

# Im Gespräch mit Eugen Drewermann\*

Josef Sudbrack, München

In einer Vorbemerkung zu den Exerzitien setzt Ignatius von Loyola viermal an, um die Offenheit zum Dialog zu bereiten: „bereitwilliger zu sein, die Aussage des Menschen zu retten, als sie zu verurteilen“; „erkundigen, wie jener sie versteht“; „ihn mit Liebe verbessern“; „wenn das nicht genügt, suche alle angebrachten Mittel ...“ Ignatius schrieb aus eigener bitterer Erfahrung. Aber er sagt Allgemeingültiges: Nur in der Haltung von Hören-Wollen und im intensiven Bemühen darum gibt es ein Gespräch, einen Dialog, ein gegenseitiges Verstehen.

Im augenblicklichen Suchen des deutschsprachigen Christentums um seine Position in der Zeit findet sich wohl kein wichtigerer, sicherlich kein mehr genannter Name als der Eugen Drewermanns. Freunde wie Gegner bestätigen es. Allerdings darf gefragt werden, wie gründlich sie sich mit seinem umfangreichen Werk beschäftigt haben. Drewermann selbst verweist seine Gegner ständig auf sein Grundwerk: „Strukturen des Bösen“ (im folgenden als I, II, III zitiert; Schrägdruck in Zitaten nach dem Original; Klammern im Text oder Punkte stammen von mir), in dem der Gesamtentwurf seines Denkens nach Methode und Inhalt zu finden sei. Diese drei Bände allerdings zählen über 2000 Seiten; und man muß überdies ihren einzigen, innerlich zusammenhängenden Gedankenduktus rezipieren, um Einzelaussagen nicht mißzuverstehen; was aufgrund pointierter, vielleicht auch bewußt einseitiger (damit man aufhorcht), auch provozierender Aussagen leicht möglich ist.

Wenn man dazu Drewermanns viele spätere Veröffentlichungen nimmt, wird es verständlich, daß Gegner und Anhänger ihn verkennen; – Anhänger wohl mehr noch als Gegner. Der hymnische Bericht der Rheinischen Post (19. 6. 1989) deutet z. B. Drewermanns Angst-Analyse von Heidegger her; doch dies ist eine peinliche Verkennung. Bewußt analysiert Drewermann die „Angst“ von Sartre (und weiterführend von Kierkegaard) her: „Sartre setzt sich an dieser Stelle entschieden von Heidegger ab. Indem in der Heideggerschen Philosophie das Dasein als Sein zum Tode aufgefaßt wird und der Tod auf diese Weise zu einer Möglichkeit des Daseins geworden ist, hat er durch diese Verinnerli-

---

\* Vorliegender Aufsatz beruht auf dem Gespräch mit E. Drewermann, worüber die Rheinische Post am 19. 6. 1989 berichtete. Seine vorliegende Gestalt konnte er nur erhalten durch die kritischen Hinweise von H. Gasper Köln/Bonn, der auch auf die Rahner-Zitate im „Strukturwandel“, wie im IV. und XIII. Bd. der Schriften aufmerksam machte.

chung an Absurdität verloren. Sartre aber macht dagegen geltend, daß es unmöglich ist, den Tod als eine eigene Möglichkeit meiner Existenz zu entwerfen ... Nach Heidegger ist der Tod etwas, das unveränderlich und unvertretbar mir zugehört, umgekehrt schreibt er dem Tod die Kraft zu, das Dasein zu seiner Eigentlichkeit zu führen. Es ist aber keinesfalls ausgemacht, daß der Tod wirklich *mein* Tod ist; für das Vaterland zu sterben, vermag jeder an meiner Stelle; erst meine Subjektivität also verleiht dem Tod Individualität, nicht aber verleiht der Tod dem Für-sich seine Selbstheit.“ (III 216f; vgl. 235, 247, 369, 444, 451f.)

Der große Bericht der „Zeit“ (5. 8. 1988) über Drewermann verkehrt ihn sogar ins Gegenteil – als setzte Drewermann Angst gegen Sünde und damit verantwortungsfreie Befindlichkeit gegen Entscheidung und Verantwortung vor Gott; – als werde bei Drewermann Jesus „zur Chiffre der Begegnung mit dem eigenen Selbst“; – als bleibe „für die Exklusivität des Christentums ... in der Tiefenpsychologie kaum noch Raum“; – als löse Drewermann „die Erlösung von (durch) Gott von der Selbsterlösung durch den Menschen“ ab.

Um Drewermann gerecht zu werden, müssen wir sein theologisch-psychologisches Denken vom Grundwerk aus zu verstehen suchen, wobei die Frage nicht beantwortet werden kann, ob er selbst sich nicht doch von ihm stetig entfernt. So jedoch werden viele Verbindungslinien zur traditionellen Theologie und Spiritualität sichtbar; Linien, die Drewermann selbst in seiner Polemik oft mehr verdeckt als zeigt. Daß wir dabei nur eine Skizze bieten können mit Hinweisen, in welcher Richtung weiter zu fragen wäre, bringt die Kürze eines Aufsatzes mit sich.

## Angst und Sünde

### *Der Mensch ohne Gott*

Im Vorwort zum III. Band (XII) schreibt Drewermann, „daß es nach J (der Jahwist, dessen Schriften von Gen 2–11 er analysiert) *die Angst* und das darin begründete Mißverhältnis des Menschen zu Gott ist, das den Menschen zum Bösen zwingt“, daß es aber „der Problematik des menschlichen Lebens nicht gerecht wird, diese Angst und das daraus resultierende Böse nur *psa* (psychoanalytisch) zu interpretieren“. Man muß vielmehr „den entscheidenden Schritt des J mitvollzieh(en) und den Menschen, im Gegensatz zu allem mythischen Reden und Denken, in seiner Freiheit und in seiner Schuld vor Gott hinstell(en)“, „um das Problem des Bösen erst in seiner Schärfe“ zu erfassen.

Angst stellt nach Drewermann den Menschen vor die Entscheidung: Verkrümmt er sich in seiner Trennung von Gott (das ist Sünde und klassisch: Erbsünde = der homo incurvatus nach *Augustin* und *Luther*); oder wagt er das glaubende Vertrauen auf Gott (das ist erlöster Glaube = homo erectus)? Aber „gerade in der Zweideutigkeit ihrer Wirkungsweise“ ist es „der einzige Begriff, der unzweideutig zeigt, wie nötig Gott dem Menschen ist, wie *notwendig* der Mensch sich selber ohne Gott verfehlen muß, während es doch gerade seine ganze *Schuld* ist, wenn Gott ihm in seiner Angst verloren geht“ (III, LVIII). Die Dunkelheit der Angst wird erst durch das Licht des vertrauenden Setzens auf den göttigen, personalen Gott erhellt: „Alles ist gut in der Einheit mit Gott; alles ist schlecht in der Trennung von Gott; dazwischen aber liegt der Graben des Nichts, der Kontingenz, der Freiheit, der Angst, in den wir den Menschen geradezu notwendig abstürzen sehen, wenn er nicht vom Abgrund der Geschöpflichkeit ... sich abwendet und sich im Glauben an dem eigentlichen seines Daseins festmacht“ (III, 576).

„Daher kann auch nur Gott den Menschen aus dem Fluch des Bösen befreien.“ Für Drewermann kommt „der Beziehung des Menschen zu Gott“ „eine absolute Bedeutung zu“ (II, 622). „Ohne in Gott befestigt zu sein (kann ein Mensch) gar nicht ohne Verdrängungen leben ... und eine Heilung von den Ängsten und Verdrängungen der Neurose, wenn sie ohne den Glauben an Gott erfolgt, (muß) so wirken ... wie bei dem Manne, aus dem ein böser Geist vertrieben wurde, der aber von sieben anderen, die noch weit schlimmer waren, heimgesucht wurde, weil er sein Haus leerstehen ließ“ (II, 149 f).

Drewermann entwirft damit einen „psychologischen“ (nicht: „logischen“) Gottesaufweis. Ohne Glaubensbindung an Gott muß sich der Mensch einen babylonischen Schutzturm seiner Ängste aufbauen – je bewußter er Mensch wird, um so dicker-abweisender werden dessen Mauern: „Erst dann, wenn er an Gott glaubt, (tritt) er aus dem mörderischen Kreislauf des Stirb und Werde heraus.“ „Erst dann (wird er; biblisch = Kain) von der Naturnotwendigkeit des Tötens (da der andere – biblisch = Abel – seine Freiheit einzuschränken scheint) frei.“ Erst durch den Glauben an Gott (gibt es beides: Schuld wie Erlösung und beides (hängt) an der Einstellung zu Gott“ (II, 615). Angst ist die Erfahrung, die im Kern nur überwunden wird durch den Glauben, die aber durch die Ablehnung des Glaubens, was der mit Adam und Eva beschriebenen Ursünde gleichkommt, ratifiziert wird zum Ausdruck und zur Auswirkung der Gottesferne.

Eine psychoanalytische Behandlung (der Angst!) – so heißt es im Markuskommentar (Mk I, 77) „kann allein die Gründe wegräumen, die

sich einer solchen Grundhaltung des Vertrauens in den Weg stellen.“ Das Vertrauen muß der Glaube setzen, „daß der *Ursprung* unserer Existenz jenseits aller Ambivalenz... in sich selbst *nicht* als ängstigend, ablehnend, feindselig, rachebedürftig, vorgestellt werden muß“; er ist die „geistige Überzeugung ..., wie sie die Religion Jesu wesentlich vermitteln möchte“. „Ohne Gott vermag der Mensch nicht anders, als sich unter dem Druck seiner Angst und im Bannkreis der vollkommenen Ungegerechtigkeit selbst zugrunde zu richten“ (II, XLVIII). Denn „um neben Gott existieren zu können, muß der Mensch gegen Gott existieren und selbst wie Gott werden, aber er fällt dadurch radikal auf seine bloße Kreatürlichkeit zurück“ (I, 107).

Drewermanns Terminologie ist neu im theologischen Raum. Aber sie bietet eine legitime Hilfe, sich dem Geheimnis der Sünde, aber eben auch dem der Erbschuld zu nähern, welches klassische Erbe des Christentums von einigen katholischen Theologen (H. Haag, T. Sartory) unter den Tisch gewischt wird. Auch Drewermann kann dieses „Geheimnis“ nicht auflösen (nach dem Kirchenlehrer Kardinal Bellarmin gehört die Möglichkeit der Sünde zu den drei absoluten Geheimnissen des Seins), bringt aber Verstehenshilfen: Grund und Ursprung der Sünde ist dort, wo sich „das menschliche Dasein als Ganzes auf Gott bezieht.“ Einer Theologie, die nicht „in Ausdrücklichkeit und Entschiedenheit“ von dort her denkt, wirft Drewermann vor, daß sie „unausweichlich den Begriff der Sünde mit den Begriffen der Neurose, Entfremdung des Fürsich-seins oder der Verzweiflung identifizieren muß“ (III, 577). Ob nicht manche tiefenpsychologische Ausleger der Bibel, die sich auf Drewermann berufen, genau dies tun?

Hier gründet auch Drewermanns oft harte Kritik, die er (was viele Kritiker übersehen) bei aller Bewunderung an C. G. Jung übt: Bei ihm sei der „Weg in die Gnosis ... nicht mehr aufzuhalten.“ „Die Analyse der Sünde (aber macht) die Notwendigkeit deutlich, theologisch so klar wie möglich Gott und den Menschen einander als verschiedene Personen und verschiedene Freiheiten gegenüberzustellen“ (III, 577; vgl. 55–58, 124–137, 142–147, 157, 161, 186, 426).

Die psychologische Seite des Drewermannschen Ansatzes ist hier nicht zu behandeln. Theologisch aber heißt dies: Angst ist die Grundbefindlichkeit des Menschen, der zur vollen Geistigkeit erwacht seine Hinordnung zum Unendlichen ohne Gott im Angesicht seine eigene Endlichkeit (Kontingenz, Tod) realisiert. H. E. Richter hat dies (I, LXXVIII) als „Gotteskomplex“ analysiert, ohne aber den (Glaubens-)Weg zur personalen Unendlichkeit Gottes zu öffnen. Nicht das Phänomen der Angst selbst, sondern die darin liegende Weigerung, sich Gott zu öffnen, stellt

formal die Sünde und Erbsünde als Grundhaltung beim Menschen ohne Gnade dar.

In der Radikalität der Analyse liegt der Grund, weshalb Drewermann sich nicht auf die heroische – bis zur Annäherung an den Faschismus und sich im Selbst verschließende – Endlichkeits- und Todes-Analyse Heideggers stützt, sondern die brutalere (und ehrlichere) Existenzphilosophie Sartres als Ausgangspunkt wählt.

Das ist der Mensch, der ohne Gott ganz Mensch sein will. Er kann „als bewußtes Wesen sein eigenes Dasein ohne Gott nicht ertragen ... und ... aus dieser Unerträglichkeit (müssen) alle Formen des Bösen als Verfahren einer verzweifelten Selbstverstümmelung und auch Selbstzerstörung erwachsen“ (III, LXI). *Karl Rahner* beschreibt dies beim Nachsinnen über Engel und Dämonen (Schriften XIII, 409 f) so: „Das eigentlich Dämonische in der Welt wäre dann jene mutlose Trauer, in der in freier Angst um sich selbst eine Kreatur nicht wagt, sich der Unbedingtheit der Liebe anzuvertrauen, in der Gott nicht ein dem Geschöpf gemäßes, sondern sich selber schenken will.“

### *Die religiöse Sicht der Sünde und die Mystik*

Ein Vorwurf Drewermanns an die, wie er sagt, gängige (Moral-)Theologie lautet: Sie baue ihr Menschenbild auf „ethischen“ Forderungen auf, statt es in „religiöser“ Tiefe zu begründen. Nach „Psychologie und Moraltheologie“ (PM I, 174) ist „das Übergewicht des Ethischen vor dem Religiösen“ ein „Symptom für die Seelenlosigkeit des gegenwärtigen Christentums“.

Diese Unterscheidung wird in einem wichtigen Kapitel (III, 504–514) anhand von Kierkegaard entwickelt (der wegen seiner protestantischen Bildlosigkeit zugleich auch kritisiert wird): „Gibt es einen Unterschied zwischen Glauben und christlichem Glauben? Zur Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Natur, von Theologie und Mythologie.“

In seiner „ersten großen Arbeit ‚Entweder–Oder‘“ entwickelte der Däne den „Standpunkt des Ethischen, mit dem die absolute Differenz von Gut und Böse zutage tritt. Das ethische Individuum tut *seine* Pflicht“; es erscheint „in der Übernahme seiner gewöhnlichen Alltagspflichten gerade als der eigentlich ungewöhnliche Mensch“. Doch im gleichen Jahr (1843) publiziert Kierkegaard seine Schrift „Furcht und Zittern“, „in der er an die Stelle des ‚Entweder–Oder‘ im Grunde ein ‚Weder–Noch‘ setzt“. Er findet – jenseits von Ästhetik und Ethik – eine dritte, letztlich allein entscheidende Ebene, die des „Religiösen“. Auf ihr kann das „Ethische“ ebenso suspendiert werden, wie das „Ethische“ das

„Ästhetische“ suspendiert: „Alles Irdische, inklusive des Ethisch-Allgemeinen (geht) durch die radikale Vereinzelung des religiösen Individuums unter dem Anruf Gottes verloren“; und zugleich wird ihm „im Glauben ... die Welt kraft des Unendlichen zurückgeschenkt“.

Kierkegaard entwickelt diese Unterscheidung am Beispiel Abrahams, der unter dem Anruf Gottes die Ethik „suspendiert“ (Opferung Isaaks), aber alles zurückgeschenkt bekommt (Isaak und die vielen Nachkommen). Abraham als Überwindung der Schulderzählung von Gen 3–11 ist mit dem Auszug Israels aus Ägypten „Markstein ... des Weges, der allein aus der mythisch-neurotischen Welt der alles vergötternden und sich selbst versklavenden Menschenfurcht und Menschengläubigkeit herausführt. Es war in der Geschichte Israels und heute im Leben jedes einzelnen zugleich der Anfang eines eigentlichen Lebens in dem von Gott bestimmten Land, der Anfang einer eigentlich *geschichtlichen* Form des Existierens“ (III, XXXVIII).

„Der Mensch lebte religionsgeschichtlich vor der Offenbarung des Gottes Israel nicht als ‚Subjekt‘, und er kannte auch nicht das, was Israel als erstes aller Völker als ‚Geschichte‘ entdeckte: die endgültige Befreiung von der Last der Vergangenheit, die Entscheidungsmacht des Augenblicks, die Hinordnung auf Zukunft und Verheißung ... im Umkreis der Mythen wie der Neurose gibt es keine ‚Geschichtlichkeit‘; alles erstarrt darin vielmehr zu einer angsterfüllten *Gegenwart*, die von den Schrecken und den Mächten der Vergangenheit vollkommen überlagert wird“ (III, XXXIX).

Dies überwindet die „religiöse“ Haltung Abrahams, der sich vom unendlichen Willen Gottes angerufen weiß; die „ethische“ Haltung hingegen verharrt – religionsgeschichtlich: bei vorpersonalen, weltimmanenten Mythen; – biblisch: in Ur in Chaldäa, aus dem Gott Abraham herausrief (Gen 12, 1); – modern-existentiell: bei menschlichen, staatlich-gesellschaftlichen Verhaltensregeln.

So übertrieben und in mancher Hinsicht auch ungerecht die Vorwürfe Drewermanns gegen die Moraltheologie sein mögen und wie sehr man auch über manche seiner Konsequenzen aus dieser radikalen Sicht der Sünde diskutieren muß, seine Analyse weist in psychologischer Terminologie auf ein Grundwissen des Christentums hin: Jede wirkliche (theologisch gesehen) Sünde hat es mit dem lebendigen Gott zu tun. Und was oft frömmelnd tönt, ist theologisch korrekt: Was Sünde ist, wird nur vor einem „personalen“ Gegenüber, letztlich vor dem absoluten „Du“ Gottes, sichtbar.

Erfahrungen großer christlicher Mystiker klingen ähnlich. Was im üblichen Sprachgebrauch maßlos übertrieben und gar falsch ist, dokumen-

tiert in mystischer („religiöser“) Redeweise eine existentielle Urerfahrung: Die seinshafte Abhängigkeit und die sündhafte Trennung von Gott werden als eine einzige Befindlichkeit erfahren; und zugleich gründet in dieser Erfahrung die Einheit seinshafter Erlösung und bewußter Liebe zu Gott.

Dies ist der Sinn der alten asketischen Weisheit von der „Demut als Grundlage aller Tugenden“. Der „Schlüssel zur mystischen Theologie“ des *P. Sandäus SJ* weiß: „Durch die Übung der Liebe erwirbt der Mensch eine solche Verachtung seiner selbst ..., daß er sich sogar überaus freut, wenn er von anderen verachtet wird.“ (236) Das ist keine buckelige Demut oder Ausdruck von Minderwertigkeitskomplex à la Nietzsche, sondern, wie Teresa von Avila Demut beschreibt: „Wandel in der Wahrheit“ (Seelenburg VI, 10, 8). Die liebende Nähe zu Gott macht die eigene Unwürdigkeit so bewußt, daß der Unterschied von Geschaffen- oder Sündhaft-Sein belanglos wird; und die gleiche Nähe schenkt das Angenommensein von Gott. So sagte der Teufel zu *Abt Makarios*: „Was ihr habt, haben wir auch. Nur durch die Demut unterscheidet ihr euch von uns“ (Miller, Nr. 488).

*Johannes Tauler* hat diese „mystische“ Erfahrung vom Zusammenfallen der Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott mit der Distanz der Sünde von Gott in seiner ersten Dreifaltigkeitspredigt systematisch entwickelt. An einer einzigen Seins-Struktur, der des „Ungleichseins“ zwischen Mensch und Gott (ein platonisches Thema), liest er das Verhältnis des Menschen zu Gott ab: Schmerz – Sünde – Geschaffensein des Geschöpfes – Angewiesensein auf Gnade wachsen zu einer einzigen Vision zusammen, die gipfelt: „Nur der göttliche Abgrund allein in all seiner Unermeßlichkeit“ kann die „Kehr“ des Menschen zu Gott bewirken (Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, 158–163). *P. Mommaers* (Was ist Mystik? 1979, 31) zeigt für die *Wolke des Nichtwissens*, daß auch hier Sünde nicht als „tatsächlicher, konkreter und gewollter Fehltritt gemeint“ ist, sondern als „umfassender, innerer Zustand der Entfremdung von Gott“. Dies ist auch einer der Punkte, an dem *A. M. Haas* (Gottleiden, Gottlieben, 1989, z. B. 271) ansetzt, um eine überraschende Verwandtschaft der Rechtfertigungslehre *Martin Luthers* („Reine Materie sind wir, Gott ist der Urheber aller Gestalt, alles in uns tut Gott“) mit der monchischen „Demutlehre“ zu zeigen. Erst von dieser geistlichen „Erfahrungs“-Perspektive her wird man der psychologischen Terminologie gerecht, in der Drewermann von Sünde spricht.

Doch warum gelingt es dem konkreten Christentum nicht, den Menschen aus seiner Angst zu befreien? Um auf diesen Vorwurf Drewermanns einzugehen, wäre zuerst die Empirie zu befragen: Wie viele Men-

schen befreit der christliche Glauben tatsächlich von Angst? Beruht Drewermanns Christentumskritik nicht auf den Patienten seiner psychoanalytischen Praxis?

Dann wäre die Geschichte der „Angst“ zu befragen: Die Untersuchungen *J. Delumeau*, die in deutschen theologischen und psychologischen Kreisen unbekannt geblieben sind, zeigen mit überreichem empirischen Material, daß die typisch moderne Befindlichkeit der Angst (mit Skrupel usw.) eine Frucht des späten Mittelalters ist und besonders in den Kirchen der Reformation und im Jansenismus heranwuchs und weiterlebte.

Und Drewermann selbst zeigt in seiner *Sartre- und Kierkegaardanalyse*, daß der Mensch in die Angst, die aus seiner Kontingenz stammt, hineingeraten *müsse*, um Mensch zu werden und das Vertrauen auf Gott zu wagen.

Dann aber bleibt von seinem Vorwurf noch genügend Ernstzunehmendes übrig. *Karl Rahner* formuliert es als Aufgabe des Christentums: „Man moralisiert, wenn die moralischen Prinzipien nicht zurückgeführt werden auf jenen innersten Kern der christlichen Botschaft, die die Botschaft ... der Freiheit vom bloß von außen kommenden Gesetz ... ist ... Wir haben zuerst und zuletzt dem Menschen vom innersten, seligen, befreienden aus Angst und Selbstentfremdung erlösenden Geheimnis seines Daseins zu künden, das wir Gott nennen“ (Strukturwandel II, 5; 1972, 71 f).

## Bild und Begriff

### *Bildgestalt als Botschaft*

Drewermann wird eine Remythisierung des Christentums vorgeworfen. Sein Buch über „Tiefenpsychologie und Exegese“ beruht in der Tat auf der ständig wiederholten These: „Eine Hermeneutik der Geschichte (und damit der Bibel als eines geschichtlichen Buches) setzt ... voraus, daß man ... nicht die *Notwendigkeit*, wohl aber das *Typische* einer geschichtlichen Situation begreift und daß man die Geschichte ... als ein Bild des Immer-Gegenwärtigen betrachtet“ (TE I, 58). Diese Grundidee, nach der nicht auf das „Einmalige“, sondern auf das „Gleichbleibende“, Sich-Wiederholende, Typische zu schauen ist, wird von Drewermann im Denkansatz *Diltheys* weiter ausgeformt: „Eine typologische Hermeneutik der Geschichte verlangt eine archetypische Hermeneutik der menschlichen Psyche“ (TE I, 66). In der Psyche liege der Schatz an Bildern und



Formen, mit denen der Mensch sehen und verstehen kann. Sie ist Organ des Verstehens von Wirklichkeit.

Wissenschaftlich belegbar und greifbar für eine „archetypische Hermeneutik der menschlichen Psyche“ wird diese Typologie von Bildern nach Drewermann auf zwei Wegen: Auf dem des religionsphänomenologischen Vergleichs – so nach seinem Aufsatz im Sammelband über „Trinität“ (= T; Hg. W. Breuning, 1984); so auch in der viel Widerspruch erregenden Analyse der lukanischen Kindheitsgeschichte (Dein Name sei wie der Geschmack des Lebens, 1986) und in seinen Märchen-deutungen, von denen es inzwischen acht gibt. Der zweite Weg ist der der Psychoanalyse im Stil der „komplexen“ Psychologie C. G. Jungs: „Von den Traumbildern ist daher auszugehen, um die Bilder der Erlösung auch in der Bibel in ihrer bleibenden Gültigkeit von innen heraus zu verstehen“ (TE I, 17). In allen Werken Drewermanns gehen beide Grundmethoden der wissenschaftlichen Erschließung der Bildwelt Hand in Hand. Und ständig wirft er der Theologie vor, dies zu vernachlässigen und dadurch aussageleer zu werden (Psychoanalyse und Moraltheologie, PM I, 9): „Drei Fehleinstellungen, die schon in den Anfängen des Christentums grundgelegt wurden, ergeben sich 1. aus der Fremdheit der christlichen Theologie gegenüber dem Unbewußten der menschlichen Psyche; 2. aus der Verstandeseinseitigkeit der abendländischen Religion und 3. aus der Verselbständigung der christlichen Morallehre gegenüber der Glaubenslehre. Alle drei Punkte kristallisieren sich in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion methodisch in dem Konflikt zwischen Tiefenpsychologie und Theologie.“ Nur über religions-phänomenologische Vergleiche und psychologische Analysen werde „Bild“-Verständnis des Glaubens und dessen ganzheitlicher Vollzug möglich.

Bevor man als Argument gegen die Thesen Drewermanns die Unterschiede der alt-ägyptischen zur Jungfrauengeburt der lukanischen Kindheitsgeschichte herausarbeitet, um so die biblische Botschaft in ihrer Eigenaussage voll zu würdigen, ist das Gemeinsame der vielen Überlieferungen von „Jungfrauengeburt“ zu betrachten; ist zu fragen, was an Wahrheit in der Gegensätzlichkeit des „Bildhaften“ zum „Begrifflichen“ liegt, und dann weiter, ob der methodologische Zugang zum „Bildhaften“ in Bibel und Dogma über Psychoanalyse und Religionsphänomenologie rechtens ist, wie Drewermann behauptet: „Für die Theologie ist es sehr wichtig, die Dogmen des Christentums, die Aussagen über die objektive Wirklichkeit mit den Bildern der Hoffnung und Sehnsucht zu verbinden, die in der menschlichen Seele angelegt sind und in denen allein Gott zur Erscheinung kommen kann.“ Denn „die Theologie der Bi-

bel, die Dogmen des Christentums, sind in ihrem Kern gerade keine Sätze nach der Art von Verstandesurteilen, sondern Darstellungen von Begebenheiten und Handlungen, die nicht anders strukturiert sind als die Vorgänge des Traumes“ (II, XXVIII, Traum als Spiegelbild der Psyche).

Dieser These gibt er eine theologische Begründung: „Nirgendwo sonst ist Gott uns so sehr nahe, wie in dem Augenblick, da er unsere Menschennatur angenommen hat, und innerlicher gibt er sich uns Menschen nirgends zu erkennen als dort, wo er selbst Mensch geworden ist ... Den besten Zugang zum Verständnis der Dreifaltigkeit des Göttlichen bieten deshalb die Bilder von der göttlichen Geburt in Bethlehem.“ Man muß sie nur „in mythischer Symbolik innerlich ... deuten – nicht, wie es meist geschieht, als Aussagemittel und Hinweise auf eine besondere theologische Bedeutsamkeit“ (T, 115).

Daß und wie Drewermann die „Bildhaftigkeit“ des Verstehens mit der historischen Einmaligkeit Jesu Christi verbindet, und damit die „Mythen“ einer scharfen Kritik unterwirft, wird noch zu entwickeln sein.

Hier sei auf die Bedeutung der „Bilderfahrung“ hingewiesen, wie sie auch *Hans Urs von Balthasars* Rehabilitierung der bildhaften Mystik unterstreicht (Herrlichkeit I, 352): „Der wirkliche Mensch erfährt mit Leib und Seele die Welt und infolgedessen auch Gott. Gott bringt den Menschen (der vor ihm „ins Abstrakte des Geistes und Geistlose der Sinne“ fliehen will) zum Stehen, indem er ihm mitten im Raum der Sinne als der Menschgewordene begegnet ... Sinne sehen, was Gott tun mußte, um sichtbar zu werden, Sinne hören, was das Wort Gottes vorkehren mußte, um für sinnliche Ohren hörbar zu werden.“ Auf *P. Ricoeurs* Analyse des Sündhaften, dem nur mit „Bildern“, nicht aber mit formaler Logik wissenschaftlich zu begegnen ist, sei hier nur hingewiesen.

Muß eine Glaubenshermeneutik nicht vom „Schauen“ und konkreten „Hören“, also von Seh- und Hör-Bildern ausgehen, um die Lebendigkeit der Botschaft Jesu nicht zu verfehlen? Bildet nicht das sinnenhafte, bildliche Wahrnehmen die bleibende Tür zu jeder dogmatischen oder geschichtlichen, zu jeder begrifflichen Erkenntnis?

### *Die Wahrheit der Religionen*

Drewermann wagt die Vermutung, daß „noch nie so viel Grund zu der buchstäblich wahren Annahme bestanden hat, daß die Lehre der christlichen Religion, und zwar in ihrer katholischen Form mit ihren Riten und Symbolen, Sakramenten und Mysterien für alle Menschen heilsnotwendig ist und es außerhalb davon kein Heil (mehr) gibt“; ein Satz, der

nur dem unglaublich klingend, der sich nicht mit seinem Denken auseinandergesetzt hat. Darin ist eingeschlossen, daß zwar „die zahlreichen Parallelbeispiele aus dem Bereich der Naturmythologie ... für den Religionsgeschichtler überflüssig scheinen ..., aber für den Theologen enthalten sie möglicherweise nützliche Hinweise dafür, wie breit der seelische Boden ist, auf dem er mit seinen Glaubenslehren steht“ (II, XXXIf).

Ein überraschendes, „allerdings frühes“ Kierkegaard-Zitat läßt den „Mythos“ der Jungfrauengeburt wahr und eindeutig werden in der Geschichtlichkeit der Jungfräulichkeit Marias: „Der Satz, es könne nicht wahr sein, daß Christus von einer Jungfrau geboren ist, weil man etwas Ähnliches von Herkules usw. und in der indischen Götterlehre erzählt, was auch nicht wahr sei, ist doch wunderbar; denn der umgekehrte Schluß scheint in gewisser Hinsicht richtiger zu sein: Gerade weil man es von so vielen anderen großen Männern erzählt, wo es nicht wahr gewesen ist, gerade deshalb muß es von Christus wahr sein; denn daß man es so oft gesagt hat, deutet eben auf den Drang des Menschen danach hin“ (III, 535). Um die geschichtliche Tatsächlichkeit des Lebens und Sterbens, des Redens und Tuns Jesu Christi zu verstehen, können wir nichts Besseres tun als uns in die Bild-gewordenen Sehnsüchte der Menschheit zu vertiefen. Sie schenken uns Verstehenskategorien, die in der Offenbarung Jesu Christi geschichtlich eindeutig werden; sie (und die menschliche Psyche) sind Instrumentarien, die Gestalt Jesu nicht nur verstandesmäßig „festzustellen“, sondern in Glaubensbetroffenheit sich anzueignen.

Man muß heute nicht mehr betonen, daß Drewermann sich mit dem Rückgriff auf die religiöse Sehnsucht der Menschen auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils befindet. Es lehrt besonders in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (Nr. 1 + 2): „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins ... Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist ... Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. ... So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck ... Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist ... Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkünden Christus, der ist, der Weg, die

Wahrheit und das Leben', in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden."

Diese religiöse Offenheit des Konzils wurde vorbereitet durch verschiedene Theologien, besonders die „Théologie Nouvelle“. Mit vielen Zeugnissen der Tradition entwickelte sie die These: Im religiösen Suchen der Menschen nach Sinn, in den Weltreligionen zeigt sich nicht nur Irrtum, sondern offenbart sich zugleich Wahrheit und Weg zu Gott. Mythen und Bilder der Religionen führen nicht nur weg von der wahren Religion, sondern, wenn recht verstanden, auf sie hin. Es gibt nicht nur im Alten Testament eine „Praeparatio Evangelii“, „Vorbereitung des Heils Jesu Christi“, sondern auch in den Welt-Religionen. Die Offenbarung hat sich gleichsam in eine vorgeformte Bildwelt religiöser Sehnsucht hineingesenkt und das Erahnte zur geschichtlichen Erfüllung geführt.

In der deutschen Theologie hat niemand sorgfältiger und gelehrter als *Hugo Rahner* solche Ideen und auch – wie Drewermann – ihre doppelte Verifizierung, die religionsphänomenologische und die psychische, vertreten: „Die christliche Offenbarung wendet sich wesentlich an den Menschen, das heißt an ein geistleibliches Wesen, das auch die jenseitigen Wahrheiten immer nur in der Sinngebundenheit von Wort und Bild und Geist ausdrücken kann, mithin gerade im Religiösen sich immer des Symbols bedienen muß. Die Bedeutungskraft der Symbole aber ist dem Menschen vorgegeben, wird nicht willkürlich von ihm konstruiert, ist folglich in ihren Urformen in jeder Religion vorhanden und gehört zu den Archetypen alles menschlichen Gottsuchens. – Hier liegt übrigens die theologische Begründung dafür, daß die Forschung C. G. Jungs ... in eine viel tiefer liegende Schicht der Gemeinsamkeit alles Religiösen hinabstößt, in die geheimnisvolle Welt der urmenschlichen Archetypen – die katholische Theologie würde sagen, in die allen Menschen gemeinsame, auf Gott hin angelegte Natur ... Das Aufzeigen dieser archetypischen Gemeinsamkeit bedeutet mithin ... in keiner Weise eine Nivellierung von Natur und Offenbarung ... Nur indem wir die reiche Differenziertheit dieses Gebildes (der von *Rahner* untersuchten Mysterien) fest im Auge behalten, sind wir imstande, es mit dem ebenso klar gezeichneten Wesen des Christentums zu vergleichen.“ (Griechische Mythen in christlicher Deutung, 28)

Obleich Drewermann – ihn mißverstehend (nicht kennend?) – *H. Rahner* kritisiert, kann er für seine Arbeit keinen besseren Zeugen finden als ihn zusammen mit der französischen „Théologie Nouvelle“.

## Jesus Christus

*Mythos und Geschichte*

Doch die Anfrage an ihn (und implizit auch an *H. Rahner*) bleibt: Wird damit nicht die geschichtliche Einmaligkeit Jesu Christi in eine Gemeinsamkeit der archetypischen Sehnsucht menschlicher Religiosität aufgelöst?

In dem Kapitel „Gibt es einen Unterschied zwischen Glaube und christlichem Glauben?“ (III, 504–514) und seiner Fortsetzung: „Die Mythenfeindlichkeit des Christentums, der Widerstreit der Konfessionen und die innere Zerrissenheit des Menschen“ (514–533) geht Drewermann dieser Frage nach.

Es „ist ein Irrtum, den Unterschied zwischen Christentum und Heidentum, zwischen ‚Offenbarung‘ und ‚Mythos‘ primär in den ‚Inhalten‘ des Glaubens zu suchen.“ Das „Bildhafte“, das den emotionalen Zugang ermöglicht, entspricht sich in beiden. Drewermann entwickelt dies am Zeugnis der frühchristlichen Apologeten: „Die Mythen ... enthielten ... an sich wahre Inhalte, nur in unwahrer, weil rein subjektiver, erfundener Form; zu ihrer Realität gelangten diese Inhalte erst in der geschichtlichen Gestalt Christi. Die *Geschichtlichkeit* wurde damit zu dem entscheidenden Kriterium zwischen Mythos und Offenbarung ... Bei uns, im Christentum, sind die Glaubensinhalte ‚wahre‘, weil geschichtliche Realität – bei euch, den Heiden, sind die verwendeten Glaubensvorstellungen ‚unwahr‘, weil erfundene, erlogene Phantasterei“ (III, 523).

Drewermann greift diese frühchristliche Position zuerst positiv auf. Schon in der Entscheidung Abrahams für den Willen Gottes (was sich im Auszug Israels aus Ägypten wiederholt) sieht er mit der alttestamentlichen Exegese eine „radikale Herauslösung aus dem Bereich des Mythischen“ (I, 2). Der eigentliche Schlüssel zur Urgeschichte, der Drewermann seine „Strukturen des Bösen“ widmet, bildet die „Berufung Abrahams“ (Gen 12, 1–3): „Erst von den Verheißungen her, die Gott Abraham gibt, ist die Radikalität zu verstehen, mit der J das Böse im Menschen aufzeigt ... mit der er die Grundfragen des menschlichen Lebens auf die Stellung zu Gott reduziert. Ohne eine erneute Renovation im Geschichtlichen“ bliebe der Mensch in der Zweideutigkeit des Mythos stecken (I, 319).

Was mit Abraham volkhaft und daher verbunden mit blutsmäßiger Abkunft geschichtlich wurde, wird in Jesus Christus personal eindeutig. Die Mythen als „Darstellung menschlicher Triebbedürfnisse, und zwar vor allem der Bedürfnisse von Hunger und Liebe“ bleiben in sich allein

zweideutig. „Demgegenüber lag das Neue des Christentums offenbar darin, daß es den Menschen gerade nicht auf den Stoffwechselaustausch mit der Natur reduzierte, sondern die Beziehung zu Gott als das Wesentliche am Menschen setzte; von dort her begründete es die Personalität und die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur, indem es mit der Verheißung ewigen Lebens in Christus dem Tod und den Leiden der äußeren Natur ihren Schrecken nahm und in seinen hohen moralischen Forderungen die Überlegenheit des Menschen über die Allmacht der Triebe, die Herrschaft über seine innere Natur ermöglichte“ (III, 517). An der Gestalt des „Propheten“ (*J. Jeremias* findet im Prophetischen den biblischen Zugang zu Jesu) macht Drewermann die Bedeutung der biblischen Entdeckung von Personalität deutlich: „Im prophetischen Erleben tritt jetzt etwas Neues hinzu, das man als absolute Selbsterfahrung des Individuums durch eine absolute Erfahrung der Personalität des Göttlichen bezeichnen könnte ... Die Personalität des einzelnen, die absolute Größe und Vollmacht des Individuellen, steht und fällt mit dem Glauben ... an die Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes, an das absolute, exklusive Ich Jahwes“ (TE II, 355, 363).

In der „Entdeckung der Personalität“ aber besteht das „Neuheitserlebnis“ (*K. Prümm*), das dem antiken Menschen und damit uns allen vom Christentum geschenkt wurde: „Man mag dem Christentum an Trieb- und Leibfeindlichkeit, an Sexualunterdrückung und Weltverachtung vorwerfen, was immer man will; feststeht, daß die Entwicklung der menschlichen Personalität, die Herauslösung des individuellen Bewußtseins aus der Kollektivpsyche des Unbewußten, des Es, nur aufgrund erheblicher Triebeinschränkungen und -verzichte möglich war. Die geistige Voraussetzung dafür aber bestand gerade darin, daß die Inhalte der Mythen, die Wunschträume der menschlichen Kollektivpsyche, sich ein für allemal mit dem historischen Schicksal einer einzelnen Person, mit Jesus von Nazareth verbanden; denn darin lag der Anstoß, in Kult und Ritus *nicht* wieder in die Zonen der Massenpsyche zurückzutau-chen, sondern sich als Individuum mit dem individuellen Schicksal Christi zu identifizieren und darin selbst seine eigentliche Persönlichkeit zu finden“ (III, 519f).

Drei Grundzüge des Menschlichen sind für Drewermann unlösbar eins: die „religiöse“ Haltung zum lebendigen, „mich“ ansprechenden Gott, die Entdeckung der Geschichte und der „Aufbruch zur Entdeckung des Personalen“ (I, 520). Die aus Mythen oder Psychologie geschöpfte Bildhaftigkeit des verstehenden Zugangs zu Bibel und Dogma muß sich an diesen Grundlagen der Menschlichkeit festmachen, um „christlich“ (und menschlich!) zu sein. Mythen bringen nur Bildmate-

rial, das in der historischen Einmaligkeit Jesu korrigiert und erfüllt wird. Auch die Psychoanalyse bringt nur die Situation des Menschen ans Tageslicht, die er in den Glauben an Gottes Du hinein übersteigen soll: „Es ist uns eigentlich um die Psa nur zu tun, um ... zu sagen, daß das Eigentliche psa nicht faßbar ist.“ Die psychoanalytische Argumentation zeigt, „wie der Mensch als ganzer sich in seinem Leben ohne und gegen Gott mit Notwendigkeit vernichtet“ (II, XX f) und lädt so zum Glauben ein.

Die Buchflut tiefenpsychologischer Deutungen christlicher Inhalte, die sich auf Drewermann berufen, verwischt meist diese christliche Fundamentierung. Man vergleiche die Arbeiten *H. Harks*, des Landesbeauftragten der evangelischen badischen Landeskirche für Lebens-, Ehe- und Erziehungsfragen (zuletzt: *Jesus der Heiler, Vom Sinn der Krankheit*, 1988), oder noch deutlicher die des evangelischen Pfarrers und Therapeuten *R. Kaufmann*, der mit *W. Obrist* meint, „daß die alte metaphysische Welt (des Christentums usw.) heute als Projektion durchschaut und (als nur-Archetyp) in unser Inneres zurückgenommen werden muß“ (*Das Ewig Christliche, Glaubensbekenntnis und Mythos*, 1989, 153).

Drewermann aber betont: „Neu an der Religion des Christentums war ... besonders das Erwachen der Freiheit des Menschen gegenüber den Mächten der inneren und äußeren Natur durch den Glauben an Christus, dessen Tod und Auferstehung die eigentliche Bestimmung im Leben jedes Menschen offenbart“ (III, 528). Für sich bleiben Mythos und Traum zweideutig, bleiben stecken in der Angst.

Drewermann kritisiert aber zugleich die altchristliche Stellung zur mythischen Überlieferung: Statt sie aus ihrer Ambivalenz in die Eindeutigkeit christlicher Freiheit zu führen, löste man das aus der mythischen Zweideutigkeit auftauchende „Ich“ von seiner naturhaften psychischen Grundlage. „Indem man nämlich die mythischen Vorstellungen der heidnischen Umwelt gerade wegen ihrer offenkundigen Ähnlichkeit mit der Lehre von Christus als Produkte menschlicher Phantasterei und Leidenschaft buchstäblich ‚verteufelte‘, mußte, ohne es eigentlich zu wollen, ein Keil tiefer Skepsis gegenüber den eigenen emotionalen Anlagen in die Seele des Menschen getrieben werden“ (III, 521).

Damit kommt Drewermann zu seinem Vorzugsthema: „Die archetypische Welt ist in sich ambivalent wie alles, was in der Natur existiert ... Die Religion versucht ..., die Gegenstände der Natur, die bisher nur den Menschen geholfen haben, biologisch zu überleben, mit Sinnantworten zu verbinden“ (*Wort des Heils, Wort der Heilung*, = WH I, 187). Aber „die Verwerfung der heidnischen Mythen war gleichbedeutend mit einer

Spaltung der menschlichen Psyche in Kräfte, die als göttlich (Verstand und Wille), und solche, die als ungöttlich oder sogar widergöttlich (die Traumbilder der Psyche) galten ... Die Lehre von Christus mußte zwar nicht in der Praxis, wohl aber in der theologischen Reflexion von den mythenbildenden Kräften der menschlichen Seele ausgelöst werden“ (III, 521 f). Und so kam es in der Entwicklung des Christentums zu der rationalen Theologie, die für den lebendigen Glauben leer, wenn nicht sogar tödlich geworden ist.

Es braucht beides: Mythos, Bild (Traum usw.) vom Gottessohn und seiner Geburt (als Gemeingut religiöser Sehnsucht) *und* Geschichte Jesu Christi, an der die „Inhalte“ „ihre Realität“ finden (III, 523).

### *Kreuz und Auferstehung*

Die geschichtliche Eindeutigkeit und Einmaligkeit Jesu wird für Drewermann greifbar in Kreuz und Auferstehung: „Ich ... verstehe das Geschehen am Karfreitag, vor allem Getsemani und die furchtbare Kreuzigung selber, im Unterschied zu allem, was in anderen Religionen vorkommt ... als die äußerste Antwort, als das, was man sagen muß, herausgefordert von aller Zerstörungsarbeit des Hasses ... Die Auferstehung heißt für mich zunächst auch und wesentlich, daß es sich nicht lohnt, vor Menschen Angst zu haben – gemäß dem Jesuswort oder dem Psalmwort: ‚Wenn Gott auf meiner Seite ist, was kann ein Mensch mir dann tun?‘“ (WH II, 94).

Drewermann setzt sich scharf von der sogenannten Anselmschen Erlösung ab: „Kann die Menschheit nur erlöst werden, indem ein unendlich beleidigter und zürnender Gott durch das stellvertretende Opfer seines Sohnes am Holz des Kreuzes versöhnt wird?“ „Was für ein Moloch von Gott braucht denn solche ‚Sühnopfer‘?“ Psychoanalytisch sei dies „ein verfeierterlichter und religiös übermalter Abkömmling des Ödipuskomplexes“ (Mk I, 65–67). Indem aber Drewermann hier gegen „die“ Theologie polemisiert, übersieht er die vielen Theologen, die ähnlich denken wie er. Vgl. B. Häring (Meine Erfahrung mit der Kirche, 199).

Er entwickelt eine andere Deutung: „Wenn man den Gott des Karfreitags als eine Chiffre der Erlösung verstehen will, so muß man unbedingt statt theologisch, *psychologisch* vom Menschen, statt von Gott her argumentieren, so sehr auch die Wahrheit über den Menschen ... erst in dem Zwielflicht der Sonnenfinsternis des Karfreitags wirklich sichtbar wird.“ „Das Drama der Kreuzigung (ist) ... ein *Psychodrama der Heilung* ... eine symbolisch-stellvertretende Durcharbeitung der verdrängten Gefühle von Haß, Zerstörung und Rache“ (Mk I, 71). Jesus hat seine Lehre, „daß



es nicht nötig sei, vor irgend etwas in dieser Welt eine solche Angst zu entwickeln, daß wir unser eigenes Wesen, das Werk Gottes, verbiegen und verlügen müßten“ (Mk II, 664), bis in die Konsequenz des Kreuztodes hinein gelebt.

Vorher galt: „Kein Mensch kann in der Bodenlosigkeit der Angst sich selber und dem anderen gut sein; er muß vielmehr mit allen Mitteln um sein pures Überleben kämpfen ... Das eigentliche Verhängnis unserer Bosheit ergibt sich fast immer dadurch, daß wir aus lauter Angst unsere ursprüngliche Absicht nicht festhalten können und schließlich wie hypnotisiert dem Besten in uns untreu werden“ (Mk II, 628, 630). Doch gerade dem Widerstand Jesus und brach damit den Bann der „erbsündlichen Bosheit“: „Das ist das Allerwichtigste: daß Jesus in das allgemeine Zwangsgesetz der Angst nicht eintaucht ... Die Allmacht der Angst hat ein Ende, wenn man über dem menschlichen Tun Gott nicht aus den Augen verliert ... Der Zwang zum Bösen, das ist die Erfahrung Jesu, besteht nicht, wenn man statt auf die Menschen auf Gott schaut und keinen anderen Grund gelten läßt als das, was vor Gott wahr und richtig ist“ (Mk II, 634).

Genügt das, um sich der klassischen Lehre von Jesus Christus zu nähern? „Gottessohnschaft beruht in einem Totalvertrauen gegenüber der Macht, der wir unser Leben verdanken und die Jesus ‚Vater‘ zu nennen wagt.“ Man solle nicht fragen: „Glaube ich in formalem Sinn Jesus als den Gottessohn?, sondern ... Ist er für mich die Stelle, an welcher der Himmel die Erde berührt, ein Stück von der Sonne mich selber durchströmt?“ (WH II, 196 f). Drewermanns Theologie der Bilder als „Sakramente“ der Gotteswahrheit (WH I, 149) kehrt wieder. Öffnet das „Bild-Verstehen“ von Jesus als dem „Totalvertrauenden“ auf Gott den Blick auf den Jesus, den nach Chalcedon wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch bekennt? Entspricht das psychologisch verständliche Bild der theologischen Wahrheit?

a) Jesus lebte ganz – bis in die Kreuzesverlassenheit – das, was er predigte und was den Menschen in seinem innersten Wesen konstituiert: Vertrauen auf, Totalhingabe an den Vater-Gott. Drewermann beschreibt damit psychologisch, was *K. Rahner* als transzendente Christologie entwirft: Wenn man versteht, daß in Jesus die menschliche Natur ihre bruchlose, wesenhafte Erfüllung gefunden hat – was nur von Gott her geschehen kann – versteht man das chalcedonensische Dogma: „Diese undefinierbare Natur (des Menschen), deren ... ‚Definition‘ die grenzenlose Verwiesenheit auf das unendliche Geheimnis der Fülle ist, ist, wenn von Gott als *seine* Wirklichkeit angenommen, dort ... angekommen, wohin sie kraft ihres Wesens immer unterwegs ist“ (Schriften IV, 141 f).

Der Gleichklang mit Kardinal Ratzingers „Einführung in das Christentum“ (5. Aufl. 1968, 183, 189) mag überraschen. Aber auch dieser meint, daß „der Sinn der Dogmen von Nizäa und Chalcedon“ „nichts anderes ... aussagen“ will als „diese Identität von Dienst und Sein ...“, in der der ganze Gehalt der Gebetsbeziehung (Jesu) ‚Abba-Sohn‘ zutage tritt.“ „Christlicher Glaube glaubt Jesus von Nazareth als den exemplarischen Menschen. ... Aber gerade als der exemplarische, als der maßgebende Mensch überschreitet er die Grenze des Menschseins; nur so und nur dadurch ist er der wahrhaft exemplarische Mensch. Denn der Mensch ist um so mehr bei sich, je mehr er beim anderen ist. Er kommt nur dadurch zu sich, daß er von sich wegkommt ... Der Mensch ist zuletzt auf *den* anderen, auf den wahrhaft anderen, auf Gott hin bestimmt; er ist um so mehr bei sich, je mehr er bei dem *ganz* anderen, bei Gott ist ... Der Mensch kommt zu sich, in dem er über sich hinauskommt. Jesus Christus aber ist der ganz über sich hinausgekommene und *so* der wahrhaft zu sich gekommene Mensch.“

Man mag bedauern, daß Drewermann seine psychologische Annäherung an die Gestalt Jesu nicht ins klassische Dogma hinein festschreibt; *R. Guardini* könnte hier gute Wege weisen. Doch Drewermann verschließt den Weg dahin keinesfalls. Im Gegenteil, er öffnet ihn für Menschen, denen die Sprache der Theologie fremd geworden ist.

b) Bei der Thematik „Erlösungsgnade“ fällt der Mangel an Vermittlung zur theologischen Fachsprache stärker auf. Aber auch hier kann man lesen: „Weil die Diagnose der menschlichen Problematik ‚Angst‘ lautet, (kann) ich mir nicht vorstellen ..., daß jemand die Bergpredigt (also das restlose Vertrauen auf den personalen Gott) zu leben vermöchte, ohne ein Gegenüber, das ihn zunächst zu sich selber führt. Dazu brauche ich das Gegenüber einer historisch wirklichen Person. Das ist für mich als Christ Jesus von Nazaret.“ „Es gibt für mich einen absoluten Bezugspunkt, an dem ich mich orientiere, etwas, wo ich mich geborgen fühlen kann; eine Stelle, an der ich mit all meiner Not Zuflucht finden kann“ (WH II, 118, 157). *Karl Rahners* Versuch, die Gnade Christi zu begreifen, klingt nicht unähnlich, weist auf jeden Fall in die gleiche Richtung: „Wer sich von Jesus die letzte Wahrheit seines Lebens sagen läßt und bekennt, daß hier in ihm und seinem Tod Gott ihm das letzte Wort sagt, auf das hin er lebt und stirbt, der nimmt ihn *darin* als Sohn Gottes, wie ihn die Kirche bekennt, wie immer bei ihm selbst die theoretische, mißglückte, ja falsche begriffliche Formulierung des gläubenden Vollzugs seines Daseins auf ihn hin lauten mag“ (ebd. IV, 153).

c) Noch deutlicher wird die gemeinsame Richtung im Bedenken der Auferstehung und Auferstehungshoffnung; zugleich damit leuchtet das Typische und für heute Wichtige der Theologie Drewermanns auf.

In den „Strukturen des Bösen“ entwirft er ein Gesamt-Programm: „Mit Bezug zu Christus (muß) gezeigt werden, wie der Glaube an Gott erst in der Gestalt des ‚Menschensohnes‘ die Form gewinnt, den Menschen in allen Facetten seiner Daseinsangst wahrhaft zu erlösen.“ Hier aber muß „die systematische Form der vorliegenden Erörterung zugunsten einer mehr betrachtenden Darstellungsweise ... aufgegeben werden; denn während das Böse eine in sich geschlossene Form besitzt, ja in der Geschlossenheit, der Selbsteinschließung des Daseins selbst besteht, ist sein Gegenteil, das Gute, gerade die angstfreie Offenheit des Daseins für das ganze Leben und die ganze Welt ... Wir werden daher eine ... Positivdarstellung ... nicht ‚Strukturen des Guten‘ nennen können, sondern sie lieber betiteln als ‚Bilder von Erlösung‘“ (III, LXI f).

Die Botschaft der Auferstehung – und damit der Kern des Christentums – ist in ihrer Positivität noch stärker von der quasi-sakramentalen Bildhaftigkeit des theologischen Sprechens bestimmt. Man kann sie in reiner Begrifflichkeit nicht mehr umgreifen. Im Markuskommentar (Untertitel: Bilder von Erlösung!) und in den »Meditationen zu Tod und Auferstehung«, die den Haupttitel „Ich steige hinab in die Barke der Sonne“ tragen (= BS), spricht Drewermann darüber.

Die Bild-Struktur ist nur im persönlichen Vollzug zu erfassen. Drewermann zitiert *Dostojewski*: „Gott habe ich schon deshalb so nötig, weil er das einzige Wesen ist, das man lebenslänglich lieben kann. Meine Unsterblichkeit ist schon deshalb etwas durchaus Notwendiges, weil Gott kein Unrecht begehen und das einmal in meinem Herzen entbrannte Feuer der Liebe zu Ihm nicht wird ganz auslöschen wollen“ (BS 171, 185). Auferstehungshoffnung gründet auf der konkreten Liebeserfahrung mit Gott!

„Das Geheimnis der Auferstehung läßt sich nicht äußerlich ‚feststellen‘, man kann es nur glauben, und es läßt sich nur mitteilen in Bildern und Symbolen. Die Wirklichkeit des *Ostermorgens* aber kann man nur mit den Augen des Herzens wahrnehmen, denn alles, was uns leben läßt, entstammt dem unsichtbaren Raum der Ewigkeit.“ Die Frauen am Grabe Jesu wußten als Erstzeugen in ihrer Liebe zu Jesus, daß ihre Erfahrung des Auferstandenen kein Traum, kein realitätsloses Bild, sondern Wahrheit sei: „Nur wer die Person und das Wort Jesu auf eine Weise an sich selbst erfahren hat, daß es für ihn zur *Auferstehung* wurde, wird glauben können, was die Frauen sagen. Ihre Botschaft ist zunächst keine Belehrung über ein anderes Leben nach dem Sterben ... sie dient

vielmehr der endgültigen Versicherung, daß auch der Tod diesen absoluten Wendepunkt unserer gesamten Lebenseinstellung nicht zu widerlegen vermag. Es gibt keinen Tod mehr!“ (Mk II, 699, 706–708). In Jesus wird der „Glaube der Menschheit an die Unsterblichkeit des Lebens“ zu wahren Leben.

Es wäre interessant, wiederum eine Brücke zu schlagen zur Theologie, wie sie z. B. *Kardinal Ratzinger* vertritt. Auch er versteht Auferstehung vom Gegenüber der Liebe Gottes her, die in Jesus sichtbar wurde. Ich möchte dazu auf die Untersuchung *G. Nachtweis* verweisen: „Dialogische Unsterblichkeit, Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie“ (1986). Auch *Drewermann* schreibt: „Ein jeder Mensch, der in der Nähe Jesu zu einem neuen Leben gefunden hat, braucht fortan den Tod nicht mehr zu fürchten; ein jeder von uns ist geboren zum Licht ... Die Liebe, die uns leben läßt, kann selber niemals sterben – das ist die Vision und die Botschaft der Frauen am Ostermorgen“ (Mk II, 717).

### Schwerpunkte der Diskussion

Wir haben es mit einem wichtigen theologisch-psychologischen Entwurf zu tun, der intensive Diskussion herausfordert. Auf die mißverstehenden (vor allem die vermeintlich „positiven“ Würdigungen) und ernstzunehmenden Auseinandersetzungen theologischer und psychologischer Art einzugehen, würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Dennoch einige Akzente.

*Theologen und Theologensprache.* Dem Leser fällt die durchgehende Polemik gegen die Theologen auf. Sie ist oft ungerecht und einseitig – so wenn z. B. *Hugo Rahner* für das Gegenteil seiner Meinung abgeurteilt wird (TE I, 32) oder dessen Bruder *Karl* einen Seitenhieb für „die armseelige Dürftigkeit (seines) ... inhaltlosen, rein formalen Theorem(s) ... vom ‚anonymen Christentum‘“ (III, 97) bekommt. Dabei bringt dieses „Theorem“ das ins Wort, was für *Drewermann* Grundlage seiner religionsphänomenologischen Deutungen ist. Man muß nur *Rahner* selbst lesen (was *Drewermann* mit Recht von seinen Kritikern verlangt), um im Reichtum und der psychologischen Tiefe seiner Bildersprache die Anliegen *Drewermanns* erfüllt zu finden. Aber vielleicht braucht eine grundsätzlich neue Sicht, wie sie *Drewermann* vor Augen steht, diese „einseitige“ und oftmals ungerechte Absetzung vom bisherigen.

*Historisch-kritische Exegese.* Am greifbarsten wird die Einseitigkeit Drewermanns in seiner Polemik gegen die historisch-kritische Exegese. Er will ihre Ergebnisse rundum akzeptieren, aber dann durch die „Bilder“ weiterführen zur eigentlichen Begegnung mit der biblischen Botschaft.

Es wurde schon oft gerügt, daß z.B. Drewermanns Weigerung, die Wunder Jesu als historische Fakten zu behandeln, einen überholten Standpunkt der Exegese aufgreift. „Zweifellos hat Jesus Wunder getan, Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben“, schreibt G. Theißen in seiner gewiß nicht konservativen Analyse der „urchristlichen Wundergeschichte(n)“ (1974, 274–276) – eine Arbeit, die als zusammenfassendes exegetisches Standardwerk für heute gilt.

Dabei bietet sich Drewermanns Forderung, zu schauen, statt begrifflich-strukturell zu analysieren, geradezu an, exegetische Methoden grundsätzlich zu hinterfragen. Theißen kommt z.B. erst nach einer langen, im Rational-Objektiven bleibenden, kritischen und vergleichenden Analyse der biblischen Texte zu obigem Urteil. Doch ist nicht sein souverän gehandhabtes Arbeitsprinzip brüchig? Typologische oder strukturelle Übereinstimmung „beweise“ Abhängigkeit und damit A-Historizität. Was also an einer „Wundergeschichte“ in gleicher „typischer“ Abfolge erzählt werde wie anderswo, sei nicht historisch, sondern nur „typologisch“, also bildhaft-ausdeutend zu verstehen. Ist das nicht exakt der Trugschluß einer Wissenschaft, die Bilder gegen Wahrheit und Geschichte stellt? Schon E. Benz (Parapsychologie und Religion, 1983, 23 f) paraphrasierte dies: „Das ist ungefähr genau so, als wenn man sagte: (Alle Dichter) nach Ovid ... haben nie geliebt, sondern literarische Bilder der *Ars amandi* des Ovid übernommen.“ Alle Liebesgedichte sind sich ja ähnlich, stimmen typologisch-strukturell überein.

Drewermanns exegetischer Neuansatz vom Bild-Verstehen auf religions-phänomenologischer und psychoanalytischer Grundlage würde – konsequent durchgedacht – näher zum historischen Jesus führen. Die computerhafte Sachlichkeit der „historisch-kritischen“ Methode müßte von Anfang an von bildhafter Betroffenheit durchdrungen und in den hermeneutischen Zirkel des ganzheitlichen Verstehens eingebracht sein. Daß so das Anliegen des urchristlichen Bibelverständnisses (dem Drewermann sehr nahe kommt) aufgegriffen wird, habe ich anderswo gezeigt. Auf einem solchen exegetisch-hermeneutischen Weg wird der geschichtliche Jesus – mit Wundern und wohl auch der Jungfrauengeburt – stärkere Konturen gewinnen.

*Moraltheologie.* Drewermann wirft der Moraltheologie vor, bei der „Ethik“ des Gesetzes stehen zu bleiben, statt in die Ontologie des „Re-

ligiösen“ vorzudringen. Hier greift er heikle Probleme auf, ohne sich merklich darum zu kümmern, daß sie heute intensiv bedacht werden: Wiederverheiratung von Geschiedenen, Homosexualität, körperliche Liebe ohne sakramentale Ehe, Abtreibung, Gewaltfreiheit, Ökologie. Auch hier möchte er eine neue Sicht, an die Probleme heranzutreten, entwickeln:

Nur im ganzheitlichen, therapeutischen Zugang von Bild und Schauen (der *religiösen* Welt von Mythen und Träumen entsprechend), nicht aber in der kalten Logik des Denkens (der gesetzlichen *Ethik* entsprechend) dürften diese Fragen behandelt werden. Dabei stellt er sich nicht gegen die klassische Ethik der „Gesetze“, sondern meint, daß es in gewissen Fällen die „Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen im Religiösen“ gäbe (PM I, 79 ff.). Nach dem Dargelegten heißt dies: Über der notwendigen Ordnung im sozialen und gesellschaftlichen Bereich (*Ethik* nach Drewermann) steht der Wesensbezug zu Gott (*Religion*), der letztlich entscheidet. Wiederum wird die Nähe zu einer breiten Front moderner Moraltheologie (vgl. B. Härings Plädoyer für die „Gratuität“) mißachtet.

Früher wurden entsprechende Fälle – im Ergebnis ähnlich wie bei Drewermann, aber mit anderer Argumentation – durch die Unterscheidung gelöst zwischen „objektiv“ sündhaft, „subjektiv“ irriges Gewissen oder unfrei, daher keine Schuld vor Gott (PM I, 69). Drewermann bietet ein anderes Schema an, nämlich das der „Tragik“, die nur im Konkret-Bildhaften, nicht in der abstrakten Sicht der Logik, sichtbar wird. Auf dieser Grundlage ruhen die oft schockierenden Lösungen zu manchen Fragen auf.

Von hierher wird auch einsichtig, warum er den grundlegenden Aufsatz seiner Moraltheologie: „Das Tragische und das Christliche“ mit der Tragik Gottes beendet: „Diese Form des Tragischen ist ein Teil der Schöpfung selbst, und sie ist zutiefst eine Tragik des Schöpfers ... Statt Gott von dieser Form des Tragischen im Innersten der Schöpfung reinzuwaschen, sollte es (das Christentum) vielmehr seine so praktischen Einteilungen in Gut und Böse, Frei und Unfrei, Schuld und Reue gänzlich über Bord werfen und zu einer unmittelbaren Ehrfurcht vor dem menschlichen Leid zurückfinden“ (PM I, 77).

Wenn man die „prophetische“ Rhetorik solcher Sätze überhört, kann die Ahnung erwachen, daß Drewermann in anderer Sprache wohl das sagen will, was eine alte Frömmigkeit mit Herz-Jesu-Verehrung (der Schmerz gehe durch Gottes Herz) und eine alte Theologie mit der von Drewermann so gescholtenen Anselmschen Erlösungstheorie ausdrücken will: Gott selbst nimmt Teil an der Zerrissenheit der Schöpfung

(s. o.). Beides sind „Bild-Theologien“ und dürfen daher nicht auf rein-logische, analytische Wahrheiten reduziert und dann abgeurteilt werden.

Auf jeden Fall ist es heilsam (auch für die Gegner), solche Neuansätze ernstzunehmen und (was Drewermann leider nicht tut) mit der klassischen Theologie zu vergleichen.

### Noch einmal Angst und Sünde

Man kann die Summe der Vorwürfe gegen Drewermann im Gnosis-Verdacht zusammenfassen. Gnosis lehrt nach *Dassmann*: „Die Erlösung (ist) nicht ... in der Gnadenordnung, sondern in der Seinsordnung verankert.“ „Mittel der Erlösung ist letztlich immer die Gnosis selbst ... die Befreiung durch das Bewußtmachen der wahren Herkunft und des Ziels des Menschen“ (Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? <sup>2</sup>1989, 51 f).

Deutlich wurde, daß dieser Vorwurf nicht die Grundaussage Drewermanns zum Verhältnis Gott-Mensch trifft. Im Gegenteil: Drewermann stellt in einer von der heutigen Theologie selten gehörten Radikalität die freie, in der Begegnung mit Jesus geschenkte, glaubende Hinwendung zum unendlichen und gütigen Gott an die Spitze seiner Theologie. Der Mensch muß, um voll Mensch zu sein, seine „Angst“ erleben; der Tiefenpsychologe muß ihn dahin führen. Seltsam, daß Drewermann nicht spürt, wie nahe dies der von ihm so oft getadelten Praxis einer alten – besonders protestantischen – Theologie kommt: Der Mensch müsse sich erst als Sünder erfahren, um für Gottes Gnade offen zu sein (PM I-III, Index: Schuldgefühl). Er dürfe dies nicht wie *Heidegger* zu Heroizität hochstilisieren, sondern müsse mit *Sartre* in den „Ekel“ des Lebens eintauchen. Dann werde ihm die vertrauende Hinwendung zum gütigen Gott Heilung. Nur so könne er die eigene und fremde Endlichkeit bestehen, wie Drewermann zur Begründung des Ehe-Sakraments schreibt: „Nur von Gott her ist es also möglich, zu einer dauerhaften unauflöslichen(!) Beziehung zueinander zu finden, denn nur in der Bindung an Gott kann ein Mensch den anderen so gelten lassen, wie er wirklich ist, ohne seine Person mit absoluten, vergöttlichenden Erwartungen aus dem Umkreis der Elternarchetypen zu überziehen.“ (PM II, 67).

Aber lauert in der Identifizierung von Angst und Erbsündlichkeit nun nicht doch die gnostische Gefahr, Sünde als Ausgeburt der Angst, statt als freie Entscheidung gegen Gott zu deuten?

Zuerst ist wiederum auf Einseitigkeiten Drewermanns zu verweisen; daß er sich kaum bemüht, seine Einsichten mit der Theologie der anderen zu vermitteln, sondern lieber in polemischer Radikalität seine The-

sen zuspitzt; daß er die für die Diskussion entscheidenden Erkenntnisse seines Erstlingswerks in späteren Arbeiten zu vergessen scheint und damit den Leser auf falsche Fährten setzt; daß er geschichtliche Entwicklungen in großen, einleuchtenden, aber oft oberflächlichen Bögen beschreibt (s. zu *J. Delumeaus* Untersuchungen zur Angst). Auch zu den vielen Hinweisen auf die Sexual-Feindlichkeit der Kirche (was eng mit Gnosis-Verdacht zusammenhängt) sollte der Anthropologe und Ethnologe *Hans Peter Duerr* gehört werden, gewiß kein christlicher Sympathisant. Er zeigt mit einer Überfülle an Zeugnissen (*Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, I: Nacktheit und Scham, 1988, 334), daß die geheimnisumwitterte und schuldbesetzte Atmosphäre um das Sexuelle „zum *Wesen* des Menschen gehört“, und nicht – wie es bei Drewermann heißt – „angst“-besetzte Folge des Christentums ist. Erst auf diesem Hintergrund darf die „augustinische Engführung“ des Themas: Sexualität (*B. Häring*) bewertet werden.

Aber all das berührt nicht die Grundfrage: Setzt nicht die Verknüpfung von Angst und (Erb-)Schuld an die Stelle der „freien“ Sündhaftigkeit eine „gnostische“ Notwendigkeit?

Nun, die Gefahr der „Gnosis“ ist vorhanden. Aber das gilt jeder wirklichen Theologie. Sobald sie zu verstehen sucht – was ihre Aufgabe ist –, droht die Gefahr, das Ganze begreifen zu wollen. Wo dieser „Zugriff“ zum runden System wird, ohne Offenheit zum Geheimnis, ohne Demut vor Gott, ohne Wagnis des Glaubens, beginnt Gnosis.

Drewermann hat in seinem Grundwerk zur Genüge gezeigt, daß das freie Ja zur Unendlichkeit des gütigen Gottes den alles bestimmenden Gipfel seiner Untersuchung ausmacht und daß Sünde in ihrer Mitte die Verweigerung dieses Vertrauens bedeutet. Er will dies psychologisch greifbar machen in der Angst, die sich notwendig (hier spricht der Psychologe und nicht der Theologe) aus der freien Verweigerung (hier beginnt die Theologie) ergibt. Der Psychologe kann die empirische Gestalt der Angst aufdecken, sie aber nicht endgültig heilen. Dies geschieht nur im freien Vertrauen auf Gott und darin erst wird die Sünde vergeben und geheilt. So enden die Strukturen des Bösen (III, 588): „Nur die Verzweiflung lehrt, am Ende sich zu überlegen, was man *wirklich* will, und hier beginnt der Glaube.“ Drewermanns Bemühen – auch und gerade das des Psychologen – ist auf diesen Glauben gerichtet. Nur in ihm sieht er den Weg zum Heil und Heilwerden.

Noch einmal sei gefragt: Ob solche Gedanken nicht so pointiert und auch einseitig gedacht werden müssen, damit sie in der Theologie zum Zuge kommen und dem christlichen Glauben helfen, seine Gestalt für heute und für morgen zu finden.