris, Seuil, 1969; *Du texte à l'action* [I.A.15.] Paris, Seuil, 1986) übernommen. Für weitere Informationen zu den Castelli-Kolloquien, s. François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001<sup>2</sup>, S. 372-379.

Die deutsche Veröffentlichung stellt den Text von Ricœur in einen anderen Kontext, nämlich den der französischen Rezeption der Freudschen Psychoanalyse. Neben Ricœurs Vortrag wurden Texte verschiedener Vertreter der damaligen Diskussion in Frankreich zusammengestellt: von dem belgischen Philosophen Jacques Colette (geb. 1929), einem Kierkegaard-Spezialisten und Schüler von Levinas, und Jean Brun; von dem kanadischen Philosophen Claude Lagadec (1932-2000); von dem französischen Theologen, Philosophen und Psychoanalytiker Edmond Ortigues (1917-2005); von dem berühmten französischen Psychoanalytiker Serge Lebovici (1915-2000), dem Direktor der „Société psychanalytique de Paris“ (1962-1967) und Vorsitzenden der „Association psychanalytique internationale“ (1973-1977), der zusammen mit der Psychoanalytikerin Rosine Crémieux (geb. 1927) einen Beitrag leistete; von dem französischen Gründer der Soziopschoanalyse Gérard Mendel (1930-2004), dem Verfasser des damals berühmten und thematisch einschlägigen Buchs *La révolte contre le père* [Der Aufstand gegen den Vater], Paris, Payot, 1968. Den Schlussbeitrag übernahm der deutsche Psychoanalytiker Jochen Stork, der auch die Herausgeberschaft des Bandes verantwortete.

## Die Vatergestalt Vom Phantasiebild zum Symbol\*

Von Paul Ricœur

Zunächst möchte ich in gedrängter Form meine Arbeitshypothese darlegen, die ich danach auf die Probe stellen werde. Ich kann sie in drei Punkte aufgliedern:

1. Die Vatergestalt ist nicht eine allgemein und in allen Einzelheiten bekannte Figur, deren Bedeutung im Lauf der Geschichte invariabel geblieben wäre und deren Verwandlung, Untergang oder Wiederkehr man in vielfältiger Verkleidung mühelos wiedererkennen könnte; vielmehr hat sie den Charakter einer problematischen, un-abgeschlossenen und in der Schwebelage bleibenden Figur; sie ist eine Bezeichnung (*désignation*<sup>1</sup>), die auf den verschiedensten semantischen Stufen eine Rolle übernehmen kann – angefangen beim Phantasiebild des kastrierenden Vaters, den man töten muß, bis zum Symbol eines Vaters, der sein Leben aus Barmherzigkeit hingibt.
2. Diese Verwandlung ins Symbol wird jedoch nur verständlich, wenn man das Vaterbild in den Kreis der anderen Grundtypen zwischenmenschlicher Beziehungen

---

\* Mit freundlicher Genehmigung des Kösel-Verlages aus: Paul Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. © München: Kösel 1974. Die französische Originalfassung des Beitrags erschien 1969 in dem Buch *Le conflit des interprétations* bei © Editions du Seuil, Paris.

<sup>1</sup> Der Verfasser verwendet den Begriff *désignation* im folgenden häufig; wir übersetzen ihn mit *Bezeichnung*, möchten aber doch darauf hinweisen, daß in ihm auch die Bedeutungen der *Ernennung*, *Nominierung* (*nomination*) und der *Anerkennung* mitschwingen (A. d. Ü.).

zurückversetzt; meiner Hypothese zufolge resultiert die innere Entwicklung des Vatersymbols aus der gleichsam von außen wirkenden Anziehung anderer Figuren, die es seiner primitiven Urgestalt entreißen; die Vaterfigur setzt als ein Glied im geregelten Spiel der Elternschaft der Symbolisierung eine ursprüngliche Begrenztheit, eine Schwere, ja einen Widerstand entgegen, den nur eine gewissermaßen von der Seite kommende Einwirkung überwinden kann, der Einfluß anderer Figuren, die nicht an den elterlichen Beziehungen teilhaben; diese nicht familiären Figuren zerbrechen vermöge ihrer spaltenden Wirkung die harte Schale der Buchstäblichkeit des Vaterbildes und befreien dadurch das eigentliche Symbol der Vater- und der Sohnschaft.

3. Obgleich die Symbolik der Vaterschaft<sup>2</sup> eine gewisse Reduktion ihrer ursprünglichen Erscheinung erfahren muß, die ein Verzicht, ja selbst ihr Tod sein kann, verbleiben doch ihre letzten Formen in einer Kontinuität zu den ursprünglichen und wiederholen gewissermaßen deren Grundgestalt auf einer höheren Ebene. Diese Wiederkehr der Ausgangsfigur nach ihrem eigenen Tod bildet meiner Ansicht nach das zentrale Problem des Symbolisierungsprozesses, der bei der Entfaltung der Vaterfigur am Werk ist. Denn insofern sich diese Rückkehr auf verschiedene Weise vollziehen kann, bietet sie sich mehrfachen Interpretationen an, die ihrerseits wieder die Bezeichnung des Vaters mitbestimmen. Dies ist meine Arbeitshypothese in ihrer schematischen

<sup>2</sup> Die wörtliche Übersetzung von *la paternité* lautet die Vaterschaft; weil dieses Wort im Deutschen aber etwas schwerfällig klingt, verwenden wir dafür – in Anlehnung an die anderen, äquivalenten Termini des Verfassers – hier und da den Begriff *Vatergestalt* (*figure du père*), so z. B. im Titel des Artikels, oder *Vaterbild* (*image du père*) (A. d. Ü.).

Gliederung. Sie konzipiert die Vaterschaft eher als einen *Prozeß* denn als eine *Struktur*, sie entwirft ein dynamisches und dialektisches Bild ihrer Konstitution.

Nun möchte ich sie folgender Prüfung unterziehen: Ich untersuche nacheinander drei Bezugssysteme, drei „Felder“, in denen ich eine analoge Konstitution des Entstehungsprozesses der Vaterfigur vermute.

Ein erstes Feld wird von der *Psychoanalyse* beherrscht, die eine „Ökonomie des Wunsches“ artikuliert.

Im zweiten konstruiert die *Phänomenologie des Geistes* das Schema einer sinnvollen oder vernünftigen Geschichte der grundlegenden Kulturgestalten.

Für das dritte Feld ist die *Religionsphilosophie* zuständig; diese entwickelt eine Interpretation der „göttlichen Namen“ oder der Bezeichnungen Gottes.

Auf das Problem der wechselseitigen Beziehungen dieser drei Felder gehe ich hier nicht ein, sondern begnüge mich mit der Feststellung, daß ihre Differenzen in unterschiedlichen methodologischen Konzeptionen begründet sind und daß jedes Feld eine spezifische Begrifflichkeit und eine besondere Verfahrensweise impliziert. Ich verzichte darauf, die Legitimität der verschiedenen Fragestellungen und der verschiedenen Lesarten der Wirklichkeit auszuweisen, aber ich benütze ihre Verschiedenartigkeit, um die Stichhaltigkeit der Arbeitshypothese zu verdeutlichen. Wenn man in drei verschiedenen Bezugssystemen so etwas wie eine übereinstimmende Konstitution des Vaterbildes, eine gleiche rhythmische Struktur, dieselbe Wiederkehr einer ursprünglichen Gestalt unter dem Einfluß anderer Gestalten erkennen kann, dann zeigt sich eine gewisse Aussicht, daß wir über die Analogie oder besser über die Homologie der Konstitution ein einheitliches Schema des Vaterbildes zutage fördern können.

## 1. Die Vatergestalt in einer Ökonomie des Wunsches

Ich definiere das erste Feld durch den Begriff des Triebchicksals; damit gebrauche ich einen Ausdruck von Freud selbst und gebe der *ökonomischen* Erklärung eine Vorrangstellung vor jeder anderen. Diesen Entscheid kann ich hier nicht weiter rechtfertigen, aber ich glaube, darin der grundlegendsten und klarsten Intention der Freudschen Lehre zu entsprechen; außerdem handelt es sich um die Erklärung, die den Philosophen am meisten interessiert, weil sie sich so weit von der Sphäre des Bewußten entfernt. Ich gehe somit von der Voraussetzung aus, daß sich der Zuständigkeitsbereich der Psychoanalyse durch die Präsenz und das Wechselspiel der Lebens- und der Todestriebe abgrenzt sowie durch die Gestalten, die dem Schicksal dieser Triebe verpflichtet sind.

Mir scheint, daß ich Freuds Werk im Hinblick auf das Problem der Vaterfigur drei Themata entnehmen kann, die mit den drei Elementen meiner Arbeitshypothese zusammentreffen; auf ihrer Grundlage werden wir später das Schema der Vaterfigur konstruieren können, sobald wir die anderen Artikulationsebenen dieser Figur behandelt haben. Es sind dies folgende Themata: der *Eintritt* in den Ödipus, die *Zerstörung* des Ödipus und seine *Fortdauer*.

Befassen wir uns zuerst mit dem Eintritt in den Ödipuskomplex, mit jener Durchgangsstelle, die jeder passieren muß. Freud hat es ausgesprochen und mehrfach wiederholt: Die Psychoanalyse steht und fällt mit der Theorie des Ödipus. Entweder akzeptiert man sie, oder man läßt die Hände von der Psychoanalyse überhaupt. Der Ödipus ist gleichsam die Vertrauensfrage der Psychoanalyse an ihr Publikum. Ich muß hier die Grundzüge dieser Theorie als bekannt voraussetzen; doch ist mir dies

eine bei den folgenden Ausführungen von besonderer Wichtigkeit: Das kritische Moment des Ödipus liegt in der ursprünglichen Konstitution des Wunsches, nämlich in seiner Selbstüberschätzung, im infantilen Allmachts-wahn. Dort wurzelt die Phantasievorstellung von einem Vater, der über Privilegien verfügt, die ihm der Sohn entreißen muß, wenn er sich selbst werden will. Diese Vorstellung von einem Wesen, das die Macht in Händen hat und sie dem Sohn verweigert, bildet bekanntlich die Grundlage des Kastrationskomplexes, dem der Wunsch, den Vater zu ermorden, entspringt. Nicht weniger bedeutsam ist aber die Tatsache, daß aus demselben Größenwahn die nachträgliche Verherrlichung des getöteten Vaters, das Bemühen um Ausgleich und Versöhnung mit seinem verinnerlichten Bild und schließlich die Schuldgefühle hervorgehen. Somit stehen der Tod des Vaters und die Bestrafung des Sohnes am Ursprung einer Geschichte, die das Triebgeschehen real beeinflusst, die auf der Ebene der Vorstellungen aber unreal bleibt.

Dem Eintritt in den Ödipus folgt seine Zerstörung. Freud hat uns gelehrt, daß es verschiedene Wege gibt, um den Ödipus zu verlassen; genauer gesagt, die große Frage hinsichtlich des weiteren Fortgangs der psychischen Geschichte und damit der Geschichte der Kultur überhaupt ist nicht nur die, wie man in den Ödipus hineinkommt, sondern auch und mehr noch die, wie man ihn wieder verläßt. In einem verhältnismäßig spät erschienenen Aufsatz – *Der Untergang des Ödipuskomplexes* (1924) – führt Freud den Begriff der Zerstörung oder Aufhebung ein, dessen Entsprechungen wir in den andern beiden Interpretationsfeldern alsbald noch aufzeigen werden. Bei Freud handelt es sich um eine ökonomische Kategorie derselben Art wie die Kategorien der Verdrängung, der Identifizierung, der Sublimierung

und der Desexualisierung. Sie bezieht sich auf das Schicksal der Triebe, auf den Umschichtungsprozeß in der Verteilung ihrer Energien.

Doch verstehen wir den Begriff „Zerstörung“ nicht falsch! Der Ödipus zerstört sich als Komplex nur insofern, als er die Psyche strukturiert. Das Verhältnis zwischen der Zerstörung (des Komplexes) und der Strukturierung (der Psyche) gestaltet sich folgendermaßen: Bei der Zerstörung des Ödipus wird die eigentlich tödliche Identifizierung mit dem Vater – tödlich in einem doppelten Sinn, weil sie über den Mord den Tod des Vaters anstrebt und weil sie vermittelt der Gewissensbisse den Sohn martert – durch die gegenseitige Anerkennung abgelöst, in der sich die Differenz mit der Ähnlichkeit verbündet.

Die Anerkennung des Vaters, ihr gilt der Einsatz; und dies verhält sich in den andern zwei Bezugfeldern nicht wird sich die Aufgabe stellen, den Ort der Vermittlung anders. Die geschichtliche Theorie der Kulturgestalten – des Habens, des Vermögens, des Geltens und des Wissens – zu bestimmen, welche diese strukturierende Destruktion artikulieren. Doch ist dies nicht das Problem der Psychoanalyse. Ihre eigene Aufgabe besteht darin, auf der Ebene einer Geschichte des Wunsches und der Lust die Spuren nachzuweisen, die diese Vermittlungen bei den Umbildungen der Triebstruktur hinterlassen. Wenn der Ödipus gelingt – der Ausdruck sei mir gestattet –, dann erfährt der Wunsch in seinem tiefsten Verlangen eine Korrektur; die Ökonomie des „Alles oder Nichts“ wird hier aufgehoben und überwunden. Die Prüfung, der man sich hier in erster Linie unterziehen muß, ist die Annahme der Sterblichkeit des Vaters und letztlich seines Todes; zugleich wird sichtbar, daß seine Unsterblichkeit lediglich das phantastische Pro-

dukt einer Projektion der Allmacht des Wunsches war. Wenn die Sterblichkeit akzeptiert wird, kann sich die Vorstellung einer Vaterschaft entwickeln, die nicht mehr so sehr auf dem physischen Band der Erzeugung gründet und die sich von der Person des Vaters selbst ablöst. Die Erzeugung ist Sache der Natur, die Vaterschaft jedoch die einer Bezeichnung (*désignation*). Das Band der Blutsverwandtschaft muß sich lockern, es muß von der Erfahrung des Todes markiert werden, erst dann erhält die Vaterschaft ihre eigentliche Bedeutung; der Vater wird erst Vater, wenn man ihn als solchen bezeichnet und ruft.

Das Thema der gegenseitigen Anerkennung, der wechselseitigen Bezeichnung führt uns an die Grenzlinie heran, welche die Psychoanalyse mit einer Kulturtheorie verbindet; wir sind mit dem Triebbegriff, der sich an der Grenze zwischen der Biologie und der Psychologie hält, in die Psychoanalyse hineingelangt; auf dem Weg über die Grenzbegriffe, welche die Psychologie zu einer Kultursoziologie hin öffnen, verlassen wir sie wieder; einen Grenzbegriff dieser Art bildet die Identifizierung, und Freud gesteht wiederholt ein, daß er die besondere Problematik dieses Begriffs noch nicht auflösen konnte. Um sie aufzulösen, muß man zu einer anderen Perspektive hinüberwechseln.

Doch bevor wir dies tun, haben wir noch das dritte Thema zu erörtern, das, wenn ich die Formulierung wagen darf, dem Beschriebenen die eigene Färbung – die psychoanalytische Färbung – verleiht. Dieses dritte Thema verdichtet sich in der Behauptung, daß *der Ödipus in gewisser Weise unüberwindbar ist*. In gewisser Weise – oder besser: in mehrfachem Sinn.

Zunächst im Sinn der Wiederholung: Die Psychoanalyse hat die Aufmerksamkeit auf die Regressionen gelenkt,

auf die Knotenpunkte des Schicksals, an denen der ödipale Konflikt von neuem hervorbricht, auf die Wiederbelebungen des archaischen Komplexes, die eine neue „Objektwahl“ bewirken kann. Des öfteren hat Freud darauf hingewiesen, daß die Wahl neuer Sexualobjekte unvermeidlich nach dem Vorbild der ersten Fixierungen erfolgt. Alles tendiert in seiner Sicht zu einem gewissen Pessimismus hinsichtlich der Fähigkeit zur Sublimierung, als ob der Ödipuskomplex die Psyche zu einer Art Aufder-Stelle-Treten, ja zu einem Zwang, immer wieder wie einst anfangen zu müssen, verurteilen würde. In diesem Sinn hat das ödipale Erbe gewiß den Charakter eines Schicksals. Und zweifellos liegt das Hauptgewicht der Freudschen Lehre auf dieser Seite; mit diesem Begriff der Wiederholung hängen die Begriffe der Latenz und der Wiederkehr des Verdrängten zusammen, die, wie man weiß, bei der Interpretation des religiösen Phänomens eine entscheidende, wenn nicht eine ausschließliche Rolle spielen; Freud hat sich von *Totem und Tabu* an bis zu *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* hartnäckig an diese Linie gehalten.

Wäre der Ödipus aber nur in diesem Sinn unüberwindbar, so bliebe uns zum Verständnis nicht nur der Religion, sondern auch aller anderen Faktoren der Kultur, in denen sich eine gewisse Sublimierung äußert, nur folgende Alternative: Entweder müßten wir ihnen jede eigene Bedeutung absprechen und sie kurzerhand dem Konto der Wiederkehr des Verdrängten gutschreiben, oder wir wären gezwungen, sie außerhalb des ödipalen Bereichs, in irgendeiner nicht libidinösen und konfliktfreien Sphäre, ins Recht zu setzen. Doch verschafft uns das, was wir oben über die strukturierende Funktion des Ödipus ausgeführt haben, die Möglichkeit, noch einen anderen Sinn des Unüberwindbaren zu formulieren,

eine andere Bedeutung der Wiederholung, derzufolge wir uns stets vom selben Eros, vom gleichen Triebgrund her auf neue Objektkonstellationen und neue Triebstrukturierungen hin ausrichten. So gesehen, lehrt uns die Psychoanalyse folgendes: Es ist nicht unsere Aufgabe, unser Wunschstreben zu verleugnen, wir sollen es vielmehr als solches entlarven und anerkennen. Die Agape unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom Eros. Aufgrund derselben Liebe lieben wir die archaischen Objekte wie diejenigen, die wir erst durch die Erziehung des Wunsches entdecken. Es gibt nur eine Ökonomie des Wunsches; ihr maßgebendes Gesetz bildet die Wiederholung. Man muß also die neurotischen und die nicht neurotischen Strukturen des Wunsches in dieser einheitlichen Ökonomie der Wiederholung als identisch und different zugleich denken; die Transfiguration des Vaters in der Kultur und in der Religion ist mit der Wiederkehr des Verdrängten identisch und doch nicht; sie ist mit ihr insofern identisch, als auch sie sich im ödipalen Bereich vollzieht; nicht identisch aber ist sie in dem Maß, wie sich unser Wunsch, sobald er durch den Verzicht auf die Allmacht hindurchgeht, zur Vorstellung eines sterblichen Vaters gelangt, der nicht mehr zwangsläufig getötet werden muß, den man vielmehr anerkennen kann.

Wenn sich die spätere Entwicklung des Ödipus tatsächlich so gestaltet, dann wird ersichtlich, daß man das ganze psychische Geschehen im Zeichen des Ödipus untersuchen kann und daß es nicht statthaft ist, wie es J. M. Pohier mit Nachdruck fordert, „der Religion außerhalb des Feldes, das vom Ödipuskomplex strukturiert wird, ihren Ort anzuweisen“.

Wir werden dieselbe Dialektik der Wiederholung analog auch im Interpretationsfeld der Phänomenologie des

Geistes antreffen. Bevor wir aber die Psychoanalyse verlassen, möchten wir nochmals deutlich hervorheben, daß die Wirklichkeit, die wir dort untersuchen werden, genau dieselbe ist und daß sich allein die Perspektive ändern wird; wenn wir nicht bei der Psychoanalyse stehenbleiben, heißt das nicht, daß ihr die Hälfte oder zwei Drittel der menschlichen Realität entgehen; wir glauben im Gegenteil, daß ihrer Sicht nichts Menschliches fremd bleibt; sie erfährt wirklich die Totalität, jedoch unter einem Blickwinkel, den ihre Theorie, ihre Methode und vor allem ihre analytische Situation selbst begrenzen. So wie Leibniz die Wahrnehmung der Monade beschrieben hat, so sieht die Psychoanalyse das Ganze, dies aber doch nur von einem bestimmten Punkt aus. In den beiden andern Interpretationsfeldern handelt es sich um dieselben Elemente, dieselben Strukturen und vor allem um dieselben Prozesse, man betrachtet sie dort aber unter einer anderen Perspektive.

## 2. Die Vatergestalt in einer Phänomenologie des Geistes

Das zweite „Feld“, dem wir uns nun zuwenden, wird von jener Methode beherrscht, die ich schon mehrfach als konkrete Reflexion vorgestellt habe. Diese Methode ist insofern reflexiv, als sie darauf abzielt, die Akte, Operationen und Produktionen wiederaufzunehmen, in denen sich das Selbstbewußtsein der Menschheit konstituiert. Aber als konkrete Reflexion bestimmt sie sich in dem Maß, wie sie zur Subjektivität erst nach einem langen Umweg über die Zeichen vordringt, welche die Subjektivität in den Werken der Kultur zur Darstellung ihrer selbst hervorgebracht hat. Mehr noch als das individuelle Bewußtsein bildet die Kulturgeschichte das

große Reservoir dieser Zeichen. Die Philosophie begnügt sich jedoch nicht mit einer bloßen Chronologie ihrer Erzeugung; sie bemüht sich, die Zeichen in vernünftigen Reihen zu ordnen, um auf diese Weise eine Entwicklung des Bewußtseins, einen Weg nachzuweisen, auf dem sich ein Fortschritt des Selbstbewußtseins äußert. Doch darf man diesen Entwicklungsweg weder psychologisch noch historisch mißverstehen: Er nötigt das psychologische Bewußtsein, dessen Reichweite für sich allein zu begrenzt ist, zu einem Umweg über die Texte der Kultur, in denen sich das Selbst dokumentiert; ferner konfrontiert er die historische Perspektive, die an den einzelnen Ereignissen haften bleibt, mit der Konstitution eines Sinnes, der eine eigentliche Arbeit des Begriffs anzeigt; erst diese Konzeption einer Arbeit des Sinnes verleiht der Reflexion und der Interpretation, in der sich die Reflexion engagiert, den philosophischen Charakter.

Diese wenigen Bemerkungen zur Methode genügen, um den Stufenunterschied zwischen der konkreten Reflexion und der Ökonomie des Wunsches zu verdeutlichen. Doch bedeutsamer als die methodologische Differenz ist die Homologie der Strukturen und der Prozesse, die hier zusammentreffen.

Dies wird am privilegierten Beispiel des Vaterbildes sichtbar werden.

Machen wir uns also, wie Platon gesagt hätte, zu unserer „zweiten Seefahrt“ auf!

Man wird sich nicht wundern, daß ich mich hier wie in *Die Interpretation*<sup>3</sup> an Hegels Philosophie des Geistes orientiere; aber ich hege die Hoffnung, diesmal einen Schritt weitergehen zu können, insbesondere einen Schritt über die Phänomenologie im engeren Sinn hin-

<sup>3</sup> P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1969, vgl. insbesondere S. 470 ff. (A. d. U.).



aus; Hegel selbst hat deren Ungenügen in der *Enzyklopädie* nachgewiesen. Der *Phänomenologie des Geistes* entnehme ich nur einen ersten Impuls, der mich auf den Weg bringen kann. In der Tat, wenn man der Bewegung folgt, die – durch die Erfahrung des ruhelosen und unendlichen Lebens hindurch – vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein führt, scheint sich alles wie bei Freud abzuspielen; wie bei Freud wurzelt das Selbstbewußtsein im Leben und in der Begierde<sup>4</sup>. Und die Geschichte des Selbstbewußtseins erweist sich als eine Geschichte der Erziehung der Begierde. Wie bei Freud auch, ist die Begierde zunächst unendlich und unbestimmt: „Das Selbstbewußtsein (ist) hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Andern gewiß, setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit . . . (Hegel, Phän., S. 139). Schließlich könnte man strenggenommen auch die ersten Phasen der gedoppelten Reflexion oder der Verdoppelung des Selbstbewußtseins in ödipalen Termini interpretieren. Das Verhältnis von Vater und Sohn, entwickelt es sich nicht wie eine Geschichte der Verdoppelung des Selbstbewußtseins? Geht es nicht auch hier um einen Kampf auf Leben und Tod? – Doch, gewiß; aber nur bis zu einem bestimmten Punkt. Denn es ist von fundamentaler Bedeutung, daß Hegel die Dialektik der Bildung nicht als eine Vater-Sohn-Dialektik behandelt, sondern als eine Dialektik zwischen Herr und Knecht.

<sup>4</sup> Ricœur gebraucht im Freudschen wie im Hegelschen Zusammenhang ununterschieden den Begriff *désir*; wir müssen ihn im Deutschen jedoch bald mit *Wunsch* (Freud), bald mit *Begierde* (Hegel) wiedergeben (A. d. Ü.).

Diese zweite weist in die Zukunft und, sagen wir es gleich, sie verleiht auch der Sexualität Zukunft. Es scheint mir absolut grundlegend, daß die Bewegung der Anerkennung einer anderen Sphäre entspringt als dem Bereich der Vater-Sohn-Beziehung. Oder, wenn man will, die Vater-Sohn-Beziehung findet nur im Lichte des Herr-Knecht-Verhältnisses Eingang in die Bewegung der Anerkennung. Gerade dies hatte ich im Auge, als ich zu Beginn sagte, die Vaterfigur empfangen ihre Dynamik und ihre Symbolkraft aus dem Kreis der anderen Kulturgestalten.

Worauf gründet sich dieser Vorrang der Herr-Knecht-Beziehung? Zunächst auf die Tatsache, daß sie die erste Beziehung ist, welche die Korrelation von Rollen impliziert: Das Tun des Einen, sagt Hegel, ist „ebensowohl sein Tun als das Tun des Andern“ (Phän., S. 142). So ungleich die Rollen auch sind, sie beziehen sich doch reziprok aufeinander.

Entscheidend ist aber, daß, wer die Herrschaft erobern will, das eigene Leben wagen muß; der Herr hat sein Leben aufs Spiel gesetzt und sich dadurch gegenüber dem Leben als ein anderer behauptet: Allein durch das „Daransetzen des Lebens“ bewahrt man die Freiheit (Phän., S. 144). In der Rückschau wird klar, daß sich der Zyklus von Erzeugung und Tod, an dem die Herrschaft und die natürliche Sohnschaft – die Zeugung und das gezeugte Wesen – teilhaben, über sich selbst zusammenschließt: Das Heranwachsen der Kinder bedeutet den Tod der Eltern. So gesehen, bleibt die natürliche Vater-Sohn-Beziehung der Unmittelbarkeit des Lebens verhaftet, dem, was Hegel zur Zeit der Jenenser Philosophie „das Leben der Gattung, das sich noch nicht weiß“, genannt hat. Für dieses Leben gibt es noch kein Nichts an sich. Erst der Herr, der sein Leben riskiert,

wird damit konfrontiert. Nun hatten wir mit Freud erklärt, ausschlaggebend sei es, auf den vitalen Unsterblichkeitswahn des Wunsches zu verzichten und dadurch den Tod des Vaters und zugleich den eigenen Tod zu akzeptieren. Gerade dies tut der Herr; Hegel bezeichnet das als die höchste Bewährung durch den Tod, die Eroberung der Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Unmittelbarkeit des Lebens. Was Hegel hier beschreibt, entspricht genau dem, was Freud unter Sublimierung und Desexualisierung versteht.

Schließlich und vor allem – wir wechseln hier auf die Seite des Knechts hinüber – trifft die Dialektik von Herr und Knecht auf die Kategorie der Arbeit: Wenn der Herr sich durch das Wagnis des Todes über das Leben erhoben hat, so erhebt sich der Knecht über die ungeformte Begierde mittels der harten Schule der Dingheit – in Freudscher Sprache: mittels des Realitätsprinzips. Während die unbestimmte Begierde das Ding einfach vernichtete, muß sich der Knecht an der Realität abarbeiten: „Der Knecht bezieht sich . . . auf das Ding negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur.“ (Phän., S. 146). Dies bringt den Prozeß der „Bildung“ in Gang; indem das Subjekt das Ding „bildet“, bildet es sich selbst. „Die Arbeit“, sagt Hegel, „ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet“ (Phän., S. 149).

Das bedeutet, daß die *Phänomenologie des Geistes* eine ganze Dialektik der Begierde und der Arbeit enthält, für die Freud, indem er von der Auflösung des Ödipuskomplexes sprach, nur den Leerraum vorgezeichnet hat. Vermöge dieser Dialektik erhält die Vatergestalt ihren Ort im Prozeß der Anerkennung; doch muß die An-

erkennung des Vaters und des Sohnes durch die doppelte Vermittlung der Herrschaft über die Menschen und die Dinge und der Eroberung der Natur mittels der Arbeit hindurchschreiten. Aus diesen Gründen deckt sich die Thematik der *Phänomenologie des Geistes*, nachdem sie die Wendung vom Leben zum Selbstbewußtsein vollzogen hat, nicht mehr mit der Psychoanalyse, noch handelt sie von Vater und Sohn. Sie entfaltet sich von nun an gerade in dem weiten, aber leeren Zwischenraum, der sich von der Auflösung des Ödipus bis zur späteren Wiederkehr des Verdrängten in den höheren Kulturschichten ausdehnt; im Rahmen der Wunschökonomie ist dieser Leerraum nichts anderes als die Zeitspanne des unterirdischen Weiterexistierens der Sexualität, die Latenzzeit. Doch in der Sicht der *Phänomenologie des Geistes* füllt sich diese Zeit mit allen anderen, nicht familiären Gestalten, die am Aufbau der menschlichen Kultur mitwirken. So müssen wir dieses Intervall etwas übermäßig ausweiten und darin eine Reihe gliedernder Schwellen markieren. Eine erste Schwelle, nämlich den heftigen Kampf um die Anerkennung, habe ich schon in Umrissen beschrieben. Viel später – zumindest im Rahmen einer Sinngenese – schließt sich eine andere Stufe an diese an, jenes Moment, bei dem zwei Willensträger, die um einen Besitz kämpfen, eine Vertragsbeziehung eingehen. Dieses Moment kommt zwar in der *Phänomenologie des Geistes* nicht vor, aber es eröffnet die *Philosophie des Rechts*, und ich erörtere es hier, weil es die von Grund auf nicht verwandtschaftliche Beziehung bildet von der aus man die Vaterschaft neu durchdenken kann.

In der Vertragsbeziehung wiederholt sich die Dialektik von Herr und Knecht, wenn auch auf einer anderen Ebene; die Begierde spielt hier eine Rolle im Moment

der Besitznahme; das freie Wollen verweist sich als ebenso unendlich und unbestimmt wie die vitale Begierde, denn es gibt nichts, dessen es sich im Prinzip nicht bemächtigen möchte, das es sich nicht aneignen wollte; darum spricht Hegel von einem „absoluten Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen“ (PhR, § 44, S. 57). Doch wenn mein Wollen mit einem andern freien Wollen konfrontiert wird, muß es einen Vergleich anstreben: Das ist der Vertrag. Besonders bemerkenswert ist am Vertrag die Tatsache, daß ein anderer Wille zwischen meinem Willen und einer Sache vermittelt und daß eine Sache zwischen zwei Willensträgern vermittelt. Aus der Wechselbeziehung zweier Willensträger resultiert eine Rechtsbeziehung zu den Dingen: Das ist das Eigentum; und eine Rechtsbeziehung zu den Personen: Das ist der Vertrag. Das Moment, dessen Konstitution wir hier in knappen Zügen nachzeichnen, definiert die juristische Person, das Rechtssubjekt.

Nun kann man zu Recht sagen, daß weder der Vater noch der Sohn jenseits der bloßen natürlichen Erzeugung Konsistenz gewinnen könnten, wenn sich nicht einander gegenüber nicht nur zwei Selbstbewußtseine konsolidiert hätten – wie in der Herr-Knecht-Dialektik –, sondern auch zwei Willensträger (*deux volontés*), die ihr Wollen mittels der Beziehung zu den Dingen und der Bindung im Vertrag objektivieren. Ganz bewußt sage ich: zwei Willensträger. Wir müssen uns eingehender mit dem Begriff des Willens befassen, weil Freud ihn nicht kennt. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Es gibt im „Feld“ der Freudschen Theorie keine Kategorie dieser Art; eine Ökonomie des Wunsches ist dafür nicht zuständig. Nicht nur kann man sie dort nicht finden, man soll sie dort auch gar nicht suchen, falls man nicht das Opfer eines „category mistake“ werden und die spezi-

fischen Gesetze des in Betracht gezogenen Feldes nicht verkennen will. Der Wille bildet eine Kategorie der Philosophie des Geistes, die erst auf der Stufe des Rechts Gestalt annimmt – des Rechts im weiten Sinn, den Hegel ihm gibt und der mehr umfaßt als nur die juristische Ordnung; es erstreckt sich dann vom abstrakten Recht bis zum moralischen Bewußtsein und zur politischen Existenz. So gibt es „vor“ dem formalen Recht weder eine Person noch eine Achtung der Person; und dieses abstrakte Recht muß in seiner Ganzheit erfaßt werden: Es enthält nicht nur den idealen Aspekt des Vertrags, sondern auch den realen des Eigentums. Kein „Personenrecht“, das nicht auch ein „Sachenrecht“ wäre. Die Dinge spielen wie in der Dialektik von Herr und Knecht eine Vermittlerrolle. Und auf diese Weise übt das Realitätsprinzip weiterhin einen erzieherischen Einfluß auf das Lustprinzip aus. Hegel hat sogar ohne Zögern erklärt, daß erst „nach“ dem Rechtsverhältnis, d. h. nach der Vertrags- und Eigentumsbeziehung, mein Leib mein wird, daß ich erst danach einen Leib besitze: „Als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur insofern es mein Wille ist“ (PhR, § 47, S. 59); und er fügt hinzu: „Ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will; das Tier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch“ (S. 59); in dem Maß wie ich mir selber mein Leben nehmen kann, gehört es mir auch. Somit wird der Leib vom Geist „in Besitz genommen“.

Dies führt uns zu folgendem Schluß: Wenn die Konstitution der Person dem Vertrag und dem Eigentum nachfolgt, wenn selbst die Besitzbeziehung zum Leib später kommt, dann muß man auch die gegenseitige Anerkennung von Vater und Sohn „später“ ansetzen: Erst jetzt, als Träger eines freien Willens, können sie sich anerken-

nen. Der Übergang von einer ausschließenden Identifizierung zu einer differentiellen – ein Rätsel, das die Dialektik des Wunsches nicht lösen konnte – vollzieht sich in der Dialektik des Wollens (PhR, § 73–74, S. 79f.). Bleiben wir hier einen Augenblick stehen: Wir haben den Punkt erreicht, den Hegel „Selbständigkeit“ nennt. Selbständigkeit gegenüber der Begierde und dem Leben, Selbständigkeit gegenüber dem andern; die Selbständigkeit gegenüber der Begierde bezeichnet Hegel als Selbstbewußtsein; die Selbständigkeit gegenüber dem andern als Person. Nun macht es aber den Anschein, wir hätten die Vater-Sohn-Beziehung an dieser Stelle in nicht verwandtschaftlichen Beziehungen aufgelöst. – Dies ist aber keineswegs der Fall.

Ein zweites Mal werden wir feststellen, daß die wahre Vater-Sohn-Beziehung jenseits der bloßen Kontinuität der Generationen durch die Vermittlung der nicht familiären Beziehung wiederhergestellt wird.

Denn tatsächlich, auf welcher Ebene kann man der eigentlich familiären *Bindung* ihren Platz anweisen? Nicht vor, sondern nach, sehr spät nach der Konstitution der Willensdialektik; denn diese hat bloß vertraglich gebundene Eigentümer, selbständige Rechtssubjekte unvermittelt einander gegenüber zurückgelassen, Personen zwar, aber doch solche, denen jede konkrete Bindung abgeht. Hegel selbst macht uns darauf mit zwei knappen Bemerkungen aufmerksam. Zuerst im Zusammenhang mit dem Personenrecht: Während „bei Kant . . . vollends die Familienverhältnisse die auf dingliche Weise persönlichen Rechte“ (PhR, § 40, S. 54) sind, schließt Hegel die familiären Beziehungen ausdrücklich aus der Sphäre des abstrakten Rechts aus; „späterhin“, sagt er, „wird sich zeigen, daß das Familienverhältnis vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grund-

lage hat“ (S. 54). Und die zweite Bemerkung: Nachdem er erklärt hat, daß die zwei Seiten eines Vertrags „unmittelbare selbständige Personen“ sind (PhR, § 75, S. 80), stellt er fest: „Unter dem Begriff vom Vertrag kann daher die Ehe nicht subsumiert werden; diese Subsumtion ist in ihrer – Schändlichkeit, muß man sagen – bei Kant aufgestellt“ (S. 80). Diese beiden Ansichten hängen, wie es der zweifache, mißbilligende Hinweis auf Kant noch verdeutlicht, eng zusammen. In der Sicht einer aufsteigenden Dialektik muß man die familiäre Beziehung tatsächlich weit jenseits der Sphäre des abstrakten Rechts ansetzen, man muß auch die Ebene der „Moralität“ hinter sich lassen, weil diese nur einen subjektiven und moralischen Willen, d. h. ein vor sich selbst verantwortliches, genauer, ein „schuldiges“ Subjekt kennt, das für eine Handlung einstehen muß, die man ihm als Verfehlung seines Willens anrechnen kann. Über diese ganze Breite der Vermittlung des abstrakten Rechts und der Moralität muß man tatsächlich hinausschreiten, um sich den Zugang zu dem geistigen und leiblichen Reich der „Sittlichkeit“, des ethischen Lebens zu verschaffen. Nun bildet aber die Schwelle zu diesem Reich die Familie. Verstehen wir dies richtig: Es gibt den Vater, weil es die Familie gibt, nicht umgekehrt. Und die Familie gibt es, weil es die Sittlichkeit gibt, nicht umgekehrt. Wenn man also zur Vatergestalt zurückfinden will, muß man zuerst diese geistige und leibliche Bindung der Sittlichkeit setzen. Das Kennzeichnende dieser Bindung ist die Tatsache, daß sie ihre Glieder in einer Zugehörigkeitsbeziehung umfaßt, die nicht mehr Sache des freien Willens ist und die in diesem Sinn etwas von der Unmittelbarkeit des Lebens wiederholt. Dieses Thema der Wiederholung, das uns bei Freud beschäftigt hat, kündigt Hegel in einem bestimmten Wort an, im

Begriff Substanz; das Familienverhältnis hat, wie wir eben sagten, „vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grundlage“ (PhR, § 144, S. 142). Dementsprechend bildet die Familie eine konkrete Totalität, die an die organische Totalität erinnert, dies aber nachdem sie die abstrakten Vermittlungen des Rechts und der Moralität passiert hat. Sie verlangt „das Aufgeben der Persönlichkeit“; das Individuum wird in ihr von neuem gebunden und einem Netz, einem System sinnvoller, vernünftiger und einsichtiger Bestimmungen integriert: „Die Substanz“, sagt Hegel, „ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtsein sich wissend und damit Objekt des Wissens“ (PhR, § 146, S. 143), und weiter: „Es ist dies der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist“. (PhR, § 151, S. 147) Die Sittlichkeit ist das Individuum, das in der konkreten Gemeinschaft aufgehoben wird. Darum hat die Familie ihre Grundlage nicht in einem Vertrag. Gerade auf diesem Boden der Sittlichkeit findet die Vaterfigur ihre Wiederkehr. Und sie kehrt auf dem Weg über die konkrete Gemeinschaft zurück, die Hegel die „unmittelbare Substantialität des Geistes“ nennt (PhR, § 158, S. 149). Gewiß kehrt der Vater als Haupt zurück, zuerst jedoch als ein „Mitglied“. Als ein Glied von . . ., d. h. „nicht als eine Person für sich (S. 149). Mehr noch, die Anerkennung aufgrund der Sittlichkeit der lebendigen familiären Gemeinschaft setzt die Anerkennung des Vaters in der ehelichen Beziehung voraus. Was ich in der Substanz der familiären Gemeinschaft zuerst erkenne, das ist die Ehe, in der sie gründet. Vergleichen wir diesen Punkt mit Freuds Thesen. Den Vater anerkennen heißt ihn zusammen mit der Mutter anerkennen. Es bedeutet, daß man darauf verzichtet, die eine zu erobern, während man den andern tötet. Es heißt die Tatsache akzep-

tieren, daß der Vater der Mutter gehört und die Mutter dem Vater. Anerkannt ist damit die Sexualität, die Sexualität des Paares, das mich gezeugt hat; aber sie ist anerkannt als die leibliche Dimension einer Institution. Eben diese neue Einheit von Begierde und Geist ermöglicht die Anerkennung des Vaters.

Oder vielmehr der Vaterschaft – denn in diesen erstaunlichen Ausführungen über die Familie wird der Vater nirgends als solcher genannt; wer namentlich angeführt wird, das sind die Penaten, d. h. die Stellvertreter der Vatergestalt in der Abwesenheit des verstorbenen Vaters. Der „sittliche Geist“ – der Geist der konkreten Gemeinschaft – wird erst er selbst, wenn er die „mannigfaltige Äußerlichkeit seiner Erscheinung“ abstreift, wenn er sich von seiner Grundlage in den Individuen und ihren Interessen loslöst: Der Geist der sittlichen Gemeinschaft wird nun „als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten usw. verehrt . . ., und überhaupt macht er jetzt das aus, worin der religiöse Charakter der Ehe und der Familie, die Pietät, liegt“ (PhR, § 163, S. 152). In dieser Hinsicht bildet die Familie also das Religiöse, zwar noch nicht das Religiöse des Christentums, aber doch das der Penaten. Wie muß man die Penaten verstehen? Sie sind der zur Vorstellung erhobene verstorbene Vater; gerade als Verstorbener, Abwesender kehrt er wieder im Symbol der Vaterschaft. In einem doppelten Sinn wird er zum Symbol: zunächst als das Signifikat der sittlichen Substanz; ferner als das Band, das – einem anderen Sinn des Wortes „Symbol“ entsprechend – die Glieder einer Gemeinschaft verbindet; so wird jede neue Vereinigung vor den Penaten vollzogen: „Statt sich das Zufällige und die Willkür der sinnlichen Neigung immer noch vorzubehalten, (entnimmt das Bewußtsein) die Verbindung dieser Willkür . . . und (über-

gibt sie) dem Substantiellen, den Penaten sich verpflichtend“ (PhR, § 164, S. 154).

Beenden wir damit unsere „zweite Seefahrt“. Zu welchem Ergebnis sind wir gekommen? Die Analyse, der wir die Vatergestalt hier unterzogen haben, ist der vorangehenden homolog. Aber doch nur homolog, denn es handelt sich hier und dort zweifellos um zwei verschiedene Diskurse. Das eine Mal erscheint die Vatergestalt im Bezugsnetz einer Wunschökonomie, das andere Mal im Rahmen einer Geschichte des Geistes. Deswegen verlaufen die Beziehungen von einem System zum andern nicht einfach parallel. Die Gestalten, die den Bereich des Wunsches von seiner Wiederholung in der konkreten Gemeinschaft trennen, entsprechen eher dem beharrlichen, manifesten Schweigen der Triebregungen, das Freud die Latenzperiode nennt. Trotzdem kann man in den beiden Bezugsnetzen analoge Gliederungen feststellen. Den wichtigsten analogen Vorgang bildet die Wiederkehr der Urgestalt in einer Endgestalt – in der Vorstellung der Penaten –, eine Wiederkehr, nachdem die Urgestalt alle Vermittlungen des Rechts und der Moralität durchschritten hat. Auf eine Formel gebracht, können wir dies so ausdrücken: vom Phantasiebild zum Symbol; oder mit anderen Worten: von der nicht anerkannten, dem Tod geweihten und für den Wunsch todbringenden Vaterschaft zu einer solchen, die nun ein Band der Liebe und des Lebens geworden ist.

### 3. Die Dialektik der göttlichen Vaterschaft

Das dritte Feld, in dessen Grenzen wir nun die Struktur der Vaterschaft analysieren wollen, können wir als Feld der *religiösen Vorstellung* bezeichnen.

Den Begriff „Vorstellung“ verstehe ich in dem Sinn, in dem Hegel ihn immer verwendet, wenn er von der Religion spricht – in der *Phänomenologie des Geistes* wie in der *Enzyklopädie* und in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: Die *Vorstellung* ist die bildhafte Erscheinungsform der Selbstoffenbarung des Absoluten. Gleichermassen bin auch ich der Ansicht, daß die Untersuchung der religiösen *Vorstellung* nicht mehr Sache der Phänomenologie im strengen Sinn, d. h. der Beschreibung einer Folge von Gestalten des Selbstbewußtseins sein kann. Denn das eigentliche Thema ist hier nicht mehr das Selbstbewußtsein, sondern das spekulative Denken des Göttlichen als solchen, das sich in der *Vorstellung* entfaltet.

Andererseits aber will ich jener Auffassung Hegels nicht beipflichten, derzufolge das Reich der *Vorstellung* in einer Philosophie des Begriffs, in einem absoluten Wissen aufgehoben werden könne. Das absolute Wissen ist vielleicht nur das – nie erreichbare – Ziel der *Vorstellung*. – Man muß diese Frage im Zusammenhang mit der Definition der Religion sehen. Ich für mein Teil fühle mich letztlich doch Kant, dem Kant der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, näher als Hegel und darum definiere ich die Religion wie Kant durch die Frage: Was darf ich hoffen?

Wenn ich der Hoffnung diese Stellung anweise, bedeutet das auch, daß ich sie in eine bestimmte Beziehung zur *Vorstellung* im allgemeinen und zur *Vorstellung* des Vaters im besonderen bringe. Man kann der *Vorstellung* deswegen nicht entraten, weil sich die Religion weniger im Glauben als in der Hoffnung konstituiert. Denn wenn der Glaube unvollkommener ist als die unmittelbare Schau und die *Vorstellung* unvollkommener als der Begriff, so übersteigt aber die Hoffnung in ihrer Fülle das

Erkennen und das Handeln. Der Begriff kann diese Fülle nicht mehr erfassen, nur die Vorstellung kommt ihr nahe. Die Frage stellt sich also, ob nicht auch das Schema der Vatergestalt mit dieser Theologie der Hoffnung in Verbindung steht. – Dies alles muß bei dieser dritten Untersuchung bedacht werden.

Ich habe nun die Absicht, wie J. M. Pohier das Problem der Vatergestalt Gottes innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition aufzurollen. Doch unterscheidet sich meine Methode in einem bestimmten Punkt von der seinen; ich werde mich nämlich nicht an der Theologie, sondern an der Exegese orientieren. Warum dies? Die Exegese bietet den Vorteil, daß sie in einem engeren Kontakt mit der Vorstellung verbleibt und daß sie den Entstehungsprozeß, die progressive Herausbildung der Vorstellung unmittelbar zutage fördert. Die Exegese destruiert die Theologie bis auf ihre ursprünglichsten Vorstellungselemente und führt uns dadurch mitten in das Wechselspiel der Gottesbezeichnungen hinein; sie wagt es, uns deren ursprüngliche Intention und Dynamik sichtbar zu machen. Darum betone ich immer wieder, daß sich der Philosoph, der über die Religion nachdenkt, eher den Exegeten als den Theologen zum Gesprächspartner wählen soll. Einen weiteren Grund dafür, daß es vorteilhafter ist, auf die Exegese zurückzugreifen statt auf die Theologie, sehe ich in folgendem: Die Exegese fordert uns dazu auf, die Gestalten Gottes nicht von den Redeformen zu trennen, in die sie eingehüllt sind. Unter Redeform verstehe ich die Erzählung oder die Legende, den Mythos, die Prophetie, den Hymnus und die Psalmen, die Ermahnung zur Weisheit usf. Warum soll man diese Redeformen mit besonderer Aufmerksamkeit berücksichtigen? – Weil die Gottesbezeichnung jeweils einen anderen Charakter annimmt, wenn ein Erzählender Gott in

der dritten Person als den Aktanten einer großen Tat, wie z. B. der Herausführung aus Ägypten, vorstellt, einen anderen, wenn ein Prophet ihn als denjenigen verkündet, in dessen Namen er in der ersten Person spricht, und einen anderen wieder, wenn sich ein Glaubender beim liturgischen Gebet oder in einsamer Zwiesprache in der zweiten Person an Gott wendet. Die Theologie jedoch, gerade wenn sie sich den biblischen Erfahrungen zuwendet, begnügt sich allzu oft damit, aus den verschiedenartigen Schriftstellen eine Konzeption Gottes, des Menschen und ihrer wechselseitigen Beziehungen herauszuarbeiten, die sie von all den spezifischen, den einzelnen Redeformen verpflichteten Aspekten gereinigt hat. Unsere Frage ist es darum nicht, was wir der Schrift an abstrakten theologischen Aussagen über Gott entnehmen können, sondern vielmehr, wie sich Gott in den unterschiedlichen Redeweisen, welche die Struktur der Schrift prägen, darstellt.

Dies ist unsere Methode; doch was erbringt sie uns inhaltlich?

Die wichtigste und auf den ersten Blick hin verwirrendste Feststellung, die wir gleich machen müssen, ist die, daß Gott im Alten Testament (wir kommen später auf das Neue zu sprechen) nur ganz selten als Vater bezeichnet wird. Übereinstimmend unterstreichen die Spezialisten des Neuen Testaments – nicht ohne sich zunächst darüber zu wundern – die große Zurückhaltung, mit der in den Schriften des Alten Testaments die Bezeichnung „Vater“ verwendet wird. W. Marchel und J. Jeremias konnten nur knapp zwanzig Stellen erreichen, an denen sie im Alten Testament vorkommt.

Dieser Zurückhaltung wollen wir uns zuerst zuwenden. Ich möchte sie mit der Hypothese in Verbindung bringen, von der meine ganze Reflexion ausgegangen ist und

derzufolge ich behauptete, daß die Vaterfigur, bevor sie wiederkehrt, in gewisser Weise verlorengehen muß und daß sie nur wiederkehren kann, wenn sie durch andere Figuren, die an den familiären Beziehungen und an der Vatergestalt keinen unmittelbaren Anteil haben, neu interpretiert wird. Der Läuterungsprozeß, der vom Phantasiebild zum Symbol hinführt, veranlaßt auf den drei Ebenen, die wir in Betracht ziehen – auf der Ebene der Triebe, der Kulturgestalten und der religiösen Vorstellungen –, eine Art Reduktion der Ausgangsfigur unter dem Einfluß anderer Figuren.

Die Ausgangsgestalt zeigt auf der Ebene, auf der wir uns jetzt befinden, nichts Ungewöhnliches: Alle Völker des Mittleren Ostens bezeichnen ihre Götter als Vater und rufen sie sogar unter diesem Namen an. Diese Benennung ist nicht nur ein gemeinsames Gut der semitischen Völker; wir erfahren von der vergleichenden Religionsgeschichte auch, daß sie ebenso in Indien, in China, in Australien, in Afrika, bei den Griechen und bei den Römern geläufig war. Alle Menschen nannten ihren Gott „Vater“; dies ist ein grundlegendes Faktum, ja man muß sagen, eine Banalität, der man als solcher nicht viel Bedeutung beizumessen hat. Wir stoßen hier auf denselben Sachverhalt wie beim Eintritt in den Ödipuskomplex auf der Triebebene; die Einsetzung des Ödipus bildet eine allgemeine, unumgängliche Gegebenheit; entscheidend ist allein der Ausgang, die Frage, ob dieser Ausgang zu einer neurotischen Entwicklung führt oder nicht; entscheidend ist die Auflösung des Ödipus und seine Wiederkehr. Dementsprechend hat auch die Tatsache, daß Gott als Vater bezeichnet wird, noch kein besonderes Gewicht; erst die spezifische Bedeutung, die man mit dieser Bezeichnung verknüpft, oder besser: erst der Pro-

zeß der Bedeutungsverleihung<sup>5</sup> stellt uns vor ein Problem, denn gerade in diesem Prozeß entfaltet sich das Schema der Vatergestalt.

Die Exegese des Alten Testaments zeigt uns, daß die Zurückhaltung der Hebräer hinsichtlich der Bezeichnung Gottes als des Vaters ihr Gegenstück in einer positiven Auffassung hatte, dergemäß sie Jahwe als den souveränen Helden einer beispielhaften Geschichte betrachteten, einer Geschichte, deren Heils- und Befreiungstaten das israelitische Volk als ein Ganzes begünstigten und für die es Zeugnis ablegte. Hier kommen die Kategorien der Rede zum Zug, hier wird ihre Rolle bei der Benennung Gottes entscheidend. Die erste Redegattung, in der die Autoren der Schrift von Gott zu sprechen suchten, gehört zur Ordnung der Erzählung. Man verkündet die Heils- und Befreiungstaten mit den Mitteln des legendenhaften Berichts, der das Handeln Jahwes mit Israel schildert.

Den Schwerpunkt dieser Erzählung bildet das Thema der Herausführung aus Ägypten; ein Akt der Befreiung begründet die Einheit des israelitischen Volkes. Die ganze theologische Arbeit der verschiedenen Schriftstellerschulen, denen wir den *Hexateuch* verdanken, bestand darin, die oft sehr unterschiedlichen und gegensätzlichen Quellen entstammenden, bruchstückhaften Berichte in den Rahmen der umfassenden Erzählung einzuordnen; sie verlängerten die Erzählung nach rückwärts bis hin zu den großen Ahnen und bis zu den Schöpfungsmythen, sie holten die vereinzelt Berichte in das Gravitationsfeld des geschichtlichen Glaubens Israels hinein und gaben ihnen damit die Prägung einer ganz bestimmten

<sup>5</sup> Der französische Begriff *la signification* bedeutet wörtlich *die Bedeutung*, er kann zuweilen aber auch, wie hier, den Sinn von *Bedeutungsverleihung* annehmen (A. d. Ü.).



geschichtlichen Perspektive. Diese Verknüpfung des kerygmatischen Bekenntnisses mit der Redeform der Erzählung bestimmt den theologischen Aspekt, der im *Hexateuch* vorherrscht und den Gerhard von Rad die „Theologie der geschichtlichen Überlieferungen“ nennt, um sie der „Theologie der prophetischen Überlieferungen“ gegenüberzustellen, die wir später im Zusammenhang mit der Wiederkehr der Vatergestalt ins Auge fassen werden. Eben diese Theologie der geschichtlichen Überlieferungen bildete den Schmelztiegel der ersten biblischen Gottesvorstellungen. Das Erstaunliche ist aber, daß Jahwe in dieser ersten Struktur – der Erzählstruktur – nicht als ein Vater auftritt. Wenn wir die exegetische Methode von Rads mit der strukturellen Analyse der Erzählformen verbinden, die zuerst V. Propp und die russischen Formalisten entworfen haben und die in Frankreich heute von A. J. Greimas<sup>6</sup> und R. Barthes angewandt wird, dann können wir sagen, daß hier die Kategorien der Aktion und der Aktanten die dominierende Rolle spielen, d. h. die Kategorie des Helden, den seine Funktion in der Erzählung definiert. Genauer noch: Die Zergliederung der Aktion in hierarchisch geordnete Segmente bringt ein kombiniertes Wechselspiel von Personen oder Aktanten zutage, das sich auf die eigene Logik der Erzählung stützt. Die ganze Theologie der Überlieferungen zielt darauf ab, den ersten und bestimmenden Aktanten (l'actant ultime), Jahwe, mit dem hauptsächlich und kollektiven Aktanten (l'actant principal et collectif), Israel, das als eine einheitliche geschichtliche Persönlichkeit angesehen wird, und zusammen mit verschiedenen individuellen Aktanten – vor allen andern mit Moses – in einer Dialektik zu artiku-

<sup>6</sup> Vgl. Greimas, *Strukturelle Semantik*, insbes. S. 116 ff., 157 ff. (A. d. Ü.).

lieren, die aber nie reflektiert, sondern nur erzählt wird. In dieser Dialektik der Aktionen und Aktanten hat die Theologie des *Hexateuchs* ihre dramatische Grundlage. Die Vater-Sohn-Beziehung steht darin aber ganz am Rande. Wenn es einen Vater gibt, so ist dies Israel: „Mein Vater war ein Aramäer . . .“, heißt es zum Beispiel; oder man spricht von Jahwe als dem „Gott unserer Väter“, noch bevor man ihn selbst als einen Vater versteht. Auch entfaltet sich die Dialektik der Aktion in erster Linie auf der Stufe eines Volkes und einer Geschichte. Erst in einem zweiten Schritt wird die Beziehung der Aktanten in die Kategorie des Vater-Sohn-Verhältnisses hineingenommen, und dies nur, weil man sie zuvor in einer anderen Kategorie angesiedelt hat. In welcher?

Wie man weiß, beruht die Theologie des *Hexateuchs* auf einer Neuinterpretation der großen Erzählungen vom Handeln Jahwes mit Israel, die vom Grundgedanken des Bundesschlusses ausgeht; man muß übrigens gleich korrigierend anfügen: von *den* Bundesschlüssen. Diese werden nicht von vornherein und in erster Linie aus der Sicht familiärer Beziehungen betrachtet; im Gegenteil, das Bündnis ist es, das der familiären Beziehung ihren Sinn gibt, noch bevor diese ihren eigenen Gehalt (man wird bald sehen, welchen) beibringen kann. Man darf den Bund tatsächlich nicht von der Vater-Sohn-Beziehung her interpretieren, sondern nur im Licht der Bestimmungen und der Rollenverteilung, die er selbst entwickelt und artikuliert; sowohl Kategorien der familiären Beziehung wie solche aus dem juristischen Bereich sind hier fehl am Platz. G. von Rad macht in seinen Studien zum *Hexateuch* deutlich, wie sich nach und nach eine spezifische Bundestheologie herausgebildet hat – durch eine Vielfalt von Bundesschlüssen hindurch, man

denke an den Bund mit Noah, mit Abraham, an den Bund am Sinai; aber auch auf dem Weg über verschiedene Interpretationen dieser Bundesschlüsse: Das eine Mal handelt es sich um einen Bund aufgrund eines einseitigen Schutzverhältnisses, dann um den Bund von zwei ungleichen Partnern, dann wieder um einen Bund bei voller Parität der Partner. Die Priesterschrift (Quelle P) gliedert diese Theologie im Hinblick auf drei Leitthemata: Israel wird ein Volk sein, Israel wird das Gelobte Land erhalten, Israel wird mit Gott eine privilegierte Beziehung eingehen. In der Bundestheologie ist somit schon eine Theologie der Verheißung angelegt. Und dieser Punkt spielt zweifellos eine wichtige Rolle innerhalb der Problematik der Vaterschaft, die man gerade von dem dritten Thema der Bundestheologie aus neu interpretieren kann: „Ich werde euer Gott sein.“

Bevor wir jedoch auf die Rückkehr der Vaterfigur zu sprechen kommen, müssen wir noch einige besondere Aspekte in Betracht ziehen, zunächst die Funktion, welche die *Tora*, die Belehrung, das Gesetz, in dieser konstitutiven Sinngenease ausübt. Israel hat das Vorrecht einer privilegierten Beziehung zu Jahwe, weil es das GESETZ besitzt: Jahwe, der primäre Aktant, Jahwe, der aktive Pol des Bundes, Jahwe verleiht das Gesetz. Auch hier steht ihm Israel als ein Ganzes, als eine subjektive und kollektive Persönlichkeit gegenüber: „Höre Israel, ich bin der Ewige, dein Gott . . .“ usf.

Und weisen wir noch auf ein letztes Moment hin: Jahwe wird zuerst mit einem Namen bezeichnet, bevor man ihn „Vater“ nennt; dies müssen wir unterstreichen. In gewissen psychoanalytischen Kreisen hat man eine Vorliebe dafür, vom Namen des Vaters zu sprechen. Doch gilt es, die Dinge gut auseinanderzuhalten, wenn nicht gar zu trennen. Der Name im strengen Sinn ist der Eigenname.

Die Bezeichnung „Vater“ aber ist ein Beiwort (épithète). Der Name ist eine Konnotation; das Wort „Vater“ jedoch eine Beschreibung. Der Glaube Israels beruht wesentlich darauf, daß sich Jahwe in seiner Offenbarung zu dieser furchterregenden Sphäre erhebt, in der der Name nur noch eine Konnotation bildet, die keine Denotation mehr enthält, nicht einmal mehr die Denotation „Vater“. Lesen wir wieder die Stelle über den brennenden Dornbusch nach (Ex 3,13–15): „Und wenn sie mich fragen: Wie ist sein Name (des Gottes eurer Väter, d. Vf.), was soll ich ihnen antworten? Und Gott sprach zu Mose: *Ich bin, der ich bin, ehyeh hasber ehyeh*“; und in der Folge behandelt der Text das „Ich bin“ als Subjekt: „So sollst du ihnen sagen: *Ich bin* hat mich zu euch gesandt.“ Diese Offenbarung des Namens hat für unseren Gedankengang ausschlaggebenden Charakter. Denn sie bedeutet die Auflösung aller anthropomorphen Vorstellungen, aller Gestalten und Gestaltungen, mithin auch der Gestalt des Vaters. Der Name steht gegen das Idol. Jede nicht metaphorisch verstandene Vater-Sohn-Beziehung, jede buchstäblich genommene Deszendenz wird hier aufgehoben. Lange Zeit haben uns gewisse Bemühungen, die Theologie des Namens mit der griechischen Ontologie in Einklang zu bringen, diese auflösende Intention verschleierte; als ob man das Wort „Ich bin, der ich bin“ wie eine ontologische Aussage behandeln könnte. Muß man es nicht viel eher, in einem fast ironischen Sinn, so verstehen: Was ich bin, das bin ich für mich, doch ihr habt meine Treue und meine Führung: „So sollst du ihnen sagen: *Ich bin* hat mich zu euch gesandt“?

Man darf den Idolabbau und damit auch die Auflösung der Vaterfigur in der Theologie des Namens nicht aus den Augen verlieren, wenn man die Schöpfungsberichte untersucht. Bemerkenswert ist es, daß Gott dort nicht als

Vater bezeichnet wird und daß man ein besonderes Zeitwort – *bara* – benützt, um den schöpferischen Akt auszusagen; dadurch wird jeder Hinweis auf einen Zeugungsvorgang ausgeschlossen. Die Schöpfung – ein mythisches Thema, das man den Völkern der näheren Umgebung entlehnt und erst spät und mit unendlicher Vorsicht eingeführt hat – bildet kein Unterkapitel einer Vatertheologie; vielmehr wird sie aus der Sicht der Theologie der geschichtlichen Überlieferungen neu interpretiert und gleichsam als ein Vorwort an den Anfang der Geschichte der Heilshandlungen gestellt; sie erhält die Bedeutung eines primären Gründungsaktes. Gott ist also nicht deswegen der Schöpfer, weil man in ihm den Vater sieht. Viel eher wird die Schöpfungstheologie den Schlüssel zur Interpretation der Vaterfigur abgeben, sobald diese wiederkehrt. So verhält es sich auch mit den Aussagen über den Menschen im Schöpfungsbericht der Priesterschule (Gen 1–2); dort wird erklärt, der Mensch sei als Ebenbild und als Abbild Gottes geschaffen worden. Aber man verwendet in diesem Zusammenhang weder das Wort „Sohn“, noch nennt man den Schöpfer „Vater“. Im Gegenteil, die Sohnschaft selbst wird von dieser Ebenbild-Beziehung her neu interpretiert werden können (welche zweifellos aber durch die bloß abbildhafte Ähnlichkeit eine Korrektur erfährt, denn die Ähnlichkeit stellt die Distanz wieder her); als ein Ebenbild sieht sich der Mensch über die Dinge erhoben und zum Herrn und Gebieter über die Natur ernannt. Keineswegs wird hier die Theologie des Namens widerrufen; eher muß man sagen, daß sich der Name, der kein Bild und kein Idol duldet, die Transzendenz des Menschen selbst als sein Bild setzt.

Dies bestätigt, daß die Entwicklung der Vaterfigur in Richtung auf eine höhere Symbolik von anderen Sym-

bolden abhängig ist, die nicht der Sphäre der Verwandtschaft zugehören; der Befreier, von dem die frühe hebräische „Saga“ spricht, der Gesetzgeber vom Sinai, der Träger des bildlosen NAMENS und selbst der Schöpfer, der im Schöpfungsmythos dargestellt wird – es sind dies alles Bezeichnungen, die nicht dem familiären Bereich entstammen; ohne sich damit in ein eigentliches Paradox zu verstricken, könnte man sagen, daß Jahwe nicht zuerst Vater ist, aber gerade dadurch ist er *auch* Vater.

Dieser lange Weg war unumgänglich; wir mußten bis zum Nullpunkt der Figur zurückgehen – der Figur im allgemeinen und der Vaterfigur im besonderen –, um Gott als Vater bezeichnen zu können.

Jetzt – aber nur jetzt – sind wir in der Lage, von der Wiederkehr der Vatergestalt zu sprechen, d. h. auf der Ebene der biblischen Texte die zurückhaltende, aber zugleich sehr signifikante Bezeichnung Gottes als Vater zu interpretieren. Der Entwicklungsweg der Gottesvorstellung auf der Ebene der biblischen Erzählung entspricht der Wiederkehr des Verdrängten auf der Ebene des Triebgeschehens oder auch der Einführung der Kategorie der Familie in der Philosophie des Geistes, nachdem das abstrakte Recht und das moralische Bewußtsein konstituiert worden waren.

Diese Wiederholung der Vaterfigur enthält ihrerseits eine signifikative Progression, die man schematisch in folgende Stufen gliedern kann: Zuerst erkennen wir die *Bezeichnung* (*désignation*) Gottes als Vater, die noch den Charakter einer bloßen Beschreibung im Sinn der linguistischen Analyse besitzt, dann schließt sich daran die *Verkündigung* (*déclaration*) des Vaters, und in einem dritten Schritt folgt die *Anrufung* (*invocation*), welche die eigentliche Hinwendung zu Gott, dem Vater, darstellt. Diese Bewegung gelangt erst im Gebet Jesu an ihr

Ziel; dort aber finden die Wiederkehr der Vatergestalt und die Anerkennung des Vaters ihre Vollendung. Es ist leicht erkennbar, auf welche Weise sich die Bezeichnung Gottes als Vater aus den andern Bezeichnungen Jahwes, die von der Thematik des Bundes bestimmt waren, herausentwickelt hat; den Schlüssel hierzu bietet das Thema der Auserwählung. Israel ist unter den Völkern auserwählt worden; Jahwe hat sich seiner angenommen; er nimmt an seinem Schicksal Anteil; und diese Erwählung bedeutet soviel wie eine Adoption. Israel ist somit der Sohn; aber es ist der Sohn nur aufgrund eines Wortes, das es als solchen bezeichnet (parole de désignation). Das heißt zugleich, daß der Vaterschaft jeder biologische Aspekt einer Zeugung genommen wird. Doch welche Elemente bringt das Vaterbild nun zu den geschichtlichen Kategorien, von denen es getragen wird, hinzu? Untersucht man die wenigen Stellen etwas genauer, an denen Gott als Vater bezeichnet wird, so erkennt man gleich, daß diese Bezeichnung immer dort vorkommt, wo die Beziehung, die man durch die Erzählung gewissermaßen veräußert hatte – Jahwe wird als *Er* geschildert –, wieder verinnert wird. Ich verwende das Wort „verinnern“ im Sinn der „Erinnerung“, die zugleich Gedächtnis und Innerlichkeit bedeutet – Wiedereinsammlung und Andacht (récollection). Mit der „Erinnerung“ tritt auch das Gefühl in Erscheinung; und die Konnotationen des Affektiven zeigen überdies einen sehr komplexen Charakter: Sie reichen von der Haltung souveräner Autorität bis hin zu den Empfindungen der Zärtlichkeit und des Mitleids, als wäre der Vater nicht nur Vater, sondern auch Mutter. Das Spektrum der Vatergestalt fächert sich mithin sehr weit auf: Es umfaßt „Gefühle der Abhängigkeit, der Verpflichtung, des Schutzes, des Zutrauens, der Dankbarkeit, der Vertraut-

heit“ (Marchel, Dieu-Père, S. 33): „Volk voll Torheit und Unverstand, ist nicht er dein Vater, der dich geschaffen, der dir Dasein und Dauer verliehen hat?“<sup>7</sup> Der Gott, der nur einen Namen hat, der nur ein Name ist, erhält hier ein Gesicht; und in eins damit übrewindet seine Gestalt eine weitere Stufe auf dem Weg vom Phantasiebild zum Symbol.

Die Bezeichnung strebt hier zur Anrufung hin, ohne jedoch die letzte Schwelle schon zu überschreiten: „Er wird mich nennen: Du bist mein Vater, mein Gott und der Fels meines Heils“ – dies ist noch keine unmittelbare Anrufung. Überhaupt findet sich im Alten Testament kein Gebet, in dem Jahwe als Vater angerufen wird; wie W. Marchel bemerkt, sind die Benennungen bei *Jeremia* 3,4 und 3,19, mit denen wir uns weiter unten befassen werden, keine Gebete, sondern nur Aussagen, die Gott mittels der Stimme der Propheten über sich selbst ausspricht.

Was bedeutet diese unvollständige Bewegung zur Anrufung hin, die ich die „Verkündung“ (déclaration) des Vaters genannt habe? Wir müssen hier die früher ange deutete Unterscheidung zwischen den beiden Redeformen, der Erzählung und der Prophetie, in Rechnung stellen und damit auch die beiden Theologien, die sich daran schließen, der Terminologie von Rads entsprechend: die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen und die Theologie der prophetischen Überlieferungen. Denn wenn man die Stellen zusammenzählt, an denen Gott „Vater“ genannt wird, springt einem die Tatsache in die Augen, daß es sich immer um prophetische Texte handelt; die Stellen finden sich nämlich bei *Hosea*, bei *Jeremia*, im dritten *Jesaja*, aber auch in dem von pro-

<sup>7</sup> Dt 32,6 (im frz. Original steht hier eine falsche Referenz, A. d. Ü.)

phetisch beeinflussten Kreisen verfaßten *Deuteronomium*. Was hat uns diese Verbindung des Vaternamens mit der Prophetie zu sagen? Die Prophetie markiert einen Bruch in der Redeform und zugleich in der theologischen Intention: Die Erzählung schildert die Befreiungstaten, die Israel in der Vergangenheit zuteil geworden sind; die Prophetie aber erzählt nicht, sie verkündet (annonce), und zwar in der performativen Redeweise des Orakels; der Prophet verkündet in der ersten Person, im Namen Gottes. Und was verkündet er? Seine Mitteilung ist eine andere als die der großen Erzählung; er verkündet zunächst das nahe Ende dieser erzählten Geschichte, ihren baldigen Untergang, doch verweist er über den Untergang hinaus auf einen neuen Bund, ein neues Sion und einen neuen David. Von daher wird verständlich, daß Jahwe in den prophetischen Schriften nicht nur als Vater bezeichnet wird (*désigné*), sondern daß er sich auch selbst als Vater vorstellt (*se déclare*) (Marchel, Dieu-Père, S. 41); und diese Selbstdarstellung Gottes als Vater scheint untrennbar verbunden zu sein mit der Ausrichtung auf die Zukunft, die sich in der Prophetie enthüllt. An drei Stellen sagt Jeremia: „Ich bin ein Vater für Israel; du sollst mich Vater nennen, und du wirst nicht von mir getrennt werden.“ Wenn man diesem Gedanken, daß die Prophetie den Blick auf die kommende Erfüllung, auf das eschatologische Festmahl hin ausrichtet, folgerichtig nachgeht, hat man dann nicht Grund genug zu sagen, auch das Vaterbild werde von dieser Bewegung mitgetragen und es bedeute von nun an nicht mehr bloß eine *Urgestalt* – den Gott unserer Väter, den Urahnen unserer Ahnen –, sondern auch die Gestalt, in der sich eine neue Schöpfung ankündigt?  
Nur wer diese Wendung mitvollzieht, erkennt und anerkennt den Vater wirklich.

Dies bedeutet nicht allein, daß der Vater nicht mehr nur Urahne ist, sondern auch, daß man ihn von nun an als Ehegatte sehen muß. Darum hat es den Anschein, als würden jetzt die Gestalten der familiären Beziehung auseinanderbrechen und sich vertauschen; so beschreibt der Prophet Hosea, wenn er den Bund neu interpretiert, Gott mehr als einen Gatten denn als Vater. Und alle Metaphern der Treue und der Treulosigkeit, der Verfehlung als einer Art Ehebruch, entstammen dem Bereich der ehelichen Beziehung, desgleichen die Gefühle der Eifersucht, der verletzten Zärtlichkeit und die Mahnung zur Rückkehr. Jeremia sagt in diesem Sinn: „Und ich dachte, du würdest mich ‚Lieber Vater‘ nennen und nicht von mir weichen. Aber das Haus Israel hat mir nicht die Treue gehalten, gleichwie ein Weib wegen ihres Liebhabers nicht die Treue hält.“ (Jer 3,19–20) Unter der Wirkung dieser merkwürdigen wechselseitigen Beeinflussung zweier Figuren der familiären Bindung bricht die Schale der Buchstäblichkeit des Bildes entzwei, das Symbol befreit sich. Ein Vater, der als Ehegemahl in Erscheinung tritt, ist nicht mehr lediglich der Erzeuger der Söhne, auch nicht mehr ihr Feind; die Liebe, die Fürsorge und das Erbarmen erhalten nun den Vorrang über die Fragen der Autorität und der Strenge. Ein großartiges Zeugnis für diese Wendung in den Gefühlsbeziehungen findet sich in einem Wort des dritten Jesaja: „Denn du bist unser Vater“ (Js 63,16).

Und diese Aussage führt uns unmittelbar an die Schwelle der Anrufung. Noch macht sich eine gewisse Scham geltend, welche die Anrufung in eine Art indirekter Rede kleidet, wie es sich z. B. im Psalm 89, Vers 27 zeigt: „Er wird mich rufen: Du bist mein Vater, mein Gott und der Fels meines Heils.“

Das Neue Testament vollendet die Bewegung der Rück-

kehr der Vaterfigur im Gebet Jesu: *Abba*; doch muß man sich über den gewagten und ungewöhnlichen Aspekt dieser Anrufung Klarheit verschaffen; er wird nur sichtbar, wenn man die Botschaft der Schrift als ganzer miteinbezieht. Faßt man dieses Ganze ins Auge und nicht nur einige vereinzelte Textstellen, so macht man die Feststellung, daß auch das Neue Testament noch die Spuren der Zurückhaltung und der Scham des Alten Testaments an sich trägt. Zwar finden sich bei *Johannes* mehr als hundert Stellen, wo Gott als Vater bezeichnet wird, bei *Markus* jedoch nur vier, bei *Lukas* fünfzehn und bei *Matthäus* zweiundvierzig. Daraus kann man schließen, daß die Bezeichnung Gottes als Vater zuerst ziemlich selten gebraucht wurde und erst in einer späteren Zeit häufiger vorkam, was vielleicht in einer gewissen Beziehung zur späten Erlaubnis Jesu steht, Gott „Vater“ nennen zu dürfen. Vorerst aber muß man grundsätzlich hervorheben, daß die Vaterschaft keine ursprüngliche Kategorie des Evangeliums darstellte. Den Grundtenor des Evangeliums bestimmte, wie man es bei *Markus* sieht, vielmehr die Ankündigung des kommenden Reiches, die eschatologische Botschaft par excellence. Es verhält sich hier damit ähnlich wie im Alten Testament: Die Vater-Sohn-Beziehung hat ihren eigentlichen Sinn vom Bundesschluß her; genauer, das evangelische Kerygma des künftigen Reiches übernimmt die von den Propheten verkündete neue Ökonomie, und darum muß die Kategorie der Vaterschaft von der Kategorie des Reiches aus interpretiert werden. Bis in das Gebet des Herrn hinein bleiben das eschatologische Königtum und die Vaterschaft untrennbar verbunden; das Gebet hebt an mit der Anrufung des Vaters und fährt fort mit den „Bitten“, die den Namen, das Reich und den göttlichen Willen meinen und die nur in der Perspektive einer eschatologi-

sehen Erfüllung verständlich werden. In dieser Weise gewinnt die Vatergestalt ihren Ort in der Bewegung einer Theologie der Hoffnung. Denn der Vater, den man betend anruft, ist identisch mit dem Gott der Verkündigung jenes Reiches, zu dem man nur Zugang erhält, wenn man wie ein Kind darum bittet. Somit muß die Vaterfigur von hier an immer im Zusammenhang mit der Verkündigung des Reiches gesehen werden, und ihr Schicksal verschränkt sich, wie es J. Jeremias formuliert, zutiefst mit der „sich realisierenden Eschatologie“.

Die eschatologische Perspektive prägt der Bezeichnung „Vater“ ein besonderes Profil auf und vermittelt auch der Sohnschaft eine neue Bedeutung; dies kommt in den Worten Jesu, in denen die Anrede „Mein Vater“ enthalten ist, deutlich zum Ausdruck. Lesen wir etwa bei *Matthäus* 11,27 jene Stelle, die den Kern der ganzen späteren Johanneischen Theologie in sich birgt. Das wahre Vater-Sohn-Verhältnis umschließt von jetzt an eine einzigartige Beziehung gegenseitiger Vertrautheit und Anerkennung. „Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“

Vor diesem Hintergrund erst wird das Gebet Jesu verständlich: *Abba*, das man mit „Lieber Vater!“ übersetzen könnte. Hier findet die Bewegung, die von der Bezeichnung zur Anrufung hinführt, ihren vollendeten Abschluß. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß sich Jesus mit diesem Wort *Abba*, an Gott gewendet hat. Im Rahmen der gesamten jüdischen Gebetsliteratur steht dieses Gebet durchaus einzigartig da, denn es fehlt jede Parallele dazu. Jesus wagt es, sich an Gott wie ein Kind an seinen Vater zu wenden. Die Zurückhaltung, welche die ganze Schrift beherrscht, durchbricht er damit an ei-

ner präzisen Stelle. Dieses Wagnis ist möglich geworden, weil eine neue Zeit begonnen hat.

Es ist also keineswegs ein einfaches Unterfangen, sich an Gott wie an einen Vater zu wenden; dieser Schritt hat im Gegensatz zu einem bloßen Rückfall in eine archaische, infantile Einstellung den Aspekt des Seltenen, des Schweren und des Gewagten an sich, denn er ist prophetischer Art und darum mehr auf die Erfüllung hin ausgerichtet als auf den Ursprung und die Herkunft. Das Gebet zum Vater weist nicht nach rückwärts, in Richtung auf einen großen Ahnen, sondern vorwärts, zu einem neuen Vertrauensverhältnis hin, das sein Vorbild in der intimen Beziehung des Sohnes zum Vater findet. Nach Auffassung des Paulus können wir *Abba*, Vater, rufen, weil der Geist unsere Kindschaft verbürgt (Röm 8,16). Somit ist die Religion des Vaters weit entfernt von der Vorstellung einer fremden und feindlichen Transzendenz, denn es gibt den Vater, weil es den Sohn gibt, und den Sohn gibt es, weil Vater und Sohn durch eine Gemeinschaft im Geist verbunden sind.

Wenn wir nun die Konstitution des Paradigmas der Vaterschaft im Geiste abschließen wollen, bleibt uns noch zu zeigen, wie sich der *Tod* – der Tod des Sohnes und möglicherweise auch der Tod des Vaters – in diese Sinn-genese einfügen. Man erinnert sich, in welche Perspektive die Freudsche Psychoanalyse dieses Problem stellt: Auf der Ebene der Phantasie tritt die Vorstellung vom Tod des Vaters in Erscheinung, der Vater stirbt, weil er ermordet worden ist; dieser Mord ist das Werk des Wunsches, der sich allmächtig und unsterblich wähnt; mittels der Verinnerlichung des Vaterbildes bringt er eine komplementäre Vorstellung hervor, der gemäß der Vater nach seiner Ermordung die Unsterblichkeit erlangt. Eben dieses Phantasiebild kehrt in der hebräischen Religion

auf dem Weg über den Mord am Propheten wieder zurück. Wendet man sich dem Christentum zu, so stellt man fest, daß sich dieser Prozeß folgendermaßen weiterentwickelt: Das Christentum schafft eine Religion des Sohnes, in welcher der Sohn eine zweifache Rolle erfüllt: Auf der einen Seite sühnt er für uns alle das Verbrechen der Ermordung Gottes; gleichzeitig aber, indem er die Schuld auf sich nimmt, wird er selber zum Gott neben dem Vater; ja indem er dem Groll gegen den Vater einen Ausweg verschafft, setzt er sich auch an die Stelle des Vaters. Daraus folgert Freud: Das Christentum, das aus einer Vaterreligion hervorgegangen ist, hat sich in eine eigentliche Sohnesreligion verwandelt.

Wir bezweifeln unsererseits die Möglichkeit nicht, daß man den Tod Christi in die Reihe der Abkömmlinge der Phantasie des Vaternordes einreihen kann, auch nicht die Ansicht, daß dieser Tod der Mordphantasie einen zusätzlichen Aspekt beifügt, der sowohl dem Wunsch nach Unterwerfung unter den Willen des Vaters wie auch dem entgegengesetzten Verlangen der Rebellion gegen ihn Befriedigung verschafft; wir bestreiten dies nicht, denn auch wir glauben, daß sich in der ödipalen Struktur eine Trieborganisation herausbildet, die auf das ganze Leben des Menschen einen bestimmten Einfluß ausübt. Doch stellt sich die Frage, welchen präzisen Sinn man der Wiederholung, die der Tod des Gerechten im Christentum darstellt, zu geben hat, eine Wiederholung übrigens, die ohne Zweifel schon im prophetischen Thema des „leidenden Gottesknechtes“ zur Geltung kommt, was von Freud aber nicht in Betracht gezogen wird.

Die Psychoanalyse zeigt uns hier vielleicht einen zweiten Weg: Wie schon angedeutet, gibt es noch eine andere Bedeutung des Vaternodes, die man zu den nicht neuroti-

schen Auflösungen des Ödipuskomplexes zählen kann; sie entspricht unmittelbar der wechselseitigen Anerkennung von Vater und Sohn, in der der Ödipus seinen glücklichen Ausgang findet. Wenn es zutrifft, daß die Allmacht des Wunsches am Ursprung der Projektion eines unsterblichen Vaters steht, so wird dieser Wunsch dann berichtigt, wenn das Subjekt ihn durch die Annahme der Sterblichkeit des Vaters hindurchführt.

Die Philosophie der grundlegenden Kulturgestalten hat uns dazu veranlaßt, einen weiteren Schritt in diese Richtung zu tun. Das eigentliche Band der familiären Beziehung bildet sich, wie wir mit Hegels *Philosophie des Rechts* sagten, auf der Ebene der „Sittlichkeit“, des konkreten sittlichen Lebens; diese Bindung aber erhebt die Vaterschaft über die Kontingenz der Individuen hinaus, und sie konkretisiert sich in der Vorstellung der Penaten; auf diese Weise wird der Tod des Vaters in die Vorstellung der Vaterschaft integriert, die von nun an als ein einigendes Band die Generationen dominiert und miteinander verknüpft. Und dieser Tod braucht nicht mehr die Folge eines Mordes zu sein: Er bedeutet einzig und allein die Aufhebung der Partikularität und der „mannigfaltigen Äußerlichkeit der Erscheinung“ (Hegel, PhR, § 163, S. 152), eine Konsequenz der Bildung des geistigen Bandes selbst.

Es gibt also einen Tod des Vaters, der nichts mit einem Mord zu tun hat, den man vielmehr als ein konstituierendes Moment der Verwandlung des Phantasiebildes ins Symbol bewerten muß.

Meine Hypothese geht nun dahin, daß der Tod des leidenden Gottesknechtes auf eine bestimmte Bedeutung des Gottestodes verweist, die – auf der Ebene der religiösen Vorstellungen – dem entsprechen würde, was auf den beiden anderen Ebenen der Symbolisierung schon

sichtbar zu werden anfing. Dieser Gottestod wäre in der Linie des nicht verbrecherischen Vätertodes zu sehen, und er würde die Entwicklung des Symbols in Richtung auf einen Tod aus Barmherzigkeit vollenden. Ein Sterben-für . . . setzt sich hier an die Stelle des Getötet-werden-durch . . . Wie man weiß, hat das Symbol des Gerechten, der sein Leben hingibt, seine Wurzeln in der prophetischen Tradition des Judentums; seinen ergreifendsten lyrischen Ausdruck findet es in den Gesängen des „leidenden Gottesknechtes“ im zweiten *Jesaja*. Gewiß, der „Gottesknecht“ des Jesaja ist nicht Gott selbst; doch wenn Freud zu Recht die Ermordung des Propheten – zunächst die Ermordung des Moses und dann die eines jeden Propheten, der die Rolle des Moses *redivivus* übernimmt – als eine Wiederholung des Vätermordes deutet, dann kann man mit gutem Grund sagen, daß auch der Tod des Gottesknechtes zum Zyklus des Vätertodes gehört. Der Gerechte wird getötet, zweifellos, und damit findet der Aggressionstrieb gegen den Vater seine Befriedigung an einem Abkömmling des archaischen Vaterbildes; doch gleichzeitig erfährt der Sinn des Todes eine völlige Umkehrung, und hierin liegt das Entscheidende: Gerade dadurch, daß der Tod des Gerechten den Aspekt eines „Todes für andere“ annimmt, vollendet er die Metamorphose des Vaterbildes und macht dieses zum Sinnbild der Güte und des Erbarmens. Der Tod Christi steht am Ende dieser Entwicklung; in diesem Sinn auch verherrlicht ihn der *Brief an die Philipper* mit hymnischen Worten als ein Opfer vollkommener Hingabe: „Er hat sich selbst entäußert . . ., gehorsam bis zum Tode . . .“ (Phil 2, 6–11.)

Die Umkehrung des Todes als Folge eines Mordes in einen Tod der Hingabe wird hier zum Abschluß gebracht. Aber diese Bedeutung des Todes liegt dem natür-



lichen Bewußtsein des Menschen so fern, daß man in der Geschichte der Theologie eine Überfülle an Interpretationen antrifft, die das Opfer Christi nur aus der Sicht der Strafe und der Sühne interpretieren und damit der Freudschen Auffassung über diese Vorgänge vollaufrecht geben – so hartnäckig behauptet sich die Phantasievorstellung vom Mord am Vater und von der Bestrafung des Sohnes. Ich für mein Teil bin jedoch der Ansicht, daß nur eine Christologie wirklich dem Geist des Evangeliums entspricht, die das Wort des johanneischen Christus ernst nimmt: „Niemand vermag mir das Leben zu nehmen, aber ich habe die Macht, es hinzugeben.“ (Joh. 10, 18.)

Können wir darum nicht gerade an diesem Tod des Sohnes ein abschließendes Schema der Vaterschaft ablesen, insofern hier der Sohn auch der Vater ist? Zwar wird, wie man weiß, diese letzte Entwicklung im Evangelium – insbesondere in dem Absatz bei *Matthäus*, den wir oben zitiert haben – erst eingeleitet. Sie steht unter dem Einfluß der Epoche der großen trinitarischen und theologischen Systembildungen und überschreitet darum beinahe schon den Kompetenzbereich der exegetischen Methode, die ich hier anwende. Trotzdem möchte ich noch kurz auf sie eingehen, weil es das Gespräch mit Freud und Hegel so verlangt.

Freud hatte tatsächlich recht, wenn er behauptete, daß Jesus, indem er die Schuld auf sich nahm, an der Seite des Vaters selber Gott wurde und daß er sich auf diese Weise an dessen Stelle gesetzt hat. Aber enthüllt nicht dieser Christus, der hier als leidender Gottesknecht erkannt wurde, dadurch, daß er sich an des Vaters Stelle setzt, gerade auch eine Dimension des Vaters selbst, eine Bedeutungsdimension, die vom Ursprung her schon das Moment eines Todes aus Barmherzigkeit in sich trägt? In

diesem Sinn könnte man den Tod Gottes mit voller Berechtigung als einen Vatern Tod interpretieren. Und dieser Tod wäre einerseits wohl ein Mord, nämlich auf der Erlebensebene der Phantasie und der Wiederkehr des Verdrängten, andererseits aber, auf der Stufe der gereiften Symbolik, auch eine höchste Enteignung, eine letzte Selbstentäußerung.

Dies hat Hegel mit voller Klarheit erkannt. Er ist der erste moderne Philosoph, der die Formel „Gott ist tot“ als eine fundamentale Aussage in die Religionsphilosophie aufgenommen hat. Im Tod Gottes sieht er den Tod der abgetrennten Transzendenz. Seiner Auffassung nach gilt es, die Vorstellung vom Göttlichen als dem ganz Anderen aufzugeben, um sich zur Vorstellung zu erheben, die das Göttliche als den Geist, der einer Gemeinschaft innewohnt, erkennt. Das harte Wort, so sagt Hegel, das harte Wort, daß „Gott selbst gestorben ist“, entspringt nicht eigentlich einer atheistischen Kampfansage, es äußert sich in ihm vielmehr die wahre Religion selbst, die nicht mehr an den Gott „oben“ glaubt, sondern an den GEIST unter uns.

Doch kann man diesen Satz innerhalb verschiedenartiger Zusammenhänge aussagen, und je nachdem erhält er eine andere Bedeutung. Bei Hegel selbst erscheint er auf zwei verschiedenen Ebenen. Zunächst als eine Aussage des „unglücklichen Bewußtseins“, das auf der Suche nach einer absoluten und dem Wandel nicht mehr unterworfenen Selbstgewißheit diese Gewißheit im Jenseits zu erkennen meint. Hegel erinnert an diese Auffassung zu Beginn seines Kapitels über die offenbare Religion, wo er die Folgereihe der vorangehenden Gestalten rekapituliert. Dort beschreibt er diesen „vollkommenen Verlust“ zusammenfassend mit folgenden Worten: „Wir sehen, daß dies unglückliche Bewußtsein die Gegenseite

und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseins ausmacht . . . Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbst, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.“ (Phän., S. 523)

Aber das unglückliche Bewußtsein ist auch das tragische Bewußtsein; als solches bildet es eine der Voraussetzungen der geoffenbarten Religion und taucht zur Zeit des Untergangs und der allgemeinen Dekadenz der antiken Welt auf; es steht noch nicht auf der Ebene des Begriffs der offenbaren Religion, in der, wie Hegel sagt, der Geist sich selbst als Geist erkennt. Dieser Begriff enthält den Vorgang, dem zufolge der Geist sich selbst entäußert: „Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden – wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommene Verhältnisse bedienen will –, daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein, und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt“ (Phän., S. 525 f.); und etwas weiter unten heißt es: Der Geist „wird gewußt als Selbstbewußtsein und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird“ (Phän., S. 529).

In dieser Bewegung der Offenbarung, die sich als Entäußerung versteht, gewinnt der Tod seine letzte Bedeutung, nicht nur als Tod des Sohnes, sondern auch als Tod

des Vaters. Zunächst aber als Tod des Sohnes: „Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt . . . Der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses einzelnen verklärt, zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.“ (Phän., S. 545.)

Somit verwandelt sich der Sinn des Todes auf jeder Wirkungsebene des Geistes; Hegel spricht wie Freud von Verklärung, meint damit aber eine Dialektik, die – auf verschiedenen Stufen – mehrfach denselben Punkt durchschreitet. Und darüber hinaus muß gesagt werden, daß der letzte Sinn, der im Tod des Sohnes zum Ausdruck kommt, den Schlüssel zum Verständnis des letzten Sinnes bietet, den seinerseits der Tod des Vaters annehmen kann; auf dem Umweg über den Sohn wird hier die Vaterfigur umgestaltet: „Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben oder seines besondern Fürsichseins, es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene schon tote Hülle, sondern auch die Abstraktion des göttlichen Wesens . . . Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß Gott selbst gestorben ist.“ (Phän., S. 546.) Mithin kehrt hier die Formel des unglücklichen Bewußtseins wieder, diesmal jedoch nicht mehr als Definition dieses Bewußtseins selbst, sondern als Merkmal des Geistes der „Gemeinde“. Was sich hier abzeichnet, das könnte man eine Theologie der Ohnmacht Gottes nennen, die den theologischen Vorstellungen Bonhoeffers sehr nahekommt; dazu muß man sich nur dessen Aussage in Erinnerung rufen, wonach bloß ein ohnmächtiger, hilfloser

Gott dem Menschen Hilfe leisten kann. Wenn eine solche Theologie wirklich denkbar ist, dann hat die Analogie zwischen den drei Ebenen, die wir untersuchten, die Analogie zwischen der Psychoanalyse, der Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie, nun ihre Vollständigkeit erreicht; jede dieser drei Disziplinen kulminierte darin, daß sie auf ihre eigene Weise den Tod des Vaters in die abschließende Konstitution des Symbols der Vaterschaft integriert. Und dieser Tod wäre nicht mehr die Folge eines Mordes, sondern ein Ausdruck äußerster Selbstenteignung.

Gestatten Sie mir, daß ich zusammenfassend eine knappe Bilanz der gelösten und der ungelösten Fragen ziehe. Zu den gelösten Problemen zähle ich folgende Punkte:

1. Der Vergleich zwischen der ersten Analyse im Interpretationsfeld des Wunsches und der letzten im entsprechenden Feld der religiösen Symbole konnte eine gewisse Analogie zwischen den Triebstrukturen und der Kette der symbolischen Figuren des Glaubens zutage fördern, die sich übrigens weniger auf die Strukturen als auf die Prozesse bezieht. Und nun macht es den Anschein, als könnte die Herausarbeitung dieser Analogie den Geist eines, wie man sagt, unparteiischen Ausgleichs zwischen Psychoanalyse und Religion erzeugen. – Ohne Zweifel, bis hierher ist noch nichts entschieden; auf dieser Stufe der Reflexion hat alles noch den Charakter des Offenen, ja des Unbestimmten. Zumindest behält die Psychoanalyse ein volles Recht, das religiöse Phänomen ihrer Analyse zu unterziehen, denn alle Reflexionen unseres dritten Teils fallen auch in das Interpretationsfeld der Trieborganisationen, und die Geschichte der Gottesbezeichnungen hat in gewisser Hinsicht Anteil am Schicksal der Libido. Diese Schlußfolgerung braucht nicht zu

erstaunen, wenn man sich die verschiedenen Möglichkeiten der Auflösung der ödipalen Krise und die diskontinuierliche Kontinuität vor Augen führt, welche die Strukturierung der nicht neurotischen mit der neurotischen Auflösung verbindet. Aus diesem Grunde bleibt der Begriff der Wiederkehr des Verdrängten zwangsläufig sehr offen und problematisch. Umgekehrt aber hat die Psychoanalyse nicht die Macht, die Bedeutungen des religiösen Bereichs abzubauen, noch ihnen, wie weitgehend immer sie libidinös besetzt sein mögen, ihren eigenen Sinn abzuerkennen. In dieser Hinsicht kann man Freud vorwerfen, daß er – vor allem in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – eine unmittelbare Psychoanalyse des Glaubenden vornehmen will, ohne zuvor den Umweg über eine Auslegung der Texte gemacht zu haben, in denen sich der Glaube dieses Glaubenden dokumentiert.

Dennoch messe ich heute diesem ersten Untersuchungsergebnis weniger Gewicht bei als den folgenden Erkenntnissen. Denn alles in allem bedeutet der Waffenstillstand, den es proklamiert, nicht viel mehr als einen diplomatischen Vergleich, mit dem ein guter Schiedsrichter die Parteien des hermeneutischen Konflikts vorübergehend beruhigen will. Größeren Nachdruck lege ich darum auf den zweiten und dritten Punkt.

2. Meine zweite Erkenntnis ist folgende: Das Gravitationszentrum und der Angelpunkt der ganzen Untersuchung liegen in der Phänomenologie und in der Philosophie des Geistes, die ich im zweiten Teil skizziert habe; dort zeigt sich die philosophische Motivation und Tragweite der Analyse. Die andern beiden Teile meiner Reflexion verschränken sich über diesem zentralen Knotenpunkt; der eine entfaltet sich in Richtung auf jene Dis-

ziplin, die ich neulich als Archäologie beschrieben habe, der andere in Richtung auf eine Teleologie, die ihrerseits eine Theologie der Hoffnung anzielt, ohne diese jedoch notwendig einzuschließen<sup>8</sup>. Wenn man das philosophische Mittelstück herausnimmt, verliert die Analyse ihren eigentlichen Gehalt, oder sie verstrickt sich in unlösbare Konflikte. Die Auseinandersetzung zwischen der Psychoanalyse und der Religion wird sehr häufig auf unzulängliche Art begonnen und ebenso mangelhaft durchgeführt, weil gerade dieses philosophische Instrument und die vermittelnde Methode, die ich konkrete Reflexion nenne, nicht zur Hand sind.

3. Noch wichtiger ist in meinen Augen aber die dritte Schlußfolgerung: Sie bezieht sich auf das zentrale Ergebnis der Untersuchung, d. h. auf das Schema der Vaterschaft selbst. Die gedrängte Beschreibung der Vatergestalt, die ich eingangs vorlegte, hat sich mittlerweile um einige bedeutsame Züge bereichert. In meiner Arbeitshypothese unterstrich ich vor allen Dingen den Übergang vom Phantasiebild zum Symbol, ferner den Einfluß nicht familiärer Figuren bei der Heraufkunft des Symbols und schließlich die Wiederkehr der ursprünglichen Phantasievorstellung auf der Stufe des gereiften Symbols. Nun hat die dreifache Analyse, der ich diesen Prozeß der Symbolbildung unterzog, Aspekte ans Licht gestellt, die sehr zu denken geben: zunächst die Tatsache, daß das physische Band der Zeugung in seiner Bedeutung allmählich zugunsten des bezeichnenden Wortes zurückgedrängt wird; dann die Ablösung einer doppelt destruktiven Identifikation durch die gegenseitige Anerkennung von Vater und Sohn; und zuletzt die Herausbildung eines Vatersymbols, das sich von der

<sup>8</sup> Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation*, S. 429 ff., 470 ff. (A. d. Ü.)

individuellen Person des Vaters freigemacht hat. Vielleicht stellt dieser letzte Aspekt die höchsten Ansprüche an das Denken; denn er bringt nicht nur die Kontingenz, sondern auch den Tod in die Konstitution des Symbols hinein. Auf der Triebebene zeigte sich ein Element dieses Vorganges darin, daß dem Subjekt die Möglichkeit gegeben ist, den Tod des Vaters und den Tod des eigenen Wunsches zu akzeptieren; auf der Ebene der fundamentalen Kulturgestalten hatte dieser Vorgang seine Fortsetzung im Hegelschen Thema der familiären Gemeinschaft, die sich unter dem Zeichen der Penaten verbunden weiß; auf der theologischen Ebene schließlich wurde er in der Thematik des Gottestodes sichtbar, in der einen wie in der anderen Bedeutung, die dieser Tod annehmen kann. Eben diesen Zusammenhang zwischen dem Tod und dem Symbol hat man noch keineswegs hinreichend durchdacht.

Mit dieser letzten Bemerkung sind wir aber bereits auf die Seite der nicht gelösten Probleme hinübergewechselt. Und hier möchte ich meine Studie abschließen. Ein grundsätzliches Problem bleibt in der Schwebe. Was haben wir eigentlich von dieser Dreiteilung zu halten, mit der ich meine Analyse in drei verschiedene Interpretationsfelder aufgegliedert habe? Natürlich weiß ich gut genug, daß diese Teilung in der Differenz der methodologischen Konzepte selbst begründet ist, denn einmal handelt es sich um eine Ökonomik, dann um eine Phänomenologie, dann um eine hermeneutische Methode. Doch kann man sich nicht endlos hinter dieser Lösung des Problems verbergen, weil sie nämlich der eigentlichen Vertrauensfrage aus dem Weg geht, die präzise wissen will, wie es sich denn mit den entsprechenden Realitäten selbst verhält! Die Ökonomik ist ja eine Ökonomik des Wunsches, die Phänomenologie eine Phä-

nomenologie des Geistes und die Hermeneutik eine Auslegung der religiösen Gestalten. Was aber verbindet den Wunsch, den Geist und Gott? Anders ausgedrückt, *worin gründen* letztlich die Struktur- und Prozeßanalogien, die wir zwischen den genannten Feldern erkannt haben? Diese Frage verlangt jedoch von dem Philosophen nichts weniger als dies: Um sie zu beantworten, müßte er die Aufgabe, die Hegel im vergangenen Jahrhundert erfüllt hat, von Grund auf neu in Angriff nehmen, die Aufgabe einer dialektischen Philosophie, welche die Vielfalt der Erfahrungs- und Wirklichkeitsebenen in einer neuen systematischen Einheit zu synthetisieren sucht. Dieses Werk wäre in der Tat von völlig neuen Voraussetzungen aus durchzuführen, wenn es zutrifft, daß man einerseits dem Unbewußten einen anderen Ort zuweisen muß als den Kategorien der reflexiven Philosophie und daß andererseits die Hoffnung darauf angelegt ist, gerade das wieder zu öffnen, was das System einschließen will. Dies ist die Aufgabe. Doch wer weiß sich heute imstande, sie zu erfüllen?

Aus dem Französischen  
übersetzt von Johannes Rütsche

#### *Literatur*

- Greimas, A. J.: Strukturelle Semantik. Braunschweig 1971.  
Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Hg. v. J. Hoffmeister. Meiner 1952 (= Phän.)  
Hegel, G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner 1955 (= PhR)  
Jeremias, J. (1965): Abba. Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen.  
Marchel, W. (1966): Dieu-Père dans le Nouveau Testament. Paris.  
Ricoeur, P.: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a. M. 1969.