

LITERATURBERICHT

Wohin führt der Weg?

Zu Eugen Drewermanns christlicher Dogmatik, Bd. I

Wieder liegt ein vielseitiger Drewermann vor: nach dem Grundlagenwerk¹, auf das sich der Autor stets neu bezieht, einer moraltheologischen², einer exegetischen Synthese³ und anderen umfangreichen Büchern⁴ nun der erste, über 700 Seiten dicke Band einer Dogmatik⁵. Die zurückgelegte Wegstrecke beginnt bei der „buchstäblichen Annahme“ in „Strukturen des Bösen“ (II, XXXI), „daß die Lehre der christlichen Religion, und zwar in ihrer katholischen Form, mit ihren Riten, Symbolen, Sakramenten und Mysterien, für alle Menschen heilsnotwendig ist und es außerhalb davon kein Heil (mehr E. D.) gibt“; jetzt (654a, 147) „spürt“ Drewermann „das deutliche *Verbot Gottes*“, „noch länger zu sagen: ‚Ich glaube an die eine heilige (römische! E. D.) katholische und apostolische Kirche‘“. Grund dafür sei der „aberwitzige“ „realitätsferne, das Göttliche vergegenständlichende Aberglaube“ der Kirche, die die „Ichtriebe“ des Menschen „konsequent“ in „Mechanismen der Selbstunterdrückung“ „umwandelt“; „Kirchenglaube“ als „Regressionsphänomen auf die ‚anale‘ Phase der Psychogenese“, produziert „Zwangsneurosen“.

Dokumentationsbände (sechs davon sind auf meinem Schreibtisch) versuchen die Wegmarken abzustecken, bleiben aber hinter der Entwicklung zurück. Bischof Lehmann von Mainz wies darauf hin, daß man auf keinen Fall den Erfolg Drewermanns nur popularisierenden Tendenzen und modischer Kirchenkritik zuschreiben darf. Er treffe – auch mit seiner einseitigen und falschen Kritik – Anliegen, die im heutigen christlichen Glauben anstehen. So gibt es „Pro“-⁶ und

¹ *Strukturen des Bösen*, eine Kassettenausgabe erschien 1988.

² *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Erstausgabe 1982–1984.

³ *Tiefenpsychologie und Exegese*, Erstausgabe 1987/1988.

⁴ Der Alfred Sobel Verlag hat 1992 eine Eugen-Drewermann-Bibliographie von 100 Seiten herausgebracht. „Der Spiegel“ zählt in der Weihnachtsnummer (20. 12. 1993) für „bis Mitte 1992“ 53 Bücher mit 14 475 Seiten und 1,1 Millionen Exemplaren. Der Artikel ist miserabel recherchiert: Drewermann sei bei katholischen Veranstaltern ausgeschlossen; als ich ihn am 7. 12. 1993 in Osnabrück zum letztenmal traf, kam er von einem Seminar der katholischen Bildungsstätte der Franziskaner, Haus Ohrbeck; mit Verweis auf den „Katechismus der katholischen Kirche“ und die Enzyklika „Glanz der Wahrheit“ wird ein Kampf: „Drewermann gegen Papst“ hochstilisiert; doch die Bezüge darauf wurden von Drewermann erst in Anmerkungen usw. nachgetragen.

⁵ *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, Bd. I, Solothurn u. a., 1993, 710.

⁶ Mit protestantischer (antikatholischer) Tendenz Reinhold Gestrich, *Eugen Drewermann – Glauben aus Leidenschaft. Eine Einführung in seine Theologie*, 1992; leider auch Jürgen

„Contra“⁷-Literatur. Statt differenzierende Stellungnahmen zu karikieren⁸, sollte man Gisbert Greshake⁹ hören, der zum bisher negativsten Buch, zum „Kleriker“ (1989) schrieb: „Die kritischen Beschreibungen und Analysen Drewermanns lassen sich bei allem Einspruch gegen seine pauschalierende ‚Hammer-Analyse‘ dennoch lesen als oft erhellende Kritik an einem nicht gelingenden Zueinander von Person und Amt, von personaler Freiheit und Institution.“

Die Tragik des Falls liegt – wiederum Bischof Lehmann – eher im mißglückten Gespräch der akademischen Theologie als des kirchlichen Amtes mit Drewermann. Erstaunlich wenige Theologen nehmen seinen Ansatz ernst, so wie es zum Beispiel J. Werwick in seiner „Gotteslehre“, *Bilder sind Wege*¹⁰, versucht. Ingolf U. Dalfert¹¹ will wie Drewermann in „Jenseits von Mythos und Logos“ die Aussagekraft des Mythos verlebendigen; doch in der verarbeiteten reichen Literatur kommt dieser nur am Rande vor. Noch reicher dokumentiert Bernhard Grom¹² seine „Religionspsychologie“ und schließt sie mit einem scharfen Nein zu C. G.

Jeziorski, *Eugen Drewermann, der Streit um den Glauben geht weiter*, 1991, 106 u. ö.: „Parallelen zwischen Wittenberg und Rom können aber auf Dauer nicht ausgeschlossen bleiben.“ Trotz Drewermanns Vorwort und dem Lob in „Christ in der Gegenwart“ bietet der Exeget Cesare Marcheselli-Casale, *Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch*, 1992, nur eine entschärfende Verharmlosung. Auch der sympathische Versuch Anselm Grüns, *Tiefenpsychologische Schriftauslegung*, 1992, wird der Brisanz von Drewermanns Ansatz nicht gerecht.

⁷ Auf dem Boden der klassischen Exegese steht Gerd Lüdemann, *Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, 1992; Drewermanns Kirchenkritik anerkennend, doch ihn aus psychoanalytischem Wissen kritisierend schreibt Hartmut Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, 1993, 253 f: „Was Drewermann in seinen zwei Bänden ‚Tiefenpsychologie und Exegese‘ und auch in seinen anderen Werken anbietet, hat mit genuiner Psychoanalyse fast nichts zu tun und erreicht wohl auch nicht die Standards Jungscher Tiefenpsychologie... Irgendeinem neuen Impuls für die Verbindung von Psychoanalyse oder Tiefenpsychologie mit exegetischer Wissenschaft habe ich in Drewermanns Büchern nicht gefunden... Ich fürchte, daß Drewermann hier einen latenten Fundamentalismus vertritt.“ Aber er verfehlt ebenso Drewermanns Anliegen wie Klaus Bergers rasantes Pamphlet in der FAZ (14. 4. 1992): *Zum Ketzer reicht es nicht. Eugen Drewermanns Matthäuskommentar*. Das zeigt ein Blick in Bergers enttäuschende Historische Psychologie des Neuen Testaments, 1991.

⁸ Jörg Splets Kritik an meinem Drewermann-Buch (*Theophil* 68, 1993, 290–292) verfehlt mein Anliegen völlig, zuerst nämlich den Autor zu verstehen, ehe man ihn kritisiert; so wie es Ignatius von Loyola wünschte, eher „die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen...“. Im Gegensatz zu ihm hat der wohl schärfste, aber wissende(!) Drewermann-Kritiker Hermann-Josef Lauter, mein Buch lobend begrüßt. Vgl. seine laufende Berichterstattung in Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück und sonstwo.

⁹ „Das ist ein weites Feld...“. Impressionen zu Eugen Drewermanns „Kleriker“, in: Karl Hillenbrand (Hg.) *Priester heute. Anfragen, Aufgaben, Anregungen*, 1992, 10–31.26.

¹⁰ *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, 1992, 158 f, 280, 311, 343.

¹¹ *Die christliche Transformation der Theologie*, 1993, 71.

¹² 1992; da der C. G. Jung-Mythos in der Drewermannschen Fan-Gemeinde so wichtig ist, sei auf dessen Destruktion hingewiesen, die Renate Höfer mit überlegenem historischen und psychoanalytischem Wissen vornimmt: *Die Hiobsbotschaft C. G. Jungs. Folgen sexuellen Mißbrauchs*, 1993.

Jung ab. Das Literaturverzeichnis hält Drewermann nicht einmal für erwähnenswert. Manfred Görg¹³, Theologe und Ägyptologie, geht in „Mythos, Glaube und Geschichte“ eben dem nach, was Drewermann¹⁴ zu seinem wohl schönsten Buch „Ich steig hinab in die Barke der Sonne“ (1989) führte, der „Verwurzelung christlicher Bildgestalten im altägyptischen Glauben“; Drewermann wird nicht erwähnt. Die „Einladung zum Gespräch. Fragen an Eugen Drewermann“¹⁵ der Münchener Akademie-Veranstaltung von 1992 mit den recht verschiedenen Stellungnahmen der Autoren lässt ahnen, wie wichtig ein theologisches Gespräch mit Drewermann wäre.

Doch hier muß der „Schwarze Peter“ an Drewermann zurückgegeben werden. In seiner Dogmatik werden fast Seite für Seite die Theologen wegen ihrer Intellektualisierung, Dogmatisierung, Institutionalisierung, Hierarchisierung der existentiellen Wahrheit gebrandmarkt, aber nur ganz allgemein. Wenn mal einer erwähnt wird, dann heißt es (621 a): „P. Burger, ... dessen kirchlicherseits stark unterstützte Kritik an dem Versuch einer Synthese von Tiefenpsychologie und Theologie in der simplen Behauptung gründet, daß die Psychoanalyse und insbesondere die ‚Archetypenlehre‘ C. G. Jungs von unwissenschaftlichen und unbewiesenen Behauptungen ausgehe; P. Burger ist nicht einmal willens zu erkennen oder gar anzuerkennen, daß die naturwissenschaftliche Methode der Psychologie sich grundlegend von der Verfahrensweise der Psychoanalyse unterscheidet.“ Daß dieser Anton A. Bucher – wie er richtig heißt – sich in „Bibelpychologie“¹⁶ ausführlich über Drewermanns Fragenbereich äußert, wird übersehen. Keiner weiß alles, aber keiner sollte tun, als wüßte er alles.

Kurz vorher wird ein „Theologe“ erwähnt, der C. G. Jung „Selbsterlösung“ vorwirft. Es ist Martin Buber! Aber er wird nur zitiert nach C. G. Jungs „Antwort an Martin Buber“. Eugen Biser wird in Anmerkungen gelobt. Aber statt sich z. B. mit der Argumentation auseinanderzusetzen, die Biser in dem schönen Gespräch mit Drewermann¹⁷ zur „Jungfrauengeburt“ bringt, ist das Lächerlichmachen des Credo-Artikels ein roter Faden in Drewermanns Dogmatik.

¹³ *Glaube und Geschichte*. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, 1992; zur Bewertung s. Dieter Zeller, *Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens*, 1993.

¹⁴ *Meditationen zu Tod und Auferstehung*, 1989.

¹⁵ Hg. Hermann J. Pottmeyer, 1992.

¹⁶ *Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, 1992; I,1: Auch Jakob hatte ihn, den Ödipuskomplex. Psychologische Bibelauslegung im Anschluß an Sigmund Freud; I,2: Biblische Gestalten auf dem Weg zu ihrem Selbst. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung; II,3: Nicht mit dem Wort, sondern dem Traum. Die tiefenpsychologische Bibelhermeneutik von Eugen Drewermann.

¹⁷ Hg. Michael Albus, 1993; Biser spricht (206 f) von dem „auf die Auferstehung des Gekreuzigten, dieses Urparadox, verpflichteten Christ“, und zeigt, daß „das Bild von der Jungfräulichen Mutter eine Art Vorgriff auf das österliche Paradox, nämlich die Auferstehung des Gekreuzigten“ ist. Drewermann (209 ff) stimmt dem „theologisch“ zu, geht aber nicht darauf ein, sondern diskriminiert es in Gestalt eines 14jährigen Mädchens (215): „Wenn das stimmen soll, geht es doch nicht um den Schoß Mariens, was man uns beibringen will, ist der bloße Sexualverzicht. Da sollen wir Jungfrauen sein und trotzdem Mütter werden. Das bedeutet: Wir haben die Liebe nie zu leben.“

Der alte Vorwurf, daß Theologen keine moderne Philosophie¹⁸ kennen, wiederholt sich in der „Dogmatik“ und soll abgemildert sogar Karl Rahner (218) gelten. Doch für Drewermann hört die moderne Philosophie mit dem Existentialismus auf; keine Linguistik, keine Systemphilosophie, kein Strukturalismus und keine Sprachphilosophie, keine „Negative Dialektik“ der Frankfurter Schule, keine Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, weder Blumenbergs Symbol-Deutung noch Lévinas' Dialog-Philosophie noch Lyotards Postmoderne. Anmerkungen (519–676, zweispaltig) und Bibliographie (677–720, zweispaltig), schweigen sich aus. Ernst Bloch (existentialistisch) kommt mal vor; Kurt Hübner (584 a) wird belanglos zitiert. Bei der Erwähnung von Noam A. Chomskys Transformationsgrammatik (299) stutzt man; doch mit der Entdeckung, daß er einer der wichtigen Autoren Hoimar von Ditfurths¹⁹ ist, des Lieblingsautors Drewermanns, kommen Zweifel. Keiner weiß alles, aber keiner sollte tun, als wüßte er alles.

Wenn Drewermann klagt, daß „es inzwischen in der kirchlichen Apologetik üblich (sei), jeden Autor als ‚unwissenschaftlich‘ zu diffamieren, der K. Deschner auch nur zitiert“, vergißt er zu sagen, daß es ausgerechnet der scharfe Kirchenkritiker Georg Denzler²⁰ ist, der als Historiker zeigt: „Ungenügend sind oft Drewermanns Hinweise auf kirchengeschichtliche Probleme ... Drewermanns kirchenhistorische Gewährsleute lassen sich an den Fingern einer Hand abzählen: Karl Heinz Deschner ... alles Namen, die nicht gerade für Objektivität stehen.“

Nur Karl Rahner wird im „theologischen Exkurs in tiefenpsychologischer Absicht“ (209–244) und sonst auch positiv behandelt. Seine „Grenzen“ aber sollen das Versagen der Kirche dokumentieren (218–222): – Die Schwere der Sprache, „die Gewundenheit, die endlosen Drechseleien von Hypotaxen“. Warum nur verlieh die „Deutsche Akademie für Sprache und Wissenschaft“ 1973 dem „Meister des Literarischen Wortes“, der ein „neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht(e)“ den „Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa 1973“ und lobt Heinrich Böll, immerhin Nobelpreisträger, Rahners „neue Sprache“²¹? – Die fehlende Auseinandersetzung mit „Evolutionstheorie“ usw. Doch Rahner hatte es nicht nötig, seine intensiven Gespräche²² mit der Naturwissenschaft durch Anmerkungen zu dokumentieren. – Die „unerlässliche Abstraktion“ in Rahners Büchern, so daß sich „bei ihm nicht auch nur der geringste Hinweis auf das konkrete Erleben des Todes“ usw. finde. Hat Drewermann nie die kleinen „frommen“ Schriften Rahners zu sehen bekommen? – „Das Erfüllungsdenken dogmatischer

¹⁸ Vgl. mein Buch: *Eugen Drewermann ... um das Menschliche des Christentums*,³ 1992; und in: *Mystische Spuren*. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt, 1990, die Seiten 251–292.

¹⁹ Zum Beispiel in: *Innenansichten eines Artgenossen. Meine Bilanz*, 1991, 22.

²⁰ Von der Ungeistigkeit des geistigen Standes, in: Thomas Schweer (Hg.), *Drewermann und die Folgen*. Vom Kleriker zum Ketzer, Stationen eines Konfliktes, 1992, 85–90; zum „Kleriker“, ursprünglich in der FAZ. Zu Deschner vgl. die sachliche Auseinandersetzung von Fachhistoriker in: Hans Reinhard Seeliger, *Kriminalisierung des Christentums? Karl Heinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, 1993.

²¹ Karl Rahner, *Bilder eines Lebens* (Hg. P. Imhof u. a.), 1985, 97f.

²² Vgl. Hans-Dieter Mutschlers Beitrag in dem von ihm herausgegebenen Band: *Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners*, 1944.

Vorgaben“, daß Rahner versuche, die christliche und auch menschheitsgeschichtliche Überlieferung in einem der Moderne angemessenen Denken und Sprechen neu zu fassen und weiterzugeben.

Das allerdings hebt Rahner von Drewermann ab; letzterer bricht mit der Geschichte des Glaubens. Der I. Teil des vorliegenden Bandes: „Dogma und Zwangsidee oder: Glauben als Ichfunktion“, stellt dies dar und das Ergebnis lautet (328): „Wir sind dabei, einen zweitausend Jahre alten Teufelskreis kirchlicher Theologie aufzusprengen und den Energiestrom des Religiösen ‚richtig‘ herum zu lenken.“ Schon das Matthäusevangelium (I. Kommentarband 1992) habe die einzige legitime Bild- und Traum-Sprache für religiöse Wahrheiten zur Begriffs-(Dogma) und Institutions-(Kirche)Systematik verfestigt. Das „Ich“ mit seiner inneren Freiheit und seiner mystischen Gotteserfahrung (193 ff) sei in die Zwangsjacke von Autorität und Professoren gesteckt worden. Das habe (224) „die Verdrängung der unbewußten Dynamik der menschlichen Psyche“ bewirkt. Not tue „eine neue Synthese von Erfahrung und Poesie“, meint der letzte Abschnitt dieses Teils. Die schönsten Seiten Drewermanns leben aus dieser Synthese.

Doch man hätte sich gewünscht, daß Drewermann mit seiner sprachlichen und auch analytischen Kraft sich selbstkritisch dem heutigen Ringen um Bild und Begriff, um Mythos und System²³ gestellt hätte; sein pauschales Urteil über „2000 Jahre“ Irrtum wäre vorsichtiger geworden, sein Neuansatz differenzierter und seine Poesie²⁴ erträglicher ausgefallen.

Gerade in der Dogmatik zeigt er nämlich selbst den Drang, simplifizierend zu systematisieren. Auf der Flucht vor der Begrifflichkeit macht er das, was er (weithin zu Recht) der Neuscholastik vorwirft: Leben wird schematisch katalogisiert²⁵. Dazu ein zentrales Beispiel (354–361): Die „religiöse Lösung“ für die „wachsende Angst“ sei (natürlich nur:) „exemplarisch“ folgendermaßen: *Der Hinduismus* als „Naturreligion“ entspreche der „Verhaltensforschung“, die dem Menschen im unreflektierten „In-der-Welt-Sein“ gelte; das verbinde ihn mit dem Tier: „Es ist kein Unterschied zwischen Göttlichem und Naturhaftem“. *Der Buddhismus* als „Mystik“ entspreche der „Psychoanalyse“; sie gelte dem „Bewußtsein“ des Menschen in den Freudischen Stufen von „Oralität, Analität, ödipaler Sexualität“: Buddhismus als „Religion des reinen Bewußtseins“. *Judentum, Christentum, Islam* mit ihrem „personalen Gottesglauben“ entsprechen der „Existenzphilosophie“; hier werde die „geistige“ Ebene erreicht: nicht mehr „Aufhebung der Person, sondern ... Bejahung der eigenen Person“.

²³ Christoph Jamme berichtet umfassend; systematisch: „Gott hat an ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, 1991; historisch: *Einführung in die Philosophie des Mythos, II. Neuzeit und Gegenwart*, 1991.

²⁴ Man lese die von dem brillanten Kenner heutiger Literatur selbst gedichteten Verse: „Ganz so ist Deine Liebe / Die Du mir täglich schenkst, / Als ob Du Frühlingstrieben / Sanft hin zur Sonne lenkst.“ Aus: *Giordano Bruno oder Der Spiegel des Unendlichen*, 1992, 61, und oftmals dort.

²⁵ Hier liegt nach meiner Ansicht auch die berechtigte Kritik, nach der Drewermann „ein tiefenpsychologischer Sexismus“ „unterläuft“. Dazu u.a. Maria Kassel, *Traum, Symbol, Religion. Tiefenpsychologie und feministische Analyse*, 1991, 188, 191; Drewermanns Antwort, dies sei feministische Ideologisierung, wird dem Anliegen keineswegs gerecht.

Solche Super-Synthesen sind anregend, werden faszinierend vorgetragen. Doch sie müssen sich an den Tatsachen messen, dürfen sich nicht in selbstfabrizierte Bilder verflüchtigen. Hinduismus wie Buddhismus und Abraham-Religionen werden in diesem Schema vergewaltigt. Es braucht das (Streit-)Gespräch der Fachwissenschaftler. Nur so kann das wichtige Anliegen Drewermanns, von dem der I. Teil seiner Dogmatik durchzogen ist, fruchtbar werden: Die Rehabilitation von Bild, Symbol, Mythos, Traum und damit der Zugang zu Gottes Wärme und Barmherzigkeit. Ohne die so verachtete „Begrifflichkeit“ (Dogma, Institution usw.) verschwimmen die Bilder im Belanglosen und stranden am Ufer neuer (neuscholastischer) Systematisierung: „Erfahrung ohne Philosophie ist blind; Philosophie ohne Erfahrung ist leer“ meint Odo Marquard²⁶ mit Kant.

Im II. Teil bringt Drewermann eine breite evolutive, biologische, gehirnphysiologische, gestaltpsychologische, psychoanalytische Entwicklung der „archetypischen“ Welt des Menschen. Er zeigt, manchmal überzeugend, wie eng vernetzt menschliches Verhalten mit seiner Evolution aus dem Tierreich ist. Manchmal überschlägt er sich; so wird zum Beispiel (446) „das schreckhafte Stehenbleiben“ in einer Gefahr-Situation auf den Klammereffekt des aufrecht-gehenden Säugertiers zurückgeführt, das am Baum „in die Vertikale“ flieht; der noch vierbeinige Hund hingegen flüchte in der gleichen Situation in die Horizontale, das heißt läuft weg.

In diesen Evolutionsprozeß zeichnet Drewermann „Vier Zentralsymbole der Religion in Antwort auf die vier Grundformen der Angst“ (385–502) ein: schizoider Angst mit der „Therapie“ der Taufe; depressive mit Abendmahl; zwangsnervotische mit Initiation (Firmung); hysterische mit Ehe. Es findet sich wiederum viel Bedenkenswertes. So, wenn er mit S. Ferenczi das Ursymbol des Wassers entwicklungsgeschichtlich nachvollzieht (431): „Weil der Mutterschoß das Wasser des Urmeeres ersetzt, kann das Wasser beziehungsweise das Meer als ein *Symbol* des Mutterschoßes gelten; weil der Mutterschoß eine *Höhle* darstellt, aus welcher das Leben hervorgeht, kann auch das Bild der Höhle als *Symbol* des Mutterschoßes empfunden werden.“ So verwundert es nicht (432), daß „entsprechend der Symbolik von *Grotten* und *Grab* als Bilder der *Wiedergeburt* auch das *Wasser* seit eh und je als ein quasi sakramentaler Ort der Regeneration verehrt wurde“.

Drewermanns Verknüpfungen weit auseinander liegender Wissenschaftsgebiete müssen helfen, religiöse Vollzüge neu zu fassen und zu verlebendigen. Aber sie bedürfen des beharrlichen und oft mühsamen Nachgehens und Nachprüfens. Was könnte doch ein Gespräch mit „moderner“ Philosophie²⁷ zur Höhlen-. Wasser-Symbolik klarend beitragen!

²⁶ *Abschied vom Prinzipiellen*, 1991, 8.

²⁷ Hans Blumenbergs Monographie, *Höhlenausgänge*, 1989, gehört zu den bedeutendsten Werken der letzten Jahre und hinterfragt mit umfassendem Material und bestechender Farbigkeit die Bedeutung der mythischen Höhle. Eine Auseinandersetzung mit diesem Philosophen ist eine der dringendsten Anliegen für die Integration von Drewermanns Ansätzen. Denn Blumenberg hat das Symbol, die Metapher in die heutige Diskussion eingebracht in einer Weise, die gerade durch ihren atheistischen, skeptischen Akzent zur Besinnung auf Chance und Gefahr der Bilder für ein modernes Weltbild aufmerksam macht.

Am wichtigsten aber scheint mir das Hineinbinden der menschlichen Freiheit in vorpersonale Bewußtseins- und biologische Schichten des Menschen zu sein. Läßt sich das wirklich ohne und sogar gegen 2000 Jahre Geschichte bewerkstelligen? Ohne die von der heutigen Psychoanalyse²⁸ aufgezeigte Bindung der Symbolwelt des Menschen an die soziale Umwelt? Ohne – christlich gesprochen – die Kirche?

Von da aus wird wohl verständlich, was den Leser am stärksten beeindrucken (und erschüttern) kann: Drewermanns Zuneigung zur Lehre des Marcion (Mitte des 2. Jhts), der er noch mehr Sympathien entgegenbringt als vormals Adolf von Harnack. Es ist die Lehre von dem harten, zwar gerechten, aber doch bösen Schöpfergott des Alten Testaments, der gegen den Gott der Liebe Jesu Christi steht: „Die Liebe ist ein Ungehorsam gegen die Gesetze des Schöpfers.“ (232) Schon im Matthäuskommentar und anderswo zeigt sich, daß Drewermann am Leid und am Unheil der Schöpfung zu zerbrechen scheint. Die Antwort darauf: daß sie vielleicht nicht aus der Hand des gütigen Gottes (Marcion) stammt oder doch nicht mehr in der Vorsehung Gottes stehe (Drewermann), kann sich nahe legen – nur der Einzelmensch wird gerettet, wie Drewermann im Dialog mit D. Sölle zu sagen scheint –. Man sollte daraus aber keinen Antijudaismus konstruieren (J. B. Metz), sondern die Frage nach der Theodizee in den weltweiten Nöten unserer Zeit, die Drewermann stellt, ganz und gar ernst nehmen.

Drewermann deckt wie kaum ein anderer Schwachstellen im heutigen Christentum auf und kann auch – mit den zwei Einsichten in die Rolle der Bilder und der Angst – Wege zu der Neubesinnung zeigen, die der jetzige Kardinal Ratzinger in seinem Buch über „*Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*“ (1966, 38) postuliert: „Es gibt nicht den geschichtslos-dauernen Begriff, dessen Sinn ich schon dann bewahrt habe, wenn ich ihn verbal unverändert wiederhole. Damit eine Aussage dieselbe bleibt, muß sie mit den geschichtlichen Verwandlungen des Menschen neu angeeignet werden.“ Doch ebenso wenig, wie man die „Evolution“ des Menschen aus dem Tierreich ausstreichen darf, um den heutigen Menschen zu verstehen, kann man die Geschichte des Christentums annullieren, um endlich das wahre Christentum zu entdecken. Geschichte aber wird – mit ihren Positiva und ihren Negativa – getragen von der(n) Kirche(n). Die Trennung der individuellen (psychoanalytischen) von der sozialen (dogmatisch überlieferten und institutionell bewahrten) Verwurzelung in der Vergangenheit kann nur tödlich sein. Der frühe Drewermann, der das Heil in der katholischen Form des Christentums sah, bleibt im Recht und ermöglicht erst eine fruchtbare Kirchenkritik.

Josef Sudbrack, München

²⁸ Vgl. die wichtigsten Arbeiten des Psychoanalytikers Alfred Lorenzer über Symbol in der Psychoanalyse, dazu mein Anm. 18 erwähntes Buch.