

Lorenz Wachinger

Exegese, Glaube, Tiefenpsychologie

Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese“¹

„Gott hat keine andere Sprache an uns als die Sprache der Seele in uns; wer als Theologe sich weigert, diese Sprache geduldig und bescheiden zu lernen, wird Gott nicht hören können, was immer er auch sonst von Gehorsam gegenüber Gott behaupten mag“ (I, 484). Diese Sprache zu lernen, müssen, nach Ausweis des Literaturverzeichnisses in Drewermanns Werk, nicht nur Philosophie und Theologie helfen, sondern auch Religionsgeschichte von der griechisch-römischen Antike bis zu den Indianern Nordamerikas, Volkskunde, schöne Literatur aller Zeiten und Zonen, Filme und Malerei, und nicht zuletzt Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Wer wird das weit ausgreifende, ja ausufernde Unternehmen überblicken und beurteilen wollen? Gewiß haben die Exegeten des Neuen Testaments sich sofort zum Widerspruch provozieren lassen; einseitige, allzu scharfe und fachlich ungedeckte Behauptungen mag es in Drewermanns beiden Bänden zur Genüge geben². Die Psychologen könnten sich zu Wort melden, um das eklektische Verfahren des Autors, seinen Unterschiede verwischenden Begriff von „Tiefenpsychologie“ (I, 154) anzuprangern. Aber es handelt sich weder um ein theologisch-exegetisches Werk noch um ein psychologisches, überhaupt nicht um ein wissenschaftliches, eher um ein religiöses: ein Buch, das auf die „Sprache der Seele“ hinweist wie eine Dichtung der Romantik oder ein Psychotraktat der Esoterikwelt, und das die Sprache Gottes zu vernehmen lehren will wie die Predigt eines Mystikers. Statt an den wissenschaftlichen Details zu mäkeln, scheint es also geraten, die Grundgedanken des Werks und Drewermanns Auslegungsverfahren nachzuzeichnen, die theologischen Anwendungsfelder der tiefenpsychologischen Exegese (Bd. II) durchzugehen und zuletzt eine zusammenfassende Einschätzung zu versuchen.

Das Konzept: anthropologische, psychologische und theologische Grundlagen

Es ist das erklärte Ziel Eugen Drewermanns, die „Seelenlosigkeit der Theologie“ (I, 18 ff.), ihre Gefühlsverarmung zu überwinden und sie aus dem Ghetto der Verstandeseinseitigkeit herauszuführen, in das sie sich aus Angst vor der wissenschaftlichen Kritik oder vor den Erfahrungen aus dem Tiefenseelischen selber

gesperrt hat. Er fordert eine „Korrektur der Bewußtseinseinseitigkeit des gesamten christlich-abendländischen Menschenbildes“ (I, 70; II, 785), das zu sehr im Äußerlich-Historischen und Wissenschaftlichen verhaftet sei. Die in der Welt, auch in der Theologie herrschende Angst zu erreichen und zu lösen, würde eine „integrale Form von Religiosität“ möglich machen: das wäre der Glaube, die „Gleichzeitigkeit“ mit der Bibel, das Sprechen von Gott im „Augenblick“, der das Äquivalent der Ewigkeit ist (I, 246, 248).

Mit diesen Kierkegaardschen Begriffen ist Drewermanns Ausgangspunkt bezeichnet: Es ist der einzelne, wie für Kierkegaard und für die Existenzphilosophie, verstärkt durch die Ausrichtung an der Psychoanalyse; dazu gehört viel Polemik gegen die soziologischen Einflüsse in der Theologie, ob sie nun von Ernst Bloch oder von dem Prinzip Gemeinde oder von der Befreiungstheologie herkommen. Auch die fast prophetisch heftige Unterscheidung des äußerlichen Religions- und Theologiebetriebs von dem eigentlichen Glauben oder der Religiosität sowie die Kirchenkritik ist bei Kierkegaard vorgeprägt; dazu fügt Drewermann Nietzsches ungeduldige Professorenschelte gegen das trockene Gelehrtenhafte, das nur das Bewußtsein historisiere. Damit aber sei das theologische Unvermögen, den Menschen zu Gott oder zu sich selber zu führen, verbunden; Drewermann sucht eine Methode neuer Unmittelbarkeit (I, 28; II, 13–35). „Der Ort der Selbstfindung ist der eigentliche Anfang des Religiösen“ (II, 693). Hier ist der Grund für seine tiefenpsychologische Exegese.

Freilich wird Drewermann über dem Kämpfen und Polemisieren selber einseitig, auch ungerecht, verkürzt die Perspektiven oft unerträglich. Einer mächtigen Intuition folgend predigt er gegen die Katastrophe unserer Welt an, die er von der Verwüstung der inneren Erfahrung in der Theologie über die ökologischen Probleme bis zur atomaren Rüstung sich erstrecken sieht³. Diese literarische Eigenart zu beachten wird für die Einschätzung seines Werks wichtig sein.

Die *Religion* erscheint bei Drewermann als die Rettung gegenüber dem verflachten theologischen Wissenschaftsbegriff, als Vertiefung gegenüber den geschichtlichen Relativierungen. Die eifernde Unterscheidung des Christlichen, des biblischen Glaubens von allem Menschenwerk ist weit weg; es geht um den immer gleichen Kern des Religiösen, um die Entdeckung des Heiligen, wie er mit Mircea Eliade sagt. Dieses Unvergängliche, in allen geschichtlichen Formen der Religion dasselbe und für alle gleich relevant, charakterisiert Drewermann als eine Struktur des Bewußtseins, die im Unbewußten und Archetypischen gegründet ist. Als etwas Innerliches ist es nur psychologisch zu erreichen, und nur so ist es theologisch wichtig. Eine Entwicklung der Religion scheint es, jedenfalls in diesem Kapitel („Philosophische Bausteine theologischer Hermeneutik“, I, 23–71), nicht zu geben, ähnlich wie bei Sigmund Freud – es geht ja um ihr immer gleichbleibend Wichtiges. So kann Drewermann in die Breite der Religionsgeschichte greifen und altägyptische Belege oder Mythen der Inkas beiziehen, um bestimmte Züge der

religiösen Vorstellungswelt zu dokumentieren; es geht immer nur darum, wie der Mensch aus der Angst zum Vertrauen kommt.

Natürlich sieht Drewermann die historisch-kritische Exegese, deren leitendes Prinzip das geschichtliche Verstehen ist, auf der Seite der im Äußerlichen bleibenden Religionswissenschaft; sie dringe gar nicht zum religiösen Kern durch und sei theologisch nicht wirklich von Bedeutung. Es bleibt völlig außer Betracht, was dieser Ansatz des geschichtlichen Verstehens einmal bedeutet hat, etwa für die Reformation oder von der Modernismuskrise ab für die katholische Kirche. Die religiöse Leidenschaft, das Ursprüngliche von den überwuchernden geschichtlichen Traditionen zu sondern, verläßt bei Drewermann den Weg der historischen Forschung und läßt nur noch den psychologischen zu.

Aus dem modernen Geschichtsbewußtsein einfach auszusteigen, wäre anachronistisch. Aber wie ist der relativierenden Tendenz des Historischen zu entgehen? Drewermann sucht eine Methode, mit der im geschichtlich Gewordenen das Bleibende und immer Gleiche gesehen werden kann, und findet sie im *typologischen Verstehen der Geschichte* nach Wilhelm Dilthey, das im Geschichtlich-Relativen das Typische und Ewige entdeckt. Auch die Verbindung zur Psychologie ergibt sich von Dilthey aus leicht: Im Betrachten historisch ferner Personen und Ereignisse finde ich mich selbst und, umgekehrt, durch das Verstehen meiner selbst verstehe ich jene. Das Subjektive, Innere ist als Erkenntnisorgan aufgewertet; historisch weit Entferntes, wie die Erzählungen der Bibel, kann mir als Typos meines eigenen Lebens, als *meine* Wahrheit bedeutsam werden. Drewermann braucht nur einen kleinen, weiter nicht begründeten, Schritt zu tun, um von Diltheys typologischer Geschichtshermeneutik zu seiner wichtigsten Voraussetzung zu kommen, nämlich zu jenen Strukturen des Erlebens, die C. G. Jung die *Archetypen* des kollektiven Unbewußten nennt; als etwas Apriorisches sind sie ihm die immer gleiche Grundlage allen Verstehens. Drewermann sieht keine Schwierigkeit darin, den Ansatz Freuds mit der komplexen Psychologie Jungs zu verknüpfen. Die Lehre von den Archetypen kommt seinem Widerwillen gegen die theologische Überschätzung des Historischen entgegen – sie führen ja in einen geschichtsüberlegenen Bereich. Er kann sich nicht genug darin tun, diese Erlebens- und Verstehensstrukturen immer tiefer zu verankern: antriebspsychologisch, also eigentlich biologisch, und in der Paläoanthropologie von Rudolf Bilz, wo er die prägenden Urszenen der Angst findet, ähnlich wie Freud den Vaternord in der Urhorde als Urszene des Ödipus-Komplexes annahm.

Den Aufwand des typologischen Geschichtsverstehens hätte es eigentlich nicht gebraucht, denn Drewermann setzt sich von der historischen Tendenz der Exegese ab; er will gerade „den ‚unhistorischen‘ Erzählformen der Bibel ihre psychische Wahrheit im Rahmen einer psychologischen Auslegung zurückgeben“ (I, 78); historische Wirklichkeit könne ja nicht Maßstab der Wahrheit einer Erzählung sein. Von der psychologischen Wahrheit und Bedeutsamkeit der Märchen hat

Drewermann viele Beispiele gegeben⁴; auch die Mythen, Sagen und Legenden der Bibel (nach der Einteilung von Martin Dibelius), symbolisch, das heißt in Bildern und Archetypen redend, müssen in diesem Sinn als wahr gelten. Ursprung der seelischen Bilder und des Symbol-Erlebens ist aber der *Traum*. Von ihm geht Drewermann deswegen aus, der „die zentrale Form der Gotteserfahrung“ repräsentiere. Deswegen die „vollständige Umkehrung der bisherigen Sichtweise der historisch-kritischen Methode“: Nicht mit dem Wort sei zu beginnen, sondern mit dem Traum – weg von den lehrhaften Überlieferungen, weg von allem Historischen, weg vom wissenschaftlichen Begreifenwollen, und hin zur bleibenden symbolischen Wahrheit der mythischen, traumhaften Aussageformen, zum Ergriffensein durch das Symbol. Auf Träume hören, bedeute auf Gott hören; es geht Drewermann um die „Evidenz innerer Schau“, um die „Unmittelbarkeit religiöser Traumerfahrung“ (I, 102).

Drewermann übergeht die biblische, eher skeptische Bewertung des Traums um der reichen religionsgeschichtlichen Belege willen. Vom Traum aus konstruiert er eine recht einheitliche Sicht der „unhistorischen“ Erzählformen der Bibel. Vom Traum aus ergibt sich also die Einheit seines Werks, denn er nimmt die Verbindung von Traum und Mythos praktisch sehr eng: Das Verbindende liege in der symbolischen Struktur. Der Übergang vom individuellen Traum zum kollektiven Mythos erscheint ihm unproblematisch. Ähnlich wie Traum oder „Deckerinnerungen“ (S. Freud) die individuelle Lebensgeschichte, deuten nach ihm die Mythen die kollektive Geschichte.

Den Abstand vom Mythos zum Märchen sieht Drewermann nicht groß; auch Sagen und Legenden enthalten archetypisches Material, stehen aber der Geschichte näher. Der Ring schließt sich, denn die Ausgangsfrage war ja, wie etwas Historisches in der Religion als bleibend gültig zu interpretieren sei. Mit dem Ausgang vom Traum ist freilich alle Geschichtshermeneutik radikal „überholt“.

Das Auslegungsverfahren

Da der Leitfaden der historischen Kausalität eine Reduzierung bedeute, löst sich Drewermann von ihm und stellt das Archetypische in Gegensatz zum Historischen, sucht statt der historischen Engführung die *typologische Weite der immer gleichen psychischen Struktur*. Das ist der Sinn seiner motivgeschichtlichen Untersuchung, die auch gewachsene literarische Formen überspringt und einen Mythos in seine Stoffe auflöst. Motive aus möglichst entlegenen Quellen werden verglichen, um das anthropologisch Relevante, archetypisch Bedeutsame herauszuheben. Die Grenzen des Einmalig-Geschichtlichen werden damit aufgesprengt, bis das Ubiquitäre der psychischen Strukturen zutage liegt; es geht nicht um das Sondergut der Bibel, vielmehr um die menschheitlichen Überlieferungen.

Es handelt sich, nach Analogie der Traumauslegungsmethode C. G. Jungs, um die „Amplifikation“ eines gegebenen (Traum-)Textes durch Parallelen in den Mythen der Völker, die die Identität des Erlebens dort und damals mit dem heutigen voraussetzt. Ein weiterer Kunstgriff der Jungschen Trauminterpretation ist die Auslegung auf der „Subjektstufe“, zusätzlich zur „objektalen“ Deutung: Die Ereignisse und Figuren eines Traums oder einer biblischen Erzählung spiegeln die inneren seelischen Sachverhalte *in mir*. „Das Äußere ist als Ausdruck des Inneren zu lesen; alles Gegenständliche ist als Symbol einer psychischen Wirklichkeit zu interpretieren“ (I, 174), besonders Personen.

Freilich ist das nur auf archetypische Erzählungen, nicht auf historische Texte anzuwenden, aber eben in mythischem Material will Drewermann die historisch-kritische Exegese aufsprengen zur Breite der religiösen Überlieferung, ja der Weltliteratur, die, den „großen Träumen“ der Tiefenpsychologie vergleichbar, in Symbolen Unsagbares, die wahre Wirklichkeit, ausdrücke.

Drewermann setzt Traumserien einer Nacht, die (manchmal) denselben seelischen Konflikt variieren und symbolisch Lösungsmöglichkeiten durchspielen, in Parallele zu Märchen und Mythen, die wiederholend, „spiralförmig“ um den archetypischen Kern kreisen, um den Weg zur psychischen Ganzheit anzudeuten. Er hält es für möglich, die archetypischen Erzählungen der Bibel „mindestens probeweise“ (I, 191) als Geschichte einer inneren Entwicklung zu lesen. Es handelt sich um das Modell der *Individuation*: Bei C. G. Jung ist sie der das Menschenleben vorantreibende Ur-Wunsch, die Ganzheit oder die Vereinigung der Gegensätze oder das Selbst zu erreichen. Drewermann erläutert (I, 192ff.) an einer Skizze der Erlösungsmärchen dieses „Gesetz der Wiederholung des Gleichen auf den unterschiedlichen Stufen der inneren Entwicklung“ und die „Beachtung der komplexen Verdichtung des Ganzen im Detail“ (I, 188f.).

Daraus ergibt sich die erste *Auslegungsregel*, nämlich die „*Finalitäts- und Ganzheits-Regel*“: Nur von ihrem Ziel, der Individuation her lassen sich archetypische Erzählungen als logisches Ganzes verstehen und die symbolische Darstellung des Individuationswegs richtig zentrieren. Drewermann legt am Ende des ersten Bandes die Exodus-Geschichte und die Geburtsgeschichte nach Matthäus als Beispiele individuell und symbolisch aus.

Dazu kommt die „*Anfangs-Regel*“: In einem Anfangsbild ist der Konflikt eines Mythos verschlüsselt. Die „*Zentrierungs-Regel*“ betont den Einsatz bei der zentralen Figur, beim Helden, eigentlich beim Identitätsproblem. Die wichtigste Auslegungsregel für Märchen und Mythen betrifft aber die Identifikation des Lesers mit dem Erzählten, die „*Realisierungs-Regel*“: Die Symbolsprache eines Textes wird, vielleicht über den Zwischenschritt der psychologischen Begriffssprache, auf die psychische Realität der persönlichen Erfahrung hin ausgelegt. Das Symbol sagt ja mehr als der Autor weiß – das sind die „unbewußten“ Inhalte einer biblischen Erzählung; es nähert sich in seiner Entfaltung, wegen der Fülle der

Bilder, dem Poetischen. Es geht hier um das, was bei Freud „Durcharbeiten“ eines Traums heißt (I, 220). Von der Traumauslegung Freuds leitet sich eine weitere Regel ab: Die zeitliche Komprimierung eines Geschehens („*Zeitraffer-Regel*“), die in der Interpretation wieder zu zerdehnen sei. Ins Unbewußte eintauchen heißt für Drewermann ja in die Zeitlosigkeit eingehen – eine Annäherung an das Göttliche.

Drewermann kann die neue Engführung aufs Archetypische zu nicht durchhalten: auch die Geschichte gehe in den Mythos, noch mehr in Sage und Legende ein, ebenso wichtig wie zur Traumpsychologie sei die Beziehung zur Geschichte und zu der Frage, wie sich das Individuelle zum Kollektiven verhalte. Freilich sieht er wiederum durch die Geschichte nichts Neues hinzukommen. Er schärft nochmals die Regel ein, archetypische Bilder seien erst psychisch, danach sozial auszulegen, der Vorrang des Personalen vor dem Kollektiven müsse bleiben. Denn durch die Entstehung des Monotheismus in der israelitischen Religion sei eine „absolute Kulturschwelle“ (I, 256) gegeben, ein völlig neues Verständnis des Daseins; es sei die Leistung des Judentums, mit der Welt der Mythen gebrochen zu haben, und erst das Christentum habe die Versöhnung der heidnischen Mytheme mit dem Monotheismus erreicht.

Das klingt nun doch, als müsse Drewermann den biblischen Glauben von der ubiquitären Religion ausnehmen und die These von der Mythenfeindlichkeit des Christentums (sie findet sich schon bei Nietzsche!) korrigieren. Seine langen Ausführungen über die Korporativperson in der Bibel, die nur vom kollektiven Unbewußten aus zu verstehen sei, und über den Ritus als Bindeglied zwischen Mythos und geschichtlich-sozialem Bereich zeigen deutlich die Mühe, die Kluft zwischen Archetypus und Geschichte wieder notdürftig zu schließen (II, 596–605 über die psychologische Bedeutung der Geschichte).

Wichtig ist, daß Drewermann das Problem „Archetypus und Geschichte“ in seinen Regelkanon der tiefenpsychologischen Schriftauslegung einbezogen wissen will (I, 381), den er noch einmal kurz zusammenfaßt (I, 376–388). Er kommt auch zu einer gewissen Anerkennung der historisch-kritischen Methode, die sich mit der tiefenpsychologischen ergänzen könne (I, 384; besonders II, 760), nimmt also Einseitigkeiten und Überspitzungen zurück. Das gilt auch für die Interpretation von Sage und Legende, die ein anderes Verhältnis des Unbewußten zum bewußten Ich spiegeln und dem Erleben der Akteure näher seien. Drewermann schlägt deswegen für sie eine an Gesprächspsychotherapie und Transaktionsanalyse orientierte Methode vor, die geeignet sei, an den Gefühlen zu arbeiten. Er verläßt also das tiefenpsychologische Modell und geht zum interaktionalen Ansatz über, wie er ja auch an mehreren Stellen Berechtigung *und* Vergänglichkeit der tiefenpsychologischen Methode betont (I, 482 u. ö.).

Theologische Auslegung?

Drewermann verspricht (I, 299) eine Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten einer „eigentlich theologischen Auslegung“ im zweiten Band. Prüfen wir an zwei Beispielen, ob er wirklich zu einer *theologischen* Anwendung seiner tiefenpsychologischen Auslegung der Schrift durchstößt.

Wundergeschichten („Novellen“ nach M. Dibelius). Über ein Drittel des zweiten Bandes ist den Wundergeschichten gewidmet, einem Problem, das den Weg der Theologie in der Neuzeit spiegelt: ihre Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und die allmähliche schärfere Fassung der eigentlich theologischen Frage. Drewermann will auch hier die theologischen Aussagen in die Erfahrung zurückbinden, damit sie nicht isoliert bleiben, sondern sich auswirken können. Die Wundergeschichten der Evangelien werden also nicht historisch-kritisch von der theologischen Sinnspitze her begriffen, wobei sie ihre Körperlichkeit, ihr Eingebettetsein in die volle, auch emotionale Erfahrung verlören; sie könnten überhaupt nur als „Taten und Tatsachen des Gefühls“ verstanden werden. Ein Modell der Erfahrung bietet die moderne psychosomatische Medizin mit ihrem ganzheitlichen Begriff von Krankheit und Heilung; er schließt wieder, nach der mechanistischen Reduktion des 19. Jahrhunderts, die seelische, auch unbewußte Bedingtheit beider ein.

Drewermann geht aber weit darüber hinaus und sucht den Anschluß an das alte Heilwissen der großen, mythennahen griechischen Ärzte und der schamanistischen Kulturen der Indianer Nordamerikas; er sucht Modelle der Einheit von Körper und Seele, die mit Descartes verloren gingen. Die Wunder Jesu sind, nach Drewermann, von den Heilungen der Schamanen nicht verschieden (II, 125) und müssen allgemein-religiös-menschheitlich verstanden werden: aus der Vertrauens- (Glaubens)kraft eines Heilers, der die isolierende, krankmachende Lebensangst bündigt. Das Wunder ist die Überwindung der Angst durch das Vertrauen auf die universelle Güte der Dinge und des Lebens (II, 116). Die Utopie der Einheit aller Seelenkräfte wie im Goldenen Zeitalter oder wie im Paradies, der Einheit auch von Arzt und Priester (II, 190, 246), die das eine Heil für den Menschen suchen, leitet die Darstellung.

Die Betonung der allgemein menschlichen Erfahrung von Angst und wiedergefundenem Vertrauen, auch ihrer religiösen Valenz, ist gewiß hilfreich; man wird die Wundergeschichten des Neuen Testaments von daher anders lesen. Drewermann bietet zwei größere Beispiele (II, 246–309), in denen die thomanische und gar die thomistische, apologetische Engführung zusammen mit der modernen Wunderkritik überwunden ist. Freilich wird dabei das eigentlich theologische Wunderverständnis kaum berührt. Jesus in die uralten Heiltraditionen der Menschheit einzurücken dürfte nur der eine Schritt sein; der zweite wäre die Besonderheit, das Neue daran, wie Jesus seine Heilungen verstanden hat⁵. Dabei

müßte denn doch deutlich werden, daß der Schamanismus nicht der Rahmen für die Wunder Jesu sein kann, sondern höchstens eine, heute anerkannte, Voraussetzung. Neu ist vielmehr die eschatologische Sinngebung, das „Schon und noch nicht“ der Herrschaft Gottes. Darauf weist die, lange übermäßig hervorgehobene, Einmaligkeit der Wunder Jesu: auf das Unverfügbare des Heils, das da ist und noch aussteht. Stellt man die Wunder ganz allgemein in die schamanistischen Traditionen ein, so geht die Geschichte Jesu verloren, in der, zum Beispiel nach Markus, seine Machttaten immer mit der Machtlosigkeit des Gekreuzigten zusammengedacht sind. Die Betonung der Erfahrung führt bei Drewermann zu einer „Naturalisierung“ des Wunders; sein „Disclosure“-Charakter geht verloren, seine Provokation und Anklage der bestehenden Verhältnisse, wie sie am schärfsten die Auferstehungsbotschaft formuliert.

Drewermanns leitendes Interesse ist auf eine therapeutische Theologie gerichtet; darum legt er hier im wesentlichen einen breiten anthropologischen Rahmen für Heilungswunder vor. Eine umfassendere Auseinandersetzung mit Exegese und neutestamentlicher Theologie, auch eine umsichtigere Diskussion und tiefere Entfaltung des Wunderproblems ist gar nicht sein Ziel. Viele Fragen werden also offenbleiben. Daß in den Wundergeschichten „die Archetypik und Psychodynamik des Unbewußten in das Körpergeschehen bzw. – bei den Naturwundern – in die menschenförmig vorgestellte Natur hineinprojiziert wird“ (II, 310), ist nur *ein* Aspekt unter mehreren, und nicht der zentral theologische; den würde etwa die Frage repräsentieren: Wie zeigt sich Gott in der Welt? Wie ist das Heil in Christus da?

Erscheinungs- und Berufungsgeschichten, Visionen und Prophetien. Darum, wie sich Gott in den Schicksalen des Unbewußten, in der Auseinandersetzung des Ich mit ihm zeigt, geht es im nächsten großen Abschnitt bei Drewermann. Um diese Auseinandersetzung oder das Auftauchen unbewußter Inhalte im Bewußtsein, also die Integration des Menschen, zu beleuchten, stellt er wieder der Zerrissenheit des abendländischen Menschenbildes (II, 323), seiner rationalen Einseitigkeit und der Übermacht des Gesetzlichen, der „Realität“ bei uns die Himmelsträume und Jenseitswanderungen der Schamanen gegenüber. Die schamanische Ekstase stelle den ursprünglichen Paradieszustand wieder her, in dem schrankenlose Offenheit und Liebe überwiegen.

Freilich gilt es zu differenzieren: „Nichts in der menschlichen Psyche ist in sich selber göttlich oder teuflisch“ (II, 343). Der Unterschied von psychologischen und theologischen Aussagen bleibt gewahrt. Aber in den Bildern der Psyche vermag eine Ahnung von Gott aufzuleuchten; er wird in der Vermittlung des Psychischen „erfahrbar“. Das Charakteristische der Visionsberichte ist das Überwältigtwerden des Ich von einem tiefen, vorher unbewußten Bild, einer Erfahrung wie in einer Psychose oder einer Halluzination. Biblisch und christlich ist aber ihr Maß das bleibende Gegenüber von Ich und Du (Martin Buber), von Mensch und Gott.

Doch findet das Ich eben in der Öffnung zum Unbewußten seine Balance wieder und erfährt die tröstende, Angst auflösende Geborgenheit im eigenen Selbst, das ein erfahrbares Bild der Geborgenheit in Gott darstellt (II, 346).

Im Prophetischen der Bibel, das mit Visionärem vermischt ist, ist das Neue die „absolute Selbsterfahrung des Individuums durch eine absolute Erfahrung der Personalität des Göttlichen“ (II, 355); „das Ich Gottes zur Grundlage der eigenen, unableitbaren, individuellen Existenz“ (II, 376) erhoben, das ermöglicht die christliche Betonung der Person, die auch im Gegenüber mit Gott nicht aufgehoben wird. Es ermöglicht auch einen Begriff und eine Dynamik von Geschichte, den die Bibel in der Konfrontation von Prophet und König, Prophet und Priester demonstriert.

Wo also die herkömmliche Exegese unvermittelt von einer „Gotteserscheinung“ redet, versucht Drewermann, mit dem modernen psychologischen Wissen, also mittels unserer heutigen Erfahrungsform, zu verstehen, was das heißen könnte (II, 378). Es zeigt sich, daß nicht naiv von „Gott“ geredet werden muß. Man kann die psychischen Gesetzmäßigkeiten, etwa wie das Ich sich dem Unbewußten gegenüber oder dem Archetyp des Selbst gegenüber erfährt, durchaus klären und hat damit eine Analogie, eine reale „Szene“ für das andere, ebenso reale, aber nicht direkt faßbare Geschehen, wie Gott zum Menschen spricht. Drewermann legt dafür, als Beispiel einer Berufungsgeschichte, die Erscheinung Gottes am brennenden Dornbusch aus (Ex 3). Der Sinn des geheimnisvollen Symbols sei: Wie kann Gott sich eines Menschen bedienen, ohne ihn zu vernichten? Auch für die neutestamentlichen Erscheinungsgeschichten – Drewermann wählt Joh 21, 1–14 für eine eingehende Auslegung – gilt, daß die historische Fragestellung zu wenig übrigbehält, wenn sie die psychischen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtwerdens einer tiefen Erfahrung nicht kennt.

Es bleibt bedauerlich, daß Drewermann den Kampf der Glaubensgeschichte um die Unterscheidungen, um die Sicherung des Personalen nicht genug würdigen kann. Zwar anerkennt er die Vorsicht der Bibel allem „Unbewußten“ gegenüber (II, 357, 359). Er müßte dieselbe auch der frühen Kirche zubilligen, für die er aber nur Tadel übrig hat. Der einseitige Ansatz bei Traum und Archetyp macht den Zugang zur individuellen und kollektiven Geschichte des Bewußtwerdens, der Organisation des menschlichen Lebens, der Strukturierung und Ichbildung schwierig. Was Drewermann hier über das Prophetische, damit über Person und Geschichte sagt, wirkt wie ein Widerspruch zur Grundtendenz des ersten Bandes (vgl. II, 436f.); die Unausgeglichenheit und Sprunghaftigkeit des Gedankengangs kommt an den Tag.

Fragen und Probleme

In den Abschnitten über die Apokalyptik, die historischen Erzählungen und die Worttraditionen steht gewiß viel Anregendes und Überraschendes, besonders in den Bemerkungen zur Offenbarung des Johannes. Dabei findet sich manches, was auch bei anderen Theologen steht, die tiefenpsychologisch die Bibel auslegen. Drewermann ist gewiß für die Kraft zu danken, mit der er das Anliegen der tiefenpsychologischen Exegese vorstellt. Es gilt aber hier, die Kritik an seinem Vorgehen in ein paar Punkten zusammenzufassen.

1. Drewermann ist nicht der erste und nicht der einzige Theologe, der die Schrift tiefenpsychologisch auszulegen versucht; sein Verfahren ist also keineswegs das einzig mögliche. Es wäre hilfreich gewesen, die Geschichte der tiefenpsychologischen Schriftauslegung aufzunehmen⁶, die vorgeschlagenen Methoden kritisch zu würdigen und von der Vielfalt der Zugangswege das eigene Verfahren abzuheben. Das betrifft vor allem Drewermanns Entscheidung, bei der frühen Triebpsychologie Freuds zu bleiben und die psychoanalytische Ich-Psychologie zu ignorieren, ferner den unreflektierten Übergang von S. Freud zu C. G. Jung. Ohne diese Diskussion des eigenen Standorts steht Drewermanns Methode viel absoluter da als ihr gut tut.

2. Ein Tiefenpsychologe, besonders wenn er auch Theologe ist, müßte die Bewußtseins- und Freiheitsgeschichte zu würdigen wissen, die in der Entwicklung der historisch-kritischen Exegese steckt; sie hat sich aus kirchlicher Gängelung und aus den Fesseln eines überholten Weltbilds freigekämpft. Sie trägt die Spuren der Mühe um die Anerkennung der geschichtlichen Dimension in der Theologie und ist davon einseitig, eng geworden; auch Exegeten äußern ihr Unbehagen daran⁷. In die vermeintliche Geschichtslosigkeit des Mythos, des Archaischen und des Archetypischen zu springen, wird nicht die Lösung des Problems sein⁸. Eben diesen Anschein erweckt aber Drewermann über weite Strecken seines Werks, bis er sich endlich auf den letzten Seiten des zweiten Bandes dazu bequemt, eine Dialektik zwischen den verschiedenen Hermeneutiken und die Begrenztheit aller, auch der tiefenpsychologischen, ausdrücklich zu formulieren (II, 760–790).

3. Neben der streng philologischen, als Methode sozusagen atheistischen historisch-kritischen Exegese ist immer die fromme Aneignung der Schrift gestanden. Der Ansatz zum glaubenden Leben aus der Bibel ist auch heute in ungezählten exegetischen Werken nicht zu übersehen. Die historisch-kritische Exegese – noch dazu auf einem Niveau genommen, das ihrer heutigen Differenziertheit nicht entspricht – von diesem Umfeld zu isolieren, wie Drewermann es tut, ist ungerecht. Es mag aber darauf hinweisen, daß die Arbeitsteilung zwischen philologischer Wissenschaft und meditierender Aneignung von vielen nicht mehr verstanden wird, weil das persönliche Umgehen mit der Schrift auch bei Theologen nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Die Lösung wird nicht in einem Über-

springen der wissenschaftlichen Arbeit liegen, wie Drewermann leicht verstanden werden könnte, obwohl er es keineswegs so meint. Erst am Ende des zweiten Bandes macht er breiter deutlich, daß es um eine Dialektik der historisch-kritischen und der tiefenpsychologischen Exegese, wohl überhaupt um die Dialektik zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Zugang zur Schrift geht.

4. Schriftauslegung ist in der christlichen Tradition Sache der Kirche, nicht des genialen einzelnen⁹. Der Sinn dieser alten Regel ist ohne Zweifel, daß der von dem auslegenden Subjekt gefundene Sinn sich im Gespräch mit anderen und mit der verpflichtenden Überlieferung zu bewähren hat. Tiefenpsychologische Schriftauslegung, selbst wenn sie dem strengsten Modell des psychoanalytischen Dialogs folgt, hat sich als interaktionales Geschehen zu verstehen – es ist wie eine Neuentdeckung der alten kirchlichen Regel hinter dem Monolog des einsamen Wissenschaftlers am Schreibtisch.

Drewermanns Werk erweckt aber den Eindruck des Objektivistischen, gerade durch die Fülle der Belege und gelehrten Ausführungen. Der lebendige Prozeß der Auslegung, des Gesprächs, auch des Streits verlangt eine Situation zwischen dem Ausleger und Hörern/Lesern, in der auch der Auslegende nicht von sich selber absieht¹⁰. Der Geschehenscharakter der Auslegung, der die Bibel zu ihrer Wirkung befreit und die Suchbewegung nach der eigenen Individuation und nach Gott in Gang setzt, kommt in dem monumentalen Werk Drewermanns nicht gut heraus; es bleibt der Eindruck eines neuen Schriftgelehrtentums, nur diesmal mit tiefenpsychologischen Voraussetzungen.

5. Was bei M. Buber, den Drewermann sehr schätzt, „dialogische Situation“ zwischen der Schrift und dem Hörer/Leser oder „Gesprochenheit der Schrift“ heißt, ist in der psychoanalytischen Tradition das dynamische Mit- und Gegeneinander von Übertragung und Gegenübertragung, Deutung, Widerstand und Abwehr. Zu einem damit vergleichbaren Prozeß zwischen Schrift und Hörer/Leser hinzuführen, ist erklärtes Ziel jeder tiefenpsychologischen Interpretation: Das Subjekt bringt sich, mit seinen Tiefen, ins Spiel und vermag eben damit die Tiefen des Textes zu hören.

Drewermann leistet hier mit seiner Sensibilität gewiß viel. An manchen Stellen bleibt aber der peinliche Eindruck, daß ein Text ihm wehrlos ausgeliefert ist und des Autors Assoziationen mit ihm durchgehen. Die etwa 1200 Seiten der beiden Bände wirken oft wie eine Überschwemmung mit Material aus den Archiven des Verfassers, in der das „dialogische“ Geschehen erstickt. Es scheint sich bei Drewermann um ein Schwanken zwischen dem ruhigen Erschließen seiner Sache und dem üblichen wissenschaftlichen (oder predigenden) Stil, zwischen Überzeugenwollen und Überreden-, Besiegenwollen zu handeln.

6. Dieses Erschlagenwerden von der Fülle des Stoffs und des Zitierten – und Drewermann ist nicht wählerisch mit seinen Belegen! – läßt seine tiefenpsychologische Exegese noch einmal viel zu massiv erscheinen. Der systematische Eindruck,

den er durch seine dogmatische Klammer der Polarität von Angst und Vertrauen erweckt, engt ein. Tiefenpsychologische Exegese ist nicht ein systematisch ausgemessenes Terrain, sondern befindet sich im Stadium des Experiments und lebt von der Vielfalt der Ansätze. Nimmt man die vielen Unschärfen, etwa im Begriff des Mythos, des Archetyps, der Exegese hinzu, so erweist sich Drewermanns Werk immer noch als sehr anregend, aber im einzelnen unzuverlässig.

7. Die eigentliche Herausforderung geht nicht an die Exegeten, sondern an die Fundamentaltheologen und Dogmatiker: Kann man das spezifisch Christliche als die Synthese von Personalem und Archetypischem charakterisieren (II, 777), und was heißt das eigentlich? Kann man, gerade heute, die Gewichte so sehr zur Seite der Natur hin und, gegen die Linie der Bibel, von der Geschichte weg verschieben, wie Drewermann das tut? Wird die Theologie bereit sein, von der Tendenz zum Normativen abzurücken und Religion, so wie die Psychotherapie, als Freiraum des Seindürfens und Angenommenseins (II, 780) zu verstehen? Wird sie, wie Drewermann vorschlägt und einübt, das Paradigma einer starr gewordenen philosophischen „Wahrheit“ aufgeben und eine „konkrete Poesie des Menschen entlang den großen Menschheitsträumen“ (II, 782) lernen wollen und können?

ANMERKUNGEN

¹ Eugen Drewermann: *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Bd. 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Olten: Walter 1984–1985. 575, 851 S. Lw. 78,-; 88,- DM (zit. mit Band- und Seitenzahl).

² H.-J. Venetz, „Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen“. *Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese?*, in: *Orientierung* 49 (1985) 18, 192–195. Vgl. die Kontroverse zwischen E. Drewermann und J. Blank (u. a.) in: *Publik-Forum*, 8. 2. 1985 (auch 8. 3., 22. 3., 19. 4., 3. 5.).

³ Vgl. E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*, 3 Bde. (Mainz 1982–1984) (dazu meine Besprechung in dieser Zschr. 203 [1985] 783–785); *Der tödliche Fortschritt* (1983); *Der Krieg und das Christentum* (1982).

⁴ E. Drewermanns (mit I. Neuhaus) Reihe „Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet“ (Walter Verlag, bis 1985 6 Bde.).

⁵ Vgl. R. Baumann, *Wunder*, in: *Neues Hb. theol. Grundbegr.*, Bd. 4 (1985) 318–331. Vgl. auch Th. Pröpper, *Thesen zum Wunderverständnis*, in: G. Greshake, G. Lohfink, *Bittegebet – Testfall des Glaubens* (Mainz 1978) 71–91.

⁶ Vgl. dazu: *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, hrsg. v. Y. Spiegel (München 1972); *Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte*, hrsg. v. dems. (München 1978); L. Wachinger, *Spiegelung und dunkles Wort. Tiefenpsychologische Schriftauslegung – am Beispiel des Ps 91 (90)*, (mit Bibliographie bis 1982), in: *Liturgie und Dichtung*, hrsg. v. H. Becker u. R. Kaczynski (St. Ottilien 1983).

⁷ Vgl. K. Müller, *Exegese/Bibelwissenschaft*, in: *Neues Hb. theol. Grundbegr.*, Bd. 1, 332–353. W. Wink, *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode* (Stuttgart 1976), spricht als ein von der historisch-kritischen Exegese enttäuschter Theologe, der einen neuen, psychologischen Zugang zur Bibel gefunden hat.

⁸ Angesichts von Drewermanns Verliebtheit in die Ursprünge (E. H. Erikson nennt das ein wenig spöttisch „Originologie“) mutet es schon wie eine Freudsche Fehlleistung an, daß der Kirchenvater Origenes durchgehend als „Origines“ erscheint.

⁹ Vgl. *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, hrsg. v. J. Ernst (Paderborn 1972) 8.

¹⁰ H. Raguse, *Gedanken zur psychoanalytischen Deutung von biblischen Texten*, in: *Wege zum Menschen* 38 (1986) 18–28; Raguse beruft sich auf J. Habermas und R. Schafer und hält fest, die Ergebnisse der Psychoanalyse hätten Gültigkeit nur innerhalb des psychoanalytischen Dialogs.