

# Die Kleriker

Nachtrag zum Gespräch mit Eugen Drewermann

Josef Sudbrack, München

*Vorbemerkung:* Eine wissenschaftlich rundum abgesicherte Auseinandersetzung mit Drewermanns neuen Buch – Stellennachweise, Statistiken, Vergleiche, Belege, Eingehen auf die Kritiker, usw. – bräuchte den mindest dreifachen Umfang der Vorlage. Das ist weder dem Leser, noch dem Autor, noch mir selbst zuzumuten. So kann die Methode nur sein: exemplarisch an zentralen Stellen die Anfrage des Buches aufzugreifen. Unser polemisch-kritischer Beginn entspricht der polemischen Schreibweise und These Drewermanns.

Dies darf die Würdigung der wichtigen Anliegen des Buches nicht versperren, sondern soll zum notwendigen Gespräch anregen.

Noch im „Herbst-Seller“ hat der Walter-Verlag das im Druck stehende Buch um fast ein Drittel dünner für 69,- DM angekündigt. Nun liegt es vor: neunhundert Seiten dick für 88,- DM! Was mag in den wenigen Wochen der Drucklegung alles in „Die Kleriker – Psychogramm eines Ideals“ hineingepreßt worden sein? Der Rezensent in „Die Zeit“ hat schon recht, wenn er seinen Scherz neu auflegt, daß Drewermann schneller schreibe, als seine Kritiker lesen; doch zu den Nicht-Lesern des Buches gehört mit den meisten „Rezensenten“ auch er, wie die Mehrzahl der Besprechungen zeigt.

## Die Methode

Zuerst muß man sich doch über die wissenschaftliche Methode Rechenschaft geben, mit der Drewermann sein Thema angeht. Das Vorgeplänkel zu Beginn (Vorhaben und Verfahren, 21–39) wie einige Hinweise im Text weisen eher mögliche Einwürfe ab als die eigene Methode auf. Auf Seite 657 endlich wird letztere präzisiert. Ein Modell werde vorgestellt, das aber nicht wie in empirischen Wissenschaften „aus einer Vielzahl von Einzelbeobachtungen gewonnen“, sondern einfachhin „das Ideal des Klerikerseins“ sei. Dieses werde auf „die psychoanalytischen Vor-

aussetzungen“ hin analysiert. Zwar gebe es in der empirischen Wirklichkeit als Ausnahmefälle auch andere „Kleriker“; doch recht absolut heißt es: „in dem entscheidenden Aspekt unserer Fragestellung ... ist dieses Modell für ein getreues Abbild der Wirklichkeit zu halten“ (543 u.ö.).

Also keine empirische Untersuchung! An solchen fand ich eigentlich nur die Arbeiten von H. Stenger erwähnt, aber nicht ausgewertet (zuerst Anm. 18, Teil I). Jemand, der nach dem Verlagsprospekt auf viele „psychotherapeutische Einzelgespräche“ pocht und eine Unmasse Literatur verarbeitet, begibt sich in den Bereich der Spekulation. Die wichtigsten (empirischen?) „Fälle“ stammen aus Romanen. Um Anschauungsmaterial zu haben, werden sogar oftmals „konkrete“ Fälle „spekulativ-abstrakt“ konstruiert. Daß damit nicht Patienten geschützt werden sollen (das ließe sich anders bewerkstelligen), zeigen die seltenen echten Fälle.

Es mache überdies „keinen Sinn, die Hintergründe der Psychologie des Klerikerseins mit den üblichen Mitteln der Befragung und Statistik erforschen zu wollen;“ (290 f; K. G. Reys Arbeit wird hier zitiert); denn „den meisten Klerikern fällt („es unzumutbar schwer“), auch nur von weitem sich einzugestehen, wie problematisch und konfliktreich das Eheleben der eigenen Eltern verlaufen sein muß“. (291) In den Konflikten zwischen den Eltern (s. „muß“) findet Drewermann die wichtigste Wurzel für das Klerikersein. Die Schutzbehauptung, daß Statistiken usw. „keinen Sinn machen“, besagt wohl, daß jede empirisch-statistische Untersuchung, die Drewermann widerspricht, nur falsch sein kann.

Wie nun „Fälle“ im einzelnen analysiert werden, möge das prominente „Psychogramm“ des Franz von Assisi („Die Franziskushaltung“: 464–472), zeigen: Er habe einem „Überich“ das eigene „irdische Glück“ geopfert: „die Sehnsucht nach dem Himmel verzehrt fortan rasch und gewaltsam wie ein Steppenbrand die kleinen Reste an spärlichem Grün in den Niederungen und Tälern des irdischen Lebens.“ Zum Beweis führt Drewermann nicht die Schriften des Heiligen selbst an, die er anderswo zitiert, sondern die Legende des Thomas von Celano. Psychoanalytisch wird gefragt: „Wie aber kann ... ein Sohn, der ersichtlich seinem Vater so obstinat ungehorsam ist, gleichzeitig im äußersten Nachdruck zu unbedingtem Gehorsam auffordern?“ Die Antwort lautet: „Der Konflikt, der sich in der Seele des heiligen Franziskus zwischen Gott und seinem Vater zuträgt, enthüllt sich im Fortgang des Familiendramas als gerade das, was wir vermutet haben: als ein äußerst heftiger Konflikt zwischen der Mutter und dem Vater des Heiligen.“ Der Beweisgang ist typisch. Selbst die Legende muß noch „korrigier(t)“ werden, damit das gewünschte Ergebnis herauskommt; man müsse „im Gegenteil ... schließen, daß Franziskus seine Mutter mindestens ebenso geliebt

haben wird wie sie ihn“; man müsse dann „denken dürfen“, müsse „annehmen“ usw. Die Vermutungen haben anscheinend ihre einzige Stütze in dem Ergebnis, das sie beweisen sollen. Und danach ist Franziskus ein „bestimmte(r) Typus der idealisierten Gehorsamsforderung“, die „sich darauf gründet, in der Kindheit einen Elternteil besonders lieb gewonnen zu haben, der sich dem andern, im Grund wesensfremden und verhassten Elternteil total unterwerfen mußte, um nicht durch seinen Widerstand den gesamten Bestand des ehelichen Zusammenlebens zu gefährden.“

Natürlich räumt Drewermann ein, „das Leben eines Genies wie des heiligen Franziskus auf ganzen fünf Seiten (nicht) psychoanalytisch für erklärt zu halten“. Aber der Grundzug der authentischen Schriften des heiligen Franz, daß das Göttliche mit einer Übergewalt in sein Leben eingebrochen ist und er es in Jesus Christus und seiner Kirche erkannt hat, wird völlig ausgeklammert. Dagegen nimmt ein Zitat der „sehr ehrliche(n) Weise“, mit der Tilmann Moser seine eigene „Gottesvergiftung“ analysiert, auf den wenigen Seiten mehr als eine ganze Seite ein: „Du (Gott) bist in mir groß geworden, weil die Stimme meiner Mutter in den wenigen Sekunden des Tages, in denen sie mit mir gebetet hat, einen Klang annahm, der, um den Jargon deiner Diener zu verwenden, nicht von dieser Welt war, innig, warm schwingend, als ob etwas ganz Kostbares, was ohne deine Gegenwart unzugänglich blieb, plötzlich im Raum wäre, und das mit dem leise gesprochenen Amen wieder aus meinem Leben verschwand.“ Wer wurde „analysiert“? Franziskus? Die Kleriker? Tilmann Moser? Oder Drewermann selbst?

Imponierend ist und bleibt der breite Anmerkungsapparat, der diesmal den Schluß des Buches zielt (751–858, dann folgt ein detailliertes Literaturverzeichnis). Doch auch hier sollte man nicht in Ehrfurcht erstarren, sondern nüchtern den Belegen nachgehen. Drewermann wirft z. B. dem Studium des Klerikers vor: „Standardisierte Unpersönlichkeit des Denkens ... Ersetzung argumentativer Überzeugung durch den Druck verwalteter Macht.“ (7; 118; 154). „Nach Jahren des philosophischen Studiums in den Anfangssemestern wird von den Klerikern im Amt kaum jemals jemand der Versuchung erliegen, zu einem philosophischen Buch der Moderne zu greifen ... es ist ihnen ein philosophisches Fragen selbst so gut wie nie ... zu einem geistigen Ereignis geworden.“ (123) Neugierig fragt man: Welche „philosophischen Bücher der Moderne“ nun kennt Drewermann selbst? Sein Literaturverzeichnis (Nr. 3; 867–872) und eben die Anmerkungen zeigen Erstaunliches: Die „moderne“ Philosophie fehlt völlig! Gerade noch E. Bloch. Drewermanns „geistiges Ereignis“ endet im Existentialismus, bei Heidegger, Sartre, Ja-

spers usw.; nichts von der Frankfurter Schule (Adorno bis Habermas); nichts von den Autoren, zu denen z. B. Stegmüller in seinem vierbändigen Standardwerk: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, führt (Sprachphilosophie, Strukturalismus, analytische Philosophie); nichts von den modernen Franzosen; nichts von Hans Blumenberg, dem intellektuellen Starautor, der Drewermann im Symboldenken nahesteht; nichts von Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“, dem gescheiterten modernen philosophischen Kultbuch; nichts von der „Postmoderne“ und Feyerabends „anything goes“; ausgerechnet Capras „Wendezeit“ taucht als einziges „modernes“ philosophisches Buch auf.

Niemand weiß alles, aber niemand sollte Alles-Wissen vorgeben oder gar von anderen verlangen.

## Die These

Klerikerdasein in der Kirche – idealtypisch gesehen – gründet nach Drewermann psychoanalytisch in einer (noch präödiptalen) Identifikation mit der Mutter, die sich dem herrschsüchtigen Vater aus Liebe zur Familie absolut unterwarf und deshalb kein eigenes Leben führte. Eine solche Mutter bringt auch dem Kind, das sich mit ihr gegen den Vater identifiziert, keine echten Gefühle entgegen. Ihr „mangelnde(s) spontane(s) Wohlwollen (wird) ersetzt durch um so größere willentliche Bemühtheit“; das bewirkt einen „Teufelskreis von unterdrückten Gefühlen und schuldbewußten Wiedergutmachungstendenzen moralischer Pflichterfüllung, der auf der Seite der Mutter (bzw. der primären Kontaktperson) bereits die spätere klerikale Einstellung zu einem Gutteil Vorbildet“, „eine seltsame Doppelbödigkeit zwischen Wollen und Sein“. Hier wächst die Klerikerberufung; dieser Teufelskreis wird sich „im Sein und Verhalten der Kleriker“ (271) gegenüber der Kirche wiederholen.

Drewermann konstruiert (!) „den einfachsten denkbaren Fall“ (273 ff), um die kindliche Grundsituation des künftigen Klerikers zu erläutern. Eine Mutter ist aufgrund der Familiensituation (des tyrannischen Vaters) total überfordert. Und so erlebt das Kind in ihr zugleich Nähe, „um die intensivsten Hoffnungen zu wecken“, wie Ferne „um die geweckten Hoffnungen traumatisch zu enttäuschen“ (273). Die Verantwortung für die Familie hindert sie, ihr eigenes Leben zu leben, aus dem echte Zuneigung strömen würde; sie fühlt sich schuldig, weil der Vater sie für das Mißlingen des Familienlebens verantwortlich macht. Ihre Zuneigungen muß sie „wollen“, sie kann nicht (Ehefrau und Mutter) „sein“, wie es in ihr liegt und woher Zuneigung von selbst strömen würde, sondern muß

es sich willentlich befehlen. Die „ontologische Unsicherheit“ des Geschöpf-, des Nicht-aus-sich-Sein wird nicht in die All-Liebe Gottes eingeborgen, sondern verdrängt und durch übereifriges Gehabe verstärkt. Das Kind, das sich ganz auf die Seite der Mutter stellt und doch ihre wahre „Liebe ... entbehrt, (wird) die Schuld dafür nicht dem Unvermögen der Mutter, sondern (in Identifikation mit der geliebten Mutter) sich selbst geben“. (275 f)

Aus dieser Situation deduziert Drewermann viele Züge des „Klerikers“: Die „Erwählung zum Klerikersein“ stamme psychoanalytisch „von dem Grundgefühl der ontologischen Unsicherheit und der daraus resultierenden Überidentifikation des Ichs mit bestimmten ‚rechtfertigenden‘ Idealen“. „Die Überwertigkeit mancher moraltheologischer Ansichten, z. B. über die Unauflöslichkeit der Ehe, (ist) zu einem Gutteil als Rationalisierung der Erfahrung und Konflikte mit der Ehe der eigenen Eltern zu verstehen.“ „Die monoman anmutende Theorie von der ‚Bindungsangst‘ als Ursache so vieler Ehetragödien ließe(n) sich als Selbstdarstellung(en) der Gefühlslage der Kleriker ... deuten.“ (277) All das aber beruht nach Drewermann auf der Grundhaltung des Klerikers, der nicht fragt: „Was darf ich *sein*?“ und sich dies von Gott schenken läßt, sondern sofort insistiert: „Was muß ich *tun*?“, und damit die eigene Persönlichkeitsfindung (im Sein) an den Befehlsgeber Kirche verrät.

Sammelnder Gesichtspunkt ist „das wohl wichtigste theologische Theorem: der Gedanke von der Erlösung der Welt von Sünde und Schuld durch das Opfer des ‚Sohnes‘ gegenüber dem ‚Vater‘.“ (277) Seine psychoanalytische Wurzel ist eben diese Erfahrung des Kindes, „wie sich die Mutter zum Wohle ihres Kindes opfert“ und so die Familiensituation „rettet“. „In dem gleichen Maße ... obliegt auch diesem die Pflicht, sich seinerseits zum Wohl seiner Mutter zu opfern.“ (278) „Das gesamte Dasein ist im Lebensgefühl eines Klerikers von dem Hintergrund der ontologischen Unsicherheit ganz buchstäblich getragen und ermöglicht von einem ursprünglichen Opfer, das allerdings nicht zunächst von Christus, sondern von der eigenen Mutter gebracht wurde, um ‚den Menschen‘ bzw. ‚die Welt‘, d. h. das Kind von der Schuld zu erlösen, überhaupt auf der Welt zu sein.“ (279) Ontologische Unsicherheit ist eingeworden mit der Familiensituation: sich opfern, statt sich durch Gottes Gnade heilen zu lassen. Die Deutung der Erlösungstat Jesu als Opfer des Sohnes zur Versöhnung des Vaters stammt psychoanalytisch aus der gleichen Kindeserfahrung einer sich opfernden Mutter, die den Kleriker bestimmt, sich das Opferdasein als Lebensinhalt zu erwählen. Die Kirche ist der Moloch, dem er sich darbietet. Diese Grundthese wird auf 900 Seiten ständig wiederholt, immer neu beleuchtet und ausgearbeitet.

Der Kleriker also ist nach Drewermanns Modell-Konstrukt ein Mensch, der sich seines Selbst, seiner persönlichen Initiative, seines fragenden Gewissens entäußert, der sich „geopfert“ hat, um (als Amtsträger) Instrument einer zum Machtapparat degenerierten Kirche zu werden. Selbst die Bischöfe der Würzburger Synode „delegierten ... die Frage nach der Wahrheit, die sie als individuelle Personen bereits sich weigerten zu beantworten, sogar noch von der Autorität ihres eigenen Amtes weg an die höchste Autorität in Rom“. (161) Diese Auflösung des „Persönliche(n) im Allgemeinen“ (146), diese „Entpersönlichung“, wie immer wieder gesagt wird (z. B. 255, 270, 295), ruhe auf der „ontologischen Unsicherheit“, die sich an eine „im Überich als göttlich verinnerlichte(n) Heteronomie“ (141 f) klammern muß, statt sich von Gottes Barmherzigkeit sagen zu lassen: Du darfst der sein, der du bist! Das beschriebene Kindheitstrauma bewirke, daß „das Persönliche kollektiviert und das Kollektive personalisiert wird.“ (191)

Rollenidentifikation ist in jedem Beruf notwendig. Doch der „Kleriker“ dürfe sich nicht in ein Privatleben zurückziehen, sondern lebe in einer „Totalidentifikation von Sein und Rolle“, einer „pflichtweise(n) Verschmelzung des einzelnen mit dem Ort und der Aufgabe, an welche die Gemeinschaft ihn stellt“. Dies gelinge nur, wenn er sein eigenes Personwerden der amtlichen Rolle zum Opfer darbringt. „Die Anlage des gesamten Systems des Klerikerseins (läuft) darauf hinaus, daß der einzelne buchstäblich nichts ist, um alles sein zu können.“ (227) Ein burschikoses Zitat von Kard. Meisner zum absoluten Gehorsam vor dem Papst wird an dieser Stelle ausgewalzt. „Nichts“ sei der Kleriker als eigene Persönlichkeit, die hinter dem Amt zürücktreten muß, „alles“ aber, weil sein Amt ihn identifiziere mit der „allein-seligmachenden Kirche“ (140). Selbst H. Küng habe nur theoretisch, nicht „faktisch und praktisch“ diese infantile Anlehnung an die „Allmacht der Position des Papstes“ (242) überwunden. „Die vollkommene Identifikation mit der Berufsrolle, die von den Klerikern der katholischen Kirche verlangt wird, führt psychologisch nicht zur Entfaltung, sondern zur systematischen Unterdrückung und Verkümmern des Persönlichen.“ (249)

Auch wo sich der Kleriker von der Kirche lossage, lebe er noch in der aufgeblähten Rollenerfahrung des Kindes: „Der Kampf gegen den Vater um das Wohl und Wehe der Mutter findet dann seine ideologisch motivierte Fortsetzung z. B. in der Auflehnung gegen die Vaterautorität – des Papstes, des Bischofs, der staatlichen Behörde etc. ...“ (305) Drewermann weitet das Modell gesellschaftlich aus: „Nicht selten wird aus dem einstigen rachsüchtigen ‚Bettnässer-Kain‘ später ein wissenschaftlicher Kritiker oder Literaturkritiker, der dann ‚das trotzig Pissen in eit-

les Wissen‘ umwandelt und in unbarmherzig intoleranter Weise einen jeden Autor ‚bespritzt‘, dem es gelungen ist, literarisch oder wissenschaftlich mehr zu leisten als ihm.“ (307)

Die anderen aber, die bleiben und ihr „Ideal“ ehrlich vertreten, kompensieren die eigene Unsicherheit durch noch mehr Arbeit, durch noch mehr Dienst am Menschen, durch noch mehr „Selbstlosigkeit“. Hierzu stellt Drewermann einen, nun „konkreten“ Fall einer Ordensschwester vor (315 ff), deren Tüchtigkeit nur eine verdrängte Kindheitsaggression gegen den Vater durch „eine permanente Helfersituation“ kompensiere.

### Der einzelne und die Gemeinschaft

Die Kirche mit der sich der Kleriker identifiziert, löst ihren Anspruch göttlicher Wahrheit nicht ein und kann es auch nicht. Drewermann führt hierzu viele spektakuläre Fälle an, wie die Affären um Stephan Pförtner oder Charles Curran, Äußerungen von Theologen (besonders zum Zölibat), amtliche Verlautbarungen (z. B. zu Ehescheidung, Homosexualität usw.) oder Ordensregeln (wie die der Münsteraner Clemens-Schwestern). Niemand kann heute daran zweifeln, daß sich damit ernste Anfragen und auch Anklagen gegenüber konkreten Organen der Kirche von heute verbinden.

Doch wie das Sprichwort weiß: „Der Teufel liegt im Detail!“ Darf man mit den Skandalen der Kirchengeschichte das Wesensbild der Kirche zeichnen, wie es K. H. Deschner tut, den Drewermann eifrig zitiert? Zuerst wären die Skandale auf ihre Wahrheit und ihre Hintergründe zu befragen. Pietro Redondis eben erschienenenes Buch über „Galilei, der Ketzer“ zeigt z. B. mit Detailwissen (!), wie einseitig und fehlerhaft das kolportierte Klischee-Bild dieses Paradeskandals kirchlicher Rechtsprechung ist.

Doch für Drewermann sind die Skandale der Kirchengeschichte und Kirchenpraxis nicht nur bedauerliche Verirrungen, sondern gründen in der verfehlten, katholischen Auffassung von Kirche: daß sie nämlich als soziologische Gemeinschaft einen Anspruch erheben könne, der dem persönlichen Selbstwert fordernd gegenübersteht. Das Soziologische – d. h. Nächstenliebe, soziale Hilfe, moralische Forderung, gesetzliche Ordnung – ist nach Drewermann grundsätzlich sekundär gegenüber dem Selbstwerden des Menschen. „*Wesentlich* müssen die Menschen nicht von politischer Ungerechtigkeit, von sozialer Armut, von ökonomischer Ausbeutung und dergleichen mehr erlöst werden, sondern von der *Angst*, die auf allen Ebenen des menschlichen Daseins in Existenz und

Geschichte jene Symptome des Unheils hervortreiben muß, solange sie dauert.“ Auch die Postulate für eine neue Kirche, die Paul M. Zulehner aufstellt, greifen zu kurz. „Die ganze Auseinandersetzung muß viel früher ansetzen ... ehe nicht die Idealbildungen des Klerikerseins selber so formuliert werden, daß sich zeigt, welch einen Beitrag sie auf dem Wege der *Selbstfindung* psychologisch leisten könnten, bleibt das Haus der Kirche nach wie vor auf Sand gebaut.“ (671, Hervorh. v. Drewermann)

Die Kontroverse mit J. B. Metz und der Befreiungstheologie, die etwa ab Seite 357 beginnt („funktionale Betrachtung der evangelischen Räte ... im Munde derer, die fortschrittliche Theologen zu sein sich große Mühe geben“) und den Schlußteil der Therapievorschläge (ab 655) prägt, ist von der grundsätzlichen Unterordnung des Soziologischen unter das (Tiefen-)Psychologische bestimmt. Innere Haltungen würden in der Befreiungstheologie wie in der kirchlichen Gesetzgebung zur veruerlichten sozialen Anstrengung umfunktioniert und damit in ihrer eigentlichen Sinnhaftigkeit verkannt; Armut, als befreiendes Ja zu dem Gott, der alles in seiner Barmherzigkeit trägt, würde zum trotztigen Kampf gegen den „Besitz“ veräußerlicht, obgleich doch gerade im „Eigentum“ ein Persnlichkeitswert des Menschen und überdies die Quelle allen wirklichen Kampfes gegen die soziale Armut auf dieser Welt liege.

„Es gibt psychoanalytisch keine glaubhafte Form evangelischer Armut, die nicht den Weg über eine entsprechende Stärkung des Ichs gefunden hat ... und so muß man oft genug zunächst einmal Formen eines rechten Besitzens einüben, ehe die christliche Armut überhaupt zum Thema werden kann.“ (683) „Aberwitzig“ wäre es, „das überaus brennende Problem wirtschaftlicher Armut, ökonomisch betrachtet, mit Mitteln eines theologischen Pauperismus statt durch eine solide Kenntnis der herrschenden Gesetze des Marktes und des Geldes lösen zu wollen.“ (676) Statt Orientierung „an dem persönlichen Schicksal und Erleben der Menschen“, werde aber mit Anordnungen von Armut usw. „das Innere (‘rein funktional‘) nach außen gezogen“. (368) „Die fehlende Spiritualität entwertet die ‚evangelische Armut‘ von einer religiösen Grundhaltung im besten Fall zu einem karitativen Dienstapostolat, das mit den Glorien echter Christusnachfolge umkränzt wird.“ (376)

Diese absolute Vorordnung des Individuell-Psychologischen vor dem Sozial-Verantwortetem ist auch wohl der Grund, warum Drewermanns Rezeption der Philosophie im Existentialismus gipfelt.

An der Diskussion mit Dorothee Sölle im dritten Band der „Gespräche und Interviews“ (70–106, hier auf einige Kernsätze zusammengezogen) sind die Fragepunkte zu erkennen. Drewermann: Gerechtigkeit „ist eine Forderung der Politik“. Sölle: „Nein, das ist Gottes Forderung.“



Drewermann: „Wichtig scheint mir, daß die Religion anfängt ... wo nichts mehr zu machen ist, wo Menschen an der Gerechtigkeit, z. B. des Gesetzes scheitern.“ Sölle: „Ich glaube einfach nicht mehr an den mir ... eingepprägten Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade ... Ich kann mich noch nicht ganz anfreunden mit dem Erst-das-eine-dann-das andere. Das kommt mir nämlich so vor wie ein theologisch gängiger Trick: Erst mußt du glauben, und dann kommt die Anwendung.“ Drewermann: „Sie (die Menschen, die individuell sich gefunden haben) werden befähigt, gegen all das, und zwar Kraft der eigenen menschlichen Erfahrung, aufzustehen, was unterdrückt ... Ich erwarte nicht, daß in der Politik Erlösung geschieht, ich erwarte, daß sie zweckrational, menschlich und vernünftig ist ... Es geht überhaupt nicht um die soziale Frage, es geht Jesus um die Stellung des Menschen zu Gott.“ Sölle: „Wie kann man das auseinanderreißen? Die Stellung des Menschen zu Gott ist nicht abstrakt ... ich lebe in Beziehungen ... Da kann Politik nicht einfach, wie nach Ihrem liberalen Modell, sozusagen der Vernunft übergeben werden.“ Drewermann: „Das alles ist so kompliziert.“ Sölle: „Ich wehre mich gegen den Satz: ‚Erlöst wird nur der einzelne‘. Ich würde sagen: ‚Befreit wird das Volk Gottes‘.“ Nach einer knappen, ausweichenden Antwort Drewermanns bricht Frau Lünig, die Gesprächsleiterin, ab: „Ich möchte noch zu einem anderen Punkt kommen ...“ Hat sie nicht merken wollen, daß es um die entscheidende Frage geht?

Ist die Selbstfindung, die Selbstrealisierung des einzelnen Menschen grundsätzlich den sozialen Bezügen vorgeordnet? Oder gibt es nicht soziale Wirklichkeiten, denen sich auch das eigene „Selbst“ unterordnen muß? So gesehen klingt die Entgegensetzung noch abstrakt. Aber konkret heißt dies: Darf, muß das ethische Verhalten in der sozialen Ordnung nicht auch einmal „suspendiert“ werden zugunsten der Selbstfindung, der psychoanalytischen Heilung (vgl. Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. I.), oder gibt es ethische (soziale) Normen, die auch in der Selbstwerdung und im psychoanalytischen Prozeß gültig bleiben, deren Übertretung zwar in Barmherzigkeit und Verstehen aufgenommen, nicht aber legitimiert werden kann? Ist die Kirche in ihrer sozialen Struktur nur eine Hilfsgemeinschaft zur religiösen Selbstfindung, oder darf und muß sie als Kirche dem einzelnen nicht auch fordernd gegenüberreten? Kann von einem einzelnen sogar verlangt sein, auch ein Stück „Selbstfindung“ zugunsten des sozialen Engagements zu opfern? Noch tiefer gesehen: Ist das Ich-Du und Ich-Wir-Verhältnis, ist die Begegnung nicht ein ontologisch (!) Allererstes, das nicht aufgelöst werden kann in Ich-Besitz und nachträgliches Weitergehen zum Du? Man lese darauf hin noch einmal Martin Buber, besonders seine Kritik an C. G. Jung.

Es erübrigt sich hier zu zeigen, daß solche Fragen – es geht glaubensmäßig und theologisch z. B. um das Verhältnis von Gewissens- und Religions-Freiheit zum Wahrheitsanspruch des Glaubens und der Kirche, was beides vom Zweiten Vatikanum proklamiert wurde – nicht mit leichter Hand zu beantworten sind. Wer die Literatur kennt, weiß, wie sehr man sich um „Lösungen“ oder wenigstens um pragmatische Entscheidungshilfen bemüht. Wer mit offenen Augen in die Kirche schaut, weiß allerdings auch, daß in der Praxis hier manches im argen liegt. Doch wo gibt es dies nicht!

### Am Beispiel: Sexualität

Hier – und nicht in vom „Spiegel“ abgeschriebenen Nebensätzen über Brigitte Bardot, an der auch Priester das Weibliche kennenlernen können – liegt der eigentliche Punkt des Gesprächs: Muß alles Soziale (also auch die Ordnung der Kirche) sich nach der je-persönlichen Erfahrung (z. B. über die Tiefenpsychologie) richten, oder gibt es soziale, dialogische Bezüge, die über das individuelle Wohlbefinden hinaus und manchmal vielleicht sogar (z. B. im Verzicht einer Mutter oder im sozialen Engagement) gegen es sinnvoll und menschlich richtig sind?

Diese Frage wird verständlicherweise am Problem Sexualität (Zölibat) besonders deutlich. Es mag noch hingehen, daß Drewermann einer Menschengruppe die sexuelle Emanzipation von allen gesellschaftlichen (gesetzlichen!) Bindungen zubilligt: „Einzig den Dichtern ist es vergönnt, auch ohne Bindung verbindlich zu sein, auch ohne Verträge verträglich, auch ohne Ehe entscheidend für das Wohl und Wehe anderer Menschen.“ Sie haben eine Liebe, „die stark genug ist, um sich über die Tabus der Gesellschaft mit ihren ritualisierten Zwängen und schablonisierten Regeln hinwegzusetzen zugunsten des einzelnen konkreten Gegenübers in seiner Eigenart als Mann und als Frau.“ Sie haben eine „Energie der Seelenverzauberung, die sich nicht festlegen läßt auf die beruhigenden Besitzzuordnungen von ‚meine Frau‘ und ‚mein Mann‘“; sie haben „eine(r) Weite des Herzens und eine(r) Großzügigkeit der Gesinnung, die jenseits der Eifersucht eint und zusammenführt und sich aussagt in einer Sprache, die ohne Unterschied alle einlädt zu einem gemeinsamen Fest der greifbaren Nähe des Göttlichen.“ (719) Man muß aber nur das Leben von Goethes Friederike weiter verfolgen oder die Biographie Rilkes lesen (D. A. Prater, *Ein klingendes Glas*, 1986) – beide führt Drewermann als beispielhaft an –, um sich zu fragen: Rechtfertigt eine noch so wunderbare Dichtung ein einziges zerbrochenes Le-

ben? Mit einem Bild von Drewermann (462): „Mit welcher Poesie (Kirche) haben wir es zu tun, die es wagt, auf den Ruinen solchen fraulichen (kindlichen) Selbstwertgefühls ihre Dome und Kathedralen zu errichten?“ Wenigstens das Problem ist ernstzunehmen. Anzumerken ist: Drewermann führt Männer an; ihre Opfer sind die Frauen.

Aber völlig unvollziehbar wird es im Finale des Buches, das eine Sexualität feiert, die in Spiel und Selbstfindung aufgeht. „Die Zeit ist längst gekommen, in der die Sexualität nicht primär der Fortpflanzung dienen kann noch darf; und die Zeit wird bald kommen, in der das Erbgut nicht länger mehr allein vom Verhalten der Partner, sondern von einer gezielten genetischen Steuerung determiniert wird, die zumindest die Weitergabe kranker Gene verhindern soll ... es sind Anzeichen dafür bereits heute schon sichtbar: Rivalenkampf und Eifersucht treten spürbar zurück, die Sexualität dient hauptsächlich weder der Fortpflanzung noch der Familiengründung, sie wird zunehmend als eine alles durchdringende Kraft der Zärtlichkeit, der Freude, der Phantasie und der Gemeinsamkeit erlebt.“ (737) Die Möglichkeit der Empfängnisverhütung, die das Verhältnis der Geschlechter sicher auch in gutem und gesundem Sinn beeinflusst hat, wird extrapoliert zu einer „Gen-Veränderung“ (durch Gen-Manipulation? durch operativen Eingriff? von selbst?), in der die Sexualität anscheinend von aller Verantwortung befreit nur noch Spiel und Lust sein wird. Das erinnert an furchtbare Visionen einer reinen Genuß-Sexualität in A. Huxleys „Schöne neue Welt“ (er war gewiß kein zölibatärer Verächter der Sexualität). Hat Drewermann eigentlich die doch intensive wissenschaftliche (!) Behandlung der Fragen um Gen-Manipulation und Sexualität nicht nur gelesen, sondern seriös verarbeitet?

Gerade lese ich in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (1. 2. 1990, 27) den Bericht über eine Freiburger Tagung über „Sex, Literatur und Psychoanalyse“ („Neue Themen, alte Hemmungen“), also die Thematik Drewermanns. Das Schopenhauer-Zitat als Überschrift schon: „O Wollust, o Hölle“, läßt die Realitätsfremdheit seiner Märchenbilder erahnen. Aufmerksam wird man beim Thema des Literaturwissenschaftlers Lütkehaus: „Die Schilderungen der Onanie in der Literatur“ – „vom Alten Testament bis zu Thomas Mann, von Jean-Jacques Rousseau bis zu den Romanen des Amerikaners Philip Roth“. Er zeigt: „Erstaunlich mild erscheint (die Onanie-Ablehnung) noch in den Lasterkatalogen des Mittelalters, vielleicht, so der Referent, aufgrund der ‚kanonischen Klugheit‘ kirchlicher und klösterlicher Zölibatäre. Just im Zeitalter der Aufklärung aber kulminiert die neuzeitliche Verteufelung der Eigenliebe als Sünde und Seuche.“ Die Bemerkung zeigt, wie unseriös die von Dre-

wermann vorzugsweise herangezogene Skandal-Literatur einer U. Ranke-Heinemann, eines K. H. Deschner oder eines E. Bornemann (Sexual-Spezialist der „Neuen Revue“) arbeitet; dort ist die mittelalterlich gebliebene, kanonistisch verfestigte Kirche der Todfeind der Sexualität; der Prozeß der Aufklärung erst bringe die Befreiung.

Wichtiger ist die Situationsbeschreibung der Gegenwart, die das märchenhafte Traum-Bild Drewermanns entzaubert (Tobias Brocher, Johannes Cremerius): „Einerseits die scheinbar größere Freiheit im Umgang mit den Trieben und der Lust ... Andererseits aber das Zunehmen ‚verzweiflungsvoller Vereinsamung‘, die Angst vor Hingabe, vor den Niederungen des Alltags zu zweit, kurzum: die Furcht vor der Liebe, die als Lust allein keine ist.“ Ohne soziale Verantwortung zerstört sich die Sexualität selbst. Auch Hans Peter Duerr, gewiß nicht des Christentums oder einer restriktiven Moral verdächtig, beendet seine grundlegende kulturgeschichtliche Untersuchung über „Nacktheit und Scham“ (im gründlichen Anmerkungsteil werden die obengenannten „wissenschaftlichen“ Autoritäten nicht einmal erwähnt) mit einer Bemerkung, die das hell-dunkle, nur in einer humanen Ordnung fruchtbar werdende Geheimnis der Sexualität ahnen macht: „Vieles (spricht) für die Wahrheit des biblischen Mythos ..., nach dem die Scham vor der Entblößung des Genitalbereiches keine historische Zufälligkeit ist, sondern zum Wesen des Menschen gehört.“ Die naiv-optimistische Vision, mit der Drewermann eine „genetische“ Steuerung, eine Determinierung der Sexualität in Richtung Überwindung der sozialen und moralischen Bindungen hochrechnet zum reinen Spiel, zur Phantasie, Zärtlichkeit und Freude, gehört ins Märchen, nicht in die Realität des Lebens.

## Die Entfaltung der Grundthese

Man muß die methodischen und inhaltlichen Anfragen an Drewermann im Auge behalten, wenn man den einzelnen Kapiteln seines dicken Buches nachgeht. Sie entfalten und malen gezeigte Grundzüge aus.

In „Die Erwählten oder: Die ontologische Verunsicherung“ (47–268) legt Drewermann das Fundament seiner Überlegungen. In Einzelanalysen – besonders mit Jean-Paul Sartres „Die Kindheit eines Chefs“ als „Intelligibilitätsschema“ – arbeitet er seine Grundthese heraus, daß kindliche Traumata aufgrund elterlicher Spannungen das Psychogramm des Klerikers bestimmen und sich in der Opfertheologie einen dogmatischen Ausdruck geschaffen haben: „Die archetypischen Vorstellungsschemata von Opfer und Wiedergutmachung nebst den zugehörigen Gefühlsambi-

valenzen sind in der christlichen Theologie derart bestimmend geworden, daß sie als ihre Repräsentanten und Ideologen in Gestalt der beamteten Kleriker bevorzugt Menschen zulassen, deren Psyche selbst zutiefst von der frühkindlichen Erfahrung traumatischer Ambivalenzgefühle im Umkreis grausamer Opfervorstellungen und Wiedergutmachungsverpflichtungen geprägt ist.“ (280 f)

Das Kapitel „Bedingungen der Auserwählung oder: Antriebspsychologie der ‚evangelischen Räte‘“ (269–654) geht von der „Rollenzuweisung in der Familie“ aus und entwirft anhand der evangelischen Räte ein Psychogramm des Klerikers. Im Unterschied zu Sartres „Chef“ kreise er nicht ums eigene Prestige, sondern habe „den subjektiv sehr ausgeprägten Willen, irgend etwas für andere Menschen zu tun, das bestimmt richtig und nützlich ist. Paradoxerweise hängt dieser *Wille zur Brauchbarkeit* nicht mit einem ungebrochenen Vertrauen in die Fähigkeiten der eigenen Person zusammen, sondern gerade umgekehrt: Es ist der Mangel an ursprünglicher Daseinsberechtigung, der als Kompensationsleistung den Wunsch hervortreibt, sich durch eine gewisse Form von Nützlichkeit so etwas wie eine Berechtigung zum Sein trotz allem doch noch zu verdienen.“ (269 f) Die „evangelischen Räte“ der Keuschheit, der Demut (Seinsdemut vor Gott ist die innere Wahrheit des veräußerlichten Gehorsams) und der Armut“ (346) können als Lebensformen eines solchen Dienstes des Sich-Schenkens, der Hingabe gelten. Aber wahrhaftig sind sie nur, wenn sie „als Teil einer inneren Entwicklung verstanden werden“ können, nicht aber als von außen auferlegtes Gesetz: „Es gibt keinen Aufstieg zum Opfer, ohne im Vollgefühl des Glücks zu der Freiheit gereift zu sein, *lassen* zu können und *schenken* zu mögen.“ (354) Dies stände den „Päpsten und Kardinälen“ gut an; doch diese lösen z. B. „die Provokation der Armut“ von sich ab und definieren sie „als die Lebensform von Gemeinschaften, die mit den Mitteln des Kirchenrechts kontrolliert werden“. (355) Dort aber werden die evangelischen Räte, weil von außen auferlegt, von „der Psychologie der Menschen, die diese Ideale leben sollen“, (357) abgetrennt und funktionalisiert. Priester und Ordensleute können daher nicht mehr diesem Verzicht entgegenreifen, sondern der Verzicht wird zum Standesmerkmal, zur amtlichen Qualität. Damit wird er in der Hand der Kirche zum „äußersten Disziplinierungsmittel gegenüber der drohenden seelischen Verwahrlosung; oder, in psychoanalytischen Vokabeln ausgedrückt: man hat es mit einer Mentalität zu tun, in welcher das Ich auf der Flucht vor seinen verdrängten und deformierten Es-Strebungen sich ins Überich flüchtet, um die Gefahr asozialer Triebdurchbrüche zu entgehen.“ (484) Mit anderen Worten: man meidet den inneren Reifeprozess und die psy-

choanalytische Bewältigung der eigenen Probleme, flüchtet in eine äußerlich bleibende Ordnung, projiziert aber die eigenen Schwierigkeiten nach außen: in rigorose Moral, in Absolutheitsanspruch, in einen sozialen Arbeitsdrang, der psychoanalytisch der Geistes-Krankheit des Helfer-, des „Rettersyndroms“ (286) ähnelt usw. Dies wird auf vielen Seiten für die einzelnen evangelischen Räte durchgeführt.

Die „Therapievorschläge oder: Von der Aporetik zur Apologetik der ‚evangelischen Räte‘“ (655–750) haben alle das eine Thema: „Ehe nicht der Wert einer bestimmten Haltung *in sich selbst* lebbar und erlebbar geworden ist, führt eine äußere Nachahmung gewisser religiöser Vorbilder lediglich zu einer verinnerlichten Form der Außenlenkung.“ (662) Was dieses zweifelsohne berechnete „In-sich-selbst-Lebbar“, wenn es nicht in die soziale Verantwortung eingebettet ist, bedeuten mag, haben wir am Beispiel Sexualität zu zeigen versucht.

Es stellt sich nämlich die Grundanfrage, die Frau Sölle formuliert hat: Darf man das Individuelle (Persönlichkeitswerdung) vom Sozialen (Verantwortung) trennen? Mit dem „Sozialen“ aber tritt der „andere“, der Mitmensch, die Natur und damit auch die übergreifenden Normen und letztlich auch die kirchliche Wahrheit unabtrennbar mit ein in den subjektiven Prozeß der Persönlichkeitsausformung.

Der einzelne Mensch muß nicht erst seine eigene Persönlichkeit gefunden haben, ehe er dem Objektiven, den Normen konfrontiert wird und sich ihnen „unterordnet“. Die vermeintliche „Unterordnung“ ist von Anfang an ein Stück des Persönlichkeitswerdens; denn der Mensch ist als „Ich“ immer schon im „Wir“ zu Hause. Es gehört zur Menschwerdung, ein größeres Objektives (= Wahrheit oder soziale Ordnung) anzuerkennen und sich ihm einzuordnen, obgleich die innere Sinnhaftigkeit dieses Objektiven (= Wahrhaftigkeit oder subjektive Befindlichkeit) nicht völlig vollzogen ist. Martin Buber zeigt: Der Mensch wird am Du, am Es, am anderen, zum Ich. Es gibt ein Mühen im karitativen, sozialen Bereich (die Frage nach der Gerechtigkeit), dem sogar die eigene Persönlichkeitsbildung, wie sie psychoanalytisch zu zeichnen wäre, im Wege stehen mag.

Im Verhältnis von Persönlichkeitswerdung und sozialer Verantwortung, oder von Subjektivität und objektiver Wahrheit geht es letztlich nicht um Vor- und Nachordnung, sondern um das rechte Verhältnis, das Gleichgewicht zwischen beiden; ein Gleichgewicht, in dem jede Seite um so mehr an Gewicht, an Bedeutung gewinnt, je mehr ihr Gegenüber schwerwiegender, bedeutungsvoller wird; ein Gleichgewicht, bei dem wie in personaler Begegnung die Partner miteinander und aneinander wachsen.

## Die Kirche – Mangelndes Gleichgewicht

Die Auseinandersetzung mit dem Klerikerbuch sollte nicht an seinen offensichtlichen Schwächen, Übertreibungen, Verallgemeinerungen und Argumentationsdefiziten stehen bleiben. Der Kernpunkt ist anzugehen: Darf der individuelle Weg der Menschwerdung so absolut von der sozialen Einbindung abgesetzt werden? Soziale Einbindung meint sowohl Ordnung, Gesetz, Norm, die auf das Individuum zukommen, wie Bindung und soziales Engagement, die vom Individuum ausgehen. Auch in der Psychologie scheint man die Isolierung der Ichfindung, der Selbstwerdung, die eine Zeitlang von humanistischen Psychologen gepflegt wurde (Buchtitel „Wie werde ich Egoist?“) überwunden zu haben. Als wichtiger Name fällt mir dazu Horst-Eberhard Richter ein.

Aber hier scheint Drewermanns Wahrnehmung noch einen blinden Fleck zu haben. Kann man Psychologisches greifen, ohne Soziologisches mit in der Hand zu haben? Gibt es individuelle Gottesbeziehung, die nicht durch Erbe, Sprache, Gemeinschaft usw. geprägt ist? Christlich und besonders katholisch liegt darin die Frage nach Christ und Kirche, aber auch nach dem Jesuswort vom „Gleichgewicht“ zwischen (individueller) Gottesliebe und (sozialer) Nächstenliebe. Damit deutet das Evangelium an, daß die religiöse Geborgenheit in Gottes Liebe untrennbar eins ist mit sozialer Verantwortung und somit auch mit der Institution als dem Ordnungsfaktor des Sozialen. Die Trennung von sozialer Gerechtigkeit und individueller Frömmigkeit zerreißt die Botschaft Jesu, zerreißt den Menschen.

Drewermann selbst aber stellt genau diese Frage an die Kirche – und dies weithin mit Berechtigung: Wie steht es bei ihr um das Gleichgewicht zwischen dem übergreifenden sozialen Gefüge und den individuellen oder gruppenspezifischen Interessen? Damit ist nicht nur Güte und Verstehen der Obrigkeit, sondern auch Strukturelles, Normatives angemahnt. Bernhard Häring hat dies gezeigt, als er für die kirchliche Rechtsprechung (in Eheprozessen) eine andere Grundlage (nicht die beweisführende Gesetzmäßigkeit, sondern die verstehender Barmherzigkeit) forderte. Wie hilfreich wäre es z. B., christliche Gruppen – Pfarrei, Gebetsgruppe, Verband, Diözese usw. – nach dem paulinischen Modell des „mystischen Leibes“ zu behandeln? Je mehr Eigenleben und Eigengestalt die einzelnen Zellen und Zellverbände haben, um so lebendiger ist der ganze Leib. Gleichschaltung und Reglementierung brächten den Tod des Leibes.

Die ostkirchliche Theologie (Vl. Lossky) fat diese organische Sicht mit der Doppelgestalt von Kirche. Ihre „Logos-Gestalt“ steht für blei-

bende Wahrheit und Ordnung innerhalb „festgelegter“ (= de-finierter) Grenzen; ihr ist die „Pneuma-Gestalt“ gleichwertig, die Leben, Veränderung, Spontaneität, Experiment besagt. Beide Sichten von oben und von unten müssen im Gespräch bleiben, damit die Kirche sie selbst wird: „Der Geist weht wo er will“, und zugleich ist es „die Wahrheit, die befreit“.

Man sollte über Drewermanns Karikieren also nicht das Berechtigte seiner Kritik übersehen. Er legt den Finger auf echte Wunden. Bedauerlich ist allerdings, daß er die vielen Kollegen, die ähnliches aufzeigen – wenn auch mit mehr Wohlwollen und Sachverstand wie z. B. K. Rahner – so leichthin beiseite schiebt. Übertreibung und eklatante Ungerechtigkeit schade dem seriösen Kern des Anliegens.

### Der Kleriker – Stärkung der Persönlichkeitswerte

Auch die andere Seite der Drewermannschen Kritik, die sich auf die Person des Klerikers richtet, ist ernstzunehmen. Ob allerdings die empirielose, monoman wirkende Psychoanalyse, daß sich im Kleriker das Kindheitstrauma vom Opferdaseins der Mutter verfestigt habe, wirklich dessen „Psychogramm“ ausmacht, kann ich nicht beurteilen, wage es aber – besonders in der vertretenen Absolutheit – zu bezweifeln.

Das berechtigte Anliegen kommt schon im Leitmotiv des Buches (5), einem buddhistischen Sprichwort, zum Ausdruck: „Nur wer sich selbst entfaltet, wirkt Gutes!“ Nicht das Aufopfern der Persönlichkeit, sondern das Einbringen ihrer Werte, ihrer Initiativen in den Organismus des Ganzen, der Kirche, der Ordensgemeinschaft, ist das Ideal – so hat Ignatius von Loyola, der von Drewermann oft genug negativ erwähnt wird, seinen „Verstandesgehorsam“ gemeint.

Was allerdings Drewermann konkret an Persönlichkeitsunterdrückung innerhalb der Kirche aufzeigt, stimmt traurig. Zu vieles davon gibt es in der Realität: Daß jemand nur noch Sprachrohr für Anordnungen von oben ist; daß äußerliche Regelerfüllung zum Maßstab für Ordensleben wird, mechanische Ableistung von Gebetspflichten und toter Gehorsam an die Stelle von erfüllter Hingabe an Gott getreten sind; daß Menschen unter „ekklesiogenen Neurosen“ leiden, ein Stichwort, das A. Görres in die katholische Diskussion einbrachte.

Hier kann eine psychoanalytische Kritik in ihrer einseitigen Härte die Augen öffnen: „Alles, was in der Religion nicht aus dem Innern der menschlichen Seele heraus gedeutet und verstanden wird, befreit nicht, sondern zerstört.“ (674) Die katholische Kirche aber „muß als des Tat-



bestandes überführt gelten, daß sie nicht die Freiheit und Eigenständigkeit des Menschen im Sinne trägt, sondern in Wahrheit die infantile Abhängigkeit verschüchterter Kinder unter dem Deckmantel Gottes fördert und fordert.“ (460)

Solche Aussagen haben trotz ihres Absolutheitsanspruchs (womit Drewermann mit dem von ihm kritisierten Absolutheitsanspruch der Kirche gleichzieht) einen berechtigten Kern: Gibt es nicht innerhalb der kirchlichen und klösterlichen Pädagogik zuviele Züge, die Drewermann recht zu geben scheinen? Sollte seine Satire und Karikatur nicht die Augen schärfen für offensichtliche Fehlentwicklungen, die Abhängigkeit und Unselbständigkeit „fördern und fordern“?

Aber wiederum scheint Drewermann für einen Wesenszug des Klerikers blind zu sein. Teilhard de Chardin schreibt am 29. IV. 1916 in sein Tagebuch: „Die Jungfräulichkeit: Sicherer Einbruch des Geoffenbarten in den Kosmos.“ Von dort her entwickelt er seine großartige „Hymne des Ewig Weiblichen“. Dieses Getroffensein von der Ewigkeit, dieser Einbruch Gottes, dieses Überwältigtwerden vom absoluten Du Gottes scheint in Drewermanns Psychologie keinen Platz zu haben. Sie kennt nur den Weg von unten nach oben, daß sich jemand in Gottes Liebe einbirgt, nicht den von oben nach unten, daß Gottes Anspruch den Menschen trifft – plötzlich oder in Stetigkeit –; und daß er ihn so trifft, wie die Liebe jemanden überfällt und ihn zu „Torheiten der Liebe“ herausfordert. Müßte nicht gerade hier eine Psychologie ansetzen und das Echte vom Unechten, das Wahre vom Falschen, das Gesunde vom Kranken scheiden? Ohne diesen „Einbruch“ zu berücksichtigen, kann das Bild des Klerikers nicht gezeichnet und können die Fehlformen nicht geheilt werden.

Auffällig ist hierbei, daß die Dynamik aus Drewermanns Erstlingswerk der „Strukturen des Bösen“, worin die psychologische Angst erst in einer Letztthingabe an den transzendenten gütigen Gott endgültig geheilt wird, verschwunden zu sein scheint gegenüber einer Statik, mit der die Probleme innerhalb einer welt-immanenten Psychologie gelöst werden.

Doch auch in einer ganzheitlichen Sicht, die Gottes Anspruch nicht ausspart, werden Drewermanns Anfragen dringlich: Flüchtet jemand vor dem Personwerden und nennt dies rationalisierend „Torheit der Liebe“? Drewermann tadelt und trifft damit den Kern der Sache: „Die religiöse Krise der Kirche ist wesentlich eine Folge der Ungeistigkeit ihres geistlichen Standes.“ (135) Im „Geistlicher-Werden“ – d.h. mehr Persönlichkeit, mehr eigene Überzeugung, mehr Initiative und Entscheidungskraft, mehr Wärme, mehr Selbstbesitz, mehr Innerlichkeit – liegt

die Zukunft des geistlichen Standes und damit auch die der Kirche. Doch darf man dabei vergessen, daß der „Geist“ des geistlichen Standes letztlich auch die „Psychoanalyse“ übersteigt?

Als Pamphlet oder zur Selbstbefreiung geschrieben?

Nach alledem bedrängt den wohlwollenden Leser die Frage: Warum die maßlose Einseitigkeit in einem so wichtigen Buch? Warum der Absolutheitsanspruch, den Drewermann an der Kirche so streng tadelt? Warum die endlose Weitschweifigkeit mit so mancher Pseudo-Wissenschaftlichkeit?

Wollte Drewermann ein Pamphlet schreiben – eine durchaus berechtigte Kunstform, die mit bewußt übertriebener Einseitigkeit und karikierender Ungerechtigkeit den Blick auf einen Mißstand lenken will? Die großen Franzosen des *Renouveau Catholique* (z. B. L. Bloy) oder auch ein Hans Urs von Balthasar (in seiner Polemik gegen Karl Rahner) beherrschten diese Form. Manche Seiten Drewermanns könnte man als Pamphlet lesen. Aber ein Pamphlet von 900 Seiten widerspricht diesem literarischen Genus ebenso wie eine Lyrik, die zum Epos ausgewalzt ist.

Doch das Buch stammt eher von jemandem, der sich in echter Sorge um den Menschen „frei“-geschrieben, dabei – wie bei einem Vulkanausbruch – die inneren Nöte herausgeschleudert und alles Umliegende unterschieds- und unterscheidungslos mit glühender Lava niedergewalzt hat.

Gerade das – besonders wenn es mit der unbezweifelbaren Genialität und Belesenheit Drewermanns geschehen ist – sollte ein vorschnelles Aburteilen verbieten und lieber fragen lassen:

Was (wer) ist es, das (der) diesen Vulkanausbruch auslöste?