

Die Rede vom Vater-Gott

Ein theologisch-spirituelles Problem
in philosophisch-geistesgeschichtlichem Kontext

Emmanuel J. Bauer, Salzburg

Das Problem der adäquaten Rede von Gott ist ein uraltes Thema der christlichen Theologie und Philosophie. Eine neue Facette tut sich in unseren Tagen in der Frage auf, ob es legitim sei, von Gott als dem „Vater“ zu reden. Auslöser für die aktuelle Auseinandersetzung sind nicht zuletzt die neue soziale Stellung der Frau und die daraus folgenden großen gesellschaftlichen Umbrüche. Es ist daher nicht verwunderlich, daß das Thema vor allem von der Feministischen Theologie aufgegriffen wurde. Aber auch Psychologie und Soziologie konnten nicht achtlos daran vorübergehen. Die kirchliche Tradition hält unverändert an der biblisch vielfach bezeugten Rede vom „Gott und Vater Jesu Christi“ (2 Kor 1,3) fest, was nicht zuletzt in dem vor kurzem abgelaufenen sogenannten „Jahr des Vaters“ zum Ausdruck kam. Die Christen waren eingeladen, den Blick auf Gott als den Urquell allen Lebens zu richten und sich auf die Suche nach dem tieferen Sinn der Botschaft Jesu vom himmlischen Vater zu machen.

Will man sich nicht mit einer schnellen theologischen Antwort zufrieden geben, sondern in aller Redlichkeit und phänomenologischen Offenheit der Frage auf den Grund gehen, kommt man nicht umhin, beim Selbstverständnis des konkreten Menschen in der Welt von heute und den aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen anzusetzen. Dann müssen wir uns aber fragen, ob es überhaupt sinnvoll und zeitgemäß ist, heute von Gott als „Vater“ zu sprechen. Kann in einer Zeit, die Alexander Mitscherlich, als „vaterlose Gesellschaft“ beschrieben hat,¹ der biblische Gott den Menschen im Bild des Vaters überhaupt noch nahe gebracht werden oder verstellt die Rede von Gott als dem „Vater“ nicht vielmehr dem heutigen Menschen den Zugang zu ihm? So manche Gründe vertiefen die Skepsis. Überraschende Einblicke ergeben sich, wenn man versucht, dieses Thema in philosophisch-geistesgeschichtlicher Perspektive zu betrachten.

Die „Vater“-Entfremdung des heutigen Menschen

In den letzten Jahrzehnten kam es durch geänderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu einem tiefgreifenden Wandel in der Vater-Kind-Beziehung

¹ Vgl. A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*. München ¹⁰1996.

und im Zuge der Emanzipation der Frau auch im Mutter-Kind-Verhältnis. Die zunehmende Spezialisierung und Fragmentierung der Arbeit infolge der Anwendung immer komplizierterer Technologien, die Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz sowie der Übergang vom selbständigen Produzenten zum Angestellten bzw. Arbeiter, der Lohn empfängt und zum Konsum fremder Güter gezwungen ist, führten zu einer sozialen Konstellation, in der das Arbeitsbild des Vaters immer mehr aus der Familie verschwand. Er büßte die unterweisende Funktion ein, seine *auctoritas* wurde sukzessive entleert, seine *potestas* innerhalb wie außerhalb der Familienbande mehr und mehr verringert. Umgekehrt erlebte das Kind sowohl auf affektiver als auch auf sachlicher Ebene einen gravierenden Einbruch in der Vater-Beziehung. Dadurch entsteht eine Entfremdung vom Vater, die Mitscherlich als „Vaterlosigkeit des ersten Grades“² bezeichnet und im Begriff vom „unsichtbaren Vater“³ auf den Punkt bringt. Der „unsichtbare Vater“ meint also nicht die imaginäre allmächtige Gestalt des himmlischen Vaters, der – selbst unsichtbar – überall zugegen ist und alles sieht, auch nicht den „verlorenen Vater“, den das Kind durch Tod, Nichtzustandekommen der Ehe, verweigerte väterliche Obsorge oder Scheidung entbehren muß. Gemeint ist vielmehr das Verblissen des Vaterbildes, das Un-sichtbarwerden des leiblichen Vaters und die damit einhergehende Schwächung der Beziehung zu ihm infolge der beschriebenen gesellschaftlichen Umbrüche.

Auf der Ebene der Mutter-Kind-Beziehung lässt sich eine analoge Entwicklung beobachten. Auch hier wurde die Intimität der Beziehung durch verschiedene technische Eingriffe empfindlich gestört. Die Beeinträchtigung der frühesten Mutter-Kind-Beziehung erweist sich für die Entwicklung des Kindes als noch folgenschwerer als das Verschwinden des Hand-in-Hand-Handelns zwischen Vater und Kind. Denn von der Geborgenheit und dem Einklang bewusster und unbewusster gemüthafter Zuwendung, die das Neugeborene vor allem seitens der Mutter als der Primärbezugsperson empfängt, hängt es wesentlich ab, ob das Kind ein „Urvertrauen“ (basic-trust) in das Leben entwickelt.⁴ Diese erste stabile Vertrauensbindung bildet die entscheidende Grundlage für die spätere Beziehungs- und Glaubensfähigkeit.

Die moderne Vaterlosigkeit hat aber auch zu tun mit der Vermassung und gleichzeitigen Atomisierung der Lebens- und Arbeitswelt. Trotz zunehmender Individualisierung entgleitet dem Einzelnen immer mehr die faktische Macht

² Vgl. ebd. 338.

³ Vgl. ebd. 172–204.

⁴ Der Begriff wurde im Englischen geprägt (basic-trust) und stammt von Erik H. Erikson. Dieser versteht unter Urvertrauen die Folge der Summe der in der ersten stabilen Beziehung gemachten Erfahrungen, daß meine Bedürfnisse ohne allzu großen Aufschub gestillt wurden. Vgl. E. H. Erikson, *Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit*. Stuttgart 1952, 13.

und geht auf Systeme über. Die Globalisierung ist in vielen Bereichen vom Schlagwort zur Wirklichkeit geworden. Wichtige Entscheidungen können (und sollten) nur noch unter Berücksichtigung ihrer weltweiten Auswirkungen getroffen werden. Der einzelne Mensch ist vielfach anonymen Herrschaftsformen ausgeliefert. Das vater- und mutterlose Kind wächst zum „herrenlosen Erwachsenen“ heran, übt bloß eine anonyme Funktion innerhalb eines riesigen Arbeitssystems (Konzerns) aus und wird weithin von anonymen Funktionen oder Kräften (Medien, Wirtschaft, ...) gesteuert. In dieser Form der Auflösung der „personalen Relation der Machtverhältnisse“ sah Mitscherlich den zweiten Grad der Vaterlosigkeit.⁵

Die reduzierte Möglichkeit des realen Erlebens des Vaters in den konkreten Lebensbewältigungspraktiken und die damit verbundene Entfremdung zwischen Vater und Kind zogen neben einem Defizit an Sozialbildung auch eine tiefgreifende negative Umwertung der Vaterfigur nach sich. Der Vater trat in der Welt des Kindes zunehmend mehr nur noch in der Rolle des (richtenden, Ordnung schaffenden) Schreckgespenstes in Erscheinung. Die logische Konsequenz davon sind emotionale Distanz und Ablehnung. Die Vaterlosigkeit im Sinne der Ungreifbarkeit des Vaters führte auf diesem Weg quasi aus psychologischer Notwendigkeit zur Verachtung des Vaters und zu dessen Verwerfung als Vorbild und Quelle der Autorität. Ein Umstand, der sich gerade in der Pubertät und Adoleszenz negativ auf den Weg der Selbstfindung des jungen Menschen auswirken kann.

Der Verlust der gesellschaftlichen Stellung ist aber nur das Epiphänomen der besagten Vaterlosigkeit. Das eigentliche Problem ist die „primäre Vaterlosigkeit“, also die Vater- und Mutterlosigkeit in der Kindheit. Während man den „vaterlosen“ Strukturen der Gesellschaft durch die Ausprägung neuer Bewältigungsstrategien effizient begegnen kann, ist der reale Verlust des Vorbildes des Vaters und der Nähe der Mutter in der Kindheit nicht zu heilen. Die Möglichkeit, basale, stabile Beziehungen zu erfahren, d.h. auch die eigene Ambivalenz am gleichbleibenden Partner auszugleichen, ist eine konstitutive Voraussetzung für eine selbständige, sozial und personal verantwortungsvolle und beziehungs- wie glaubensfähige Persönlichkeit.

Wenn auch die gesellschaftlichen Ursachen und Rahmenbedingungen sich weiter verändert haben, die psychosozialen Phänomene als solche und ihre Auswirkungen sind nach wie vor aktuell. Das Mutter-Kind-Verhältnis ist heute, nicht zuletzt durch das neue Rollenverständnis der Frau, nicht weniger in seiner Intimität und Stabilität bedroht wie vor einigen Jahrzehnten. Die primäre Erfahrung der Vaterlosigkeit wurde zur Alltäglichkeit in unserer konkreten Lebenswelt. Viele Kinder entbehren das Erleben eines (ihres) Vaters im um-

⁵ Vgl. A. Mitscherlich (Anm. 1) 338.

fassend bio-psycho-sozialen Sinn, weil sie von ihren Müttern allein erzogen werden (müssen), andere zumindest in psycho-sozialer Hinsicht, weil der Vater keine Zeit oder kein Interesse für sie hat, sich mit ihnen nicht auseinandersetzt, alles permissiv gutheißt, statt es zu konfrontieren mit dem Ernst des Lebens, also mit der Aufgabe, das eigene Dasein in Freiheit und Verantwortung vor der Wahrheit zu gestalten. Damit fehlt den Jugendlichen der Reibebaum, der Widerstand, an dem sie ihre eigene sittliche Persönlichkeit im Aufbau des Gewissens und des Verantwortungsgefühls herausarbeiten könnten. Identitätskrisen sind vorprogrammiert. Wieder andere haben sehr schlechte Erfahrung mit dem vorhandenen Vater, mit ihren Eltern oder mit anderen Vater-Figuren in ihrem Leben (z. B. Seelsorger, geistlicher Begleiter, ...) gemacht. Die Folge davon ist, daß für viele Menschen unserer Zeit das Bild des Vaters negativ besetzt, durch Enttäuschungen und Verletzungen schwer belastet ist. Sie wollen daher nicht denjenigen Vater nennen, von dem sie nicht enttäuscht, nicht verworfen, nicht mißbraucht, sondern als Person ernst- und angenommen werden wollen. Hier ist der existentielle Sitz im Leben für die Vorbehalte gegen eine Vatertheologie im Zentrum des christlichen Gottesbildes.

Feministische Kritik am Vater-Bild für Gott

An diesem Punkt hakt auch die feministische Kritik an den herrschenden Gottesbildern ein.⁶ Eine Bestandsaufnahme der spontan mit Gott assoziierten Namen zeigt, daß die von den Menschen internalisierten Gottesbezeichnungen in der Regel männlich sind. Neben „Herr“, „Schöpfer“, „König“, „Herrscher“, „Richter“, „Allmächtiger“ und „Unendlicher“ wird vermutlich bei den meisten Christen „Vater“ eine vorrangige Stelle einnehmen. Auch wenn es zum Wesen einer theologischen Metapher gehört, vorerst zu irritieren, indem sie scheinbar Unverträgliches von ihrem Bezugssubjekt aussagt, darf sie dennoch nicht zu einem falschen Begriff der intendierten Wirklichkeit führen. Eine Bezeichnung für Gott darf dessen wahres Wesen nicht verstellen, sie soll vielmehr eine Tür zu tieferer, wirklicher Gotteserkenntnis öffnen, d. h. zum Verstehen dessen führen, worin das in der Metapher Vorgestellte dem wahren Gott entspricht.⁷ Unter diesem Gesichtspunkt die männlichen Gottesbilder einer eingehenden Prüfung zu unterziehen war und ist eines der bevorzugten Anliegen der femi-

⁶ Vgl. V. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel*. München 1985; M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*. München 1986; L. Scherzberg, *Grundkurs feministischer Theologie*. Mainz 1995; L. Schottroff/S. Schroer/M.-T. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt 1995.

⁷ Vgl. J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*. München 1992.

nistischen Theologie. Ihr gelang es, die Übertragung des Vater-Bildes auf Gott der Selbstverständlichkeit des alltäglichen Gebrauchs entrissen und dessen Mißverständlichkeit und Ambivalenz ins Bewußtsein gehoben zu haben. Trotz des Wissens, daß die Erfahrung von Gottes Zuwendung und Sorge dazu geführt hat, Gott als Vater auszugeben, bleibt dieser Schritt für feministische Theologinnen doch ein sehr widersprüchlicher.⁸ Väter mißhandeln, vergewaltigen, mißbrauchen ihre Kinder sexuell, Männer entledigen sich ihrer Verantwortung als Väter oder Partner und Väter nützen ihre ökonomische Überlegenheit, um Frauen und Kinder in existentieller Abhängigkeit zu halten – und trotz alledem soll Gott ein Vater sein?

Das Faktum der Dominanz männlicher Begriffe in der Rede von Gott ist in den Augen der feministischen Theologinnen kein bloß formales Sprachproblem. Abgesehen von der existentiellen Widersprüchlichkeit der Vater-Metapher beklagen sie vor allem die tiefgreifende Wechselwirkung zwischen religiösen Symbolen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Zu Gott als Vater zu beten sei Ausdruck eines latenten Patriarchalismus. Der über alles Sein waltende ewige Vater im Himmel finde seine inhaltliche Entsprechung in männlichen Herrschern auf Erden, im Pfarrer auf der Kanzel und in Vätern, die sich als Haupt der Familie verstehen. In letzter Radikalität könnte diese Korrelation in der Gleichung auf den Punkt gebracht werden: „Ist Gott männlich, so ist der Mann göttlich.“ (Mary Daly) Durch die Reduktion Gottes auf männlich dominierte Bilder werde indirekt das Männliche divinisiert, demgegenüber das Weibliche als das Widergöttliche, Minderwertige und Sündige erscheine, das es zu domestizieren und einzugrenzen gelte.⁹

Gegen die Vater-Theologie wird oft eingewandt, man könne Gott doch genauso gut als Mutter ansehen. Tatsächlich gibt es, besonders im Ersten Testament, zahlreiche biblische Hinweise, die Gott mütterliche bzw. weibliche Züge zuschreiben. Man denke an dessen zentrale Eigenschaft der Barmherzigkeit, die im Hebräischen „rachamim“ heißt, was soviel wie Mutterschoß bedeutet, oder an den Vergleich Gottes mit einer Gebärenden oder einer stillenden Frau. Nachdrücklich unterstrichen wird die Weiblichkeit Gottes in der Rede von der „ruach Jahwes“. Die ruach bedeutet Wind, Sturm, Lebensatem, Kraft Gottes und Geist Gottes, sie schwebt am Anfang der Schöpfung über den Wassern, bläst das Rote Meer zur Seite, um den Israeliten den Durchzug zu ermöglichen, erfüllt die charismatischen Führer Israels mit Geist und Kraft, bringt in der Ezechiel-Vision die toten Gebeine wieder zum Leben und wird schließlich in der Verheißung Joels über alles Fleisch ausgegossen. Schüngel-Straumann sieht alle diese Elemente im Bild der unter Schnauben Gebärenden, die neuem

⁸ Vgl. L. Scherzberg (Anm. 6) 150–158.

⁹ Vgl. E. Schneider-Böklen/D. Vorländer, *Feminismus und Glaube*. Mainz/Stuttgart 1991, 125.

Leben Raum gibt, zusammengefaßt und übersetzt ruach mit „schöpferische Lebenskraft“.¹⁰ Manche Feministinnen begnügen sich aber nicht, weibliche Facetten Gottes in Erinnerung zu rufen oder neu zu entdecken, sondern fordern eine Göttin, um als Frau im weiblichen Absoluten ein göttliches Vorbild und eine Identifikationsmöglichkeit zu haben. So verständlich die Sehnsucht, sich mit der eigenen Gestalt, Kreativität, Sexualität und Identität im Gottesbild bejaht und bestärkt zu finden, und so bedeutsam die Möglichkeit, sich mit dem Gottesbild zu identifizieren, für die religiöse Sozialisation auch sein mag, so sehr birgt sie die Gefahr, der Religionskritik Feuerbachs in die Hände zu spielen. Ein Gott oder eine Göttin, die primär dazu dient, den Menschen Identifikationsmöglichkeiten bereitzustellen, sind letztlich nur die ins Unendliche projizierten Idealbilder des eigenen Wesens.

Moderate und christliche Feministinnen sind sich dieser Problematik bewußt und wissen, daß Gott im Sinne der *theologia negativa* all das nicht ist, was wir mit Namen, Bildern und Metaphern von ihm sagen. Er ist gerade als der Ganz-Ähnliche und Ganz-Nahe der Ganz-Andere. Das gilt natürlich für die männlichen Vorstellungen von Gott genauso wie für die weiblichen. Ein matriarchalischer Gottesbegriff durch Überhöhung des weiblichen Ichs wäre so gesehen keine sinnvolle Alternative zur patriarchalisch geprägten Theologie. Eine konstruktive Lösung müßte damit ansetzen, die grundsätzliche kulturelle Bedingtheit der Definition von Weiblichkeit und Männlichkeit zu beachten und ideologische Konstruktionen in diesem Bereich als solche zu entlarven. Jenseits aller geschlechtsspezifischen Vorstellungen von Gott bleibt aber letztlich die lebendige personale Beziehung das Entscheidende im Gott-Mensch-Verhältnis. Das kann für Frauen auch ein Weg zum Verständnis und zur Integration der männlichen Gottesbilder sein. Die evangelischen Theologinnen Schneider-Böklen/Vorländer kommen zu dem Schluß: „Nicht die Suche nach Identifikationsfiguren ist für Frauen angesagt, sondern die praktische Entfaltung und spirituelle Auslegung des ‚männlichen‘ Bildes von Gott als liebendem Gegenüber (z. B. Hos 2,21).“¹¹ Das bedeutete keine Unterdrückung des weiblichen Selbst, vielmehr – bei Frauen wie bei Männern – die Entfaltung der weiblichen Seelenkräfte in der liebenden Du-Beziehung zu Gott, der als das geheimnisvolle Andere alle (männlichen wie weiblichen) Definitionen übersteigt. Trotz alledem ist angesichts der nicht zu leugnenden Dominanz des Männlichen im Umgang mit der Vater-Metapher Behutsamkeit und Zurückhaltung geboten, damit nicht auf der Ebene der Vorstellungen und Denominationen heimlich suggeriert wird, daß Gott doch männlich sei.¹²

¹⁰ H. Schüngel-Straumann, *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeite des Exils*. Stuttgart 1992; und L. Scherzberg (Anm. 6) 175–185.

¹¹ E. Schneider-Böklen/D. Vorländer (Anm. 9) 127.

¹² L. Scherzberg (Anm. 6) 79.

Das ambivalente existentielle Verhältnis des Menschen zum „Vater“

Versuchen wir nach diesen soziologischen und theologischen Vorüberlegungen, nun diesem Gott, der Vater und Mutter in einem ist, im eigenen Leben auf die Spur zu kommen. Wenn wir in uns selbst gehen und unsere Erfahrungen mit Gott anschauen, werden wir vermutlich eine Zwiespältigkeit entdecken: Situationen, in denen wir bei Gott Geborgenheit suchten, wie ein Kind bei seiner Mutter oder seinem Vater, gleichzeitig aber auch Phasen, in denen wir uns gegen Gott auflehnten und den Drang verspürten, uns von ihm zu lösen, um unabhängig und frei unser Leben selbst zu bestimmen. Wie das Gleichnis vom Barmherzigen Vater zeigt, war und ist es offensichtlich immer schon schwer gewesen, ein gutes Verhältnis zum eigenen wie auch zum himmlischen Vater zu finden. Beide Haltungen, die der Auflehnung und die der Sehnsucht nach dem Vater, werden in diesem Gleichnis veranschaulicht.¹³

Im Leben des Menschen zeigen sich diese beiden Urverhaltensweisen dem Vater gegenüber paradigmatisch in seinem Verhältnis zum Tod. Die Ablehnung des Vaters kommt in der natürlichen Auflehnung gegen den Tod zum Ausdruck, die Sehnsucht nach letzter Geborgenheit und Heimat im vertrauensvollen Übergeben des Lebens am Ende der irdischen Tage. Existenzphilosophisch könnte man sagen: Der Mensch wehrt sich im Namen des Lebens gegen den Tod, obgleich dieser ein unabwendbares Schicksal und eine letzte Gewißheit darstellt.

Martin Heidegger spricht daher vom menschlichen Leben als „Sein zum Tode“¹⁴. Sein Ausgangspunkt ist das Phänomen der Zeit. Er erkannte in der Zeitlichkeit den ursprünglichen ontologischen Grund der Existentialität des Daseins, insofern diese den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht und erst aus ihr das Sein des Daseins als Sorge verständlich wird.¹⁵ Das Sein des Daseins zeigt sich als permanentes „Noch-Nicht“ bzw. „ständiger Ausstand“, als wesenhafte Unvollendetheit im Sinne des Noch-nicht-zu-seinem-Ende-gekommen-Seins, als ständiger Bezug auf eine Zukunft. Zum Dasein gehört etwas, das es noch nicht ist, sondern sein wird. „Das Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, werden, das heißt sein.“¹⁶ Am Ende der Zukunft steht letztlich der Tod als Zu-Ende-Sein des Daseins. Tod ist aber, existentialanalytisch betrachtet, wesentlich mehr als der Endpunkt des Lebens, als ein Ableben, er ist ein „Sein zum Ende“ des konkreten Menschen. „Der Tod ist eine

¹³ Vgl. C. M. Martini, *Den Weg zum Vater finden. Gott-Vater in einer vaterlosen Gesellschaft*. München 1999.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁵1979, hier bes. 235–267.

¹⁵ Vgl. ebd. 234f.

¹⁶ Ebd. 243.

Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“¹⁷ Das heißt, die Ganzheit des menschlichen Daseins erweist sich als „Sein zum Tode“, verstanden als gespannter Zeitvorgriff, in welchem der Tod immer schon ins Dasein hereinragt. Der Mensch erlebt seine Existenz als ein Geworfensein mit dem unausweichlichen Zutreiben auf den Tod im Sinne des Ablebens. Diese Gewißheit löst Angst aus. Das permanente Dem-Tod-Ausgesetztsein und die Angst gehören für Heidegger zu den Existentialien, den grundsätzlichen Konstituenten des Daseins.¹⁸ Sie sind Folgen und Ausdruck der Endlichkeit der Zeitlichkeit des Daseins. Sie werden nicht nur als Bedrohung des Daseins erlebt, sie eröffnen auch die Eigentlichkeit des Daseins. Denn nur im Modus der Zeitlichkeit ermöglicht das Dasein sich selbst das eigentliche Ganzseinkönnen der auf das Ende vorlaufenden Entschlossenheit. Die (ursprünglich, nicht vulgär verstandene) Zeit erweist sich damit als der Sinn des Seins des Daseins,¹⁹ wobei Zeitlichkeit hier nicht die Folge von Jetzt-Punkten, sondern das „ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst“ (ἐκστατικόν),²⁰ konkret den zukunftsbezogenen, gespannten Daseinsentwurf auf den Tod hin und das Hineinragen des Todes ins Leben. Darin enthüllt sich die Zeitlichkeit in ihrer Endlichkeit, die der Grund der Geschichtlichkeit des Daseins ist.²¹ Der Sinn und die Eigentlichkeit des Daseins bestehen darin, die eigene Zukunft als eine auf den Tod bezogene Ganzheit auf sich zu nehmen, sie in der Gewißheit des Todes zu gestalten.²²

Die Gewißheit des Todes stellt jeden von uns vor die Frage, welchen Sinn das Leben angesichts des sicheren (irdischen) Endes hat. Als solches ist der Tod eine radikale Herausforderung, die Oberflächlichkeit des eigenen Lebens abzulegen. Er drängt uns zu einer letzten Ernsthaftigkeit und Verantwortlichkeit im Umgang mit der Zeit und zwingt uns, nach einem letzten Sinn des Daseins zu suchen. Das Phänomen des Todes als das wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins gehörende „Sein zum Ende“, als die darin sich offenbarenden Möglichkeit des „eigensten Seinkönnens“ und „Nicht-mehr-dasein-könnens“²³, begegnet uns in Situationen, in denen uns die Gebrechlichkeit und Endlichkeit

¹⁷ Ebd. 245. Die volle existential-ontologische Definition des Todes lautet: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.“ Ebd. 258f.

¹⁸ Vgl. ebd. 44.

¹⁹ „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.“ Ebd. 326.

²⁰ Vgl. ebd. 329.

²¹ Vgl. ebd. 386.

²² Vgl. zum Ganzen: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1983; ders.: *Zeit und Sein bei Heidegger*, in: *Phänomenologische Forschungen* 14 (1983) 152ff.

²³ Vgl. M. Heidegger (Anm. 14) 250.

des Daseins deutlich bewußt wird, wo wir in Elend oder Not stecken, schwere Verluste hinnehmen müssen, Ablehnung erfahren, in Depression verfallen. In diesen existentiellen Grenzerfahrungen kann die menschliche Haltung umschlagen in die Sehnsucht nach dem Vater. Gerade dort, wo ich mich bedroht oder abgelehnt fühle, sehne ich mich nach einem ewigen Du, das mich annimmt und mir das Gefühl schenkt, geliebt zu sein. Das ist die Erfahrung des jüngeren, „verlorenen“ Sohnes, der anfängt, an das Zuhause-Sein beim Vater zu denken. Der „Vater“ steht hier für jemanden, dem wir uns ganz anvertrauen können. Dieses Du vereinigt in sich väterliche und mütterliche Züge, es ist der „Vater“, der uns schützt und festhält, uns Schutz und Halt gibt, und es ist die „Mutter“, die uns birgt und Lebensraum zum Sein gibt. Wir sehnen uns nach einem liebenden Antlitz, in das wir ohne Furcht blicken, in dem wir uns deshalb selbst finden und erkennen können. Als Zufluchtsort, bei dem wir jederzeit Heimat finden, vereinigt der „Vater“ Ursprung und Ziel menschlicher Existenz in sich. In diesem Sinn kann niemand seine Identität finden, wenn er nicht zum Vater zurückkehrt.

Die zwei Verhaltensweisen dem „Vater“ gegenüber – einerseits die Angst vor dem Tod im Existenzgefühl des Geworfenseins und Verloreneins und die Auflehnung gegen ihn und andererseits die Sehnsucht nach dem Vater- oder Mutterhaus als Ort, wo wir uns sicher fühlen und sein dürfen, wie wir sind – erweisen sich im letzten als zwei Aspekte einer einzigen existentiellen Grundbedeinflichkeit des Menschen.

Die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Auflehnung gegen den „Vater“

Die innere Verwobenheit von Auflehnung gegen den Tod und Kampf gegen den eigenen Vater ist vermutlich der tiefste Grund für den inneren Impuls im Menschen, den „Vater“ zu töten oder ihm zu entfliehen in der Hoffnung, sich dadurch von ihm zu emanzipieren. Dahinter steht der Wunsch, sein eigener Herr zu sein und sein eigenes Leben zu leben. Der „Vater“ scheint dazu im Weg zu stehen als jemand, der einen als Person in seinem Eigensein nicht sein läßt, der es verhindert, der sein zu können, der man sein will. Der Hintergrund dieser Gefühle sind vielleicht eigene schmerzliche Erfahrungen mit einer Vater-Figur, die ihre falsch verstandene väterliche Autorität als Mittel der Herrschaft und Unterdrückung mißbraucht hat. Diese existentielle Vater-Entfremdung des modernen Menschen weist aber auch eine starke gesellschaftlich-soziokulturelle Komponente mit tiefen geistesgeschichtlichen Ursachen auf, die hilft, die Skepsis gegen die Vater-Gestalt im heutigen Denken besser einzuordnen, aber auch die fatalen Folgen der Ablehnung jeder höheren Autorität zu erkennen.

Die geistigen Wurzeln liegen in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts,²⁴ in der die absolute Herrschaft der „autonomen Vernunft“ ausgerufen wurde. Der Mensch sollte sich durch den „Gebrauch der *eigenen Vernunft*“ aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ befreien.²⁵ Es gilt, sich von falschen Bindungen an übergeordnete Autoritäten zu emanzipieren, den Mut zu haben, selber zu denken, statt Vorgesetztem zu folgen, und so sein Leben in Eigenregie zu gestalten. „Selbstdenken“ heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*.²⁶ Das Wesen der Aufklärung besteht nach Kant also nicht in einer Anhäufung von Kenntnissen und Wissensinhalten, sondern darin, an die Kraft der Vernunft zu glauben, ihr jene Qualität nicht streitig zu machen, die sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich der letzte Prüfstein der Wahrheit zu sein, und sich dieser seiner eigenen Vernunft tatsächlich auch zu bedienen. Der Vernunft wird als Maß und Kriterium der Wahrheit eine übermenschliche, quasi-göttliche Stellung eingeräumt. In ihrem Licht hat jede Wahrheit sich als Wahrheit zu erweisen, vor ihrem Richterstuhl jede Tatsache, Behauptung und Erkenntnis sich zu verantworten. Für Kant scheint sie so etwas wie eine göttliche Appellationsinstanz zu sein. Bevor der Mensch etwas als wahr annimmt und zur Handlungsmaxime macht, soll er mittels der Vernunft das ausschlaggebende Motiv für dessen Annahme sowie die Regel, die aus der akzeptierten Verhaltensnorm sich ergibt, ausfindig machen und prüfen, ob es sich dabei um ein Prinzip handelt, das geeignet ist, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu werden.²⁷ Diese Vorgangsweise wirkt

²⁴ Vgl. dazu: E. Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen – Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*. Stuttgart 1984; P. A. Alt, *Aufklärung*. Stuttgart-Weimar 1996; J. Kopper, *Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen*. Darmstadt: ³1996; W. Oelmüller, *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*. München 1994; P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt ³1991 (EA: 1978); und J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt 1989.

²⁵ Maßgebend für das Selbst- und noch mehr für das heutige Verständnis der Aufklärung wurde Kants berühmte Definition: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784), in: E. Bahr (Anm. 24) 9–17, hier 9.

²⁶ I. Kant, „*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*“ (1786), in: Ders., *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Bd. 1. Hrsg. von W. Weischedel (Theorie-Werkausgabe 5). Frankfurt a. M. 1977, 267–283, hier 283 (A 329).

²⁷ „Sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen?“ Ebd. 283 (A 329, Anm.).

sich wie ein Filter aus, durch den Schwärmerei und Aberglauben entlarvt und ausgesondert werden.

Die Kehrseite dieser Emanzipationsbemühung auf der Basis einer „sich selbst überlassenen Vernunft“ (Georg Chr. Lichtenberg) war der programmati-sche Atheismus, der vor allem zum Markenzeichen der französischen Auf-klärung (Diderot, Lamettrie, Holbach) wurde, sich aber auch in einer breiten philosophischen Strömung im 19. Jahrhundert manifestierte. So manche große Denker – man nehme nur Feuerbach oder Nietzsche – glaubten, der „Tod Gottes“ sei die Voraussetzung für das Leben des Menschen in Freiheit und Würde. Gott wurde verstanden als willkürlicher Despot oder ein am Schicksal des Menschen desinteressierter Egoist. Ein solcher Gott mußte dem Menschen hinderlich und überflüssig erscheinen.

Die geschichtliche und existentielle Ambivalenz des „Vatermordes“

Das Programm der Emanzipation im Namen der „autonomen Vernunft“ erwies sich aber als sehr ambivalent. Mit der selbstgerechten Diktatur der menschlichen Vernunft und der gleichzeitigen Ablehnung jeglicher Bindung an jemand, der über ihr steht, begann im Gegenzug die Suche nach Idolen und absolut gesetzten Ideen, nach billigem Vaterersatz in Gestalt von charismatischen Führern oder alles bestimmenden Parteien. Die Folge waren die großen Ideologien der letzten Jahrhunderte mit der Konsequenz der Vermassung und Vereinheitlichung der Menschen und der Ausrottung alles davon Abweichenden. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno prägten in den Vierzigerjahren dafür den Begriff der „Dialektik der Aufklärung“²⁸. Die Aufklärung als erhellender, fortschreitender Prozeß des Denkens habe seit jeher das Ziel verfolgt, die Welt zu entzaubern, falsche, knechtende Mythen zu entlarven und dadurch die Menschen von der Furcht zu befreien und sie als Herren zu inthronisieren. Was aber war das Ergebnis? Der Mensch setzte sich wohl, nicht zuletzt mit Hilfe der Technik, als Herr über die Erde ein, „aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen des triumphalen Unheils“²⁹. Die absolut gesetzte menschliche Rationalität berge von Anfang an die nicht bloß ideelle, sondern auch praktische Tendenz zur Selbstvernichtung in sich. Diese negative Kraft potenziere sich, sobald sich der ursprünglich kritische Gedanke als bloßes Mittel in den Dienst herrschender Machtinteressen begibt. Untugenden wie Versachlichung, Leichtgläubigkeit, Unbesonnenheit im Antworten, Widerwillen gegen Zwei-

²⁸ Vgl. M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Bd. 5. Frankfurt a. M. 1987, 11–290. (EA: New York 1944)

²⁹ Ebd. 25.

fel, fehlender Mut zu Kritik und Widerspruch, Wortfetischismus, Beschwörung der Totalität des Begriffs, Zufriedengeben mit Halbwahrheiten und Teilerkenntnissen, Bildungsdunkel und geistige Prostitution schleichen sich ein. Der Geist beraubt sich damit seiner eigentlich lichtenden Kraft und mutiert zur Instrumentalisierung der Wissenschaft. Die „autonome Vernunft“ degeneriert zur rein „instrumentellen Vernunft“. Unter diesen Voraussetzungen begebe sich der aufgeklärte Mensch in neue, noch größere Abhängigkeiten: „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“³⁰.

Trotz aller Berechtigung der Kritik an Horkheimers/Adornos Diagnose, es handle sich um eine unvollständige, einseitige und nivellierende Darstellung³¹, erscheint es sehr plausibel, die gesellschaftlichen Katastrophen unseres Jahrhunderts auch als Produkt der totalitären Auswüchse der autonomen aufgeklärten Vernunft zu verstehen.³² Eine Analyse der aktuellen Situation unserer Gesellschaft zeigt, daß mit der Emanzipation von falschen politischen und moralischen Autoritäten nicht nur die Möglichkeiten zu Autonomie und Selbstverwirklichung stiegen, sondern auch die Gefahr von Unfreiheit und Abhängigkeit. Die totale Permissivität in Fragen der Sexualität und Partnerschaft führte vielfach zum Problem der Beziehungslosigkeit und Isolation oder zu versklavender Triebheteronomie. Die erschreckend hohe Zahl an Drogen-, Alkohol- und Medikamentenabhängigen berechtigt in der Tat, mit L. Kolakowski von einer „Kultur der Analgetik“ zu sprechen.³³ Ganz gegen die Aufklärungsmaxime des Selberdenkens unterwerfen sich – meist unfreiwillig und unwissend – viele Menschen der Meinungsdiktatur der Medien. Die permanente Progression an Wohlstand und Bildung ist überdies, insbesondere global gesehen, eine sehr limitierte Errungenschaft. Immer weniger können voll daran partizipieren, immer mehr drohen unter die Armutsgrenze zu sinken. Aber auch die Profiteure unterliegen gewissen Degenerationen. Denn die Leistungs- und Konsumgesellschaft, ein interdependentes Gebilde, produziert Fach- und Genußmenschen, die – wie Max Weber schon 1920 prophetisch voraussagte – immer mehr zu reinen „Fachmenschen ohne Geist“ und „Genußmenschen ohne Herz“³⁴ werden. Durch die Einbuße jeglichen religiös-ethischen Sinns wurde das Profitdenken

³⁰ Ebd. 21.

³¹ Vgl. dazu J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1996, 138; und M. Gangl/G. Raulet (Hg.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*. (Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik. Bd. 3). Frankfurt a. M. u. a. 1998.

³² Vgl. C. M. Martini (Anm. 13) 26f. Lyotard vertritt die Meinung: „die Male der Zerrüttung sind das Echtheitssiegel von Moderne“. J.-F. Lyotard, *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*. Berlin 1982, 17.

³³ Vgl. L. Kolakowski, *Die Moderne auf der Anklagebank*. Aus dem Engl. und Franz. übertr. von F. Giese und K. Nellen. Zürich 1991. (Manesse Bücherei 44)

³⁴ Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen 1963, 17–206, hier 204.

zur mechanisierten Routine, die die Menschen in eine Spirale neuer subtiler Sachzwänge trieb und sie die höheren Werte des Daseins vergessen ließ.³⁵ Die Früchte der Aufklärung tragen offensichtlich den Keim des Todes in sich. Wir arbeiten, informieren und amüsieren uns zu Tode.³⁶ Der Aufstand gegen den Vater, der schließlich auch vor der vatermörderischen Vernunft nicht Halt machte, führte offensichtlich nicht zur Befreiung und zum wahren Leben.³⁷

Die Ignoranz des „Vaters“ in der Postmoderne

Das in dieser Krise der Ideologien festgemachte und vielbeschworene Ende der Moderne führte im Denken zur sogenannten Postmoderne.³⁸ Sie ist gekennzeichnet von der Skepsis gegenüber der Vernunft und ihrem Wahrheitsanspruch. Die Postmoderne will nach einem ihrer Protagonisten, Jean-François Lyotard, nicht als datierbare neue Epoche verstanden werden, sondern als Geistesaltung, die durchaus schon in der Moderne selber am Werk war und nach wie vor die Intention verfolgt, die bestimmenden erkenntnistheoretischen Grundzüge der Moderen neu zu redigieren, insbesondere die Anmaßung, sich selbst aus dem Anspruch zu legitimieren, die ganze Menschheit durch Wissenschaft und Technik zu emanzipieren.³⁹ Sie setzt daher bei der Kritik an der totalisierenden Vernunft und ihrem Subjekt an. Diese verdichtet sich zunehmend mehr zu einer energischen Absage an den Terror der Theorie, der logisch und empirisch überprüfbaren Denksysteme und der Idee der Wahrheit überhaupt. Die moderne Vernunft, wie sie in autonom sich dünkenden Subjekten auftrat, hat in den Augen der Postmoderne eine Diktatur der „Ausschließung“ (Foucault) ausgeübt, indem sie alles negierte, was ihr unverständlich erschien. Demgegenüber vertritt etwa Lyotard im Sinne der Auflösung der Semiolegie in eine Energetik die Meinung, daß weder Kunst noch Philosophie es mit „Bedeutung“ oder „Wahrheit“ zu tun haben, sondern nur noch mit „Energieumwandlungen“, die nicht mehr auf ein Subjekt oder eine Identität zurückgeführt werden können.⁴⁰ Deshalb ist es für den Postmodernismus auch ein Gebot der Stunde, sich von den Meta-Erzählungen und dem Fundamentalismus letzter Legitimationen ebenso zu verabschieden wie von den großen Menschheitsträumen und den Utopien von Versöhnung und universeller Harmonie.

³⁵ Vgl. ebd. 163–206.

³⁶ Vgl. W. Oelmüller (Anm. 24) 47.

³⁷ Vgl. P. Strasser, *Journal der letzten Dinge*. Frankfurt a. M. 1998, 221–223.

³⁸ Vgl. H.-J. Türk, *Postmoderne*. Mainz/Stuttgart 1990; P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart 1990.

³⁹ Vgl. J.-F. Lyotard, *Die Moderne redigieren*, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988, 204–214, hier 213.

⁴⁰ Vgl. Ders., *Essays zu einer affirmativen Ästhetik* (Anm. 32) 121.

Für Lyotard, der den Begriff der „Postmoderne“ in die professionelle Philosophie eingebracht hat, liegt das Spezifikum des Postmodernen – sehr vereinfacht gesagt – deshalb darin, „daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt“⁴¹, d. h. den alles umfassenden, alles integrierenden und alles interpretierenden Systemen des Denkens, deren Leitidee die Ordnung und den Wahrheitsgehalt der einzelnen Wirklichkeitselemente legitimierte. Klassisches Beispiel dafür ist die Philosophie Hegels, die in sich den aufklärerischen Gedanken der Emanzipation und die christliche Heilsidee zu einer einheitlichen Erzählung der Erzählungen verband. In ihr konzentrierte sich die spekulative Moderne.⁴² Mit dem Schwund der Meta-Erzählungen verloren die Idee der Einheit und die damit verknüpften Hoffnungen ihre Aussagekraft. Totalität wurde obsolet. An der Zersetzung der Einheit stiftenden Ideen waren auch die neuen Kommunikationstechnologien maßgeblich beteiligt. Sie bewirkten die Auflösung aller Informationen in kleinste Einheiten, die geeignet waren, beliebigen neuen Systemen eingegliedert zu werden. Im Gegensatz etwa zu Habermas' konsenstheoretischem Vernunftbegriff proklamiert die Postmoderne einen pluralistischen, quasi punktualistischen Vernunftbegriff. Lyotard vertritt in diesem Sinn einen irreduziblen Pluralismus der Rationalitäten und eine bloß lokale Validität aller Diskurse.⁴³ Sprachspiele jeglicher Art sind möglich und erlaubt, die unterschiedlichsten Handlungsmuster stehen gleichrangig nebeneinander. Man geht davon aus, daß die Sehnsucht nach dem Ganzen und Einen, die Illusion der „Umfassung der Wirklichkeit“⁴⁴, teuer bezahlt wurde, insofern sie verantwortlich war für Terror und Totalitarismus und es immer wieder neu ist, wo sie aufkeimen. Die Devise lautet daher: Krieg dem Ganzen!

Die Absage an synthetisierende, interpretierende und legitimierende (meist ideologische) Ideen und deren Erzählungen führt dazu, daß man versucht, die Last der Vergangenheit und die Verantwortung der Planung der Zukunft zu vergessen und im Augenblick zu leben. Das bedeutet zugleich eine Auflösung des geschichtlichen Denkens und eine Zerstörung aller Finalitäten. Ohne Ziele und Hoffnungen verliert der Mensch aber auch den Sinn seiner Existenz. Jean Baudrillard deutet daher die Revolution der Postmoderne als „riesigen Prozeß des Sinnverlusts“⁴⁵. Der Mensch habe nichts mehr zu erwarten, weder die Verwirklichung einer revolutionären Utopie noch eine atomare Katastrophe. Die Zukunft ist schon angekommen. Eine logisch-psychologische Konsequenz der Perspektivlosigkeit und der Reduktion der Existenz auf den distanzlosen

⁴¹ Ders., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Übers. von O. Pfersmann. Graz/Wien 1986, 14. (Edition Passagen 7; dt.: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979)

⁴² Vgl. ders., *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, in: P. Engelmann (Anm. 38) 49–53.

⁴³ Vgl. ders., *Das postmoderne Wissen* (Anm. 41) 123.

⁴⁴ Vgl. ders., *Die Moderne redigieren* (Anm. 39) 213.

⁴⁵ Vgl. J. Baudrillard, *Tod der Moderne. Eine Diskussion*. Tübingen 1983, 25.

Seinsvollzug ist das Gefühl des Lebensüberdrusses, die Flucht in eine hedonistische Erlebnissucht oder eine dreiste Gleichgültigkeit. Postmoderne erscheint unter diesem Gesichtspunkt als eine Neu-Auflage der „Fröhlichen Wissenschaft“ Nietzsches, kurz, als „eine den Verlust des Sinns, der Werte, der Realität in fröhlichem Wagnis auf sich nehmende Moderne“⁴⁶. Spätestens hier wird deutlich, daß die Postmoderne eine eigentümliche Ambivalenz in sich trägt, die mit der Zweideutigkeit der Kritik der Moderne zu tun hat. Als solche kann sie zu einer Selbstüberschreitung der Moderne in Richtung auf eine wahrhaft „offene“ Gesellschaft führen oder aber die Errungenschaften der Aufklärung durch Zynismus, Irrationalismus und eine subjektivistische Eskalation des Individualismus pervertieren.

Der ambivalente Charakter der Postmoderne zeigt sich auch auf existentieller und religiöser Ebene. Die Fragmentierung der Sinnhorizonte und die Scheu vor dem Wahrheitsanspruch haben Irritation und Verunsicherung in ethischen wie philosophischen Fragen ebenso zur Folge wie den Hang zu Oberflächlichkeit, narzißtischem Erlebenwollen und Auskosten des Augenblicks.⁴⁷ Im Hinblick auf unsere Ausgangsthematik kann man sagen: Das Ende der „vaterlosen“ Moderne bewirkte keine Rückkehr zum Vater, sondern Relativismus und Indifferenz gegenüber Werten und Normen. Deren Symptome sind Orientierungslosigkeit und Mißtrauen gegenüber jeder größeren Wahrheit, was wiederum zu Apathie, Freudlosigkeit und (geistiger wie menschlicher) Einsamkeit führt, Nöte, unter denen der heutige Mensch im besonderen Maß leidet. Die neue Antwort besteht im Letzten also in der Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, die eine vielleicht noch radikalere und gefährlichere Form der Ablehnung des „Vaters“ bedeutet als der Versuch, ihn zu töten. Man bekämpft ihn nicht mehr, sondern ignoriert ihn als absolut bedeutungslos. Die Gottesfrage ist uninteressant geworden. Gott und Transzendenz haben ihre existentielle Attraktivität verloren, sie haben höchstens noch den Stellenwert einer nostalgischen oder schöngestigten Garnierung.

Die Suche nach dem „Vater“ – eine christliche Alternative?

Drückt sich die Haltung der Aufklärung eher im jüngeren Sohn des Gleichnisses aus, so die der Postmoderne im älteren Sohn. Wir spüren, in welch großem Ausmaß diese beiden Formen der Ablehnung des Vaters auch Teil unserer

⁴⁶ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a. M. ¹⁹⁹³, 55.

⁴⁷ Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß betont werden, daß die hier geschilderte Lebenshaltung, die W. Welsch als „Pluralismus der Oberflächen-Buntheit“ bezeichnet, bloß die leider oft im Alltag anzutreffende Karikatur des veritablen philosophischen Postmodernismus darstellt. Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin ¹⁹⁹⁷, XVII und 322 f.

Empfindungen sind. Wir haben daher als „moderne-postmoderne“ Christen heute nur die Alternative, entweder dem „Vater“ und dem Tod im Namen einer falsch verstandenen Autonomie den Kampf anzusagen und zu versuchen, unser Leben und unsere Welt fest in den Griff unserer Ideen zu bekommen. Dann werden wir (wie die Kulturgeschichte zeigt) vermutlich hart, rücksichtslos und autoritär werden, und früher oder später wird unsere Stimmung umschlagen in Angst, Gleichgültigkeit, Sinnlosigkeit und Einsamkeit. Oder wir machen uns auf die Suche nach dem „Vater“, aus dem Glauben heraus, daß er jener personale bergende Endpunkt ist, in den unser Leben einmündet, jenes Du, das auf uns zukommt, um uns bleibend je neu Zukunft zu schenken.

Dieser „Vater“ ist nun nicht zu verstehen als Konkurrent des Menschen und seiner Freiheit, nicht als Despot, von dem er sich mit Gewalt emanzipieren muß, um zu sich selbst zu finden und zum eigenen Leben zu kommen. Er ist eine Metapher für die liebende väterliche und mütterliche Gestalt dieses geheimnisvollen Du, dem wir uns rückhaltlos anvertrauen können, von dem wir uns bedingungslos geliebt wissen dürfen, jenseits und unabhängig von unseren (positiven oder negativen) Erfahrungen mit irdischen „Vater“-Figuren. Dieser Andere, dieses treue, barmherzige Du ist der Gott Jesu Christi, den uns dieser als barmherzigen Vater geoffenbart hat. Daß wir zu Gott zutraulich „Abba, Vater“ sagen dürfen, entspricht wohl der einen Seite unserer inneren Ängste und Hoffnungen, ist aber deswegen kein Produkt unserer Sehnsucht, keine leere Projektion. Es ist eine geschichtliche Wahrheit, die unserer Not und Sehnsucht vorausliegt. Es ist die Botschaft Jesu, der Gott als Vater geoffenbart hat. „Niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ (Mt 11, 27)

Die Hinkehr zum „Vater“ darf also nicht mißverstanden werden als Regression, als Rückfall in kindliche Abhängigkeitsstrukturen, kann nicht heißen, die Verantwortung für sein Leben zu delegieren und sich in infantile Formen der Unselbständigkeit zu flüchten. Sie darf aber auch nicht mißdeutet werden als bedingungslose Emanzipation vom „Vater“. Denn diese führt nur allzu oft und allzu gern in neue, vielfach schlimmere Abhängigkeiten. Der despotische, autoritäre Vater-Gott ist ebenso abzulehnen wie der absolut profillose Softy-Opa-Gott. Die Zuwendung zum „Vater“ ist eine Bewegung des Vertrauens, die frei macht, ein Weg, der uns in die Freiheit und in die Verantwortung ruft, indem er uns herausfordert, ganz wir selber zu sein und an der Zukunft des eigenen Lebens und des Reiches Gottes in der Welt mitzubauen.