

von Christus inspirieren läßt und zu Christus, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben, führt (vgl. Joh 14,6)¹⁴. Vgl. „Homelia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae“. AAS 75 (1983) 256–257. ¹⁵ Vgl. z. B. „Die Wolke des Nichtwissens“, das spirituelle Werk eines unbekanntem englischen Schriftstellers aus dem 14. Jahrhundert. ¹⁶ Der Begriff des „Nirvana“ wird in den religiösen Texten des Buddhismus als ein Zustand der Ruhe verstanden, die im Erlöschen jeder konkreten Wirklichkeit, insofern sie vergänglich und daher enttäuschend ist und Schmerz bereitet, besteht. ¹⁷ Meister Eckhart spricht von einem Eintauchen „in den weislosen Abgrund der Gottheit, der eine Finsternis ist, in der das Licht der Dreifaltigkeit nie geschienen hat“. Vgl. die Predigt „Ave gratia plena“ gegen Ende (J. Quint, Deutsche Predigten und Traktate, Hanser 1955, 261). ¹⁸ Vgl. Pastoraldekret „Gaudium et spes“, Nr. 19, 1: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt“. ¹⁹ Wie der hl. Thomas bezüglich der Eucharistie schreibt: „... proprius effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo: Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus (Gal 2, 20)“ (In IV Sent., d. 12 q 2 a 1). ²⁰ Erklärung „Nostra aetate“, Nr. 2. ²¹ Hl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 23 und öfter. ²² Vgl. Kol 3, 5; Röm 6, 11 ff.; Gal 5, 24. ²³ Hl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos XLI, 8: PL 36, 469. ²⁴ Hl. Augustinus, Confessiones 3, 6, 11: PL 32, 688; vgl. auch De vera Religione 39, 72: PL 34, 154. ²⁵ Der positive christliche Sinn des „Sich-Entleeren“ von den Geschöpfen leuchtet beispielhaft bei Franz von Assisi auf. Gerade weil er aus Liebe zum Herrn den Geschöpfen entsagt hat, sieht der hl. Franziskus sie alle erfüllt von seiner Gegenwart und strahlend in ihrer Würde als Geschöpfe Gottes, und er stimmt in seinem Sonnengesang die verborgene Melodie des Seins an (vgl. C. Esser, Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis, Ed. Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1978, pp. 83–86). Im gleichen Sinn schreibt er im „Brief an die Gläubigen“: „Ihm aber, der so Schweres für uns erduldet und so viel Gutes erwiesen hat und in Zukunft erweisen wird – jegliche Kreatur, die im Himmel, auf der Erde, im Meer und in den Tiefen ist, soll Gott Lob, Herrlichkeit, Ehre und Benedieung erweisen (Off 5, 13), weil er unsere Kraft und Stärke ist, er, der allein gut ist (Lk 18, 19), allein der Höchste, allein allmächtig, bewundernswert, herrlich und allein heilig, lobwürdig und gepriesen durch die unendlichen Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen“ (vgl. ebd., Opuscula ..., n. 124). Der hl. Bonaventura bemerkt, daß Franziskus in jedem Geschöpf den Anruf Gottes vernahm und seine Seele in einem großen Hymnus der Anerkennung und des Lobes ausbreiten ließ (vgl. Legenda S. Francisci, cap. 9, n. 1, in „Opera Omnia“, ed. Quaracchi 1898, Vol. VIII, p. 530). ²⁶ Vgl. z. B. Hl. Justin, Apologia I, 61, 12–13: PG 6, 420–421; Klemens von Alexandria, Paedagogus I, 6, 25–31: PG 8, 281–284; Hl. Basilus von Cäsarea, Homiliae diversae, 13, 1: PG 31, 424–425; Hl. Gregor von Nazianz, Oratio-nes 40, 3, 1: PG 36, 361. ²⁷ Dogm. Konst. „Dei Verbum“, Nr. 8. ²⁸ Die

Eucharistie wird in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ als „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ bezeichnet (LG 11); in ihr „erhalten wir wirkliche Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit dem ... erhoben“ (LG 7). ²⁹ Vgl. *Theresa von Jesus*, Seelenburg IV, 1, 2. ³⁰ Kein Beter wird ohne besondere Gnade eine Gesamtsicht der Offenbarung Gottes anstreben, wie der hl. Gregor der Große sie vom hl. Benedikt schildert, oder jenen mystischen Aufschwung, mit dem der hl. Franz von Assisi Gott in all seinen Geschöpfen betrachtet hat, ohne eine ähnlich umfassende Vision, wie sie dem hl. Ignatius am Fluß Cardoner zuteil wurde und von der er sagt, sie hätte für ihn im Grunde die Stelle der Heiligen Schrift einnehmen können. Die vom hl. Johannes vom Kreuz beschriebene „dunkle Nacht“ ist Teil seines persönlichen Gebetscharismas: Nicht jedes Mitglied seines Ordens muß es in der gleichen Weise leben, um zu jener Vollkommenheit des Gebetes zu gelangen, zu der es von Gott berufen ist. ³¹ Zur Berufung des Christen zu „mystischen“ Erfahrungen kann sowohl das gehören, was der hl. Thomas als lebendige Erfahrung Gottes durch die Gaben des Geistes bezeichnet, als auch die unnachahmlichen Formen (die man daher auch nicht erstreben darf) einer Mitteilung der Gnade. Vgl. *Hl. Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I^a II^{ae}, 1 c, auch a. 5 ad 1. ³² Vgl. z. B. die alten Schriftsteller, die von der Gebetshaltung betender Christen sprechen: *Tertullian*, De oratione XIV: PL 1, 1170, XVII: PL 1, 1174–1176; *Origenes*, De oratione XXXI, 2: PG 11, 550–553; zur Bedeutung dieser Geste vgl. *Barnabas*, Epistula XII, 2–4: PG 2, 760–761; *Hl. Justin*, Dialogus 90, 4–5: PG 6, 689–692; *Hl. Hippolyt von Rom*, Commentarium in Dan. III, 24: GCS I, 168, 8–17; *Origenes*, Homiliae in Ex. XI, 4: PG 12, 377–378. Zur Haltung des Körpers s. a. *Origenes*, De oratione XXXI, 3: PG 11, 553–555. ³³ Vgl. *Hl. Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 76. ³⁴ Wie zum Beispiel jene der hesychastischen Einsiedler. Die äußerliche und innerliche Hesychia oder Ruhe wird von diesen als Vorbedingung des Betens angesehen; in ihrer östlichen Form ist sie durch Einsamkeit und Techniken der Sammlung gekennzeichnet. ³⁵ Die Übung des „Jesusgebetes“, das im Wiederholen einer dicht mit biblischen Bezügen, mit Anrufung und Bitte angereicherten Formel besteht (z. B. „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“), paßt sich dem natürlichen Atemrhythmus an. Siehe dazu *Hl. Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 258. ³⁶ Vgl. 1 Thess 5, 17. Vgl. andererseits 2 Thess 3, 8–12. Aus diesen und anderen Texten ergibt sich das Problem: Wie soll man die Verpflichtung zum ständigen Gebet mit der Verpflichtung zur Arbeit verbinden? Vgl. u. a. *Hl. Augustinus*, Epistula 130, 20: PL 33, 501–502 und *Hl. Johannes Cassianus*, De institutis coenobiorum III, 1–3: SC 109, 92–93. Man lese ferner die „Abhandlung über das Gebet“ von *Afrabat*, dem ersten Vater der syrischen Kirche und zumal die Nummern 14–15 nach, die den sogenannten „Werken des Gebetes“ gewidmet sind (vgl. die Ausgabe von J. Parisor, *Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, IV: PS 1, pp. 170–174). ³⁷ Vgl. *Hl. Theresa von Jesus*, Seelenburg VII, 4. 6. ³⁸ *Hl. Augustinus*, Enarrationes in Psalmos CXLII, 6: PL 37, 1849. S. a. *Hl. Augustinus*, Tract. in Joh IV, 9: PL 35, 1410: „quando autem nec ad hoc dignum se dicit, vere plenus Spiritu Sancto erat, qui sic servus Dominum agnovit, et ex servo amicus fieri meruit“.

Überzogener Angriff oder notwendige Aufklärung?

Eugen Drewermanns „Kleriker“

Mit seinem neuesten Buch „Kleriker. Psychogramm eines Ideals“ (Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1989; 900 S.; 88,- DM) hat Eugen Drewermann einen so wichtigen wie sensiblen Bereich des kirchlichen Lebens aufgegriffen. Der Paderborner Theologe und Psychotherapeut versucht zu zeigen, daß die katholische Kirche ihren Priestern und Ordensleuten persönliche Entfaltung und menschliche Reifung verunmöglicht und plädiert für ein neues, ganzheitliches Verständnis des Priesterlichen. Drewermann trifft mit seiner Kritik an kirchlichen Strukturen und Verhaltensweisen und seinen An-

merkungen zu den Problemen von Priestern und Ordensleuten teilweise ins Schwarze. Das Buch hat aber methodisch wie sachlich entscheidende Schwächen: Vernachlässigung aller übrigen Faktoren zugunsten des Psychischen, Pauschalurteile, problematische Grundannahmen im Verständnis des Christentums und der Kirche.

„Psychogramm eines Ideals“: Der Untertitel des „Kleriker“-Buchs von Eugen Drewermann macht deutlich, worum es dem Paderborner Theologen mit seinem neue-

sten Werk zu tun ist und auch, worin sich die dabei gewählte Methode von anderen Zugangswegen zum Phänomen des Kleriker- und des Ordensstandes in der katholischen Kirche unterscheidet. Drewermann geht nicht systematisch-theologisch vor (Zusammenstellung und Einordnung der verschiedenen theologischen Daten zur Begründung und Ausgestaltung des Amtes bzw. des Lebens nach den evangelischen Räten in der Kirche), noch setzt er bei der geschichtlichen Entwicklung von Klerus und Ordensleben von den frühchristlichen Anfängen über Alte Kirche und Mittelalter bis zur Neuzeit an. Ebenso wenig wählt er einen sozialwissenschaftlich-empirischen Ansatz, bei dem dann primär die verschiedenen Befragungen und Untersuchungen zur gegenwärtigen Situation und zum Selbstverständnis katholischer Priester und Ordensleute herangezogen werden müssten. *Sein Weg* ist der *psychoanalytische*, weil seiner Ansicht nach nur auf diese Weise Tabus, Verdrängungen, unglaubwürdige Ideale und theologisch-spirituelle Überhöhungen aufgebrochen und zugunsten einer sowohl religiös überzeugenderen wie wirklichkeitsnäheren Sicht überwunden werden können.

Eine ausgesprochene Streitschrift

Drewermann verfißt in „Kleriker“ *die gleichen Grundanliegen* wie in seinen bisherigen Arbeiten, auf die er auch immer wieder verweist, sei es „Strukturen des Bösen“, „Tiefenpsychologie und Exegese“ oder die Auslegung des Markusevangeliums. Das Eigentliche, so Drewermanns Grundthese, worauf es im menschlichen Leben und im christlichen Glauben ankommt, liegt rationaler Weltbewältigung und ethischem Handeln voraus; der Mensch kann nur von der Angst als dem Ursprung aller Bosheiten und Entzweigungen loskommen und sich als von Gott Gewollter und Erlöster annehmen, wenn er auf die Botschaft der Träume, der symbolischen Erzählungen und archetypischen Bilder hört, die sich in seiner Seele verbergen und gleichzeitig allen Religionen zugrunde liegen. *Tiefenpsychologie* erschließt diese Schicht, ohne deren Berücksichtigung Religion zu intellektualistischer Leere oder ethischer Überforderung wird, und verhilft damit zu einem ganzheitlich-befreiten Menschsein, wie es aus Verkündigung und Handeln Jesu am intensivsten aufleuchtet. Gleichzeitig korrigiert die neue Ganzheitlichkeit das im abendländisch-christlichen Kulturraum massiv gestörte Verhältnis des Menschen zur Natur, zu den Mythen und Symbolen und zu Dimensionen der eigenen Psyche.

Dieses Programm hat eine kritisch-destruierende und eine positiv-konstruktive Zielsetzung. Drewermann will Verengungen und Verkrampfungen des Religiösen aufdecken und seine Botschaft vom geglückten Menschsein unter den Augen Gottes entfalten. Letzteres tut er nicht zuletzt in seinem zweibändigen Kommentar zum ältesten Evangelium (Das Markusevangelium, Erster Teil, Olten 1987; Zweiter Teil, Olten 1989²), einem Werk, das mit großer sprachlicher Kraft und religiösem Ernst die Tradition geistlicher Schriftauslegung fortsetzt. Kritische, ak-

tualisierende Seitenhiebe auf die heutigen „Pharisäer und Schriftgelehrten“, auf Theologen und kirchliche Amtsträger also, fehlen dabei nicht, bleiben aber gegenüber der eindrucksvollen Darstellung von Weg und Erlösungsbotschaft Jesu im Hintergrund. Auch das Klerikerbuch enthält einen „positiven“ Teil (S. 655 ff.), in dem es um eine Neubegründung der evangelischen Räte auf dem Hintergrund von Drewermanns Verständnis des Erlösenden am Christentum und um Vorschläge zur Neugestaltung der Klerikerausbildung geht. Allerdings dominiert in „Kleriker“ eindeutig das *kritische Moment*: Psychoanalyse als Aufklärung, als Aufarbeitung von Deformationen und Pathologien.

Dabei sind Zielpunkt der Kritik weniger die Kleriker und Ordensleute selber, denen Drewermann mit seinem Buch vielmehr helfen will (S. 27: „Dieses Buch will zeigen, daß man auch und gerade als Priester, Ordensschwester, Pater oder Bruder gewisse Probleme getrost haben darf...“; S. 38: „Es geht mit diesem Buch im Grund um so etwas wie um eine verantwortbare Seelsorge an den Seelsorgern der Kirche selbst, hoffend, damit den Stand der Seelsorge insgesamt wesentlich verbessern zu können“). In „Kleriker“ geht es um die katholische Kirche überhaupt, ihre Struktur, Theologie, Frömmigkeit und Pastoral. Drewermann stellt sie über viele Passagen hinweg an den Pranger. Kein Topos älterer wie neuerer Kritik am Katholizismus fehlt: Von Ketzerverfolgung und Hexenprozessen bis zur Abwehrhaltung gegenüber den Erkenntnissen moderner Geschichts- und Naturwissenschaft, von der wirklichkeitsfernen Sexualmoral und dem autoritären Machtanspruch mittelalterlicher und neuzeitlicher Päpste bis zu den Vorgängen um den „Banco Ambrosiano“ und den durch Johannes Paul II. verschärften Laisierungsbestimmungen für Priester, die ihr Amt aufgeben. Sein Talent zur Polemik hat Drewermann schon mit seiner Antwort auf die Kritik von *Gerhard Lohfink* und *Rudolf Pesch* an seiner exegetischen Methode unter Beweis gestellt („An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, Olten–Freiburg 1988); das Klerikerbuch ist nicht minder *Streitschrift*, in der alle Register scharfer Polemik und teilweise auch sarkastischen Spotts gezogen werden.

Die *Materialbasis* für das Werk liefern vielfach Gespräche des Autors mit Priestern und Ordensleuten, aus denen (ohne Namensnennung) wörtlich zitiert wird. Drewermann zieht auch Fälle aus seinen psychotherapeutischen Beratungsstunden heran, um an ihnen beispielhaft die verschiedenen psychischen Probleme von Priestern und Ordensleuten herauszuarbeiten. Charakteristisch für seine Art der Darstellung sind auch im Klerikerbuch der Rückgriff auf Märchen zur Veranschaulichung psychischer Konstellationen, die Heranziehung von religionsgeschichtlichem Material und von *literarischen Zeugnissen*. So wertet er breit Jean-Paul Sartres Erzählung „Die Kindheit eines Chefs“ aus (S. 61 ff.) und exemplifiziert die Schwierigkeiten von Klerikern mit der Sexualität u. a. an Emile Zolas Roman „Die Sünde des Abbé Mouret“ (S. 499 ff.).

Die *Grundaussagen* der „Kleriker“ lassen sich ohne größere Schwierigkeiten knapp zusammenfassen; Drewermann wird in seinem Buch nicht müde, immer wieder auf seinem Leitgedanken zu insistieren. Die erste Grundthese: Katholische Priester und Ordensleute können ihre Persönlichkeit nicht entfalten, nicht zu reifen, selbstbewußten und selbstbestimmten Menschen werden, weil ihre Bindung an das Amt dieses nicht zuläßt. Sie müssen „von Amts wegen“ existieren, müssen sich im Denken, Handeln und Fühlen einem der eigenen Subjektivität aufgepfropften kirchlichen System von Autoritätspersonen, Lehrformeln und Verhaltensweisen unterordnen. „Was ein Kleriker gerade nicht darf, das ist: aus eigenem Brande glühen und aus eigenem Herd die Fackel des Lichts entzünden. Alles, was er zu sein hat, hat ein geliehenes Leben zu sein, ein verliehenes Sein – ein begnadetes Amt. Aber indem er selber nicht lebt, verleugnet er den, der im Namen Gottes die Toten auferweckt, und er dient nicht dem Christus, der von sich sagte, er sei die Wahrheit und das Leben“ (S. 92). Dem entspricht komplementär die zweite Hauptthese: Wer katholischer Priester wird oder in einen Orden eintritt, *flieht ins rein Amtliche*, in den Nimbus des besonderen Erwähltheits durch Gott, weil er zutiefst ontologisch verunsichert ist, nie wirklich gelernt und sich getraut hat, „Ich“ zu sagen, eigene Gefühle oder Wünsche zu äußern. Die Berufung zum Klerikersein ist Resultat von „ontologischer Unsicherheit, fundamentalem Schuldgefühl, reaktiven Wiedergutmachungstendenzen und überkompensierten Verantwortungsgefühlen“ (S. 315).

Die Kirchenkritik schießt übers Ziel hinaus

Die spätere Entscheidung für das Priestertum oder das Ordensleben hat nach Drewermann ihre wichtigsten Wurzeln schon in der *frühen Kindheit*, in psychischen Defekten, die zur Flucht in die Klerikerrolle prädestinieren. Die „eigentümlichen Vermischungen und Aufspaltungen zwischen Person und Amt“ bei Klerikern geben sich demnach als „verfestigte Reflexe und Relikte einer Biographie zu erkennen, in welcher das kindliche Ich mit seinen Ängsten und Schuldgefühlen gar keinen anderen Ausweg sah, als die unsicher gewordene oder gar schon verloren geglaubte Liebe der entscheidenden Bezugsperson (der ‚Mutter‘) wie verzweifelt durch eine extreme Anpassungs- und Hingabebereitschaft zurückzugewinnen“ (S. 341). Auf dieser Grundlage deutet Drewermann die evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit, wie sie von der katholischen Kirche Klerikern und Ordensleuten als Lebensform auferlegt werden, als Ausdruck nicht bewältigter früher oraler, analer und sexuell-ödipaler Konflikte. Auch hier sieht er jeweils das entscheidende Problem darin, daß Verständnis und kirchliche Praxis der evangelischen Räte oder des zölibatären Lebens Kleriker am Selbstsein, an der von Gott gewollten Reifung und Entfaltung ihres Personseins hindern, sie vielmehr auf ein religiös-kirchliches Über-Ich fixieren.

Daß die psychoanalytische Rückfrage nach unbewußten Motiven und Antrieben für eine Entscheidung zum Priestertum bzw. zum Eintritt in einen Orden ein *grundsätzlich legitimes und auch hilfreiches Instrument* persönlicher und kirchlicher Selbstaufklärung ist, läßt sich nicht bestreiten. Drewermann ist auch weder der erste noch der einzige, der auf spezifische psychische Störungen im Vorleben von Priestern und Ordensleuten und deren Auswirkungen auf ihr Selbstverständnis hinweist (vgl. etwa: *Heribert Wahl*, „Priesterbild“ und „Priesterkrise“ in psychologischer Sicht, in: *Paul Hoffmann* (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, S. 164–194). Wahl hält z. B. fest, es gebe auch heute Priester und Ordensleute, die in spezifisch religiös ausgeprägter Gestalt unter „unrealistisch überhöhten, abgespaltenen Idealen und einem strengen ‚Herrscher-Gewissen (Freuds Über-Ich) leiden und so an der Integration ihres Selbst mit dem Priesteramt zerbrechen“ (a. a. O., S. 171). Eine konstruktive und ehrliche Auseinandersetzung mit Drewermanns „Kleriker“ ist deshalb auch nur möglich, wenn man die darin gesammelten und verarbeiteten Zeugnisse und Beobachtungen zum Leiden von Priestern und Ordensleuten an sich selbst, an ihrem Dienst, ihrer Lebensform und ihrer Kirche ernst nimmt und nicht vorschnell als bloße Einzelfälle oder unmaßgebliche, unmaßig aufgebauschte Randerscheinungen eines ansonsten intakten kirchlichen Gefüges abtut.

Auch etliche von Drewermanns Attacken auf den „real existierenden Katholizismus“ haben ein fundamentum in re. (Daß er sich dabei gelegentlich massiv im Ton vergreift und dadurch dem eigenen Anliegen schadet, muß allerdings auch festgehalten werden!) Im Grunde geht es bei Drewermanns Kirchen- und Katholizismuskritik weithin um die Punkte, die *Albert Görres* in seinem Beitrag „Pathologie des katholischen Christentums“ für das „Handbuch der Pastoraltheologie“ vor mehr als zwanzig Jahren zusammengestellt hat (Band II/1, Freiburg 1966, S. 277–343). Görres nennt dabei u. a. den mangelnden Mut zur kritisch-prüfenden Vernunft, mangelnde Selbsterkenntnis (sie zeige sich etwa in einer „ängstlichen Abwehr gegen feinere seelische Spontanregungen“, S. 303), geschichtliche Kurzsichtigkeit und Einfallsarmut, Tendenz zur Rechthaberei und kirchliches Prestigedenken („Die von der kirchlichen Gesellschaft geförderte und belohnte Haltung ist vorwiegend die der Loyalität und des Stehens zum Bestehenden. Auf der Linie der Kritik und Opposition ist kein Fortkommen“, S. 308), Hemmung des Freimuts, Unbeweglichkeit und Mangel an Mut zur Initiative. Zur Pathologie des Katholischen gehören für Görres auch *Übersteigerungen des Moralischen* und *Sündenfurcht*, masochistische Tendenzen und Rigorismus. Wie ein „falscher katholizistischer Spiritualismus“ das Verständnis menschlicher Freiheit verhindere, so verstelle er auch den Zugang des Menschen zu seiner eigenen Sinnlichkeit (S. 332).

Der Unterschied zwischen Görres und Drewermann liegt allerdings darin, daß der erstere die mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aufgespießten pathologischen Ele-

mente als die (von ihm so benannte) „katholizistische“ Kehrseite des katholischen Christentums wertet, während es bei Drewermann weithin den Anschein hat, als sei diese Kehrseite für die katholische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart *konstitutiv*. Jedenfalls erscheint diese bei ihm praktisch nur als ein durch erfahrungsferne Dogmen und Moralvorschriften, autoritäre Strukturen und eine archaische Opfer- und Unterwerfungsideologie geprägtes Zwangssystem, eine welt- und lebensferne Institution, die an den wirklichen Fragen und Problemen der Menschen schlechterdings vorbeigeht.

Drewermann denkt in schlechten Alternativen

Hier zeigt sich ein methodisches wie sachliches Grundproblem von Drewermanns Ansatz. Er denkt durchweg in schlechten Alternativen; für ihn gibt es im Blick auf die Kirche, ihre Lehre und ihr Amt eigentlich nur ein Entweder-Oder: Entweder eigene Erfahrung *oder* starre kirchliche Lehre, entweder Theologie als Auslegung der Wirklichkeit *oder* als unfruchtbare Interpretation überlieferter Formeln, entweder religiöse Entmündigung und Unterdrückung des Subjekts *oder* dessen unverstellte Entfaltung. Zweifellos waren Amt und Dogma oft Instrumente autoritärer Gängelung, die sich mit der Freiheit eines Christenmenschen und dem Glaubenssinn des Gottesvolkes nicht verträgt. Nur gerät bei Drewermann demgegenüber ganz aus dem Blick, daß Ämter, Glaubensformeln und geschichtlich geprägte Formen der Frömmigkeit für den Glauben auch eine identitätssichernde und den Einzelnen damit im guten Sinn entlastende Funktion haben, daß persönliche Glaubenserfahrung und vorgegebene Lehre, gläubige Subjektivität und Institution gar nie einfach zur Deckung kommen können, sondern die damit gegebene Spannung zum Leben der Kirche und zur geschichtlichen Vermittlung des Glaubens unverzichtbar dazugehört.

Deshalb greift auch die *diametrale Gegenüberstellung von Amtlichkeit und Selbstsein*, die Drewermann als das Grundübel katholischer Priester und Ordensleute diagnostiziert, zu kurz. Nicht als ob es die von ihm angeprangernten Verhaltensweisen kirchlicher Amtsträger nicht viel zu häufig gäbe: Flucht in die amtliche Routine, mangelnde Sensibilität für die Nöte der Menschen, klerikale Selbstzufriedenheit, autoritärer Stil von Bischöfen und Oberen, Aktivismus als Kaschierung von Unsicherheit usw. Aber Drewermann denunziert eigentlich jedes Sicheinlassen auf (natürlich wandelbare) vorgegebene Strukturen und Formen in der Kirche (von der Klerikerkleidung und Ordenstracht über das Stundengebet bis zur Schultheologie und zum Zölibat) als institutionelle Entpersönlichung; er spricht von der „Unmenschlichkeit eines jahrhundertelangen etablierten und mit heiligen Formeln aller Art für sakrosankt erklärten Systems der konsequenten Zerstörung des Individuums auf allen Ebenen persönlicher Existenz“ (S. 168). Dieses System hat aber Züge eines *Konstrukts*.

Drewermann gewinnt es, indem er sehr unterschiedliche Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Regeln und Vorschriften im und für das Leben von Klerikern und Ordensleuten mit der Klammer „Was es bedeutet, von Amts wegen zu existieren“ zusammenfaßt und sie damit erst zu Symptomen eines einzigen klerikalischen Unheils- und Verblendungszusammenhangs macht.

Kennzeichnend für dieses Verfahren ist auch, wie Drewermann zugunsten des von ihm hinterfragten psychischen Einheitstyps des „Amtlichen“ oder des „Klerikalischen“ in der katholischen Kirche die Unterschiede zwischen Weltklerus, Ordensklerus und Ordensschwwestern vernachlässigt. So bleibt beispielsweise außer acht, daß Ordensleute sich durch ein formelles Gelübde an die evangelischen Räte Armut, Gehorsam und Keuschheit gebunden haben und diese für ihre Lebensform konstitutiv sind, während die Zölibatsverpflichtung für Weltpriester nach kirchlicher Lehre „nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert“ ist (Presbyterorum ordinis, Nr. 16), wie überhaupt das je spezifische Profil von Amt und Ordensstand ausgeblendet bleibt.

Die Überzeugungskraft der „Kleriker“ leidet nicht zuletzt darunter, daß Drewermann die *Geschichte* des Klerus und der Orden in der katholischen Kirche mit ihren vielfältigen theologischen, spirituellen und sozialen Aspekten fast völlig ausklammert und es statt dessen bei Formeln wie „jahrhundertelang“ bzw. bei eher zufälligem historischem Belegmaterial beläßt. Drewermann geht von einem „Ideal“ des Klerikers im Selbstverständnis der katholischen Orden aus und fragt nach den psychischen Bedingungen, unter denen es zustande kommt, befaßt sich aber nur ganz sporadisch mit den massiven Veränderungen und Akzentverschiebungen dieses „Ideals“ bzw. seiner verschiedenen Komponenten von der Alten Kirche über das Früh- und Hochmittelalter und die katholische Reform bis zum 19. und frühen 20. Jahrhundert. Dabei würde ein solcher Blick in die Geschichte etwa zeigen, daß die für Drewermanns Klerikerbild zentrale Vorstellung von einer besonderen göttlichen Erwählung und Berufung in dieser Form relativ neueren Datums ist (vgl. dazu etwa: *Friedrich Wulf*, Kriterien der Eignung, in: *Hermann Stenger* (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1988, S. 11–30). Zu der von Drewermann mit Recht geforderten und so vehement betriebenen Entmythifizierung von Klerus und Ordensstand durch das Hinterfragen frommer Überhöhungen und ideologischer Immunsierung gehörte notwendigerweise auch die Aufarbeitung der Geschichte, etwa der Verengungen im mittelalterlichen und gegenreformatorischen Priesterbild oder problematischer Züge in der Priesterspiritualität der letzten Jahrhunderte mit ihrer Stilisierung des Priesters als des abgehobenen, besonders mit Christus verbundenen „Geistlichen“. Drewermanns Fixierung auf die klerikale Psyche bzw. auf ein geschichtslos statuiertes „Ideal“ des katholischen Klerikers hat hier ihren blinden Fleck und führt zu monokausalen Erklärungen vielschichtiger Vorgänge.

Damit ist allerdings noch nicht die zentrale Problemstellung des Klerikerbuchs angegangen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und Ichfindung, von Erlösung und freiem, ganzheitlichem Menschsein. Sie steht auch hinter Drewermans Auseinandersetzung mit den *evangelischen Räten* Armut, Keuschheit und Gehorsam, denen er einen neuen Sinn jenseits jahrhundertelanger kirchlicher Funktionalisierung geben möchte: die Inhalte der evangelischen Räte sollen „zunächst und wesentlich existential statt funktional, psychisch statt politisch, therapeutisch statt ‚eschatologisch‘ interpretiert werden“ (S. 669). Sie sollen der Selbstfindung und nicht der Selbstunterdrückung dienen.

Wie christlich ist die Selbstfindung?

„Gloria dei vivens homo“ – „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“: Nimmt man diese bekannte Formel des Irenäus von Lyon als Kennzeichnung des christlichen Bildes vom Menschen und von Gott ernst, muß man Drewermans Weg eine weite Strecke mitgehen. Jede Erniedrigung von Menschen im Namen Gottes (gerade auch durch ein verengtes Verständnis der evangelischen Räte) widerspricht schlechterdings dem christlichen Glauben an Gott, der das Heil der Menschen will und „um unseres Heiles willen“ Mensch geworden ist. Der Gott Jesu Christi ist kein grausamer Tyrann, der den Menschen ihr Glück und ihre Selbstfindung nicht gönnt, der sie kleinhalten und zur masochistischen Selbstdemütigung treiben will. Menschen, die nicht „Ich“ sagen können, sich nichts zutrauen und keine eigenen Wünsche und Gefühle zu äußern wagen, taugen deshalb auch nicht als Vorbilder für das Menschsein in der Nachfolge Jesu. Identitätssuche, Selbstverwirklichung können nicht von vornherein als unchristliches Kreisen um das eigene Ich, als Verrat an der Gottes- und Nächstenliebe denunziert werden. Das gilt gerade auch für Priester und Ordensleute.

Aber stimmt es wirklich, daß es „kein Leben ‚für andere‘ gibt, ehe man nicht gelernt hat, selber zu leben“ (S. 693)? Anders formuliert: Drewermans Ausführungen zur Notwendigkeit der Selbstfindung und der Auseinandersetzung mit der eigenen Psyche erwecken nicht selten den Eindruck, als dürfe oder könne man den ethischen Anspruch solange suspendieren, bis der Prozeß der psychischen Reifung abgeschlossen ist. Generell steht für Drewermann jeder Ruf zur Selbstverleugnung, zur vorbehaltlosen Hinwendung zum Nächsten, zum Kreuztragen usw. sofort unter dem Verdacht, damit solle den Menschen das eigene Glück, die eigene Erfüllung madig gemacht werden. Aber muß das so sein? Enthält die christliche Botschaft nicht auch *unverzichtbare Gegenakzente zu einem engeführten Identitäts- und Ganzheitlichkeitsdenken*?

Es ist in Drewermans Konzeption konsequent, daß er den *Dichter* und den *Psychotherapeuten* als positive Vorbildgestalten des Priesters herausstellt. In die gleiche Richtung weist auch sein Vergleich zwischen dem Schamanen archaischer Religionen und dem katholischen Kle-

riker, der zugunsten des ersteren ausfällt: „Ein Schamane übernimmt sein Amt innerhalb des Lebens eines Stammes aus der Kraft seiner eigenen Persönlichkeit; ein katholischer Kleriker tritt in den Stand seiner Berufung ein um den Preis, daß zwischen seiner Person und seinem Amt eine tiefe Zäsur liegt“ (S. 56). Natürlich hängt für die Weitergabe der christlichen Botschaft gerade unter nachchristlichen Verhältnissen Entscheidendes davon ab, daß ihre offiziellen, amtlichen Verkünder in ihrer Person, ihrem Lebensstil glaubwürdig sind und nicht den Eindruck erwecken, als arbeiteten sie gleichsam mit ungedeckten Schecks. Für Ordensgemeinschaften gilt mutatis mutandis dasselbe. Nur ersetzt Drewermann im Grunde die eine *Überforderung* des Klerikers durch die nächste: Es bedeutet zweifellos eine Überforderung des Priesters, wenn ich von ihm sozusagen von Amts wegen eine besondere Stufe der christlichen Heiligkeit verlange und ihn zum Mittler zwischen Gott und den Menschen hinaufstilisiere. Aber soll als Alternative dazu nur der Priester werden dürfen, der zum Dichter und Therapeuten taugt? Drewermann hängt auf seine Weise ebenso einem überzogenen Ideal des „Priesterlichen“ an (S. 734: „Ein Priester ist ein integraler Mensch, oder er ist gar nicht“) wie die von ihm kritisierte Konzeption des katholischen Priestertums und Ordensstandes.

Immunsierung hilft nicht weiter

Die Reaktion auf Drewermans „Kleriker“ kann deshalb nur in einer *ehrlichen Bestandsaufnahme* der realen Probleme der Kleriker und Ordensleute in der katholischen Kirche bestehen. Das gilt nicht nur für den *Zölibat* (Drewermann legt den Finger im entsprechenden Kapitel seines Buchs auf wirkliche Wunden), sondern auch für die Frage, wie heute die evangelischen Räte glaubwürdig und zeichenhaft gelebt werden können. Zu denken ist auch an die *Priesterausbildung*, mit der sich im Herbst dieses Jahres die Vollversammlung der Bischofssynode beschäftigen wird. Auch im Verhältnis des Priesteramtes zu anderen Diensten in der Kirche stehen noch Klärungen an. Schließlich müßte die Situation der Seelsorge in vielen Teilen der Weltkirche die Frage nach neuen Zugangswegen zum Priesteramt wieder deutlicher auf die Tagesordnung bringen. *Immunsierungsstrategien* jedwelcher Art führen in diesem für das Leben und Selbstverständnis der katholischen Kirche so zentralen Bereich nicht weiter. Die *Theologie* muß sich verstärkt mit den Grundthesen Drewermans zum Verhältnis von Christentum und religiösem Erbe der Menschheit auseinandersetzen, die den Hintergrund auch von „Kleriker“ bilden. Gilt es wirklich, „die Spiritualität des Christentums durch Austausch mit Religionsformen, die bislang nur als ‚heidnisch‘ galten, um den Bereich des Naturhaften zu erweitern und zu vertiefen“ (S. 733), wie Drewermann fordert? Das Christentum läßt sich jedenfalls nicht bruchlos in die Form von Religiosität integrieren, der nach Drewermann allein die Zukunft gehört, nämlich der Religion als „gelebte Mystik der Natur“ (S. 740).

Ulrich Rub