

Zweiten Weltkrieges. Wir haben die Zuversicht, daß der 8. Mai nicht das letzte Datum unserer Geschichte bleibt, das für alle Deutschen verbindlich ist.

Manche junge Menschen haben sich und uns in den letzten Monaten gefragt, warum es 40 Jahre nach Ende des Krieges zu so lebhaften Auseinandersetzungen über die Vergangenheit gekommen ist. Warum lebhafter als nach 25 oder 30 Jahren? Worin liegt die innere Notwendigkeit dafür? Es ist nicht leicht, solche Fragen zu beantworten. Aber wir sollten die Gründe dafür nicht vornehmlich in äußeren Einflüssen suchen, obwohl es diese zweifellos auch gegeben hat.

40 Jahre spielen in der Zeitspanne von Menschenleben und Völkerschicksalen eine große Rolle. Auch hier erlauben Sie mir noch einmal einen Blick auf das Alte Testament, das für jeden Menschen unabhängig von seinem Glauben tiefe Einsichten aufbewahrt. Dort spielen 40 Jahre eine häufig wiederkehrende, eine wesentliche Rolle. 40 Jahre sollte Israel in der Wüste bleiben, bevor der neue Abschnitt in der Geschichte mit dem Einzug ins verheißene Land begann. 40 Jahre waren notwendig für einen vollständigen Wechsel der damals verantwortlichen Vätergeneration. An anderer Stelle aber (Buch der Richter) wird aufgezeichnet, wie oft die Erinnerung an erfahrene Hilfe und Rettung nur 40 Jahre dauerte. Wenn die Erinnerung abriß, war die Ruhe zu Ende.

So bedeuten 40 Jahre stets einen großen Einschnitt. Sie wirken sich aus im Bewußtsein der Menschen, sei es als Ende einer dunklen Zeit mit der Zuversicht auf eine neue und gute Zukunft, sei es als Gefahr des Vergessens und als Warnung vor den Folgen. Über beides lohnt es sich nachzudenken. Bei uns ist eine neue Generation in die po-

litische Verantwortung hereingewachsen. Die Jungen sind nicht verantwortlich für das, was damals geschah. Aber sie sind verantwortlich für das, was in der Geschichte daraus wird.

Wir Älteren schulden der Jugend nicht die Erfüllung von Träumen, sondern Aufrichtigkeit. Wir müssen den Jüngeren helfen zu verstehen, warum es lebenswichtig ist, die Erinnerung wachzuhalten. Wir wollen ihnen helfen, sich auf die geschichtliche Wahrheit nüchtern und ohne Einseitigkeit einzulassen, ohne Flucht in utopische Heilslehren, aber auch ohne moralische Überheblichkeit. Wir lernen aus unserer eigenen Geschichte, wozu der Mensch fähig ist. Deshalb dürfen wir uns nicht einbilden, wir seien nun als Menschen anders und besser geworden.

Es gibt keine endgültig errungene moralische Vollkommenheit – für niemanden und kein Land! Wir haben als Menschen gelernt, wir bleiben als Menschen gefährdet. Aber wir haben die Kraft, Gefährdungen immer von neuem zu überwinden. Hitler hat stets damit gearbeitet, Vorurteile, Feindschaften und Haß zu schüren. Die Bitte an die jungen Menschen lautet: Lassen Sie sich nicht hintreiben in Feindschaft und Haß gegen andere Menschen, gegen Russen oder Amerikaner, gegen Juden oder Türken, gegen Alternative oder Konservative, gegen Schwarz oder Weiß. Lernen Sie, miteinander zu leben, nicht gegeneinander. Lassen Sie auch uns als demokratisch gewählte Politiker dies immer wieder beherzigen und ein Beispiel geben. Ehren wir die Freiheit. Arbeiten wir für den Frieden. Halten wir uns an das Recht. Dienen wir unseren inneren Maßstäben der Gerechtigkeit. Schauen wir am heutigen 8. Mai, so gut wir es können, der Wahrheit ins Auge.

## Remythologisierung der Bibel?

### Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns

*Eugen Drewermanns tiefenpsychologische Versuche haben bisher vor allem bei den theologischen Konsumenten, zu denen auch Theologiestudenten und spirituell-religiös suchende Leser gehören, Aufsehen erregt und Beachtung gefunden. Eine Auseinandersetzung um die Grundlagen seines mythologisierenden Programms (vgl. Tiefenpsychologie und Exegese, Band I: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1984, 575 S. 78,- DM) hat bisher kaum stattgefunden. Um so wichtiger scheint eine kritische Nachfrage auf den Hintergrund jener Strömungen zu sein, als deren Bezugstheologe Drewermann gilt. Dem dient der hier folgende Diskussionsbeitrag.*

Die Frage, ob Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei, ist auf akademischer Ebene häufig gestellt und durch unterschiedliche Erklärungsmodelle ebensooft beantwortet

worden (vgl. besonders Gisbert Greshake, Theologie – eine Wissenschaft, in: Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, S. 353–390). Trotz dieser Versuche ist derzeit zunehmend eine latente und sich somit selten deutlich verbalisierende Kritik an der Theologie als Wissenschaft festzustellen. Diese Kritik kommt nicht mehr nur „von außen“, also etwa von Nicht-Theologen, sondern bereits von Theologen und besonders von Theologiestudenten. Wer versucht, auf viele, aber bislang noch leise „Unmutsäußerungen“ einer immer größer werdenden Anzahl von Theologiestudenten (ich kann hier nur für den katholischen Bereich sprechen) zu hören, wird feststellen müssen: Die Studenten wandern aus dem akademischen Anspruch wissenschaftlichen Arbeitens aus. Freilich ist dieser pauschalisierende Satz in verschiedener Hinsicht zu differenzieren; er wird sicher nicht allen Studenten der

Theologie gerecht. Dennoch: während die sog. „Laien-theologen“, sich ihrer geringen Chancen, eine Anstellung in der Kirche zu bekommen, bewußt, unter dem Druck, einen guten bzw. sehr guten Abschluß ihres Studiums zu erreichen, sich dem wissenschaftlichen Anspruch beugen, betrachten viele Priesteramtskandidaten das Studium eher als „notwendiges Übel“. Ihr Abschlußzeugnis spielt für ihre Anstellung in der Kirche kaum eine Rolle. Beiden aber ist das Urteil gemeinsam: Theologie ist zu wenig „praxisbezogen“, zudem fehle in der überwiegenden Zahl der theologischen Einzeldisziplinen die „spirituelle Dimension“.

### Was Drewermann unter Exegese versteht

Im Zentrum dieser Kritik steht zweifellos die wissenschaftliche Erforschung der Hl. Schrift, die *Exegese*. Werden in den Vorlesungen etwa schwierige literarkritische Probleme behandelt, ohne sogleich auf inhaltliche Fragen einzugehen, entsteht sogleich das Verdikt, die Vorlesung sei „un-theologisch“.

Eugen Drewermann hat sich mit seinem ersten Band von *Tiefenpsychologie und Exegese* zum Sprecher dieser Kritiker gemacht; es sei dahingestellt, ob bewußt oder unbewußt. In einer Grundlegung (S. 11–71) und mehrfach in den folgenden Teilen (vgl. z. B. S. 72–78, 95–97, 218–224) des umfangreichen Werkes versucht er eine vehemente *Abrechnung* mit der „historisch-kritischen Methode“.

Für Drewermann „geht es so wie bisher in der Exegese nicht mehr weiter“ (S. 25), da sie nur an historischen Fakten interessiert sei und ihre Ergebnisse „nach mehr als 100 Jahren von einer monströsen Inhaltslosigkeit“ (S. 24) geblieben wären. Was er vermißt, sind „eigentliche theologische Auslegung“ und Explizierung „religiöser Wahrheiten“ (S. 27). So verkündet er schließlich den „Tod“ der Exegese (S. 28), wie schon 1923 *Oswald Spengler* den Tod jeder Wissenschaft verkündet hatte, die „niemandem mehr zum Ereignis wird“ (nach: Drewermann, S. 27).

Der „Exegese in ihrer gegenwärtigen Gestalt“ (S. 41) wirft er „hilflose Verzettelung in historische Belanglosigkeiten“ vor (S. 42), die in der Gefahr stehe, „zu einer Sparte der Altorientalistik“ zu werden, und der „die erweiterte Metamorphose in Richtung reiner Religionssoziologie“ bevorstünde (beides S. 43).

Was Drewermann sucht, ist eine Methode, „in der das Vergangene als Typos einer gegenwärtigen (unvergänglichen) Wahrheit gedeutet werden kann“ (S. 58), eine Methode, die „das Unbewußte“ (S. 31 u. ö.) nicht ausklammert, sondern „ein neues Selbstverständnis des Lesers vom Text her ermöglicht und beabsichtigt“ (S. 59). Im Ansatz einer *tiefenpsychologischen Deutung* von Texten, der Erfassung *archetypischer Muster* nach Art der Schule von *C. G. Jung* findet er diese Methode, die auch „unbewußte Aussageinhalte anerkennt“ (vgl. S. 220) und herausarbeitet, „was der Text selbst zu sagen hat“ (S. 97). Das Zerrbild der Exegese ist nahezu perfekt; die „histo-

risch-kritische Methode“ hat ein rein historisches Interesse, fragt nach der schon längst vergangenen Geschichte, bringt es aber nicht fertig, die Bedeutung des Textes *für heute* zu vermitteln. Allein die Benutzung des Begriffs „historisch-kritische Methode“ trägt dazu bei, aus der Exegese pauschal einen „bösen Feind“ zu machen, der es nur um Belanglosigkeiten geht, die aber keinen Beitrag für die Theologie leistet. Freilich muß er diesen Popanz aufbauen, um seine eigene Methode als einzig effektiv darzustellen. Er nennt zwei Vertreter der „historisch-kritischen Methode“: *Dibelius* und *Bultmann*. Aber er nimmt anscheinend nicht zur Kenntnis, daß die Exegese seit diesen beiden nicht auf der Stelle getreten ist, sondern in verschiedener Richtung wesentlich weiter entwickelt wurde. Methoden zur Erarbeitung dessen, „was der Text selbst zu sagen hat“ (s. o.), sind nicht erst in jüngster Zeit z. B. in Anlehnung an die Literaturwissenschaft vielfältig entwickelt worden. Man kann kaum vermuten, daß Drewermann diese Arbeiten nicht kennt. Daher bleibt nur der Schluß, daß er schlechthin alle Wege zur Erklärung eines Schrifttextes mit dem Begriff „historisch-kritische Methode“ belegt und infolgedessen ablehnt. Ein bescheidenes Arbeitsfeld überläßt er dennoch der Exegese; die „historische Außenseite“ eines Textes kann durch sie „nach wie vor“ erforscht werden (S. 186).

### Welches Offenbarungsverständnis wird vorausgesetzt?

Hat Drewermann solchermaßen die Frage nach der Geschichte als bedeutungslos eliminiert bzw. eine äußerst bescheidene Randexistenz zugewiesen, kann er seine These um so deutlicher formulieren; die Texte der Bibel enthalten „ewige Wahrheiten“, sind im Grunde mythische Texte und also Hilfen zur Selbstausslegung, zum besseren Verständnis des „eigenen Ich“. Damit stellt er jedoch nicht nur eine Methode gegen eine andere, sondern ändert die gesamte Sichtweise der Offenbarung. Obgleich er sagt, daß nicht alle biblischen Texte etwa „nur“ Träume seien (vgl. S. 186), repräsentieren für ihn *archetypische Erzählungen*, wie er sie z. B. im biblischen Bericht des Auszugs aus Ägypten, der Rettung am Schilfmeer und der Wüstenwanderung findet, Bilder „der Selbstwerdung eines jeden von uns“ (S. 502). Schließlich wird für ihn *das* grundlegende (geschichtliche!) Ereignis, die Menschwerdung Jesu, zu einer „Vorbilderzählung eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit“ (S. 527).

Drewermanns Methode setzt ein Offenbarungsverständnis voraus, das weiten Teilen des Alten und des Neuen Testaments widerspricht bzw. in dieser Form nur sehr vereinzelt zu finden ist. Es soll nicht bestritten werden, daß es Träume, Sagen, Märchen und Legenden auch in der Bibel gibt; viel deutlicher aber ist die Tatsache, daß bereits das Alte Testament, z. B. in der priesterschriftlichen Version des Schöpfungsberichts (Gen 1, 1–2, 4a) gerade *Ent-Mythologisierung* betreibt. (Vgl. *Josef Blank*, Die Angst vor dem Sturz ins Bodenlose, in: Publik-Forum

14/3 (1985) IV–VIII.) Die inkarnatorische Struktur des Offenbarungs- bzw. Heilsgeschehens rechtfertigt nicht nur, sondern fordert sogar eine „inkarnatorische“, sprich historische Fragestellung. Wo jedoch eine *Offenbarung in der Geschichte* nur noch eine Art „historische Außenseite“ (s. o.) der „ewigen Wahrheit“ ist, hat die historische Fragestellung keinen Raum mehr.

Der Effekt von Drewermanns Methode, von der er selbst schreibt, sie stelle „für Exegeten historisch-kritischer Provenienz zweifellos zunächst eine vollkommen bizarre Hypothese dar“ (S. 100), ist freilich groß; die Suche nach dem „eigenen Ich“ wird – allerdings zuungunsten der Suche nach dem lebendigen, sich in der Geschichte und also auch in der konkreten „Jetzt-Zeit“ offenbarenden (nicht bloß „geträumten“) Gott – schnell „erfolgreich“. Ein wie auch immer zu definierender *Sinn* wird gefunden.

An dieser Stelle ist wieder auf die Kritik heutiger Theologiestudenten an der *Theologie als Wissenschaft* zurückzukommen. Im dritten Band seiner *Psychologie und Moraltheologie* (Mainz, 1984) beschreibt Drewermann ausführlich und m. E. treffend „Die Kirche in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts“. In diese Beschreibung läßt sich eine Analyse der Situation eines Theologiestudenten lückenlos einfügen. Auch der Theologiestudent fühlt sich in der vielbeschworenen „pluralen Massengesellschaft“ nicht mehr wohl; angesichts der Probleme dieser Gesellschaft bzw. der Welt erscheint es vielen geradezu absurd, sich in den „elfenbeinernen Turm“ der Wissenschaft zu begeben und „so zu tun, als ob nichts wäre“. Die *no-future-Generation* machte vor den Toren der Universitäten nicht halt, auch Theologiestudenten bleiben (Gott sei Dank!) Menschen mit ihren Ängsten und Sinn-Fragen. Universitäre Theologie scheint aber zum größten Teil diese Fragen stillschweigend zu überhören. Diese Situation ist keinesfalls neu; *Wolfgang Frühwald* berichtet z. B., wie der Historiker *Franz Schnabel*, durch seine Studenten im November 1956 aufgefordert, zu den Vorfällen des Ungarn-Aufstands in seiner Vorlesung Stellung zu nehmen, unbeirrt sein Manuskript weiterlas. *Romano Guardini*, ebenfalls auf die Ereignisse angesprochen, kommentierte ausführlich („Die vielfach verdunkelte und verwirrte Wirklichkeit“, in: *Walter Seidel* [Hrsg.] „Christliche Weltanschauung“, Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Mainz [1985] 39 ff.).

### Wiederholt sich Diltheys Wende nach innen?

Aus dieser Suche nach *Sinnantworten* werden neue Versuche der Schriftauslegung, seien sie nun politisch, z. B. „befreiungstheologisch“ oder „spirituell-meditativ“, oft begeistert angenommen. Ein Blick auf das Bücherregal mancher Theologiestudenten bestätigt dies: Grammatiken, Wörterbücher, wissenschaftliche Kommentare oder Handbücher verschwinden zugunsten einer Überfülle an Meditationsbüchern, ästhetisch ansprechenden Bildbänden oder Ausgaben gesammelter Predigten. Es ist sicher

nicht nur der einhundertste Geburtstag, der *Romano Guardini* zu neuem Ansehen bringt. *Guardini*, der im übrigen nie ein richtiges Verhältnis zur „historisch-kritischen Exegese“ gefunden hat und dessen „Art, Probleme und Interpretationen anzugehen, ... kaum anders als ungeschichtlich zu nennen ist“ (*Arno Schilson*, HK, März 1985, 145), wird zum Exponenten einer besonders von höheren kirchlichen Kreisen gerne gesehenen (und zusätzlich herbeigeredeteten?) „Neuen Religiosität“ der Jugend. Wie Drewermann seine „tiefenpsychologische Hermeneutik“ als Ausweg aus einem Dilemma anpreist, wird von anderer Seite *Guardinis* Umgang mit der Schrift als Möglichkeit „christlicher Weltanschauung“ und so ebenfalls als Ausweg (vgl. *Alfred Mertens*, An den Grenzen der historisch-kritischen Methode, in: *Walter Seidel*, a. a. O., S. 153) gesehen.

Aus all dem läßt sich eine *Suche nach Verstehen Dilthey*-scher Prägung ablesen. Die Kritik an einer Gesellschaft der Machbarkeit, das oft verzweifelte Ausschauhalten nach Alternativen, nach „Gültigkeit“ und „definierten Wahrheiten“ macht auch vor der Exegese nicht halt. In der Tat hat aber die Exegese als Wissenschaft nicht die Aufgabe, einen Studenten in einer – eventuell vorkritisch gefaßten – Meinung zu bestätigen, sondern ist allein an der Aussage des Textes selbst interessiert. Exegese in dem so verstandenen Sinn kann und soll eine spirituelle Aneignung vorbereiten, sie verfehlt jedoch ihren Charakter als Wissenschaft, wenn sie „nur“ spirituelle Auslegung wird. Aus dem sprach- bzw. literaturwissenschaftlichen Bereich liegt hierbei eine deutliche Parallele vor. Der Positivismus etwa eines *Wilhelm Scherer* (1841–1886) wird durch eine „Wende nach innen“, wie sie durch *Wilhelm Dilthey* (1833–1911) vertreten wird, ergänzt bzw. schließlich ganz ersetzt. Kann *Scherer* noch sagen: „Mit schönen Ansichten, mit geistreichen Worten, mit allgemeinen Redensarten ist uns nicht geholfen. Wir verlangen Einzeluntersuchungen, in denen die sicher erkannte Erscheinung auf die wirkenden Kräfte zurückgeführt wird, die sie ins Dasein riefen“ (Vorträge und Aufsätze ..., Berlin, 1874, 411), geht es *Dilthey* um das „Erlebnis“ und die „Einfühlung“ in die Dichtung (vgl. Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883).

Der Grund für die *Wende* vom Positivismus zur „verstehenden“ Hermeneutik lag im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert in der Tatsache, daß das saturierte Bürgertum der Gründerzeit allmählich an die Grenzen seiner Machtpositionen gestoßen war; die Theorie der „Machbarkeit“ mußte weichen. Die Parallelen liegen in aller Deutlichkeit vor. Aus diesem Blick auf die Wende vom an Fakten orientierten Erforschen von Literatur zum „verstehenden Einfühlen“ kann nochmals deutlich werden, daß nicht nur eine „historisch-kritische Methode“ à la *Dibelius* oder *Bultmann* heutiger Kritik ausgesetzt ist, sondern jede Methode, die es im Umgang mit Texten der Bibel „wagt“, mit primär aus naturwissenschaftlicher Forschung übernommenem Instrumentarium strukturell-äußere „Meßbarkeit“ eines Textes zu behaupten. *Diltheys* Dichotomie von

Natur- und Geisteswissenschaften wird (wieder) zum Grundgesetz.

Schließlich drängt die nie recht begründete Hypothese, man dürfe mit Texten der Bibel nicht so umgehen, als wären es „profane“ Texte, den Forscher in die Ecke, aus der er als „Positivist“, „Strukturalist“, „Rationalist“ – um nur drei der inzwischen zu Schimpfworten gewordenen Bezeichnungen zu nennen – nur schwerlich wieder herauskommt.

### Verzwecklichung hilft niemandem

Es liegt auf der Hand und ist nur allzu verständlich, daß die solchermaßen Beschimpften es sich in dieser Ecke wohnlich einrichten. Dann aber ist der gegenteilige Effekt von dem erreicht, was man eigentlich wollte. Der Fachmann, also der Exeget, ist isoliert, der Fragende sucht sich seine Antworten von anderer Seite – und sei es von der Tiefenpsychologie.

Es ist jedoch unbestreitbar, daß die heutige Exegese besonders im Hinblick auf die *Begründung ihres Ansatzes* Defizienzen aufweist. Der Theologiestudent der Anfangssemester sieht sich einer Fülle von Informationen ausgesetzt, das methodische Instrumentarium auch der anderen theologischen Fächer ist stark angewachsen. „Methodenseminare“ an den Universitäten vermitteln zwar ein Methodenraster zur Arbeit an Texten, machen aber selten deutlich, *warum* diese Methoden *Sinn haben*. Die Ausgangslage des Studenten des Faches Theologie ist oft erschreckend; von der Schule bringen sie selten genug „religiöses Wissen“ mit, auf das sie theologisch aufbauen könnten. Der Anspruch, den sie von der Hochschule erfahren, ist ihren Möglichkeiten nicht adäquat; was folgt, sind Frustration und theologisches Aussteigertum. Kommt dazu noch die Enttäuschung über die „trockene Wissenschaft“, die weder „praxisbezogen“ erscheint noch spirituelle Bedürfnisse befriedigt, ist ein Bruch nahezu perfekt.

Die Exegese hat aber dort eine Chance, wo es gelingt, ihren Ansatz theoretisch als sinnvoll zu vermitteln und sie ihre Ergebnisse als sinnvoll, neu, bedeutend darstellt. Auch der Exeget wird also die Kritik oder den Unmut heutiger Theologiestudenten an seinem Fach ernst nehmen müssen; damit stellt er sich nicht nur unter den Anspruch der Forschung, sondern auch der Lehre. Einem Studenten (oder einem anderen Theologen) einfachhin „Unwissenschaftlichkeit“ oder „subjektiven Romantizismus“ vorzuwerfen, ist nicht der Weg, ihn aus seiner Distanz zum wissenschaftlichen Arbeiten hinzuführen. Dennoch: Es ist etwas anderes, ob ein Exeget einen wissenschaftlichen Kommentar „für die Praxis“ schreibt bzw. eine Arbeit, die „auf die Fragen der Zeit“ von biblischer Seite eine Antwort geben möchte, oder ob er eine sprachliche Einzeluntersuchung zu einer speziell wissenschaftlichen Frage vorlegt. Für *beides* in gleicher Weise theologische Erträge zu fordern, bedeutet eine Vereinseitigung und im letzten Verkennung des Wissenschaftsbegriffs.

Wissenschaft erscheint dann nur noch *verzweckt*; ihr wird dann die Berechtigung entzogen, auch *Grundlagenforschung* zu betreiben.

Drewermanns Analyse basiert auf der unterstellten Voraussetzung, die Exegese habe bislang die „historisch-kritische Methode“ nur dazu gebraucht, einzig „historische Belanglosigkeiten“ ans Tageslicht zu fördern. Bei der Formulierung seiner Attacke trifft er genau den Ton, der zunehmend in jüngster Zeit an den theologischen Fakultäten der Universitäten zu hören ist. Daß er dabei die wissenschaftliche Exegese offensichtlich karikierend verzeichnet, scheint ihn nicht zu stören. Hat er dennoch auf diese Weise die Exegese als Methode verantworteten Umgangs mit Glaubens- und Offenbarungszeugnissen scheinbar erledigt, dienen ihm die biblischen Texte gewissermaßen nur noch als Spiegel der Seele, Zeugnisse für die Darstellung menschlicher Individuation.

### Biblische Texte im Spiegel der Seele

Einzig das „nur geschichtlich bedingte Material“ (S. 376), das im Vergleich mit den motivegeprägten Texten freilich deutlich inferior, wenn nicht bedeutungslos ist, darf noch von der „historisch-kritischen Methode“ interpretiert werden. Wenn also auch eine mögliche Geschichtlichkeit der einen oder anderen biblischen Überlieferung von ihm nicht bestritten wird, so hat diese Geschichtlichkeit *an sich* keinen besonderen Wert; was zählt und von „wirklicher“ Bedeutung ist, ist eine „ewige Wahrheit“ über den Menschen. Das „Geschichtliche“ wird für Drewermann im „Wesentlichen“ aufgehoben (vgl. Regel 14 seines „Regelkanon zur tiefenpsychologischen Interpretation“, S. 381). Daher ist auch kaum ein Unterschied zwischen biblischen Überlieferungen und den von ihm in einer bemerkenswerten Fülle genannten „Mythen der Völker“, ja es ist Grundregel 1 (S. 376), daß „zunächst zu untersuchen (ist), ob einzelne *Elemente* einer Erzählung in den Mythen und Märchen, den Sagen und Legenden der Völker – und zwar unabhängig voneinander! – *häufiger* vorkommen, also *Motive* darstellen, die sich gegenseitig ergänzen und vervollständigen“.

Die (archetypische) Valenz biblischer Texte wird also *von außen* definiert; sie *erhalten* erst im Lichte der fremden Mythen ihre *Bedeutung*. Das ist nun allerdings keine Exegese mehr, sondern bestenfalls Religionsphänomenologie. Die Sammlung nicht-biblischer Texte und der Vergleich dieser Texte mit dem biblischen Überlieferungsmaterial ist sicher eines der bemerkenswerten Verdienste Drewermanns; doch er ist nicht der erste, der solche Vergleiche anstellt. Wissenschaftliches Arbeiten im eigentlichen Sinne ist nicht nur durch den Aufweis von *Entsprechungen* geleistet, sondern auch durch das Erarbeiten der *Unterschiede*. Konkretisierend bedeutet dies: Allein die Tatsache, daß es auch in anderen Religionen das Thema der Jungfrauengeburt gibt und dort im Rahmen einer mythischen und/oder mythologischen Beschreibung vorkommt, rechtfertigt noch nicht, apodik-

tisch – zu behaupten: „Desgleichen ist die ‚jungfräuliche Geburt‘ als mythisches Symbol, ein Wunder der Seele, nicht des Leibes, eine Wandlung und Verjüngung des Bewußtseins, keine äußere Begebenheit“ (S. 503 f.). Selbst unter der Voraussetzung, daß tiefenpsychologische Deutemuster an einigen Texten der Bibel, besonders vielleicht des Alten Testaments, zu interessanten Ergebnissen führen, findet bei Drewermann eine wissenschaftlich unzulässige Vermischung verschiedenster Untersuchungsebenen statt. In wissenschaftlicher Exegese lassen sich „Probleme“ wie die Frage nach dem Thema „Jungfrauengeburt“ auch auf der eigentlichen Text-Ebene lösen. Dazu bedarf es freilich genauer Textarbeit, historischer Kritik (die mehr ist, als nur die Frage: Kann sich dies oder jenes Geschilderte „wirklich“ so zugetragen haben) und sachlicher Argumentation.

Vielleicht ist es Drewermann entgangen, daß die Anwendung der Bezeichnung *parthenos* auf Maria in engen Zusammenhang mit dem Verständnis des Zitates aus Jes 7, 14, wie es die griechische Übersetzung der Bibel, die Septuaginta überliefert, gebracht werden muß; Maria ist dann die fleischgewordene (!) und also historisch greifbare (!) „Jungfrau“ Israel, zu der das Heil (Jeschua) kommt. Eine solche Interpretation (und andere, in sich geschlossene *theologische* Modelle) kommen zu einem Ergebnis, das zwar *tiefenpsychologisch* gesehen nicht befrie-

digt, aber durchaus keine „historische Belanglosigkeit“ (s. o.) bedeutet.

### Exegese als Theologie

Die Lektüre von Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese“ ist anregend und einer Auseinandersetzung wert. In homiletischer Perspektive ergeben sich durchaus Möglichkeiten der „Ideenverwertung“, z. B. bei seiner Deutung des Exodus-Geschehens (S. 484–502). Eine Alternative zu exegetischer Detailarbeit stellt jedoch auch Drewermann nicht zur Verfügung. Ein *Ende der Exegese* ist keineswegs sichtbar. Das von ihm konstruierte Gegensatzpaar „Geschichte contra Bedeutung“ ist, ebenso wie das Verdikt-Gespann „Exegese contra Theologie“ in ein synthetisches Paar „Geschichte als Bedeutung“ und „Exegese als Theologie“ umzuwandeln.

An die Adresse der Exegeten ist zu sagen: Das *Ende der Exegese* ist nur dann nahe, wenn es nicht gelingt – oder der Exeget nicht willens ist – die Sinnhaftigkeit konkreter wissenschaftlicher Arbeit am Text sowie durch historische und literaturwissenschaftliche Forschung zu vermitteln. Die Tür zu unhistorischem, re-mythologisierendem, vielleicht auch willkürlich-subjektivem Umgang mit der Bibel ist erst einen Spalt weit offen; man könnte und sollte sie wieder schließen. *Joachim H. Schroedel*

## Ein sehr theologisches Glaubensbuch

### Der neue Erwachsenenkatechismus: Teil I

*Am 22. Mai wurde der „Katholische Erwachsenen-Katechismus“ der Öffentlichkeit vorgestellt. Mit diesem Werk liegt erstmals seit dem „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands“ von 1955 wieder ein offizielles, von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenes Glaubensbuch vor, allerdings kein Schul-, sondern ein Erwachsenenkatechismus. Und, was die Bedeutung des Werkes wesentlich tangiert, es liegt erst der erste, dogmatische, Teil vor; der zweite, der moraltheologische, steckt noch im Stadium erster Planungen. Erst wenn beide Teile vorliegen, wird ein didaktisches wie theologisches Gesamturteil über das Werk möglich sein.*

Zwischen der Installierung einer Katechismuskommission durch die Deutsche Bischofskonferenz (auf der Herbstvollversammlung 1976) und der Veröffentlichung des Erwachsenenkatechismus vergingen fast neun Jahre. Die eigentliche Arbeit an dem jetzt vorliegenden Werk begann allerdings erst 1981: Damals erklärte sich der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* bereit, als verantwortlicher Hauptverfasser den ersten, dogmatischen Teil zu erarbeiten. Eine erste Phase der Katechismusarbeit, bei der Aufträge für einzelne Kapitel an verschiedene Autoren erteilt

wurden, hatte keine befriedigenden Ergebnisse erbracht. Im Juli 1981 faßte die Glaubenskommission der Bischofskonferenz darauf den Beschluß, den Entwurf einem Hauptverfasser anzuvertrauen.

Der aus Mitgliedern und Beratern der Glaubenskommission zusammengesetzten Katechismuskommission unter dem Vorsitz von Kardinal *Friedrich Wetter* gehörten von bischöflicher Seite *Hermann Kardinal Volk*, Kardinal *Joseph Ratzinger* (bis 1982), Bischof *Franz Kamphaus* (seit 1983) und Bischof *Karl Lehmann* (seit 1983) an. *Karl Lehmann* war vor seiner Ernennung zum Bischof von Mainz schon als Theologe Mitglied der Kommission; von theologischer Seite gehörten ihr außerdem neben *Walter Kasper* noch *Alfons Deissler*, *Leo Scheffczyk*, *Rudolf Schnackenburg* und *Otto Semmelroth* an. Auch Vertreter anderer theologischer Disziplinen wurden konsultiert: Der Moraltheologe *Alfons Auer*, der Katechet *Adolf Exeler*, der Liturgiewissenschaftler *Emil Lengeling* und *Erwin Iserloh* als Reformationshistoriker. Eine Stellungnahme zum Katechismuserntwurf aus evangelischer Sicht kam von *Wolfhart Pannenberg*.