

Tiefenpsychologie und Exegese?

Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns

An der Diskussion über Eugen Drewermanns tiefenpsychologisch orientierte Schriftauslegung haben sich bisher vor allem Exegeten beteiligt (vgl. HK, Juni 1985, 275–279). Daß auch von seiten der Psychologie kritische Fragen an den so erfolgreichen wie umstrittenen Paderborner Theologen und Therapeuten zu stellen sind, zeigt der folgende Beitrag von Anton Alois Bucher. Bucher, Theologe und Psychologe, ist Assistent am Seminar für Religionspädagogik des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Mainz.

In den letzten Jahren hat der in Paderborn tätige Dogmatiker und Psychotherapeut *Eugen Drewermann* in weiten theologischen Kreisen, speziell unter Exegeten, für Aufsehen gesorgt und in gleichem Maße begeisterte Zustimmung gefunden wie entschiedene Ablehnung erfahren. 1984 und 1985 erschienen im Walter Verlag (Olten & in Freiburg i. Br.) die beiden wuchtigen Bände „Tiefenpsychologie und Exegese“, in denen er einen Generalangriff auf die historisch-kritische Exegese lanciert und gefordert hat, diese in eine „archetypische Bibelhermeneutik“ zu transformieren.

Überbrückung der Kluft zwischen Bibel und Gegenwart

In Anbetracht der Tatsache, daß die Bibel für viele Christen zum toten Buch verkümmert ist, dessen Botschaft nicht mehr wirklich erfahren wird und nichts mehr bewirkt, ist Drewermanns grundsätzliche Forderung nach „Gleichzeitigkeit der Erkenntnis“ (Band I, 58 ff.), d. h. nach einer wirklichen „Begegnung“ zwischen Bibel und Hörer unaufgebbar. Zu Recht wendet sich Drewermann deshalb gegen „das erfahrungslose Sprechen von fremden Erfahrungen“ nicht nur in der Exegese (Band II, 13 ff.); gegen die Eliminierung der Bilder, Symbole und Rituale aus Theologie und Kirche (II, 18 ff.); gegen die „Entzweiung von Dogmatik und Exegese“ (I, 31 ff.) und gegen die Verbreiterung der historischen Kluft zwischen Bibel und Gegenwart durch einen ausschließlich philologistischen Umgang mit der Heiligen Schrift (I, 24 f. u. ö.). Unaufgebbar ist auch sein Anliegen, auch und gerade im religiösen Bereich und damit besonders in der Kirche die Emotionen zum Zuge kommen zu lassen und dem heilenden, psychologisch gesprochen: dem therapeutischen Potential der Bibel Raum zu gewähren.

Welches ist nun aber das Rezept, das Drewermann zur Überwindung der gegenwärtigen Krise anzubieten hat? Wie soll speziell die historisch-kritische Exegese, welcher Drewermann noch und noch unterstellt, am Erfahrungsdefizit der Theologie mitschuldig zu sein, aus der Sackgasse herausgeführt werden, in die sie sich, weil sie sich den Rationalitäts- und Objektivitätskriterien der Neuzeit verschrieben habe (I, 28 ff.), selber hineinmanövriert

habe? Drewermanns Antwort ist unmißverständlich: Die Tiefenpsychologie soll „die Exegese insgesamt vom Kopf wieder auf die Füße stellen“ (I, 16). Angesichts der Tatsache, daß ohne die historisch-kritische Methode, die der neoscholastischen Exegese gegenüber befreiend gewirkt hat, das II. Vatikanum kaum möglich gewesen wäre, hätte man freilich auch von Drewermann einiges Lob erwarten dürfen.

Seit dem Erscheinen der beiden Bände ist Drewermann von Exegeten heftig angegriffen worden, zuletzt von *Gerhard Lohfink* und *Rudolf Pesch* in ihrer „Streitschrift“: „Tiefenpsychologie und keine Exegese“ (Stuttgart 1987). Seltsamerweise haben Psychologen zu Drewermanns Programm bisher geschwiegen, was insofern bedenklich ist, als er ja dieses generell als „psychologisch“ gekennzeichnet hat.

C. G. Jung als psychologischer Hintergrund

Schon ein kurzer Blick in die umfangreichen Literaturverzeichnisse bei Drewermann zeigt, daß er von der klassischen Tiefenpsychologie von Sigmund Freud und C. G. Jung herkommt. Freud wird als Entdecker des Unbewußten und als Inaugurator der Psychoanalyse zwar gewürdigt. Doch Drewermanns eigentlicher psychologischer Gewährsmann ist C. G. Jung, dessen Komplexe, bzw. Analytische Psychologie als „gelungene Therapie“ des neurotischen Ansatzes von Freud gelobt wird (I, 15). Eine zentrale Annahme bei C. G. Jung – und im Anschluß an ihn auch bei Drewermann – besagt, es gebe neben dem *persönlichen* Unbewußten, das aus lebensgeschichtlich bedingten Verdrängungsprozessen resultiert, auch ein sogenanntes *kollektives* Unbewußtes, das als Niederschlag all jener Erfahrungen erklärt wird, die die menschliche Gattung von ihren Anfängen an gemacht hat. In dieser „Kollektivpsyche“ ortet Jung – und mit ihm Drewermann – die sogenannten *Archetypen* (vgl. Jung, C. G.: Gesammelte Werke, Band 9/1). Diesem Begriff kommt nicht nur innerhalb der Jungschen Psychologie, sondern gleichermaßen in Drewermanns Psychotherapie, Theologie und auch Exegese eine zentrale Bedeutung zu. So soll, um die Bedeutsamkeit der Bibel für den heutigen Menschen zurückzugewinnen und für die Zukunft zu sichern, die historisch-kritische Methode generell in eine „archetypische Hermeneutik“ transformiert werden (I, 15; 71 u. ö.); zudem seien die archetypischen Bilder „in Wahrheit als einzige Instanz, die kollektive und individuelle Angst zu bannen“, die für unser rationalistisches Zeitalter bezeichnend sei (I, 245); ja von unserem Umgang mit den Archetypen des kollektiven Unbewußten hänge die Zukunft der Religion in toto ab; nur die Tiefenpsychologie könne „die Verdrängungen und Abspal-

tungen des Psychischen nach Möglichkeit rückgängig machen und die ursprünglichen Quellen des Religiösen wieder freilegen“ (II, 789 u. ö.).

Wie erkenntlich geworden ist, kommt dem Begriff des Archetypen bei Drewermann nicht nur in einem deskriptiv-erklärenden Sinne, sondern auch in normativer Hinsicht zentrale Bedeutung zu. Eine Grundregel wissenschaftlicher und damit auch *psychologischer* Anstrengungen besteht in der Arbeit an ihren zentralen Begriffen und in der Widerspruchsfreiheit der Definition und Verwendung ihrer Begriffe. Innerhalb der Psychologie muß darauf geachtet werden, daß die von ihr postulierten Konstrukte, d. h. ihre Annahmen über nicht direkt beobachtbare psychische Prozesse und Größen sachrichtig und in sich stimmig, psychologisch gesprochen: valide sind.

Auch der „Archetyp“ ist als psychologisches Konstrukt anzusehen. Seiner Validität kommt deshalb besondere Bedeutung zu, weil es – wie wir gesehen haben – auch *normativ* verwendet wird. Wenn sich die Exegese, wie von Drewermann entschieden gefordert, den Archetypen des kollektiven Unbewußten zuwenden soll, muß Klarheit darüber bestehen, was Archetypen *sind* und ob und in welcher Modalität ein kollektives Unbewußtes überhaupt vorhanden ist.

Allerdings sind die Tiefenpsychologen mit Ausnahme der Jungianer von beiden Konstrukten nicht wirklich überzeugt worden. Geschweige denn jene Psychologen, die wie *Perrez* (Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft? Bern 1979) der Psychoanalyse den Status einer *Psychologie* abgesprochen haben. So kritisierte der Psychotherapeut *Heinrich Balmer* in seiner gründlichen Studie „Die Archetypentheorie von C. G. Jung“ (Heidelberg 1972) den Begriff als unklar und als „in radikalem Widerspruch zu Jungs ständiger Berufung auf die Empirie“ stehend (121). Auch die mit den Archetypen eng verbundene Annahme eines „kollektiven Unbewußten“ hat nur wenige Psychologen zu überzeugen vermocht.

Was „Archetyp“ bei Drewermann bedeutet

Der Begriff „Archetyp“ hat Theologen wohl insgesamt stärker fasziniert als Psychologen. Lohfink und Pesch verwenden ihn in ihrer Drewermann-Streitschrift selber (S. 76). In keiner der dem Autor bekannten theologischen Rezensionen ist er ernstlich bezweifelt worden.

Was ist nun aber ein Archetyp? In einem Interview (abgedruckt in: Psychoanalyse und Moraltheologie III, Mainz 1984, 260) antwortete Drewermann: „Archetypische Bilder sind Grundweisen unserer Vorstellung, in denen allein sich etwas bleibend Gültiges der Seele mitteilen kann; sie sind die eigentlichen Organe der religiösen Wahrnehmung.“ Diese Definition der Archetypen vermag – da es ohne sie keine Religion zu geben scheint – zunächst in ‚Ehrfurcht‘ zu versetzen. Bei näherer Betrachtung

drängen sich aber Nachfragen auf. Denn was sind „Grundweisen unserer Vorstellung“? Etwa daß wir in den Kategorien von Raum und Zeit stehen? Und was sind „Organe der religiösen Wahrnehmung“ genau? Speziell der erste Band von „Tiefenpsychologie und Exegese“, der die „anthropologische und psychologische Grundlage“ der in Band II durchgeführten Exegesen bildet, enthält zahlreiche weitere Definitionselemente, die wir im folgenden auflisten und prüfen wollen.

In einem recht allgemeinen Sinne soll ein Archetyp ein „Bild“ sein, das mit „Grundmustern psychischen Erlebens“ zu tun habe (I, 20). Weiter wird angenommen, die Archetypen seien „das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen“ (I, 71), so daß sie „zeitlos“ (I, 113) sein müssen und nicht soziohistorisch oder soziokulturell bedingt sein können (I, 263). Von daher spricht Drewermann der soziologischen Methode in der Exegese die Daseinsberechtigung weitgehend ab (I, 250 ff. u. ö.), deren Fruchtbarkeit insbesondere von *Gerd Theißen* (Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979) erwiesen worden ist (daß der Titel bei Drewermann fehlt, ist nicht verwunderlich). Insofern die Archetypen „zeitlos“ sind, können sie vom Menschen auch nicht gebildet werden (I, 270); vielmehr liegen sie „dem subjektiven Denken und Fühlen voraus“ (I, 223).

Ambivalente Manifestationen und Wirkungen

Nichtsdestoweniger sollen die Archetypen zugleich als „Niederschlag von Jahrtausenden und Jahrmillionen evolutiver Erfahrung der menschlichen Gattung“ entstanden sein (I, 237). Jedenfalls liege in ihnen „echte Erinnerung“ vor (I, 237); zugleich aber werden sie dem kollektiven Unbewußten zugeordnet und wird es untersagt, sie „der Sphäre des Ichs, des Bewußtseins“ zuzurechnen (I, 67).

„Präziser“ wird Drewermann dort, wo er – wie vor ihm C. G. Jung – die Naturwissenschaften heranzieht, um die Evidenz der Archetypen zu sichern. So besage „der Begriff des Archetypus dasselbe, was der schon mehrfach verwendete Begriff des ‚angeborenen auslösenden Mechanismus‘ in der Verhaltensforschung besagt: gemeint ist hier wie dort eine angeborene, unbewußte Disposition des Vorstellens und Handelns, die unabhängig voneinander immer wieder die gleichen Formen des Denkens und Verhaltens hervorbringt“ (I, 235). Auch die Neurophysiologie wird bemüht: „Ein so wichtiges Symbol wie das Mandalasympol des Kreises z. B. läßt sich nachweislich durch die Reizung des *Stammhirns* auf den Plan rufen“ (I, 230). Diese Aussage ist theologisch insofern problematisch, als nach C. G. Jung ein genuiner Ort der Offenbarung Gottes gerade in den Mandalasymbolen bestehe, so daß ein Traum, in welchem vier Kerzen vorkommen (Archetypus der Quaternität), als „Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes“ interpretiert werden konnte (GW XI, 37 ff., hier 63). Zwischen-

zeitlich sind Mandalas in diesem Sinne auch als „didaktische Grundfigur“ für die religiöse Erziehung propagiert worden (*Hubertus Halbfas*, *Das dritte Auge*, Düsseldorf 1982, 158 f.).

Manifestationsorte der Archetypen sind zunächst die Träume, woraus die Forderung abgeleitet wird, die Exegese habe „mit dem Traum und nicht mit dem Wort zu beginnen“ (I, 92 ff.); sodann die Märchen und Mythen (auch jene in der Bibel), in denen sich die Archetypen speziell in den ubiquitären Motiven zeigen würden (Feindliche Brüder, Ich und Schatten, Krise und Regeneration etc. etc.). Archetypen könnten aber generell verschiedenste Manifestationen annehmen, bzw. sich in *unterschiedlichsten Symbolen* ausdrücken (I, 236), was bereits C. G. Jung speziell hinsichtlich des Mutterarchetyps behauptet hatte, der „eine schier unabsehbare Menge von Aspekten“ aufweise. Als „typische Formen“ hatte er neben der „Amme“ und der „Gottesmutter“ auch „jede Hohlform (zum Beispiel Schraubenmutter)“ und vieles andere mehr aufgeführt (GW 9/1, 96). Archetypische Symbole sollen aber ihrerseits „auf eine quantitativ unendliche Zahl von Lebenssituationen anwendbar“ sein „und diese qualitativ (oder besser: substantiell) umschreiben und ausdeuten“ können (I, 222). Und nichtsdestoweniger wird die ambitiöse Behauptung verfochten: „Gerade in der Auslegung archetypischer Symbole (...) besteht die allergeringste Erlaubnis und Möglichkeit zur Willkür“ (I, 225).

Auf die Frage, was Archetypen denn nun wirklich *sind*, läßt sich offensichtlich auch jetzt noch keine befriedigende Antwort geben. Vielleicht wird dies dann möglich, sobald der Frage nachgegangen worden ist, wie sie in der menschlichen Psyche *wirken*.

Zunächst sollen die Archetypen des kollektiven Unbewußten „von einer tiefen Weisheit sein“ und das Leben des Menschen „ordnen“ (I, 248). Allein dies scheint nicht auszuschließen, daß sie dem Menschen „wie *Schicksalsmächte*, mit der überlegenen Kraft von Naturgewalten, gerade als ein vorgegebenes Apriori gegenüberstehen“ (I, 223). Archetypen sollen den Menschen in Lebenskrisen, speziell in Psychosen, förmlich überfluten können (I, 247). Insofern stecken in ihnen determinierende Kräfte, die auch bei ganzen Völkern wirksam werden können sollen, wobei ihnen der einzelne Mensch völlig gleichgültig zu werden scheint: „In der Welt der Archetypen sind Parolen, wie der Nationalsozialismus sie ausgab, absolut berechtigt: ‚Du bist nichts – dein Volk ist alles‘; oder: ‚Ein Reich, ein Volk, ein Führer‘ (I, 252). Nichtsdestoweniger sollen die Archetypen dem Menschen auch als *heilende Kräfte* begegnen, als Beschwichtiger der Angst (I, 245), und „jeder Tag, an dem die Verdrängung des Unbewußten in der Theologie andauert“, müsse „durch die damit verbundene Isolation der Archetypen Krisen und Verwüstungen im Leben des Einzelnen und ganzer Völker heraufbeschwören“ (I, 248). Eine wesentliche Funktion der Archetypen bestehe zudem in der Offenbarung des Göttlichen: „Der Arche-

typus erscheint als Macht des kollektiven Unbewußten und treibt den Mythos aus sich hervor, mit dem Ziel, Göttliches, Religiöses zur Sprache zu bringen“ (I, 152) – eine „psychologische“ Annahme, die ihre Herkunft von C. G. Jung ebenfalls nicht leugnen kann. Auch ein Blick auf die *Funktionsweisen der Archetypen* dürfte nur wenig geklärt, sondern im Gegenteil verwirrt, wenn nicht beunruhigt haben. Obgleich Drewermann noch und noch die Innerlichkeit bzw. den Traum als genuinen Ort religiöser Erfahrung hervorhebt (I, 13 f. u. ö.) und die Individualität grundsätzlich würdigt, eignen seiner Auffassung der Archetypen deterministische und antiindividualistische Züge, die in der Gefahr stehen, Sympathie mit totalitären Ideologien und deterministischen anthropologischen Modellen hervorzurufen.

Dies war bei C. G. Jung, dem psychologischen Gewährsmann Drewermanns, nun tatsächlich der Fall und soll hier wegen der generell einseitigen Rezeption C. G. Jungs (*Heinrich Balmer*: *Die Archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik*. Heidelberg 1972 1 f.) nicht verschwiegen werden. Die Beteuerung Drewermanns, der von Ernst Bloch an C. G. Jung gerichtete Vorwurf der „Faschismuskritik“ sei „sachlich borniert“ und „menschlich infam“ (I, 234), läßt es nicht ungeschehen machen, daß Jung Hitler als einen vom „Archetyp Wotan Ergriffenen“ begrüßte, dies in dem bei Drewermann nicht zitierten Aufsatz „Wotan“ (GW X, 203–218), und daß er im Zentralblatt für Psychotherapie (Januar 1934) die Ansicht vertrat, das arische Unbewußte habe ein höheres Potential als das jüdische (vgl. dazu *Ferdinand Doucet*: *Forschungsobjekt Seele*, München 1971, bes. 136 f.).

Unterliegt Drewermann einem psychologistischen Fehlschluß?

Was ist nun – noch einmal – ein Archetyp? Ohne schon alles aufgeführt zu haben, was sich bei Drewermann und bei C. G. Jung finden ließe, kann festgehalten werden: ein *erklärungsbedürftiger* Begriff, ein *in-valides* Konstrukt, das – weil widersprüchlich und verworren – den Gütekriterien psychologischer Forschung nicht genügt. Sofern sich die Exegese tatsächlich den Archetypen zuwenden wollte, sähe sie sich vor erhebliche Probleme gestellt: Denn soll sie sich nun den „angeborenen auslösenden Mechanismen“ zuwenden? Unbewußten Bildern, die doch per definitionem nicht bewußt sind? Den Träumen? Oder den Kantischen Kategorien (vgl. I, 146 f.)? Oder den ubiquitären Motiven in Märchen und Mythen (worauf sich Drewermann vornehmlich festgelegt hat; vgl. I, 165 ff.)? Die Fragen mögen zynisch klingen; aber hat sie Drewermann mit seiner unklaren Begrifflichkeit nicht selbst provoziert? Hätte er sein unaufgebbares Anliegen einer wirklich erfahrenen Gleichzeitigkeit mit der biblischen Botschaft nicht auch ohne die förmliche Beschwörung solcher als „psychologisch“ präzisierter, aber invalider Konstrukte vertreten können?

Fragwürdig an der „Psychologie“ Drewermanns ist aber nicht nur die mangelnde Validität ihrer Kernbegriffe; noch problematischer ist es, wie unbekümmert er jenen Bereich überschreitet, für den die Psychologie zuständig sein kann und soll, nämlich die *Beschreibung und Erklärung* von menschlichem Verhalten im weitesten Sinne. Kein Psychologe, der um die Unterscheidung zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen bemüht ist, würde an die Exegeten die Forderung richten, sie *sollen* ihre Arbeit mit den Träumen und nicht mit den Worten beginnen und z. B. das Kindheitsevangelium bei Mt als die symbolische Darstellung eines intrapsychischen Individuationsprozesses auslegen (I, 502 ff.). Sicherlich kann es in diesem Sinne rezipiert werden. Aber wenn diese Lesart zur Norm erhoben und psychologische Methoden unbesehen als Richtlinien auch exegetischer Arbeit vorgeschrieben werden, überschreitet der „Psychologe“ seinen Zuständigkeitsbereich und macht er sich eines psychologischen Fehlschlusses schuldig.

Hermann Venetz hat deshalb in seiner Drewermann-Rezension (vgl. Orientierung 1985, 194) recht, wenn er dessen Psychologie als anfällig für die Gnosis kritisiert. Aber aus den vorausgegangenen Darlegungen ist ersichtlich geworden, daß dieses Urteil keinesfalls auf Psychologie insgesamt verallgemeinert werden darf. Eine redlichere Psychologie würde sich im Falle des Kindheitsevangeliums beispielsweise auf empirische Untersuchungen darüber beschränken, welche Erfahrungen bestimmte Probanden in ihrer Lebensgeschichte mit dieser Geschichte gemacht haben; ob sie von Kindern unterschiedlichen Alters ‚wortwörtlich‘ oder ‚symbolisch‘ aufgefaßt wird (eine kognitionspsychologische Fragestellung) etc. Die Bedeutung solcher Untersuchungen, wie sie speziell von der bei Drewermann mit *keinem* Autor vertretenen *Entwicklungspsychologie* durchgeführt werden, liegt gerade für die Praktische Theologie im allgemeinen und die Religionspädagogik im besonderen auf der Hand. Aber niemals dürfte sich der Psychologe anmaßen, eine bestimmte Lesart oder eine „exegetische“ Methode als Norm zu inthronisieren.

Sehr problematisch ist auch Drewermanns Geringschätzung der Sozialpsychologie. Diese reduzierte er ohnehin auf eine karikaturistische Zerrform, auf „eine Art Reiz-Reflex-Schema Pawlowscher Hunde“ (I, 231). Als ob es den Symbolischen Interaktionismus *George Herbert Meads* (Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973) und die aus ihm hervorgegangenen Theorien nie gegeben hätte; von der sozialpsychologisch orientierten Symbolforschung ganz zu schweigen! Diese hat schon längst triftige Indizien dafür geliefert, daß Symbole – entgegen dem Verdikt Drewermanns – niemals losgelöst von ihren sozialen Bedingungsfeldern angegangen werden dürfen – und nicht allein vom Individuum aus, das ja nur in der Interaktion mit seinen Bezugspersonen – und nicht mit unbewußten Archetypen – zu dem *wird*, als was es bei Drewermann immer schon vorausgesetzt *ist*.

Die Relevanz des sozialpsychologisch orientierten Zu-

gangs zu der bei Drewermann zentralen Symbolproblematik läßt sich an einfachen Beispielen aufzeigen. So wurde das Symbol des Kreuzes in den urchristlichen Gemeinden anders konnotiert und affektiv anders besetzt als in den Garnisonen römischer Legionen. Ein Kind, das von seiner Mutter gehaßt wurde, wird eine andere Muttersymbolik bilden als jenes, das ihre Liebe empfangen durfte.

Freilich ist – um den Ansatz Jungs und Drewermanns *heuristisch* aufzugreifen – in beiden Fällen der „Archetyp der Mutter“ wirksam. Dieser inkorporiert sich aber in eine dermaßen unterschiedliche Symbolik, daß als Gemeinsames bzw. Archetypisches letztlich nur noch die wenig überraschende Tatsache übrig bleibt, daß jeder Mensch eine Mutter hat. Hat der Psychoanalytiker Haker (in: Psyche 11/1958, 642f.) nicht doch recht, wenn er die Archetypen als „absichtlich mysteriös gehaltene Oberflächlichkeiten“ kritisiert? In der Tat scheinen Jung und Drewermann mit den Archetypen solche Phänomene (anthropologische Grundkonstanten) zu meinen, die in *jedem* Menschenleben auftreten (z. B. daß jeder Mann bestimmten Frauen bzw. dem „Archetyp der Anima“ begegnet). Da aber diese archetypischen Phänomene im konkreten Leben doch nicht so „gleich“ bzw. „archetypisch“ ausfallen, mußte von Jung und Drewermann angenommen werden, daß sich jeder Archetyp auf unterschiedlichste Weise manifestieren und unterschiedlichste Wirkungen entfalten könne. Differential- und sozialpsychologische Zugänge dürften bei diesen Fragenkomplexen (auch jenem nach der Wirkweise biblischer Symbole) differenziertere und wirklichkeitsnähere Ergebnisse erbringen und zugleich der Einmaligkeit eines jeden Menschenlebens gerechter werden.

Dennoch: das Grundanliegen bleibt berechtigt

Trotz dieser kritischen Einwände, die an Drewermann nicht zuletzt deshalb gerichtet werden mußten, um der Gleichsetzung *der* Psychologie mit der „Komplexen Psychologie“ Jungs zu wehren (wie sie sich wohl nicht zuletzt aufgrund der Drewermann-Lektüre bei zahlreichen Theologen ergeben hat), muß man sich seiner grundsätzlichen Kritik an einer erfahrungsarmen Theologie stellen (auch wenn Drewermann nicht der erste ist, der sie vorgetragen hat: Vgl. *Gerhard Ebeling*: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie. In: Wort und Glaube III, Tübingen 1975). Doch erweist sich der Rückgriff auf so unklare und ideologienanfällige Konstrukte wie „Archetyp“ und „Kollektivpsyche“ als wenig hilfreich. Wenn die Bibel Wort des Lebens werden soll, genügt es nicht, den Weg zurück zu imaginären und unbewußten Archetypen zu fordern, was die Gefahr des Irrationalismus, der Regression und auch der willkürlichen Beliebigkeit der Auslegung in sich birgt, und eine solche „psychologische Theorie“ zu bemühen, die von einem Psychoanalytiker als „ersatzreligiöser Irrationalis-

mus“ bezeichnet wurde (*Alfred Lorenzer*, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1981, 11). Wo Ich war, soll nicht Es werden.

Unverzichtbar bleibt nicht zuletzt auch Drewermanns Forderung nach einem engeren Zusammenwirken zwischen Theologie und Psychologie. Nur ist mit guten Gründen zu fragen, ob die Absolutsetzung einer psycho-

logischen Richtung und die Überschreitung des Zuständigkeitsbereichs der Psychologie eine solche Interdisziplinarität nicht gerade erschweren, wenn nicht sogar verbauen. Der Ärger, den Drewermann bei manchem Theologen hinsichtlich der Psychologie als solcher hervorgerufen hat, ist begreiflich, aber so nicht berechtigt.

Anton Alois Bucher

„Den Glauben im Heute leben“

Fragen an Monsignore Luigi Giussani

Monsignore Luigi Giussani, geb. 1922, ursprünglich Dozent am Priesterseminar in Venegono, dann über lange Jahre Religionslehrer an einem Gymnasium, heute Professor für theologische Propädeutik an der „Cattolica“ in Mailand, ist Gründer und bis heute unbestrittener Führer der in Italien großgewordenen, inzwischen sich international ausdehnenden katholischen Bewegung „Comunione e Liberazione“ (CL). Die Bewegung trägt ihren heutigen Namen seit 1969; hervorgegangen ist sie aus der 1954 gegründeten Gioventù studentesca, die sich Ende der sechziger Jahre, in die Spannungen der damaligen Studentenbewegung geraten, praktisch auflöste. Heute zählt CL in Italien etwas über 70 000 „Zugehörige“; eine formelle Mitgliedschaft gibt es nicht; man versteht sich als offene Bewegung mit sehr dezidierten Ansichten über kirchliches Leben, kulturelle Entwicklung und politische Präsenz. Wir sprachen mit Mons. Giussani über Selbstverständnis, Eigenart und Ziele der Bewegung. Die Fragen stellte David Seeber. (Das Gespräch ist das erste einer losen Folge von Interviews, die mit verschiedenen Vertretern von „neuen“ kirchlichen Bewegungen während der nächsten zwei Jahre geplant sind.)

HK: Monsignore, unter den neuen kirchlichen Bewegungen gilt Comunione e Liberazione (CL) als eine der auffälligsten. Während die anderen in erster Linie geistliche Vertiefung suchen, scheint CL viel stärker nach außen wirken zu wollen. Seine Mitglieder engagieren sich auch stark kulturell und politisch. Verstehen Sie sich überhaupt als eine dieser Bewegungen, oder möchten Sie ganz eigene Wege gehen?

Giussani: CL ist eine von mehreren kirchlichen Bewegungen. Wie andere Bewegungen auch ist CL dem Bestreben entsprungen, den Glauben im Heute zu leben: aus Überzeugung mit erzieherischer Kraft und tätiger Wirkung. Auch unser Ziel ist die Vertiefung geistlichen Lebens beim einzelnen. Als ich zum erstenmal dem gegenwärtigen Papst begegnete, habe ich ihm gesagt, unser ganzes Ziel sei, Christen zu einem reifen Glauben zu führen. Was die anderen Bewegungen betrifft, so habe ich den Eindruck, daß auch von ihnen eine jede ihre eigene gesellschaftliche Wirksamkeit entfaltet, wenn ich an gewisse stärker ins Soziale ausgreifende Trends bei den

Focolarini und auch in bestimmten Gruppierungen bei den Charismatikern, z. B. an die Communauté Emanuel in Paris, denke.

„Wir sind als Jugendbewegung entstanden, aber heute sind über die Hälfte der Bewegung Erwachsene“

HK: Die „Ciellini“ wollen einerseits eine feste und wirkungsvolle Organisation sein, auf der anderen Seite spontane Bewegung sozusagen auf Freundschaftsbasis. Das scheinen doch – vor allem langfristig – schwer ineinander integrierbare oder miteinander verbindbare Eigenschaften zu sein ...

Giussani: Ich finde nicht, daß diese Elemente schwer miteinander zu verbinden sind. Wahrscheinlich hängt alles vom Verständnis des Menschen und des Glaubens ab. Ich verstehe Glauben als persönlichen und tätigen Glauben mit konkreten Folgen für das menschliche Zusammenleben. Nach meinem Verständnis ist der christliche Glaube ein Angebot, das menschliche Leben in einer bestimmten Weise zu leben. Der Glaube kann sich so auf alle Lebensbereiche, Verantwortlichkeiten und Bedürfnisse auswirken. Dies kann stillschweigend geschehen, er kann aber auch aktiv gelebt werden. Damit wird er Ausgangspunkt für gemeinschaftliche Unternehmungen.

HK: Von vielen wird die Leitungsstruktur von CL kritisiert. Sie sei, so heißt es, ein recht undurchsichtiges Provisorium. Praktisch werde die ganze Bewegung von vier, fünf Priestern geleitet. Die wirklichen Autoritätsverhältnisse seien unklar.

Giussani: Der Vorwurf zielt an der Wirklichkeit weit vorbei. Wie in jedem sozialen Phänomen, das neu ist, ist auch in CL die Leadership geschichtlich gewachsen, das heißt, sie besteht in der Regel aus Personen, die an einem bestimmten Ort begonnen haben, die Bewegung zu leben und noch über eine angemessene Autorität verfügen. Von der Struktur her gibt es einen Internationalen Rat, dem Vertreter der verschiedenen Länder angehören. In