

Nicht auf Verschmelzung also, auf Arbeitsteilung käme es an. Dazu gehört, daß man die gegenseitigen Bereiche respektiert und Übergriffe tunlichst vermeidet. Ingerenz- und Verschmelzungszonen zwischen Politik und Recht – im Parteienstaat leicht sich ausdehnend – sollten eher eingeschränkt als erweitert werden; das gilt für das Institut des politischen Beamten ebenso wie allgemein für die Neigung der Parteien – aller Parteien –, den Widerspruch der Unabhängigen durch die Echo- und Verstärkerwirkung der politisch Gleichgestimmten zu ersetzen. Das gilt aber auch, ich kann es nicht oft genug wiederholen, nach der anderen Seite hin. Auch der Ehrgeiz mancher Gerichte, die von Rechtsfortbildung allzu rasch zu Rechtsetzung schreiten – Lykurg am Richtertisch –, wäre hier kritisch zu analysieren.

Recht und Politik sollten auch vermeiden, in einem Wettlauf mit der öffentlichen Meinung einzutreten. Dabei gewinnt weder die eine noch die andere Seite etwas. Vorschnelle Anpassung an Zeittrends und Zeitsünden ist eine Schwäche der Politik. Sie kommt aber auch bei Ge-

richten vor – selbst bei solchen in Gipfelbereichen. Was dann in der Politik zu Glaubwürdigkeitsverlusten führt, das führt in der Justiz zu logischen Ungereimtheiten.

Fazit: populär zu sein kann für Juristen wie für Politiker zumindest kein Nahziel sein. Es hilft ihnen wenig, wenn sie, jenem Preußenkönig ähnlich, mit dem Stock durch die Straßen gehen und rufen: „Lieben sollt ihr mich!“ Denn „ein Rest von Rolle“ bleibt beiden; beide können sich dem professionellen Anspruch, der ihnen in einer langen Geschichte zugewachsen ist, nicht einfach entziehen. Aber sollen sie es überhaupt? Auch im demokratischen Gemeinwesen muß es Professionalität geben. Das Stellwerk der Politik und des Rechts muß bedient werden – korrekt, kompetent und unparteiisch. Juristen und Politiker haben diesen Dienst zu leisten – gewiß nicht allein, sondern mit allen Bürgern –, aber doch in einem spezifischen Sinn. Das ist ihr Auftrag, dafür müssen sie bereit sein. Und das muß sie für viele Anfechtungen in der Öffentlichkeit – gemeinsame wie getrennte – entschädigen.

Hans Maier

Das Gespräch muß weitergehen

Anmerkungen zu Eugen Drewermann und seinen Kritikern

Kein Theologe hat hierzulande in den letzten Jahren so viel Aufmerksamkeit hervorgerufen wie Eugen Drewermann. Nach Beiträgen zu Drewermanns Bibelauslegung (HK, Juni 1985, 275–279) und seinem Psychologiekonzept (HK, März 1988, 114–118) bringen wir im folgenden Überlegungen von Peter Müller-Goldkühle (Essen) zur Auseinandersetzung um den Paderborner Theologen. Sie möchten das Gespräch dadurch weiterführen, daß sie auf einige Grundfragen aufmerksam machen, die durch Drewermanns Veröffentlichungen aufgeworfen werden.

Vielfalt und Verflochtenheit der theologischen Positionen, die Eugen Drewermann in seinem umfangreichen Werk vertritt, spiegeln sich in den Reaktionen seiner Kritiker. Auch der vor wenigen Monaten erschienene, von acht Vertretern der verschiedenen theologischen Disziplinen verfaßte Sammelband „Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann“ (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1988) bestätigt dies und macht darüber hinaus sichtbar, wie sehr es notwendig ist, das Gespräch fortzuführen. Zu einigen besonders umstrittenen Aspekten sollen die folgenden Zeilen als Ergänzung dienen.

Wie weit trägt die historisch-kritische Exegese?

Vereinfacht formuliert, wirft Eugen Drewermann der heutigen Exegese mit ihrer historisch-kritischen Methode

vor, durch rationalistische Philologie „seelenlos“ und „gottlos“ zu sein und gerade das zu verhindern, was sie zu leisten habe, nämlich christliche Verkündigung. Die Exegeten wehren sich verständlicherweise gegen solche Angriffe. Weniger verständlich ist die Selbstgewißheit bei Angreifer und Verteidigern.

Natürlich ist es abwegig, die historisch-kritische Exegese in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie man dies seit langem von den bitteren Äußerungen aus Traditionalistenkreisen kennt; abwegig deshalb, weil wir dieser Art von Exegese zu viel verdanken: Sie hat uns von auslegerischer Willkür befreit, hat uns perspektivisch lesen gelehrt, hat Inhalte und Verständnisschichten freigelegt, die vorher verborgen waren, und die Vielfalt der Facetten biblischen Glaubens sichtbar gemacht. Gerade das Verdienstvolle an dieser Arbeit aber dürfte zunächst die Ursache dafür sein, daß es so schwerfällt, über mögliche Einwände ins Gespräch zu kommen.

Bei systemimmanenter Kritik scheint dies noch einigermaßen zu gehen – wie etwa bei Hinweisen auf unverständliche Selbstbegrenzungen. So notwendig es ist, neutestamentliche Einzeltheologien herauszupräparieren – nur als man all jene disparaten Schriften im neutestamentlichen Kanon zusammenfaßte, da tat man dies im Bewußtsein ihrer Harmonisierbarkeit. Auch das ist ein historisch greifbarer Vorgang, der noch nicht zur Wirkungsgeschichte, die man der Patrologie überlassen könnte, gehört, sondern die letzte Phase der Buchwerdung des Neuen Testaments bildet. Die Arbeit des Exegeten dürfte deshalb

nicht schon beim „Endredaktor“ aufhören, sofern er nicht auf die Freilegung einer wichtigen historischen Schicht verzichten will. Oder wenn *Rudolf Schnackenburg* in dem genannten Sammelband (S. 27) auf die „pragmatische“ Dimension der biblischen Texte hinweist, d. h. auf die Absicht der Autoren, in den Lesern etwas zu bewegen, und damit auf die Frage, was an göttlicher Botschaft sie uns heute zu übermitteln haben, so fragt man sich, wo in den wissenschaftlichen Publikationen heutiger Exegese diese Dimension denn zum Vorschein kommt. Es sieht vielmehr weithin so aus, als liege der Akzent der wissenschaftlichen Arbeit weniger auf dem Inhalt als auf der formalen Entstehungsgeschichte, und wo der Inhalt zur Sprache kommt, mehr auf dem Informativen als auf dem Performativen.

Schwieriger wird der Umgang mit Kritik, wenn sie nicht mehr systemimmanent argumentiert. Mancher erinnert sich daran, wie gerade in den 60er Jahren, als die historisch-kritische Exegese im katholischen Raum erst so richtig heimisch wurde, die bislang lebendigen Bibelkreise in den Pfarrgemeinden austrockneten. Das könnte pure Gleichzeitigkeit ausdrücken. Aber es müßte hellhörig machen, wenn in einer katholischen Hochschulgemeinde verlautet: „Wenn die Theologen dabei sind, wird nichts aus dem Schriftgespräch.“ Dabei hätte jeder tüchtige Deutschlehrer davon zu erzählen gewußt, wie man seinen Schülern jede Freude an der Lyrik raubt, wenn man ihnen nicht Erleben, sondern Analysieren, Wissen und Erkennen vermittelt. Natürlich kann auch letzteres zum tieferen Erleben beitragen, aber eben nur, nachdem die erlebnismäßige Relevanz des Textes erahnt wurde und bei allem Analysieren, Wissen und Erkennen das Ziel tieferen Erlebens wahrnehmbar bleibt. Wenn die wissenschaftliche Analyse ihre Dienstfunktion vergisst und sich gewissermaßen selbständig macht, verstellt sie den Zugang zum Gedicht; und manchem wurde auf diese Weise jede Lyrik vergällt.

So sehr die Parallele zur Bibelwissenschaft hier naheliegt, es muß noch ein weiterer Kreis umschrieben werden: Der Streit um die Bibelexegese fügt sich nämlich nahtlos ein in die *grundsätzliche Problematik unseres modernen Wissenschaftsbegriffs*. Die gewaltigen Erfolge von Naturwissenschaft und Technik, von Medizin und Literaturwissenschaft beruhen auf der Konsequenz, mit der man sich positivistischer Methodik bediente. Das Meß-, Zähl- und Wägbare, das rational Greifbare und satzhaft Mitteilbare allein begründet Material und Verfahrensweise. Wissenschaft, so wie sie sich heute definiert, ist deshalb notwendigerweise dem *Positivismus* verpflichtet. Jeder andere Modus des Zugangs zu einem Sachverhalt muß als unwissenschaftlich gelten. Philosophische Anthropologie oder auch weithin akzeptierte Begriffe wie Menschenwürde, Ehrfurcht, Gerechtigkeit und Verantwortung erscheinen von hier aus als Anthropomorphismen und damit als wissenschaftlich unbrauchbar. Und da die Konsequenz der Handhabung dieser Methodik erst ihren Rang und ihren Erfolg möglich gemacht hat, ist es nicht verwunderlich,

daß sie schrittweise zur allein gültigen wurden und sich dabei – fast ohne jeden Widerspruch – derart absolut setzen konnte, daß eine Infragestellung oder eine Relativierung von der Wissenschaft selbst her aus prinzipiellen Gründen nicht mehr geleistet werden kann. Dennoch wird die Aporie, in die man dabei geraten kann, zunehmend wahrgenommen. Einwände, wie sie etwa von Vertretern der sog. New-Age-Bewegung vorgetragen werden, erscheinen zwar von der Wissenschaft her als romantische Träumereien, stoßen aber trotzdem auf wachsendes Interesse; und die Befürchtung, der positivistische „Fortschritt“ könnte sich bereits derart selbständig gemacht haben, daß der Marsch in den Untergang der Menschheit nicht mehr aufzuhalten sei, wird gelegentlich auch von Wissenschaftlern wahrgenommen. Wer nicht Apokalyptik als das adäquate Denkmodell zur Darstellung der gegenwärtigen Situation bevorzugt, kann die Ratlosigkeit vor der Aporie wohl verdrängen, nicht aber vermeiden.

Positivistische Engführungen überwinden

Dieser Absolutheitsanspruch der positivistischen Methode und die damit verbundene Unfähigkeit zur Selbstkorrektur kann auf zwei Ebenen aufgebrochen werden. Auf der theoretischen Ebene hat allein die philosophische Erkenntnistheorie die Chance, den Einzelwissenschaften die Engführung ihrer Methodik ins Bewußtsein zu bringen. Da stehen bedeutende Vorarbeiten zur Verfügung. Auf der praktischen Ebene sind die Möglichkeiten zur Korrektur vielfältiger: Anthropologische Entwürfe müssen zwar von der positivistischen Methode her als unwissenschaftlich eingestuft werden und andersartige Lebensformen als naiv, romantisch oder träumerisch; sie können die positivistische Wissenschaft deshalb nicht argumentativ aus den Angeln heben. Wissenschaft aber steht bei uns in vielfacher Vernetzung innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes. Wenn nun innerhalb dieses Kontextes gesellschaftliche Kräfte frei werden, die von andersartigen Denktwürfen oder andersartigen Lebensformen ausgehen, dann entsteht die Möglichkeit, über die Maschen jener Vernetzung den Wissenschaftsbetrieb von außen her zu verändern. Es mag banal klingen, aber die Hebel dazu heißen dann Geldzuweisungen, Stellenpläne, Studienordnungen oder Forschungsaufträge; und auch der politische Wille kann über das Gesetzgebungsverfahren ordnend eingreifen, um den Einzelwissenschaften ihre Funktion im Dienst einer anthropologisch verantworteten Gesellschaftspolitik zuzuweisen.

Damit zurück zur Auslegung biblischer Schriften: Die Exegese ist die *Gefangene der eigenen Methode* geworden und kann sich deshalb durch eigene wissenschaftliche Anstrengung nicht mehr befreien. Aber wenn die Theologen auch die letzten waren, die dem allgemeinen Trend zum Positivismus gefolgt sind, müssen sie nicht notwendigerweise auch die letzten sein, die die methodische Engfüh-

rung überwinden. Andererseits: Wenn Exegese Wissenschaft im modernen Sinn sein will, dann darf sie nicht Kerymatik sein, dann muß sie historisch-kritische Philologie betreiben und darf nicht Erlebnisse vermitteln wollen. Die Konsequenz braucht dennoch nicht zu sein, daß unsere Exegeten aus den theologischen Fakultäten ausziehen und sich als Bibel-Philologen in den philosophischen Fakultäten ansiedeln. Die Konsequenz könnte auch gezogen werden in Analogie zu dem oben skizzierten Programm für die positivistischen Einzelwissenschaften innerhalb der Gesamtgesellschaft, indem die Exegese ihre Dienstfunktion neu begreift. Zu klären wäre nur, in wessen Dienst ihre Arbeit stehen soll.

In einem den heutigen Begriff wissenschaftlicher Theologie überschreitenden Sinn könnte man – sicher sind auch andere Modelle denkbar – zwei theologische Hauptfächer ausmachen: die *Mystik* und die *Kerymatik*. Ersteres, daß man Theologie betreibt, nicht um Bücher zu schreiben, sondern um der Vertiefung der eigenen Gottesbegegnung willen, scheint geradezu ausgestorben zu sein. Letzteres, daß man Theologie betreibt im Dienst christlicher Verkündigung, beschränkt sich seit Jahrhunderten auf Teilbereiche. Dabei brauchten die Theologen – soweit sie gläubige Christen sind – nur ihre eigene Frömmigkeit sorgfältiger wahrzunehmen, um rationalistische Verengungen ihrer Methode zu erkennen. Nur wenn man sich alles Intuitive, alles Affektive, alles Imaginative, alles Ganzheitliche vor Beginn des Wahrnehmens bereits als unwissenschaftlich verbietet, kann der Eindruck entstehen, der übriggebliebene kognitive Rest stelle die gesamte Wirklichkeit dar. Das *Aufbrechen der methodischen Engführung* müßte deshalb den Theologen leichter fallen als anderen Wissenschaften.

Christliche Theologie spricht über die Immanenz des Transzendenten, über das Göttliche in der Welt, über das Metahistorische im Historischen. Eine Exegese, die rein historisch arbeiten will, kann deshalb auch nur das rein Historische am Christentum wahrnehmen. Das Transzendente – auch wenn es immanent ist – entzieht sich dem Zugriff des Historikers. Von da aus gibt es zwei Wege: Entweder man hält das Historische für die ganze Wirklichkeit und diffamiert alles andere als Gnostizismus, oder man begreift die Begrenztheit des eigenen Beitrags und seine Hilfsfunktion für die Erfahrbarkeit des Transzendenten. Letzteres soll hier vorgeschlagen sein.

Der Ursprung christlichen Glaubens und der fundamentaltheologische Dreischritt

Ein Gutteil der Kontroverse um Drewermanns Schriften dreht sich um den *Offenbarungsbegriff*. Es scheint um die Frage zu gehen, ob christliche Offenbarung nur eine besondere „Gestalt allgemeinemenschlicher Religiosität“ sei, wie *Walter Kasper* in dem genannten Sammelband (S. 19) Drewermanns Position beschreibt, oder ob christliche Offenbarung „notwendigerweise den Charakter des Neuen

und Einmaligen“ habe (ebd.), was er dem als rechtläubig gegenüberstellt. Von diesen Positionen aus ließe sich trefflich streiten, wenn sie tatsächlich die Auffassungen von Irrglauben und Glauben adäquat darstellten. Genau das aber ist so eindeutig nicht.

Die Beschränkung des Offenbarungsbegriffs auf das biblisch bezeugte Heilshandeln Gottes in der Geschichte ist zwar theologisch möglich, gibt aber nicht die gesamte Breite der kirchlichen Glaubenstradition wieder. Grob gesehen, lassen sich da zwei theologische Strömungen unterscheiden, die beide vom Neuen Testament ausgehen und sich bis in die Gegenwart durch die Theologiegeschichte hindurchziehen: auf der einen Seite die *Tradition der Abgrenzung*, die alle Weisheit der Griechen ablehnt und nur Christus, den Gekreuzigten, kennen will; auf der anderen Seite die *Tradition der Offenheit*, wo man sich bewußt ist, daß Gott sich auch den Heiden geoffenbart hat, daß seine Wirklichkeit in den Werken der Schöpfung oder im Spruch des Gewissens wahrgenommen werden kann. Erstere Strömung führt über die frühchristlichen Apologeten und die Ablehnung der heidnischen Philosophie durch Tertullian über die Antidialektiker des Mittelalters bis hin zu traditionalistischen und fundamentalistischen Auffassungen unserer Tage. Die andere Strömung dagegen führt über denselben Tertullian mit seinem „testimonium animae naturaliter christianae“ und die Alexandrinische Theologie bis hin zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Beide Strömungen gehören zur christlichen Glaubenstradition. Solange man nicht die jeweils andere für illegitim hält, gibt es eine breite Palette von unterschiedlichen Akzentsetzungen.

Die *Fundamentaltheologie* in ihrer jungen Geschichte und ihre apologetischen Vorgänger wußten sich jedenfalls immer dem zweiten der genannten Traditionsstränge verpflichtet. In dem Bemühen, „Rechenschaft abzulegen einem jeden, der nach dem Grund Eurer Herzenshoffnung fragt“ (1 Petr 3, 15), suchte und fand man die Ansatzpunkte der Argumentation immer erst einmal in dem, was uns Menschen über alle religiösen und kulturellen Grenzen hinweg gemeinsam ist, so wie Thomas von Aquin es im Proömium seiner „Summe wider die Heiden“ programmatisch formuliert hatte. Aus seinen Überlegungen entwickelte sich später der fundamentaltheologische Dreischritt „Demonstratio religiosa“ – „Demonstratio christiana“ – „Demonstratio catholica“, der bis heute seine Bedeutung behalten hat. Entscheidend ist allerdings, daß die „Demonstratio christiana“ die „Demonstratio religiosa“ nicht ersetzt, sondern auf ihr aufbaut. In diesem Gedankengang stellt sich das Christentum mit den anderen Religionen zunächst einmal auf die gleiche Stufe, bevor es sich als die Vollendung aller Religion darzustellen beginnt. Damit wird alles, was irgend religiös ist, Griechisches oder Ägyptisches, Philosophie oder Psychologie, Literatur oder Brauchtum, kurz: die ganze Fülle dessen, was der „anima naturaliter christiana“ im Menschen Freiraum zu geben vermag, relevant auch für die Grundlegung des christlichen Glaubens. Hier auf der

Ebene der „*Demonstratio religiosa*“ ist der Ort, wo die wertvollsten Anregungen aus Drewermanns Werk und seine vielfachen „Anleihen“ bei heidnischen Religionen ihre Vitalität entfalten können. Es erscheint deshalb als abwegig, dem Tiefenpsychologen vorzuwerfen, daß er auf der Ebene der „*Demonstratio religiosa*“ die „*Demonstratio christiana*“ nicht geleistet habe. Da wird im großen Stil aneinander vorbeigeredet. Und auch wenn ein Christ dann in der Überzeugung lebt, daß ihm in Christus die Fülle des göttlichen Heilsangebotes begegnet, gelingt es ihm kaum, diese Fülle in ganzer Breite und Tiefe im Bewußtsein zu halten. Es ist deshalb nicht ehrenrührig und hat nichts mit Relativierung des Christentums zu tun, wenn man von anderswoher Anregungen entgegennimmt, um den eigenen Reichtum wieder freizulegen. Weshalb soll nicht im Altägyptischen, im Corpus-hermeticum, in Kabbala und Theosophie, in Mythen und Märchen vieles von dem ausgedrückt sein, was sich in der Seele eines jeden Frommen abspielt? Die vielfach bekundete Angst vor Überfremdung beruht vielleicht gerade auf einem Mangel an christlicher Selbstgewißheit.

Dabei wäre es nicht damit getan, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu subjektivieren: Natürlich halte jeder seine Religion für die einzig richtige, und es komme einer Selbstaufgabe gleich, wenn ausgerechnet die Christen von einer Heilsrelevanz auch anderer Religionen sprächen. Das wäre zwar, soziologisch gesehen, gar nicht ganz falsch, verkennt aber den Inhalt der theologischen Aussage. Gerade wenn und insofern das Christentum sich als die unüberbietbare Vollendung aller Religion versteht, kann und muß es alle anderen Religionen als wertvolle Vorstufen betrachten. Dieser Anspruch aber, unüberbietbare Vollendung aller Religion zu sein, wirkt so lange arrogant, intolerant und anmaßend, wie er nur verbaliter vorgetragen wird. Den behaupteten Anspruch auch einsichtig zu machen, wäre natürlich nicht Aufgabe der Psychologie, sondern Aufgabe der „*Demonstratio christiana*“ oder, wenn gute Dogmatik die bessere Fundamentaltheologie ist, Aufgabe der Christologie.

Christliche Gnosis

Drewermanns Bemühungen, die rationalistische Engführung der Theologie durch tiefenpsychologische Betrachtungsweise aufzubrechen, wird von vielen seiner Kritiker als „Gnostizismus“ bezeichnet, womit deren häretischer Charakter hinreichend erwiesen zu sein scheint. Der Beitrag von *Ernst Dassmann*, der sich in dem genannten Sammelband eigens mit der Gnosis beschäftigt (S. 49–66), macht da eine wohlthuende Ausnahme.

Schon das Wort „Gnosis“ wird mit derart verschiedenen Inhalten bepackt, daß man es kaum verwenden kann ohne vorherige Begriffserklärung. Da gibt es nicht nur den Unterschied von nichtchristlicher und christlicher Gnosis, sondern innerhalb der christlichen Gnosis auch den zwischen häretischer und kirchlicher Gnosis. Dazwischen liegen meist noch breite Grauzonen. Zudem bleibt in Kenntnis und Beurteilung der Gnosis und ihrer Strömun-

gen bis heute vieles unbekannt und vieles Bekannte unsicher. Mit Schlagworten wie synkretistisch, ahistorisch, intellektualistisch, monistisch, dualistisch, zyklisch, kosmologisch, leibfeindlich oder selbsterlösend wird man den Sachverhalten jedenfalls nicht gerecht. Bis heute begegnen uns zwischen dogmatischer Aussage und persönlichem Glaubensvollzug, zwischen Offenbarung und Überlieferung, zwischen dem historischen Christusereignis damals und dem metahistorischen Christusereignis heute viele offene Fragen. Im Neuen Testament selbst und in der anschließenden Vätertheologie findet sich eine bunte Vielfalt von Bildern und Entwürfen, Typologisches und Allegorisches, der Urmensch-Mythos und die Leib-Christi-Theologie, die Lehre von der Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen, die Idee vom Mitleiden und Mitsterben in Christus, von der wahren Weisheit und andere, die man ebenfalls des Gnostizismus verdächtigen müßte, wenn man sie nicht auch als Entfaltung des originären Christusglaubens interpretieren könnte. Clemens von Alexandrien jedenfalls preist die christliche Botschaft als die „wahre Gnosis“ an, die den Menschen zur Vollendung zu führen vermag. Das Wort „Gnosis“ allein ist daher weder Schimpfwort noch Ausdruck von Häresie.

Die im Hintergrund stehende Problematik betrifft aber nicht bloß die Vätertheologie, sondern durchzieht die gesamte Theologiegeschichte. Die lange Tradition ganzheitlichen Denkens, der Einfluß von Gnosis und Neuplatonismus, die Verwobenheit der mittelalterlichen Theologie mit pseudodionysischem Gedankengut, die pantheisierende Tendenz aller Mystik, das religiöse Weltgefühl bei Franz von Assisi oder Klopstock, die Frömmigkeit Hölderlins oder die Symbolwelt Rilkes, sie alle begleiten die Theologiegeschichte als „gnostisches Korrektiv“ gegenüber der rationalistischen Gefährdung jedes Dogmatismus. Auf der anderen Seite fällt der offiziellen kirchlichen Doktrin die Aufgabe zu, diesem gnostischen Element gegenüber sicherzustellen, daß die jüdisch-christliche Eigenart des Jahwe-Glaubens, Gottes Andersartigkeit und Souveränität, die historische Heilstat Gottes in Jesus Christus, das lineare Zeitverständnis, die Individualität des Menschen und das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens nicht eingeschmolzen werden. Dabei fällt natürlich auf, wie sehr diese äußere Spannung, wie sie sich da in der Theologiegeschichte widerspiegelt, der psychischen Bipolarität entspricht, wie wir sie zwischen dem „*Mysterium fascinosum*“ und dem „*Mysterium tremendum*“ empfinden, zwischen der Sehnsucht nach Verschmelzung und dem Willen zur Individualität, zwischen Ganzheit und Vereinzelung. Da liegt die Vermutung nahe, daß jenes jahrhundertlange Ringen innerhalb der Theologiegeschichte nicht einfach eine katholische Schrulle ist, sondern mit etwas zu tun hat, das in der Struktur der Begegnung zwischen Gott und Mensch vorgegeben ist.

Der Kern von Drewermanns Anregungen steckt in dem Vorschlag, eine steril gewordene Religiosität durch Aufnahme von tiefenpsychologischen Einsichten zu revitali-

sieren. Dies wird von vielen Kritikern als Zumutung empfunden. Ihre geradezu allergische Abwehr gipfelt in dem Vorwurf der „Selbsterlösung“.

Tiefenpsychologie und Seelsorge

Nun ist unsere derzeitige *seelsorgliche Hilflosigkeit* kein Geheimnis. Die Tatsache von Glaubensschwund und Entkirchlichung wird allgemein wahrgenommen. Dabei wird niemand behaupten wollen, daß die Seelsorge sich bereits in ausreichender Weise auf die neue Lage eingestellt habe. Anders formuliert: Können wir es uns in unserer derzeitigen Situation eigentlich leisten, auf Hinweise, Kritik und Anregungen, die von irgendwoher angeboten werden, nicht einzugehen? Oder hat uns unsere seelsorgliche Not bereits so sehr in Panik versetzt, daß wir nur noch neurotisch reagieren können?

Nach Feststellung des Sachverhalts müßten die *Ursachen* freigelegt werden. Erst dann wäre es sinnvoll, nach geeigneten Therapien Ausschau zu halten. Beides kann hier nicht geleistet werden. Aber es steht nicht zu erwarten, daß da allein eine andersartige Exegese oder einzig die Anregungen von seiten der Tiefenpsychologie die entscheidende Wende herbeiführen könnten. Zu erwarten jedoch ist, daß ein überwiegend intellektualistisches Religionsverständnis einer Korrektur bedarf. Zu erwarten ist ferner, daß da auch der Psychologie eine wichtige Rolle zufallen wird. Erkennbar ist solche Hilfe bereits dort, wo pathologische Auswirkungen einer verzerrten Frömmigkeit aufgedeckt wurden, wo gezüchtete Schuldkomplexe sichtbar wurden, „ekkesiogene Neurosen“, Infantilität, Narzißmus und Kompensationen. Nicht erkennbar ist solche Hilfe bisher – von den spärlichen Ansätzen der Religionspsychologie abgesehen –, wo es um das Kernstück von Religion geht, um die *Transzendenz* selbst. Der Grund dafür mag teilweise in der Fragwürdigkeit jener Denkmodelle liegen, mit denen die Psychologen ihre Einzelerkenntnisse zu systematisieren versuchten. Auch Drewermanns forciertes Bemühen, C. G. Jungs Theorie von den Archetypen einzubringen, wäre da zu nennen. Dies zu klären, kann aber nicht Aufgabe der Theologie sein; das müssen die Psychologen schon selber leisten. Nur daß Religion immer etwas mit „Seele“ zu tun hat und deshalb immer auch eine psychologische Komponente, kann man schlecht übersehen.

Der frühere *Begriff einer „Uroffenbarung“* wird heute weithin vermieden. Er war eine Hilfskonstruktion. Mit ihr versuchte man die Universalität des Phänomens Religion zu erklären oder postulierte sie als Voraussetzung der Heilsmöglichkeit für die Heiden. Da man sie aber als Wortoffenbarung verstand, die man historisch bei den ersten Menschen festzumachen suchte, gab man diesen Versuch wieder auf, als deren historische Voraussetzungen entfielen. Gleichzeitig aber entdeckte man die Brauchbarkeit des Wortes in einem veränderten Sinn: Es hat nicht eine historische, sondern eine prinzipielle Bedeutung, die sich als Grundlage allen Offenbarungsgeschehens auf die

jedem Glaubensakt im Subjekt zugrunde liegende Empfänglichkeit bezieht. Damit kommt jener Bereich in Sicht, der in der transzendental-ontologischen Theologie *Karl Rahners* „übernatürliches Existential“ heißt und in der scholastischen Theologie seit Thomas von Aquin als „*Potentia oboedientialis*“ vorgestellt wurde. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen geht es dabei um die Offenheit des Menschen auf Gott hin, um die Fähigkeit, die Selbstmitteilung Gottes entgegennehmen zu können. Die reformatorischen Theologien tun sich da von ihrer Erbsündenlehre her schwer. In der katholischen Tradition ist diese auch im erbsündlichen Zustand durch Gottes Gnade verbliebene Fähigkeit des Menschen immer betont worden. Wenn nun aber diese „*Potentia oboedientialis*“ im Menschen blockiert ist durch Leidenschaften, Ängste und Verdrängungen und wenn dann die Tiefenpsychologie behilflich ist, diese Fähigkeit wieder freizusetzen für die Begegnung mit Jesus Christus im Glauben, kann man dann sinnvollerweise von „Selbsterlösung“ sprechen? Vielleicht wäre hier in der Tat ein entscheidender Ansatzpunkt zu suchen – lange bevor man so geläufig von „Weitergabe des Glaubens“ spricht oder von neuen Wegen der Verkündigung. Allerdings scheint die Mutter, die mit ihrem zweijährigen Kind zu beten versucht, oft mehr psychologisches Verstehen aufzubringen als mancher Fachpsychologe. Und Ähnliches läßt sich beobachten bei einfühlsamen Seelsorgern, Leutpriestern, Katecheten, Kerymatikern und Mystagogen. Auch die großzügige Toleranz, die man im katholischen Raum gegenüber naiven Religionsformen, legendenhaften Heiligenviten oder auch abergläubischen Bräuchen weithin zu gewöhnen pflegt, deutet an, daß man sich der tiefenpsychologischen Verwurzelung der Religiosität wenigstens ahnungsweise bewußt ist.

Der Beitrag der Fachpsychologie steht demgegenüber leicht im Verdacht individualistischer Verengung. Da taucht immer wieder die Vermutung auf, die Konzentration der Psychologen auf das Individuum und seine Ängste und die andauernde Beschäftigung damit könnten den pathologischen Narzißmus eher noch verstärken. Gelegentlich sieht es so aus, als bestehe die bessere Therapie doch darin, dem Patienten eine Schaufel in die Hand zu drücken, ihn mit Hilfsgütern zu Notleidenden zu schicken oder sich bei ihm einzuhaken und singend und lachend mit ihm zu schunkeln. Mancher Fachpsychologe könnte da von der unreflektierten Psychologie einer lebendigen Seelsorge etwas lernen. Natürlich ist ein trennendes Gegenüber von Individuum und Gemeinschaft schon vom Ansatz her abwegig. Das Spannungsverhältnis zwischen beiden gehört zu den Grunddaten einer humanen Anthropologie, und das Ausbalancieren beider Komponenten fordert einen breiten Raum von Variabilität. Das gilt auch für den kirchlichen Bereich, wo Einzelchrist und Gemeinde ebenfalls in einem solchen Spannungsverhältnis zu sehen sind. Darüber hinaus aber ist es offensichtlich zweierlei, ob man den Zugang zu den Problemen als Psychotherapeut, Leutpriester und Sozialarbeiter vom einzelnen leidenden Menschen her gewinnt oder als Phi-

losoph, Moraltheologe und Sozialwissenschaftler von theoretischen Prinzipien her. Natürlich wäre es wünschenswert, diese Differenz zu verringern; vorderhand aber ist der Unterschied nicht zu übersehen, und mancher unerfreuliche Streit scheint gerade hier seine stärkste Wurzel zu haben.

Ein Lehrstück für kirchliche Umgangsformen

Vielleicht aber kann uns die Tiefenpsychologie noch in einem anderen Bereich auf die Sprünge helfen. Möglicherweise nämlich bringen all unsere *kirchlichen „Maßnahmen“ und Disziplinierungen*, die Beschimpfung von Andersdenkenden und die pauschale Verurteilung der modernen Welt, wie sie in vielen Predigten begegnet, etwas von jenen Abwehrmechanismen zum Vorschein, wie wir sie in unserer seelsorglichen Hilflosigkeit aufbauten, um uns die Einsicht zu ersparen, daß eine wesentliche Ursache für den kirchlichen Verfall bei und in uns Seelsorgern selbst liegt. Die Schärfe und Bitterkeit, mit der manche eine solche Andeutung beiseite schieben, verstärkt den Verdacht. Auch die Distanz, die unsere Theologie im allgemeinen zur Tiefenpsychologie hält, mag etwas mit solchen Abwehrmechanismen zu tun haben.

Ein besonderer Bereich sind schließlich unsere *kirchlichen und pastoralen Umgangsformen*. Der Streit um Eugen Drewermann und seine Schriften mag dafür als Beispiel stehen. Muß es uns wirklich so gehen wie Rudolf Schnackenburg, der in dem genannten Sammelband dem Tiefenpsychologen Drewermann erst vorhält, er zerstöre die christliche Botschaft, leugne die Heilstat Gottes in Jesus

Christus und entleere das Wort vom Kreuz, bevor er dann nach einem Gespräch mit ihm in einer ehrenwerten Fußnote am Schluß (S. 48) andeutet, daß er möglicherweise alles falsch verstanden habe? Natürlich macht Drewermann es seinen Lesern schwer, ihn nicht falsch zu verstehen. Zu sprühend seine Einfälle, zu wuchernd seine Theorien, zu blumig und manchmal auch zu salopp seine Sprache. Da wirkt in der Tat vieles unausgegoren und widersprüchlich. Aber seitdem wir gelernt haben, literarische Genera zu unterscheiden, müßte es eigentlich nicht mehr passieren, solch „barocke“ Schriften wie Handbücher der Dogmatik lesen zu wollen. Und während Drewermann zu meinen scheint, man müsse erst alle seine Schriften gelesen haben, bevor man eine einzige Passage kritisieren dürfe, greifen seine Kritiker einzelne Sätze heraus, um damit den Verdacht auf Ketzerei zu untermauern. Das ist kein wissenschaftliches Problem, sondern hat etwas mit Umgangsformen zu tun. Kirchliche Umgangsform könnte es immerhin sein, wohlwollend hinzuhören, verstehend mitzudenken und kritisch zu unterscheiden. „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5, 21).

Niemand hat bisher vorgeschlagen, Eugen Drewermann zum Kirchenvater zu erklären. Das wird auch nicht nötig sein. Nötig aber wird sein, weniger über ihn und seine Bücher als über die Inhalte zu reden, die er in das theologische Gespräch einbringt. Ihnen nachzudenken, sie zu klären, vieles als *Anregung* aufzugreifen, einzuarbeiten oder als *Denkhilfe* zu nutzen, anderes als abwegig auszuscheiden, wäre das mindeste, was die theologischen Gesprächspartner zu leisten hätten. Wenn das nicht gelänge, wären wir um ein Stück Verarmung reicher geworden.

Peter Müller-Goldkuble

Wie es euch religiös gefällt

Ein „Kursbuch“ zum Thema „Glauben“

Die neueste Ausgabe der Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik „Kursbuch“ (Heft 93, September 1988) ist dem Thema „Glauben“ gewidmet. 1965 von Hans Magnus Enzensberger und Siegfried Unseld gegründet, galt das „Kursbuch“ lange Zeit als eines der profiliertesten Organe der bundesdeutschen Linken. Die ideologischen Veränderungen der letzten zwanzig Jahre sind jedoch auch am „Kursbuch“ nicht vorbeigegangen. Irritationen über seinen Kurs konnten nicht ausbleiben. Aus einem Organ, das im Gefolge von 1968 selbst Trends setzte, ist inzwischen eine Zeitschrift geworden, die manch aktuellen und scheinbar alternativen Trends kritisch entgegenzutreten sucht (so z. B. in jüngster Zeit in den Heften 86 [„Esoterik“] und 88 [„Gesundheit“]).

Wofür die Tatsache, daß sich die neueste Nummer des „Kursbuches“ mit dem Thema „Glauben“ befaßt, bezeich-

nender ist, für den Zustand der Zeitschrift und der sie einst tragenden bundesdeutschen Linken – wie manch einer argwöhnen dürfte – oder den des Zeitgeistes, diese Frage mag man auf sich beruhen lassen. Wenn schon das „Wetter“, die „Mütter“, die „Esoterik“ und die „Gesundheit“ Themenschwerpunkte abgaben und für die nächste Nummer „Das Glück“ angezeigt ist, so war eine Nummer über religiöse Szenarios wohl unvermeidlich. Wenn schon Time Magazine den Auseinandersetzungen um Martin Scorsese's „The Last Temptation of Christ“ (vgl. ds. Heft, S. 505) neun Seiten widmet (Time, 15. 8. 88), das französische Fernsehen über 30 Stunden vom Besuch Papst Johannes Pauls II. im östlichen Frankreich (vgl. ds. Heft, S. 506) überträgt, Traditionalisten hier und Charismatiker dort, begleitet von viel Medienbeachtung, sich von den christlichen Mutterkirchen lossagen, eine außer-