

dem Ikonoklasmus, dem Bildersturm, der jedes Bild, das der Repräsentation des Göttlichen dient, verbietet, ruft aber auf diese Weise gerade das dialektisch unversöhnliche *Nicht-Bild* (im Unterschied zum *Unbild* à la Kasimir Malewitsch)⁴¹ des absoluten, von allem Irdischen losgelösten, allmächtigen Gottes hervor, das sich dann z.B. in den theologischen Spekulationen à la Karl Barth über Gott als den »ganz Anderen« erhält. Der imaginäre Vater kann nämlich mit und ohne Bild (man müsste eigentlich sagen: »mit ohne Bild«) imaginiert werden.

3. Der imaginäre Vater und seine modernen Angestellten

Auch geneigte Leser*innen mögen nun einwenden, dass doch die Zeiten der repräsentativen Übermacht des Pontifikats der Vergangenheit angehören – zumindest in den Augen eines Großteils der Weltbevölkerung. Auf der Ebene der Phänomene ist dies auch durchaus zutreffend, strukturell betrachtet sieht die Sache allerdings anders aus. Denn wenn das abendländische Denken eine allwissende Macht imaginiert und diese für lange Zeit allein dem allmächtigen Gott zuschrieb, so lässt sich feststellen, dass »dessen Nachfolger in der zeitgenössischen Vorstellungswelt die Institution Wissenschaft ist, die wir mit einer virtuellen Allwissenheit ausstatten« (Legendre 2010b, 39). Das Zeitalter der modernen Wissenschaften ist das Zeitalter der Technokratie⁴², in deren ultramoderner Ausprägung jede Transaktion über einen unendlich

40 Ein Beispiel hierfür bildet der Umgang mit Stefan Zweigs Werk *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*. In einer lapidaren Kritik an Zweigs Thesen melden sich unter anderem namhafte Theolog*innen zu Wort, um zu betonen, dass Calvin kein Diktator war und Zweig somit »Calvin Unrecht getan« habe (vgl. Wolfgang Hubers Kommentar zu von Bülow [o.J.]). Die Argumentation geht aber am eigentlichen Problem, der Struktur der Institutionalisierung, vollkommen vorbei.

41 Malewitsch ist nicht zuletzt bekannt als ein moderner Bilderstürmer, was für einen Maler durchaus erstaunlich ist. Aber hier kommt der Unterschied zwischen Ikonoklasmus als Bilderverbot und Ikonoklasmus als Bildersturm zum Tragen: Betrachtet man Malewitschs berühmtes Werk *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* erkennt man, dass sein Bildersturm gerade darin besteht, das Undarstellbare selbst ins Bild zu setzen. Das Undarstellbare wird nicht entrückt, sondern als virtuelle Instanz der Bildhaftigkeit als solcher hingestellt. Vgl. hierzu auch Boehm 1991.

42 Eine informative und zugleich kurzgehaltene Einführung in das Phänomen findet sich in Marcuse 1970b. Vgl. hierzu auch Offe 1968.

verstrickten Datenhighway läuft und trotzdem überwacht werden kann, jeder Katastrophe, ob virtuell (Finanzmärkte) oder reell (Naturgewalten), mit technologischer Innovation begegnet wird, jeder Frieden nur vor dem Hintergrund einer Abschreckung aufgrund moderner Waffentechnologie bestehen kann. Das Vertrauen in ein imaginäres Wissenschaftsideal, dessen Erkenntnisvermögen nicht allein unbegrenzt, sondern absolut ist, entpuppt sich dabei realiter als Vertrauen in das Expertentum. Das Problem der Ordnung des gesicherten und sicheren Wissens verläuft parallel zur oben nachgezeichneten Entwicklung der allumfassenden ethischen Institution, die in letzter Konsequenz auf ein Symbolsystem angewiesen ist, das auf eine fundamentale Referenz verweist, die es selbst auf inhaltlicher Ebene absichert. Die grundlegende Referenz muss daher im institutionellen Sinne für wahr gehalten werden. Was sich über den kanonischen Diskurs sagen lässt, trifft also auch auf die Idee der modernen Wissenschaft zu. Robert Musil bringt den Sachverhalt pointiert zum Ausdruck:

Aus reiner Induktion, bloß aus den Tatsachen heraus, läßt sich nicht einmal in den rein rationalen Naturwissenschaften eine Theorie erbaun; niemals wird aus den Einzelfällen das allgemeine, regelnde Gesetz gefunden ohne Hilfe eines in entgegengesetzter Richtung verlaufenden Gedankens, der anfangs immer ein Akt des Glaubens, der Phantasie, der Annahme einschließt[.] (Musil 1978, 1379f.)

Dass sich hierin die Dimension des Für-Wahr-Haltens bzw. des institutionalisierten Glaubens zu erkennen gibt, mag ein Bonmot Eberhard Rathgeb's verdeutlichen: »Ohne die religiöse Vermutung, dass Gott und das Übersinnliche existieren, würde niemand auf den Gedanken gekommen sein, in den Dingen nach einem Wesen zu suchen, sie wären nur das, was sie zu sein scheinen.« (Rathgeb 2019, 324f.)⁴³

Auch der Pontifex hat sein modernes Äquivalent: Nehmen wir nur das Beispiel der nationalstaatlichen politischen Führungsriege, denn hier lässt sich ebenfalls ein Ineinanderfallen der Gegensätze wahrnehmen, das die Bindung der (möglichen) Wählerschaft an diese symbolischen Väter (und Mütter in Väterrollen) begünstigt. Auf der einen Seite nämlich stellen diese politischen Führergestalten eine Elite dar, die als Repräsentant*innen eine gewisse Würde an den Tag legen müssen, die aber auf der anderen Seite punktuell immer

43 Vgl. hierzu auch die treffliche Darstellung des logischen Positivismus in Günther 1991, 9–13.

wieder durch vulgäres Gehabe konterkariert wird. Große und einschneidende politische Entscheidungen treten dann in der öffentlichen ›Debatte‹ in den Hintergrund und verschwinden hinter den Diskussionen um das joviale Bild, das die betreffenden Personen abgeben, wobei es keine Rolle spielt, ob die jeweiligen Kommentator*innen diesem Fauxpas nun wohlwollend und ihrerseits jovial begegnen, ihrer Empörung in den sozialen Medien Luft machen oder gleich selbst auf der Publicity-Welle eines solchen ›Aufregers‹ reiten. So oder so, der Fauxpas verbindet die politischen Laien und die politische Spitze, denn er zeigt, dass auch die Würdenträger nur Menschen sind wie jede*r andere, während ihre symbolische Funktion bzw. Position sowie die damit verbundene Machtfrage in den Hintergrund tritt. Hier herrscht die imaginäre Dimension: Das Bild, das ein*e Machthaber*in abgibt, ist genauso vulgär wie das, das der Laie von sich hat.

Die Macht der Bilder und die Wirkung des Imaginären, getragen von einer väterlichen Symbolfigur, hat einen maßgeblichen Einfluss auf das politisch-öffentliche Geschehen, weshalb sie im politisch-ethischen Diskurs auf keinen Fall vernachlässigt werden darf. Die folgenden zwei Beispiele zeigen an, wie sehr zuletzt auch revolutionärer Aktionismus und Widerstand – selbst in bester Absicht – dem imaginären, allmächtigen Vater verhaftet bleiben kann. Wir wählen zwei einschlägige Beispiele aus der theologischen Weltgeschichte, die das Problem veranschaulichen. Dabei werden wir im ersten Beispiel dem imaginären Vater begegnen, im zweiten dem symbolischen.

Für das erste Beispiel wenden wir uns noch einmal der Reformationszeit zu. Nicht nur der oben genannte Johannes Calvin stellt eine paradoxe Figur der Reformation dar, dasselbe gilt nämlich auch für Martin Luther selbst. Nun wollen wir uns davor hüten, vorschnell über Luther zu urteilen, denn gerade in Hinblick auf das Paradoxe zeichnet sich Luther für einen erstaunlichen Fortschritt der abendländischen Geistesgeschichte verantwortlich: Denn in seinem Denken umarmt Luther die paradoxe Verfassung des menschlichen Seins (wobei wir sogleich hinzufügen müssen, dass er das Paradoxe in seinen Leitunterscheidungen eben nur als solches, d.h. als spezifische Ausprägungen des fundamentalen seinslogischen Widerspruchs umarmt, die nur in einer finalen Symmetrie von Subjekt und Objekt, also in Gott, versöhnt sind, und keinerlei Bewusstsein für die Logik seines eigenen Arguments zeigt, insofern sein Verstehen des Sinns dieser Zweiwertigkeit die axiomatische Segregation eigentlich schon längst aufgehoben hat). Dies kulminiert in der bereits angesprochenen Bestimmung des (Christen-)Menschen als ›gleichsam Gerechter, gleichsam Sünder‹ (*simul iustus, simul peccator*). Während der Pontifex noch *al-*

lein eine solche paradoxe Figur darstellt und dadurch nicht einfach gleichsam Gerechter, sondern gar gleichsam Allmächtiger und gleichsam Sünder ist, gilt diese Verfassung, laut Luther, nun für *jeden* »Christenmenschen«.

Mithilfe des Urvatermythos lässt sich der Übergang leicht veranschaulichen: Der »Sohn« (Luther) schließt sich mit seinen Brüdern *in Christo* (allen voran dem humanistischen Theologen Philipp Melanchthon und dem Kurfürsten von Sachsen, Friedrich III.) zusammen und vollbringt das scheinbar unmögliche und begeht den symbolischen Vatermord am Papst (Leo X.). Nun aber passiert etwas Erstaunliches: Obwohl Luther durch seine Tat und seine Resilienz (»Hier stehe ich und kann nicht anders.«) gerade den freien Akt schlechthin vollbringt und verkörpert, entbrennt zwischen ihm und Erasmus von Rotterdam ein polemischer Streit über die Frage, ob der Mensch überhaupt einen freien Willen habe. Und so müssen wir erstaunlicherweise feststellen, dass ausgerechnet diejenige Person, die eben noch die Freiheit unter Beweis gestellt hat, auf die kleine Schrift des Erasmus *Über den freien Willen* (*De libero arbitrio Diatribe sive collatio*) mit der wesentlich umfangreicheren Schrift *Über den unfreien Willen* (*De servo arbitrio*) antwortet. In dieser schleudert der Reformator dem Humanisten nicht nur die Behauptung entgegen, dass der Mensch gar keinen freien Willen habe, sondern er geht sogar so weit zu behaupten, dass der Satan den Willen des Menschen in seiner Gewalt habe; aber – so schreitet die Logik des Arguments voran – da Gott nun mal der Allmächtige ist, herrscht Gott auch über den Satan, so dass letztlich beide den menschlichen Willen wie einen alten Gaul reiten (vgl. Luther 2006b, 462–465).

Lutherische Theolog*innen oder Vertreter*innen der lutherischen Orthodoxie mögen an dieser Stelle einwenden, dass Luther dennoch sehr wohl einen Begriff vom freien Willen hat. Innerhalb der Grenzen der lutherischen Ontotheologie (die der klassischen zweiwertigen Logik des antiken Gewährsmanns der scholastischen Theologie noch so tief verpflichtet ist, dass Luthers Abwehr des kirchlichen Aristotelismus nur mehr als rhetorisch-polemische Figur denn als fundierte Kritik zu verstehen ist) ist das Argument auch einigermaßen nachvollziehbar, denn jene ermöglicht es Luther, zwischen innerweltlicher Freiheit und Unfreiheit gegenüber Gott zu unterscheiden. Nichtsdestotrotz müssen wir feststellen, dass diese Differenzierung mit tiefgreifenden Widersprüchen verbunden ist:

(1) Es lässt sich nämlich ein entscheidender Unterschied zwischen dem symbolischen Vatermord der Reformationszeit und dem der Französischen Revolution wahrnehmen. Denn während sich im 18. Jahrhundert zeigt, dass die Macht des Souveräns ganz und gar auf das Volk und nur auf das Volk

als solches, ohne irgendeine vorausgehende Attribution (Genealogie, Nation etc.),⁴⁴ übergeht, behält der lutherische Ansatz des 16. Jahrhunderts das dualistische Konzept der Macht im Sinne des mittelalterlichen kanonischen Rechts bei: So verbleibt das Machtmonopol allein beim imaginären Vater und die ›Macht‹ des Menschen bleibt beschränkt auf den kontingenten Bereich der Immanenz, der aber effektiv auch dem göttlichen Willen untersteht (was sich dann in Luthers Verteidigung der Ständegesellschaft und seiner Rede von den »zwei Regimenten« bzw. Regierweisen Gottes äußert) und letztlich nur auf die Erlösung, d.h. seine Auflösung in ebendiesem göttlichen Willen, wartet. Luthers Idee erweckt zwar zunächst den Anschein, als habe man es hier mit einer revolutionären Einsicht zu tun, doch revolutionär sie ist höchstens im Sinne des mittelalterlichen Verständnisses von *revolutio*, womit eigentlich mehr eine *renovatio*, eine Auffrischung des Alten, bezeichnet wird.⁴⁵ So modern Luthers Idee an der einen Stelle ist, so vormodern zeigt sie sich an anderer. Gerade der Gedanke einer ›Teilbarkeit‹ der Freiheit ist für eine nachauflärerische Gesellschaft (eigentlich) undenkbar, denn die Volkssouveränität ist »nur in ›monistischer‹ Form zu garantieren«, so dass von einer »Unteilbarkeit der Souveränität« und einer »Unteilbarkeit der Freiheit« ausgegangen werden muss (Maus 1994, 55). In gewisser Weise ist die Freiheit zwar auch bei Luther ungeteilt. Indem sie aber schlussendlich allein als Attribut Gottes behandelt wird, kann sie aus innerweltlicher Perspektive nur als aufgeschoben bzw. jenseitig vorgestellt (imaginiert) werden. Dann hätten wir es aber erneut mit einer Teilung (Immanenz gegen Transzendenz) zu tun, so dass schließlich nur noch die Option einer Flucht in die Prädestinationslehre verbleibt, womit intellektuell aber rein gar nichts gewonnen wäre, da auf diese Weise die Freiheit verklärt und zum göttlichen Mysterium würde.

(2) Indem die Ausnahmeposition des allmächtigen Vaters erhalten bleibt, bleibt mit ihr auch die durch ihn oder durch Berufung auf sein Urteil sanktionierte Ordnung die einzig legitime und legitimierbare Option für eine Gesell-

44 Maus verdeutlicht dies anhand der französischen Verfassung von 1793. Angesichts dieser Erklärung »kann der Französischen Revolution nur der Begriff einer Nation unterstellt werden, die für die Beitrittserklärung eines jeden durch Willensakt offen ist. Nicht eine vorausgesetzte Einheit der Nation bestimmt darüber, wer ihr zugehören kann, sondern umgekehrt bestimmen die Menschen, welcher Nation sie sich anschließen wollen« (Maus 1994, 205). Vgl. zu diesem Punkt auch Kapitel III, Anm. 17.

45 Das mittelalterliche Verständnis von *revolutio* ist primär zyklisch zu verstehen und orientiert sich an den gleichmäßigen Umlaufbahnen der Gestirne (vgl. Wende 2000, 9-17; Cohen 1994, 95-128, bes. 101-110).

schaft. Aber nicht nur das, indem Luther die Frage der Freiheit – im Unterschied zu Erasmus – gänzlich an das Christliche bindet, forciert er über die dadurch legitimierten und unhintergehbaren Standes- bzw. Klassenunterschiede hinaus noch ein psychologisches Schisma hinsichtlich des Gewissensentscheids. Die Überdeterminierung durch die Rückbindung an die christliche Lehre macht die Position der dezidierten und zufälligen (man denke hier z.B. an die Kindertaufe) Christ*innen zu einer elitären Position. Juden oder Muslime z.B. bleiben in dieser Ordnung auf der Strecke. Als Mitmenschen können sie zwar als gleichberechtigt betrachtet werden, denn sie sind ja *simul peccator*, aber in Fragen des Heils ist es mit der Toleranz vorbei (»Barmhertzig hyn, barmhertzig her, Wyr reden itzt von Gottes wort [...]« [Luther 1908b, 386]). Die göttliche Gnade in Luthers Denken kennt sehr wohl eine Drinnen und ein Draußen – drinnen ist der Christenmensch, draußen der ganze Rest. Das Problem der lutherischen Lehre manifestiert sich an dieser Stelle in ihrer inhaltlichen Vernäherung mit *dem* Christlichen. Aber was ist eigentlich *das* Christliche? Luthers Taten und die ganze Reformation (und andere Schismen in der Kirchengeschichte) zeigen, dass diese Frage alles andere als leicht zu beantworten ist und schon gar nicht leichtfertig beantwortet werden darf. Wer Luthers *Freiheit eines Christenmenschen* lesen möchte, muss daher auch Luthers Schriften gegen die Juden, die Türken, die Bauern und die Frauen (Hexen) lesen. Eine apologetische Reduktion auf einen fiktiven Zeitgeist, der sich in diesen Gedanken Luthers widerspiegeln mag, ist ethisch unzulässig und eine Verdrängung hätte horrende Folgen. Es zeigt sich somit, dass das lutherische Paradox noch unausgegoren ist. Der vermeintlich universalistische Zug entpuppt sich als latent chauvinistisch und wird dadurch dialektisch unversöhnlich.

Kommen wir zum zweiten Beispiel. Auch bei diesem handelt es sich um ein Exempel aus der Reihe theologisch motivierter Widerstände gegen systemische Gewalt. Ähnlich wie Luther ist auch Dietrich Bonhoeffer über die Grenzen der Theologie hinaus bekannt als Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Umgang mit dem Nationalsozialismus ist beispielhaft für einen friedlichen und auf geistige Arbeit ausgerichteten Widerstand, der nicht auf Gewalt und puren Aktionismus beruht, sondern sich durch Vernetzungs- und Aufklärungsarbeit auszeichnet, wofür z.B. seine Finkenwalder Seminare und seine Gedanken zum *Gemeinsamen Leben* stehen. Und dennoch muss man feststellen, dass auch Bonhoeffers theologisches Denken immer wieder in argumentative Aporien hineinläuft, die angesichts der politisch-ethischen Emanzipa-

tion der Aufklärung untragbar und obsolet sind (vgl. Münchow 2020). Das Problem bleibt dasselbe: der imaginäre Vater und seine Vertreter.

Bonhoeffers Auseinandersetzung mit der Person Adolf Hitlers als Figur des »Führers« bringt die problematischen argumentativen Implikationen des theologisch motivierten Widerstands ans Licht. In seinem zunächst für den Rundfunk verfassten Vortrag »Der Führer und der einzelne in der jungen Generation« (Bonhoeffer 1959b) von 1933 lassen sich Motive des freudschen Ur-vatermythos wiederfinden, die dann aber in einer bedenklichen Argumentationslogik zusammengefügt werden. Zunächst stellen wir fest, dass Bonhoeffer den Führer ganz im Sinne der Aufklärung lediglich als kontingente Figur versteht, der keinerlei Souveränität zukommt, die ihr nicht durch die »Geführten« zugesprochen wäre; er ist folglich der »Diener schlechthin« (ebd., 36). Soweit so gut. Aber worin besteht nun laut Bonhoeffer seine Funktion als Diener der Geführten? »Der echte Führer muß jederzeit enttäuschen können. Das gerade gehört zu seiner Verantwortung und Sachlichkeit. [...] Er muß sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen.« (Ebd., 35f.) Auch dies ist vollkommen plausibel. Es bedeutet nämlich, er solle seine symbolische Vaterfunktion nicht zugunsten einer imaginären Vaterfunktion verklären, sondern als realer Vater auftreten, von dem jede*r – und somit auch er selbst – weiß, dass er auch nur ein Mensch wie alle anderen ist. Wo liegt nun also das Problem in Bonhoeffers Argumentation? Es steckt in den zwei Sätzen, die im vorigen Zitat ausgelassen wurden. Fügen wir sie also wieder ein und lesen das Zitat im Ganzen:

Der echte Führer muß jederzeit enttäuschen können. Das gerade gehört zu seiner Verantwortung und Sachlichkeit. Er muß die Geführten von der Autorität seiner Person weg zur Anerkennung der *echten Autorität der Ordnungen und des Amtes* führen. Der Führer muß den Geführten hinführen in die Verantwortlichkeit gegenüber den *Ordnungen des Lebens*, gegenüber *Vater, Lehrer, Richter*, Staat. Er muß sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen. (Ebd.; Herv. T.M.)

Was ist denn die »echte Autorität«? Was ist denn die »Ordnung des Lebens«? Eines wird deutlich, beide werden bei Bonhoeffer gänzlich im patriarchalen Modus gedacht. In dieser Ordnung ist zwar keiner dem Führer unterworfen, aber dafür der Autorität des Amtes und auch »[d]er Führer dient dem Amt« (ebd., 36). Aber welche Autorität hat nun das Amt? Jede*r ist der amtlichen Ordnung unterworfen. »Aber dieser Dienst am Amt ist selbst nur ein vorletzter. Der einzelne erfährt in der Autorität des Amtes seine Gebundenheit, seine

Begrenztheit, aber doch auch seine Verantwortlichkeit.« (Ebd.) Wenn das Amt aber »nicht letzte Autorität« (ebd., 37) ist, auf welche Weise ist es dann für den einzelnen bindend und geboten, sich ihm zu unterwerfen? Bonhoeffers Antwort: »Nirgends als dort, wo er sieht, daß das Amt vorletzte Autorität ist gegenüber einer *letzten, unsagbaren Autorität* weiß sich der einzelne ganz als einzelner. Vor *Gott* ist der einzelne verantwortlich.« (Ebd.; Herv. T.M.) Und so führt der lutherische Theologe, ganz im Geiste des Reformators, die Position des imaginären Vaters als »letzter Autorität« ein, während im gleichen Zuge der symbolische Vater, d.h. die »Autorität des Führers oder des Amtes als letzte Autorität«, gestürzt wird (vgl. ebd.). Der (symbolische) Vatermord geht hier also mit der Einsetzung bzw. Voraussetzung des umso mächtigeren imaginären Vaters einher bis hin zu der Forderung eines »Sichunterwerfens« (ebd.) unter dessen Autorität.

Wie wir gesehen haben, ist das Argument eine Finte, denn auch wenn durch diese Gegenüberstellung von vorletzter und letzter Autorität die vorletzte Autorität um die Möglichkeit gebracht wird, sich zur absoluten Macht zu erheben, wird im selben Atemzug eine »Ordnung des Lebens« konstatiert, die entsprechend der Logik des Arguments nur gottgewollt sein kann. Die patriarchale Logik dieser Argumentation spiegelt sich perfekt darin wider, dass Bonhoeffer die Autorität des Amtes nicht nur mit Blick auf Lehrer- oder Richteramt betont,⁴⁶ sondern zudem noch auf *den* »Vater« (und damit den Mann – auch als Ehemann) verweist. Dieser Hinweis auf die Autorität des Vaters ist kein Zufall, denn noch zehn Jahre später geht Bonhoeffer von der patriarchalen Ordnung als der geltenden (weil göttlichen) Ordnung aus, wenn er in der im Gefängnis abgefassten Traupredigt für die Hochzeit von Renate und Eberhard Bethge hervorhebt, dass es »die Ehre der Frau [ist], dem Manne zu dienen« (Bonhoeffer 1998, 73–80, hier 76).⁴⁷ Denn der Mann, als virtueller Vater, bekleidet ein der institutionellen Logik entsprechendes höheres Amt. Das ist aber alles andere als unproblematisch. Das Problem offenbart sich in

46 Zur Problematik der richterlichen Autorität sei auf die Arbeiten Pierre Legendres verwiesen. Bezüglich der Problematik der Autorität von Lehrkörper und Schule vgl. z.B. Dewey 2011; Illich 1995; Russell 1922.

47 Bonhoeffers Argumentation weist natürlich auch einen Relativierungsversuch auf (den er wohl von Barth übernimmt), indem er betont, dass der Mann, der seinerseits ja auch dem göttlichen Gebot unterworfen ist, dazu verpflichtet sei, die Frau zu lieben. Die göttliche Ordnung schreibt ihm vor, die Frau mit Liebe zu regieren. Diese »alte Formel vom Liebespatriarchat« taucht in der Kirchengeschichte immer wieder auf (vgl. Schirmer 1988, 83). Vgl. auch Daly 1985, 3f.; ebd., 19, Anm. 12.

einem Scherz, den Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* zum Besten gibt, und der diese Art ›verständige‹ Logik aufs Korn nimmt: »*Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand*, ist ein alter Scherz, den man wohl in unseren Zeiten nicht gar für Ernst wird behaupten wollen.« (GPhR, Vorrede [22])

Zweifellos erfüllt der Vater eine auf formaler Ebene zweckdienliche, strukturelle Funktion. Doch bewegen wir uns hier immer noch allein im symbolischen und imaginären Register. Wenn also bislang die Rede davon war, inwiefern die Vaterschaft eine formale Funktion innerhalb der institutionellen Logik erfüllt, dann ist damit noch nicht genug über die inhaltliche Bestimmung des Vaterbegriffs selbst gesagt. Hegels Scherz lenkt unsere Aufmerksamkeit nun genau auf die inhaltliche Frage: Was ist eigentlich ein Vater? Wofür steht die Vaterschaft, wenn sie gar als Amt bezeichnet wird? Worauf fußt die Annahme von der Macht und Weisheit des Vaters jenseits der symbolischen Ordnung? Es wäre schließlich eine sehr unbefriedigende Antwort, wenn sie allein auf dem symbolischen Referenznetz der Institution beruhen würde. Wir können die Frage also auch so formulieren: Was ist das Reale der Vaterschaft, das vom symbolischen und imaginären Vater verdeckt wird?

4. Inkonsistenz und Konsequenzen der Vaterfunktion

In seinem monumentalen Roman *Ulysses* lässt James Joyce sein literarisches Konterfei Stephen Dedalus über das Wesen der Vaterschaft räsonieren:

Ein Vater, sagte Stephen, gegen Hoffnungslosigkeit ankämpfend, ist ein notwendiges Übel. [...] Vaterschaft, im Sinne der bewußten Zeugung, ist dem Menschen unbekannt. Sie ist ein mystischer Zustand, eine apostolische Nachfolge, von einzig Erzeuger zu einzig Gezeugtem. Auf dieses Mysterium und nicht auf die Madonna, die der gerissene italienische Intellekt dem Pöbel Europas hinwarf, ist die Kirche gegründet und unverrückbar gegründet, weil gegründet, wie die Welt, Makro- und Mikrokosmos, auf die Leere. Auf Ungewißheit, Unwahrscheinlichkeit. *Amor matris*, subjektiver und objektiver Genetiv, ist vielleicht das einzig Wahre im Leben. Vaterschaft kann durchaus eine Legal-Fiktion sein. (Joyce 1981, 290f.)

Joyce gelingt es, in diesem Absatz das ganze Problem der Vaterschaft zusammenzufassen. Schlüsseln wir Stephens Gedanken auf: Dass ein Vater ein »notwendiges Übel« sei, ist nicht einfach biologisch zu verstehen. Der Vater ist immerhin mehr als einfach nur der Besamer. Und dennoch ist er kein reines