

# PASTORALPSYCHOLOGIE — EINE GRUNDDIMENSION PRAKTISCHER THEOLOGIE

Ein Dialogvorschlag zum Streit um Eugen Drewermanns  
»tiefenpsychologische« Remythisierung christlicher Lehre und Praxis

*Von Heribert Wahl*

Joachim Scharfenberg zum 60. Geburtstag

## *1. Zur Situierung der Pastoralpsychologie innerhalb der (Praktischen) Theologie — wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen*

Seit die Pastoraltheologie vor gut 200 Jahren als eigenständige Disziplin etabliert wurde, haftet ihr der Charakter einer »Anwendungswissenschaft« an: damals zuständig für die pastoralpraktische Ausbildung des (»niedereren«) Klerus, trägt sie die Eierschalen ihrer kirchenpolitischen und wissenschaftlichen Entstehungsbedingungen im gängigen Verständnis der anderen theologischen Fächer bis heute an sich. Als ihre vornehmste und zugleich einzig legitime Aufgabe gilt vielfach noch immer, das systematisch, historisch und exegetisch erhobene theologische Wissen so aufzubereiten, daß es »in Praxis umgesetzt« und auf den Handlungsfeldern der Seelsorge »praktisch angewandt« werden kann. Wie hartnäckig dieses geschichtlich vererbte Mißverständnis sich hält, zeigt sich daran, wie wenig das grundlegend veränderte Selbstverständnis der Pastoraltheologie, das sich in zahlreichen Ansätzen einer die Theorie-Praxis-Zusammenhänge reflektierenden »Praktischen Theologie« artikuliert, seit den Tagen Anton Grafs bis heute rezipiert worden ist und wird.<sup>1</sup>

Wo Praxis schlicht als angewandte Theorie begriffen wird, ist auch das Einbeziehen außertheologischer Wissenschaften, etwa der Human- und Sozialwissenschaften, von vornherein festgelegt und methodisch geregelt: es zählt davon allein das, was brauchbar erscheint, »funktionalisierbar« ist im Dienst der Anwendung und Umsetzung theologischer Theorie in kirchlich-pastorales Handeln. Für den hier interessierenden Bereich der Psychologie heißt das: an ihr und von ihr wird wahr- und ernstgenommen nicht das, was sie als eigenständiger Dialogpartner in eine interdisziplinäre Auseinandersetzung an empirischem Erfahrungswissen (auch) kritisch einzubringen hat, sondern allein das, was sich in Übereinstimmung mit dem schon formulierten Wissen unmittelbar in der Pastoral gebrauchen und einsetzen läßt. Eine »Pastoralpsychologie« von diesem Zuschnitt wäre demnach wesent-

---

<sup>1</sup> So bleibt auch E. Biser (Theologie als Therapie, Heidelberg 1985) dem Anwendungsmodell verhaftet: bei der Wiedergewinnung der verlorenen therapeutischen Dimension von Theologie (und Glauben!) geht es um »Formen praktischer Anwendung«, »praktische Handreichung« und »Anleitung« (142 f. 146).

lich (psychologische) »Hilfswissenschaft« im Rahmen der »Anwendungswissenschaft« Pastoraltheologie!

Im Zug ihres gewandelten Selbstverständnisses begreift sich jedoch Praktische Theologie zunehmend als wirklich p r a k t i s c h e Wissenschaft, als »kommunikative Handlungstheorie«, welche die konkreten Vollzugsformen einer Praxis reflektiert, die als christliche zu identifizieren ist. Ihr Gegenstandsfeld ist ein pastorales Handeln, das dazu befähigen soll, »Glauben als explizite christliche Praxis zu tradieren, sprachlich sowie symbolisch auszudrücken und gemeinsam mit anderen und stellvertretend für andere zu verwirklichen ...«<sup>2</sup>

Das schließt ein, daß solche fundamental-praktische, »explizite theologische Theorie kommunikativen Handelns« (im Sinne H. Peukerts) zugleich symbolisch-kritische »Glaubensästhetik« (im Sinne H. Stengers, W. Fürsts, J. Scharfenbergs u. a.) zu sein hat: also sowohl »Sinnreflexion« (W. Pannenberg) wie »Erfahrungswissenschaft« (E. Herms) betreiben muß, will sie ihre — bei allen unterschiedlichen Akzenten — gemeinsamen Grundlagen einer induktiven, empirischen, interdisziplinären und kritisch-normativen Orientierung wahren.<sup>3</sup>

Im Rahmen eines solchen praktisch-theologischen Paradigmas, das hier weder weiter begründet noch entfaltet werden kann, wird für die Orts- und Funktionsbestimmung der »Pastoralpsychologie« — als Begegnungsort mit Psychoanalyse (bzw. Tiefenpsychologie) und Psychotherapie — ein Doppeltes klar:

a. *Theologie- und pastoralgeschichtlich* ist die Theorie-Praxis-Aufspaltung, also der Differenzierungsprozeß sowohl *interdisziplinärer*<sup>4</sup> wie *innertheologischer* Art, zunächst eine Tatsache, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann: infolge der fortschreitenden Trennung von christlicher Lehre und Glaubenspraxis, von scientia und sapientia, war der Lebensbezug der Theologie als sacra doctrina nur noch durch »Ausgliederung immer neuer praktischer Disziplinen«<sup>5</sup> zu wahren — theologia practica in Gestalt zunächst der Moral-, dann der Pastoral- und schließlich der Praktischen Theologie.

In dieser Optik mag die *Pastoralpsychologie* zunächst als vorläufig jüngstes Produkt dieser Ausgliederung erscheinen. Auch diese Entwicklung ist heute nicht mehr »einheitswissenschaftlich« umkehrbar und rückgängig zu machen. Doch könnte ein ernsthafter Dialog gerade mit der heutigen Psychoanalyse dazu beitragen, den Aufspaltungsprozeß auf allen Gebieten der Theologie bewußt zu reflektieren, sie dadurch für den Verlust an Lebens- und Erfahrungsbezug zu sensibilisieren und die christliche Glaubenswissenschaft insgesamt wieder mit dieser Praxisdimension in Verbindung zu bringen.

<sup>2</sup> N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, in: *Diakonia* 10 (1979) 198; Herv. HW.

<sup>3</sup> Vgl. Mette, a. a. O. 191—193.

<sup>4</sup> Biser (op. cit.) weist z. B. auf die Differenzierung von medizinisch-therapeutischer Heil-Kunde und soteriologischer Heils-Lehre hin.

<sup>5</sup> W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 423.

b. *Gegenwartsbezogen* kann demnach Pastoralpsychologie nicht so »im Dienst kirchlicher Praxis« (D. Stollberg) begriffen und praktiziert werden, daß die Tiefenpsychologie bzw. Psychoanalyse als »Hilfswissenschaft der Theologie« (E. Thurneysen u. a.) selektiv vereinnahmt wird. Ein wechselseitig bereichernder Dialog findet nur statt, wenn solcher »Dienst«, solche »Hilfe« nicht instrumentell und manipulativ verstanden, sondern diakonal und empathisch als gegenseitiger Beziehungs- und Verständigungsprozeß vollzogen wird. Dies setzt nicht einfach nur die Respektierung der Grenzen und des Eigenbereichs des Gesprächspartners voraus, wie das im beliebten Modell der schieflich-friedlichen, sauber trennenden »Arbeitsteilung« zwischen Theologie und Psychologie, Seelsorge und Therapie propagiert wird, verbunden mit der Warnung vor unerlaubten »Grenzüberschreitungen«. <sup>6</sup>

Methodisch entspricht dieser Zugang dem klassischen entwicklungspsychologischen »Separations«-Modell klarer Abgrenzung und Trennung, das sich ja auch wissenschaftsgeschichtlich in Gestalt der Subjekt-Objekt-Spaltung durchgesetzt hat. Allzu leicht kommt es unter dem Deckmantel des »arbeitsteiligen Dialogs« zu sublimen Formen kommunikativer Verweigerung und Selbstimmunisierung. In Analogie zu einer anderen Sichtweise der Entwicklung und Strukturierung menschlicher Beziehungen, wie sie etwa von der psychoanalytischen Selbstpsychologie (H. Kohut u. a.) her sich allmählich abzeichnet, <sup>7</sup> wäre gerade im praktisch-theologischen Gespräch mit der Psychoanalyse zu beachten: die kognitiv-emotionale Verbundenheit, der »Kon-Takt« und die gegenseitige Angewiesenheit der Partner ist in einem Prozeß des Aushandelns, der lernbereiten Verständigung und Einigung allein dadurch zu verwirklichen, daß echte Gegensätze anerkannt, die Differenz zwischen beiden Positionen also »nicht aufgehoben, sondern interpretiert, gedeutet« <sup>8</sup> und so zugleich bestätigt wird.

Dem entspricht, inhaltlich wie methodisch, die skizzierte Konzeption einer handlungstheoretisch-kommunikativen Praktischen Theologie: sie behauptet nämlich theologisch die Wirklichkeit Gottes als erfahrbare Dimension jedes dialogischen Handelns, »sofern in seinem Vollzug sich die Partner eine unverfügbare Freiheit gegenseitig zumuten und zugestehen . . .« <sup>9</sup> Ihr geht es dabei um eine *bestimmte* Praxis, nämlich die christliche als »gewählte Lebensform«, und ihr pastorales Handeln richtet sich auf jene »Befähigungsprozesse«, Lernmöglichkeiten und Sprachhandlungen, die neue Wirklichkeitsdimensionen erschließen. Jenseits bloß theoretischer Rekonstruktionen muß Praktische Theologie dieser Art zugunsten der neuen Erfahrungen zu einer kommunikativen Praxis anstiften, in der die christlich behauptete Wirklichkeit Gottes tatsächlich auch erfahrbar wird.

Damit ist zugleich das Subjekt-Objekt-Schema (z. B. Klerus — Laien) durchbrochen: eine pastoralpsychologisch orientierte Praktische Theologie wird in dieser Sicht zum Ort der Selbstreflexion der eigenen Lebens- und Berufspraxis und der darin gemachten Erfahrung der Subjekte, d. h. aller pastoral Handelnden. Auf der Suche nach neuem »Einver-

<sup>6</sup> Als ein Beispiel unter vielen: M. Hartung, *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie*, Stuttgart u. a. 1979, 125 f. 143 f.

<sup>7</sup> Vgl. H. Wahl, *Narzißmus?* Stuttgart 1985, 161—167 und passim.

<sup>8</sup> H. Müller-Pozzi, *Psychologie des Glaubens*, München 1975, 183, zit. n. Hartung, a. a. O. 133.

<sup>9</sup> Mette, a. a. O. 198.

ständnis« über Handlungsorientierungen aus dem Glauben und nach entsprechenden Ausdrucksformen wird sie sich, um gemeinsam ausgehandelte Praxis zu ermöglichen, interdisziplinär, also nicht rezeptiv, sondern produktiv am wissenschaftlichen Streit um die Wirklichkeit beteiligen.<sup>10</sup>

Mittlerweile liegt im umfangreichen Werk Eugen Drewermanns ein ebenso stark beachteter wie umstrittener Versuch vor, von der Tiefenpsychologie her einen Brückenschlag sowohl zur Systematischen Theologie — Drewermann ist selbst Dogmatiker — wie zur Exegese zu versuchen, um die auch von ihm (mit vielen anderen!) diagnostizierte und beklagte Gespaltenheit zwischen Theologie und Leben, Glaubenslehre und menschlicher Wirklichkeitserfahrung zu beheben.

Gerade weil Drewermann nicht von der Praktischen Theologie ausgeht und dennoch immer wieder auf sein zutiefst pastorales Anliegen als treibendes Motiv hinweist (er ist zudem auch Psychotherapeut), erscheint es reizvoll, auf dem Boden der nur knapp skizzierten Ortsbestimmung der Pastoralpsychologie und im Sinn ihrer Weiterentwicklung sich mit seinem Therapieverschlagn zur Heilung dieser Spaltung zu befassen.

In mehreren Durchgängen soll am Beispiel der »Streitschrift« von G. Lohfink und R. Pesch<sup>11</sup> nach Gründen für das Scheitern des Dialogs auf beiden Seiten gefragt und eine empathisch-kritische Auseinandersetzung aus pastoralpsychologischer Sicht versucht werden (2). Auf einige sich abzeichnende Perspektiven einer fundamental praktisch-theologisch orientierten Pastoralpsychologie wird abschließend hingewiesen (3).

## 2. »Tiefenpsychologie« und (historisch-kritische) Exegese: das exemplarische Scheitern eines Dialogs und seine Gründe

Achtet man in der aktuellen Auseinandersetzung um Drewermann auf das sprachliche Umfeld als Indikator für die Qualität des Umgangs miteinander, so geben die Anleihen bei der Gerichts-, Militär- und Kriegssprache<sup>12</sup> Anlaß, hinter der scheinbar rein objektiven Sachebene nach den tieferen Gründen zu suchen, die sich in den affektiven Reaktionen auf der Beziehungsebene Ausdruck verschaffen. (Insofern ist diese Lektüre einer wechselseitigen Dialogverweigerung selber ein Stück »Pastoralpsychologie im Vollzug« und keine »Streitschrift«).

<sup>10</sup> Vgl. Mette, a. a. O. 199—202.

<sup>11</sup> Tiefenpsychologie und keine Exegese, Stuttgart 1987.

<sup>12</sup> Lohfink / Peschs »Streitschrift« wird im Publik-Forum (Nr. 17, 1987, 25—27) als »Kampfansage« angekündigt, als »Gegenangriff« auf das »schwere Geschütz«, das Drewermann gegen die historisch-kritische Exegese auf-fahre, indem er sie für die »Zertrümmerung« der religiösen Wahrheit der Bibel verantwortlich macht. Und Drewermann reagiert (ebd. Nr. 18, 1987, 25 f.) auf dieses »Dokument der Lernverweigerung«, das ihn zum gnostischen »Ketzer« und gemeinde-unerfahrenen Träumer, zum »Zerstörer und Auflöser des Christentums« und zum »Magier einer individualistischen Jenseitsreligion« stempelt, mit dem Gegenwurf: »Falsch' Zeugnis abgelegt«!

## 2.1. Wo liegt der eigentliche Dissens?

Da sich das Erkenntnisinteresse hier nicht auf exegetische Fragen als solche richtet, sondern auf die theologischen und praktischen Konsequenzen von Drewermanns spezieller »tiefenpsychologischer« Auslegungsmethode der christlichen Glaubenstexte und -lehren am Beispiel und im Gespräch mit der Exegese, konzentriere ich mich auf zentrale Kristallisationspunkte, in denen die Facetten seines Werks wie auch seine Kritiker sich immer wieder treffen.

### 2.1.1. Die Überwindung der Angst als zentrales Thema aller Religion<sup>13</sup>

Seit seiner Auslegung der jahwistischen Urgeschichte (Gen 2—11) in »Strukturen des Bösen« entfaltet Drewermann an immer neuem Material seine daseinsanalytische Diagnostik der (Erb-)Angst des Menschen, die allein durch religiöses Vertrauen überwindbar sei — ein wiederkehrendes Grund-»Thema con variazioni«.

Wie er dort<sup>14</sup> aus der »Neurosenlehre der Angst« eine »theologische Phänomenologie der Sünde« ableitet und gegen die moralistischen Verengungen des Christentums sein Programm der »Beruhigung der Daseinsangst« im Religiösen begründet, so ist die Erlösung von dieser »Angst der Freiheit vor sich selbst« (im Geiste Kierkegaards) auch das eigentliche Thema »der (biblischen bzw. jeder religiösen) Hermeneutik«: Die in Jesu Angst- und Todesüberwindung personal realisierte Heilungspraxis setzt a u c h gegen die Angst das Vertrauen, ohne das der Mensch »im Felde der selbstverschuldeten Gottferne« nicht gut und heil sein kann. Für Lohfink/Pesch gilt dagegen: »Die biblische Alternative lautet nicht Angst — Vertrauen, sondern Unglaube — Glaube«; die Angst entspringt erst »dem Unglauben, der nicht auf die Güte Gottes vertrauen kann.«<sup>15</sup>

An dieser Stelle tritt exemplarisch ein Phänomen zutage, das die ganze Auseinandersetzung durchzieht und prägt: so wie Lohfink/Pesch — und mit ihnen wohl viele Theologen bzw. Exegeten — beständig traditionelle Theologumena wie Glaube/Unglaube, Offenbarung usw. in Gegensatz bringen zum Versuch einer psychologischen Umschreibung und »Deutung«, so konstruiert umgekehrt auch Drewermann selbst dauernd fatale Entgegensetzungen, z. B. zwischen historisch-zufälligen, äußeren, d. h. letztlich bedeutungslosen, und zeitlos-archetypischen, inneren, d. h. gültigen und wesentlichen Aussagegehalten.

Um beim Beispiel zu bleiben: Lohfink/Pesch (80f., vgl. 54 u. ö.) bemerken zum biblischen *Unglauben*: an Jesus kommt man zu Fall nicht durch Zweifel und mangelndes Vertrauen, von Gott ganz angenommen zu sein, sondern weil man bezweifelt, daß durch den Messias Jesus sich die eschatologischen Verheißungen der Propheten am neuen Gottesvolk erfüllen.

<sup>13</sup> Vgl. insgesamt E. Drewermann, Psychoanalyse und Moralthologie 1—3, Mainz 1982—84 (abgekürzt: PM); Strukturen des Bösen I—III, Paderborn 41982 (abgekürzt: SB); Tiefenpsychologie und Exegese I + II, Olten—Freiburg 1984/85 (abgekürzt: TE) sowie Auslegungen von Märchen und Legenden und einzelner biblischer Texte (lukan. Kindheitsgeschichte; Markus) — bereits jetzt (zusammen mit den Monographien zu Krieg und Ökologie) ein Monumentalwerk gegen die Angst mit weit über 6000 Seiten.

<sup>14</sup> Komprimiert etwa in PM Bd. 1

<sup>15</sup> Lohfink/Pesch, a. a. O. 38 (Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf).

Entsprechend ziele der *Glaube* nicht mit Jesu therapeutischer Hilfestellung gegen die Daseinsangst auf »Erlösung des ›Ich« vom Über-Ich, also auf Selbstannahme von Gott her, sondern ganz spezifisch auf Gottes eschatologisches Handeln an Jesus und seiner messianischen Gemeinde.

Wird so nicht auseinandergerissen, was — zumindest in einer praktisch-theologischen Reflexion — zutiefst zusammengehört bzw. zusammengebracht werden müßte? Als ob nicht gerade durch Jesu Handeln Gottes Annahme in der endgültigen Er-Lösung von einem Über-Ich-Gesetz und seiner Angst das Gottesvolk in jedem Einzelnen heilte! Als ob nicht die befreiende Kraft solchen Glaubens auch christlich-kirchlich erst dann sowohl verstanden wie auch realisiert würde, wenn das »messianische« Vertrauen auf Jesus in seinem Erfahrungsgehalt — von Gott angenommen zu sein o h n e die Über-Ich-Bedingung! — als tragende Symbolisierung bewahrheitet und somit praktisch-real »ausgelegt« würde!

Die in wechselseitig verständnisloser Gegenüberstellung behaupteten »Gegensätze« könnten nur geklärt und miteinander verbunden werden, wenn beide Seiten im fundamentalen Sinn praktisch, d. h. bezogen auf Ermöglichungs- und »Befähigungsprozesse« (s. o. 1), zu denken bereit wären, was zugleich den Dialog erst zustande brächte.<sup>16</sup> So aber kommt ein pastoralpsychologisch gewichtiger Unterschied nicht in den Blick; er sei nur als Anfrage an Drewermann festgehalten, der ja biblischen Unglauben und Sünde mit selbstverschuldeter Neurose in einen hermeneutisch fragwürdigen Zusammenhang bringt: indem Sünde wie Neurose dem Urgrund der Angst entspringen, geht es aller Religion allein um den Weg des Menschen aus Angst und Entfremdung zurück zu sich selbst und zu seinem Ursprung, der verlorenen Einheit mit Gott. Die programmatische Formel »Angst versus Vertrauen« wird bei Drewermann zur fixen Interpretationsschablone, die jede Textauslegung leitet.

Aus biblischer Sicht dagegen entspringt die Angst dem Unglauben, dem Nicht-vertrauen-Können (38), ist also ein selber erklärungsbedürftiges, abkünftiges Phänomen. Und das stimmt mit der eigentlichen Psychoanalyse<sup>17</sup> überein: Angst entsteht infolge nicht zu bewältigender Traumatisierung oder auf Grund von Konflikten, ist also immer Reaktion auf Gefahrensituationen, die erst »Angst machen«. Diese sind daher zu bearbeiten und zu lösen!

Ob die Angst (biblisch) dem Unglauben bzw. (psychologisch) dem Trauma oder Konflikt entspringt oder ob umgekehrt aller Unglaube, alles Elend von Krankheit und Sünde der Angst des Daseins ohne Gott entspringt (so Drewermann), das ist pastoral- und religionspsychologisch von enormer Bedeutung. Müssen Praktische Theologie wie pastorale Praxis im erstgenannten Fall sich um ein Verständnis bemühen, wie Nicht-vertrauen-Können konkret mit lebens- und glaubensgeschichtlichen Erfahrungen traumatisch-konflikthafter Art zusammenhängt, so legt Drewermanns Konzeption die Frage nahe, ob sie

<sup>16</sup> Zwar zitiert D. (TE I 26) Bubers Wort von der »lebensmäßigen« Befassung mit der Schrift »im Raum der Wirklichkeit«, aber dies wirkt nicht theoriebildend.

<sup>17</sup> D.s. synkretistische Durchmischung aller möglichen Richtungen der »Tiefenpsychologie«, die er — für Theologen besonders irreführend — auch einfach als »die Psychoanalyse« bezeichnet, hat für die psychotheologische Auseinandersetzung weitreichende Folgen.

»Religion« nicht bloß als Erzeugnis der Angst zu deren Beschwichtigung sieht, sondern letztlich selber »ein Konstrukt der Angst« (38) ist.<sup>18</sup>

### 2.1.2. Traum und Mythos als »zentrale Form der Gotteserfahrung« oder: zum Verhältnis von Religion und Offenbarung

Führte auf der ethisch-praktischen Seite für Drewermann das moralistische Mißverständnis des Christentums zu einer Religion des Willenskrampfs, der gewaltsamen Zwänge und strukturellen Ängste, so kam es auch auf der systematischen und exegetischen Ebene durch die rationalistische Verstandeseinseitigkeit und historistische Verengung zu einer zutiefst »seelenlosen« Theologie und Bibelauslegung, deren Erfahrungsferne und Gefühlsarmut jeden Lebensbezug verkümmern lassen. Hinter beidem sieht Drewermann die schon altkirchliche »Ablehnung der Mythen und der mythenbildenden Kräfte des Unbewußten« (TE I 32) am Werk, die zur »unglückseligen Entzweiung von Exegese und Dogmatik« führte. Sie ist, nachdem die historisch-kritische Methode als religiöses Auslegungsverfahren restlos gescheitert ist, nur im »Rekurs auf die archetypischen Bilder in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche wirklich zu überwinden« (TE I 18). Denn es ist der Tod jeder Religion, der religiösen Substanz überhaupt, wenn ihre Geschichte nicht mehr in kunstvoller Gestalt mythischer Erzählungen »als etwas sich stets Wiederholendes und menschheitlich Gegenwärtiges«, sondern reduktiv, »in objektivierender Distanz als ein Sammelsurium von ein für allemal geschehenen Fakten«, überliefert wird (TE I 36).<sup>19</sup>

Es geht also um die — in der Romantik anhebende, von der Exegese abgelehnte — Wiederentdeckung der *religiösen Erfahrung*, die einzig in der dichterisch-seelischen Wahrheit der symbolhaltigen Mythen, Märchen, Sagen und Legenden aller Zeiten und Zonen zu finden ist und im Sinn der »Gleichzeitigkeit« (Kierkegaard) bzw. der »mystischen Verschmelzung« (A. Schweitzer) sich daher an »die gleiche Stelle begeben muß, an der die ewigen Traumbilder des Religiösen geboren werden: in den seelischen Innen- und Tiefenraum, aus dem die großen Bildsymbole sich spontan — wie im individuellen Traum — aufdrängen und in sakramentalem Sinn wirklich und unmittelbar religiöse Erfahrung vermitteln (vgl. TE I 77 f.).

Damit ist *einerseits* die Traum-Psychologie und -Deutung im Geiste Freuds, vor allem aber C. G. Jungs zum grundlegenden Auslegungsmuster »aller wichtigen religiösen Phänomene und ... Überlieferungen« (TE I 109) gemacht.

Vom Traum als »via regia zum Unbewußten« (Freud) her muß es als theologisches Reizprogramm erscheinen, wenn in Drewermanns Traumpsychologie Religiöses nicht bloß

<sup>18</sup> Lohfink/Pesch's schiefe Alternative: »... ist der Mensch nur noch von seiner Angst zu erlösen, aber nicht mehr von seiner Sünde — der Sünde des Unglaubens?« (36) erhellt freilich den fraglichen Zusammenhang noch nicht.

<sup>19</sup> Die undialogisch-dogmatisch wirkende Art, wie D. (TE I 37–71) gegen eine gesellschaftskritische, »geschichtssoziologische« seine archetypologische Hermeneutik der Geschichte setzt, läßt einen essentialistischen Zug erkennen. Die gesellschaftlich »bedingte Form« von Religion ist ihm lediglich geschichtliche Erscheinung und Anschauung des sich durch alle soziokulturellen Metamorphosen identisch durchhaltenden »Wesens« des Menschen (TE I 64).

onto- und phylogenetisch ganz zum Bereich des Unbewußten, seiner archetypischen Bilder, mythischen Vorstellungen und Symbole gehört.

Vielmehr wird im Zeichen C. G. Jungs dieses »Unbewußte« selbst in seiner mythisch-traumhaften Verkleidung und Hypostasierung zum Inhalt und Ziel der »Deutung«: entscheidend wird das »unverstellte Erleben des Traumes« selbst. Als »Offenbarung göttlicher Mächte« (TE I 16) ist er »Vater aller Dinge, die für die Religion belangvoll sind« (TE I 155), und vermag daher sowohl deren *Vorstellungen* (über Geister, Dämonen, Seelenwanderung, Magie, Ritus, Heilung, Wunder und Prophetie) zu *erklären* als auch ihre *Darstellungsformen* (Mythos, Märchen, Sagen, Visionen, Gleichnisse) erst zu ihrer Wahrheit zu führen — das Traumerleben als die religiöse Offenbarungsquelle schlechthin (vgl. 42)!

*Andererseits* muß der Theologe jedoch genau lesen (gerade die Anmerkungen), um das von Drewermann selbst nahegelegte Mißverständnis zu vermeiden und sein hermeneutisches Modell der Traum-»Deutung« nicht mit einer inhaltlichen theologischen Aussage über die christliche »Offenbarung« unmittelbar gleichzusetzen. Drewermanns wichtige Differenzierungen dazu gehen in der Fülle des Materials, in Entdeckerfreude und auch begrifflichen Unschärfen allzu leicht unter.<sup>20</sup>

Natürlich wirkt es auf mythenkritische Theologen (wie auf religionskritische Psychoanalytiker!) irritierend, wenn nicht der Traum als Ausdruck des Unbewußten der Deutung und Aufklärung bedarf, um die »Traumarbeit« — die Entstellung latenter Motive und Gedanken in den manifesten Trauminhalt — rückgängig zu machen und so die unbewußt gemachten Erfahrungsgehalte aufzudecken und zu rekonstruieren. Bei Drewermann ist gerade der Trauminhalt selbst das Erklärende und Deutende, der hermeneutische Schlüssel, um »das Ureigenste, Überzeitlich-Gültige in der Sprache der eigenen Seele . . . , um das bleibende ›Wort‹ Gottes in den Bildern der menschlichen Psyche zu vernehmen« (TE II 20).

Daß nach Lohfink / Pesch (40 f.) für die Bibel nicht der Traum die zentrale Gotteserfahrung ist, sondern die geschichtliche Begegnung mit Gottes Wort in Jesus und der ihn verbindlich auslegenden Kirche, ist theologisch gut begründbar. Es bleibt jedoch — wie Drewermann der Exegese zu Recht vorhält — formelhaft-abstrakt und psychologisch-praktisch unbefriedigend, solange dieser entscheidende Kon-Text von »Wort Gottes«, Jesus und Kirche nicht lebenspraktisch erschlossen und hermeneutisch reflektiert — statt nur behauptet — wird. Über eine pauschale Kritik hinaus, die eine »individualistische Religion des ubiquitär erschwinglichen Jenseitsglaubens« unterstellt, müßte auch theologische Exegese praktisch werden, will sie gegenüber Drewermanns »ewig gültigen Menschheitstexten« die Bibel wieder als geschichtliche Auseinandersetzung des Gottesvolkes mit religiösen Erfahrungstexten, als »Zeugnisse einer zutiefst *neuen* Erfahrung« (41) erschließen, die auch heute möglich ist.

<sup>20</sup> Dennoch bleibt es bei der — exegetisch wie psychoanalytisch m. E. gleich unhaltbaren — hermeneutischen Maxime: mit dem *Traum*, dem *Bild* sei zu *beginnen*, nicht mit dem Wort (TE I 92, 99). Gegenüber D.s anti-ökumenischem Affekt gegen die »radikale protestantische Bilderzerstörung« (TE II 126 f.; vgl. 314 u. ö.) wohl-tuend ausgewogen und D.s Grundanliegen gerecht werdend: H. Stenger, Die Wiederentdeckung der Bilder. Überlegungen zu Eugen Drewermanns Deutung der lukanischen Kindheitsgeschichte, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 232–241: »Es ist gut, nicht nur ein ›Bilderfreund‹, sondern zugleich ein ›Bilderstürmer‹ zu sein.« (241)



Gerade dafür bedarf jedoch Theologie des Gesprächs mit anthropologischen Wissenschaften wie der Psychoanalyse, statt sogleich in eine binnentheologisch-hermetische »biblische Hermeneutik« des Glaubens bzw. ungläubiger »Verstockung« abzuschwenken. Deren »Theologismus« überspringt das geschichtliche und psychologische Problem der Verstehens*vermittlung*, nur um völlig unreflektiert (und überdies massiv moralisierend) zu »psychologisieren«: »Die Verstellungen der Eigensucht hindern Einsicht und Verständnis« (41) der verstockt Ungläubigen.

Die Rede vom »Wort Gottes«, das sich »bei uns Gehör verschaffen« können muß, um »uns Neues zu zeigen« (ebd.), bleibt solange selber mythisch, als sie nicht als Aussageform mit der psychohistorischen Erfahrungsstruktur auch des heutigen, nachaufklärerischen Menschen sinnvoll und überzeugend in eine kritisch-kreative Verbindung gebracht werden kann; das aber ist Drewermanns Anliegen, über dessen Durchführung man durchaus geteilter Meinung sein kann. Andernfalls bleibt es bei einer nicht religiös-mythischen, sondern theologalen Mystifikation, die Theologie und Psychologie vermenget, z. B. in Sätzen wie: »Daß sich Gott für seine Rede und seine Weisung auch der archetypischen Bilder unserer Seele bedienen kann, ist unbestritten, aber er muß auch sie reinigen, sie von ihrem falschen Bann erlösen und sie seiner Heilsgeschichte dienstbar machen.« (41 f.)

Wäre (und war!) das nicht vielmehr die Aufgabe der christlich-kirchlichen Lebenspraxis und damit auch einer fundamental Praktischen Theologie als Dienst in der Glaubens- und Überlieferungsgemeinschaft?

### 2.1.3. »Unter« dem Dissens — Übereinstimmung?

An diesem Knotenpunkt von Religion, Geschichte und Offenbarung, von »Individualismus« und Kirche, wo sich Lohfink/Peschs Kritik sarkastisch zuspitzt, liegt scheinbar der entscheidende Grund des Dissenses — sicher jedoch des beidseitigen Mißverständnisses. Das könnte auf eine unter der Oberfläche scheinbar strikter Gegensätze ruhende, erstaunlich »tiefe«, untergründige Gemeinsamkeit verweisen.

Sie tritt schon sachlich zutage, wenn bei der Erörterung der Heilungsgeschichte Mk 5, 1–20 trotz aller Abgrenzungen des »biblischen Unterscheidungs-« und des »Heilserfahrungswissens der Kirche« von Drewermanns anthropologisch eingegebener »Typik verfehlten Daseins« schließlich bei beiden selbstverschuldete Krankheit (Neurose), Sünde, Verweigerung und Unglaube so eng zusammenrücken, daß das psycho- und anthropomorphe Bild eines durch Autonomie (»Trotz und Eigensinn«) beleidigten und mit Liebesentzug, Schmerz und Verzweiflung strafenden »Gottes« als tiefenpsychologische Einsicht wie als theologische »Offenbarung« ausgegeben werden kann (vgl. 60)!

Der tiefe Konsens auch in der Grundgestalt kann jedoch nicht aufgedeckt werden und zu einem Dialog führen, solange beide Positionen verkennen, daß ihre in sich so verschiedenartig wirkenden Lösungsansätze für die Theorie—Praxis—Spaltung gerade im Insistieren auf der Richtigkeit einzig des eigenen Weges fatal übereinstimmen:

*Drewermann* »erreicht« sein — in unendlich variierten Anläufen anvisiertes — Ziel, die Aufspaltung von Theologie und religiöser Existenz Erfahrung, Glaubenslehre und »wesenhafter Subjektivität des Religiösen« (TE II 16), von Dogmatik und Exegese zu überwinden, durch ein eigentümliches Kurzschlußverfahren; der Preis dafür wird freilich nicht reflektiert: wie der ungemein aufschlußreiche Vergleich des historischen Abstands jeder

Religion von ihrem Ursprung mit der wachsenden Entfernung vom Quell eines Wüstenbrunnens (TE I 14 f. 21) klar macht, besteht der Kurzschluß nicht in der »Tiefenbohrung« (dem Einsatz der Tiefenpsychologie) überhaupt, sondern in der Überzeugung, daß solche Bohrung ins Archetypische<sup>21</sup> die historische Distanz einfach aufhebe: indem ich — ideologisch voraussetzungsgemäß — in den Tiefenschichten auf das Wesenhafte, das Allgemeine, allzeit und überall in der Geschichte gleich Gültige stoße, übersehe ich womöglich, daß ich damit auch nur das »Gleichgültige« und Unspezifische erreiche — das, was zwar viele (oder alle) Menschen natural und transkulturell als Grunderfahrungsmuster miteinander teilen, aber nicht unbedingt das, was in, mit, unter — und auch *gegenüber* — diesen Erlebnisformen<sup>22</sup> als so spezifisch einmalig, fremd und nicht-identisch, also nicht beliebig oft antreffbar, erfahren wurde, daß es deshalb und in dieser Intention geformt und überliefert wurde.

Der Fehlschluß dieses »Identifizierungsrituals« (G. Benn; vgl TE II 17), das immer nur auf das Eigene stößt<sup>23</sup>, liegt m. E. auch darin, mit Hilfe der Tiefenpsychologie »*jenseits* des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses und *jenseits* der geschichtlichen Distanz den Ort *im* Menschen« bestimmen zu können, »an dem die religiösen Erfahrungen von einst sich vermitteln zu den Erfahrungen gegenwärtigen Erlebens« (TE II 18 f. Herv. HW). Gemäß der Annahme, das Tiefenpsychische sei selber transhistorisch (C. G. Jung), besagt der Brunnen-Vergleich dann nicht, daß auch unterirdisch das ursprüngliche Quellwasser einen weiten Weg hinter sich hat; es geht vielmehr um den »Grundwasserspiegel« des menschheitlich Religiösen: »In der Tiefe fällt die Entfernung vom Brunnen dahin — *ursprünglich* gelangt man an jeder Stelle der Wüste zum ›Wasser‹« (sc. des Lebens; TE I 15)!

*Thesenhaft* könnte man also sagen: Drewermann »löst« die Spaltung zwischen Glaubentheorie und Lebenspraxis »auf«, indem er ihre *Differenz* (zumindest teilweise) »*untergräbt*« und auf der tieferen Ebene als *religiöse Einheit* identifiziert: die archetypische Wahrheit (Theorie) ist mit dem unbewußt-tiefenseelischen Leben (Erfahrung) identisch!

*Lohfink/Pesch* dagegen lösen diese Spaltung auf, indem sie im Grundduktus ihres Buches die *Differenz* durch eine andere Erfahrungsdimension »*überbauen*« und auf der höheren Ebene integrierter Gemeindepraxis als geschichtlich-traditionale *Einheit postulieren* (ohne sie methodisch-praktisch zu vermitteln): die ekklesiale Erfahrung ist mit der Wahrheit des Evangeliums (und der Theologie) identisch gesetzt (vgl. 108—112).

Die in dieser These verdichtete Frage nach dem Verhältnis von manifestem Dissens und geheimem Konsens ist im Blick auf die Konsequenzen weiter zu entfalten.

<sup>21</sup> »Denn nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen . . .« TE I 70 f.

<sup>22</sup> Auf der Ebene des Fühlens setzt D. die Archetypen in Analogie zu Kants Verstandeskategorien (z. B. TE I 146) — würde also auch emotional die *Voraussetzung* (von Erleben) zum zentralen *Gehalt*: zur innerseelischen »Offenbarung« aus dem Unbewußten?!

<sup>23</sup> Die »Wiederentdeckung des Eigenen in allem Lebenden«, die Identifizierung des (indischen) »Das bist du selbst« in allen Dingen und Gestalten, auch in historischen Texten religiösen Inhalts (vg. TE I 296 f.), wirft religionspsychologisch und theologisch so weitreichende Probleme (z. B. der »projektiven Identifikation« im Sinne M. Kleins) auf, daß hier die Anfrage genügen muß, ob dann Andersartig-Neues überhaupt erfahren werden kann.

## 2.2. Der latente Konsens: Folgen und Gründe

### 2.2.1. »Tiefenpsychologie« als demonstratio religiosa?

Nach Lohfink/Pesch (101) optiert der spezifisch »christliche Ansatz« nicht für die psychischen Ursprünge der Religion, sondern für Schrift und Tradition; nicht für »unsere eigenen Lebenserfahrungen«, sondern für »die gegenwärtigen Glaubenserfahrungen« in der Gemeinde. Auch wenn diese Charakterisierung erneut das in Gegensatz bringt, was Drewermann gerade ermöglichen und miteinander in Beziehung setzen will, so legen doch viele seiner Formulierungen den raschen Verdacht allzu leicht nahe, seine archetypische Universalreligion sauge (auch) das Christentum in sich auf und der »Sog-Effekt« seiner Hermeneutik verschlinge alle Texte und verwandle sie sich »gnostisch« an.<sup>24</sup>

Man überliest dann — wie viele seiner Kritiker — die Hinweise, daß die Theologie keine »projektive Psychologie« und daß eine »gnostische Metaphysizierung des Psychischen« auszuschließen sei (z. B. TE II 34 Anm.). Aber zugleich übersieht man auch — trotz solcher Kautelen —, daß sein ganzes Programm bewußt in der Sprache der Religion formuliert ist. So führen die »Interpretationsregeln« (TE II 753—759) im besten Sinn »religiös« an die »Eingangstüren des Glaubens« (ebd. 757); denn es geht um »religiöses Verstehen«, um die »Gegenwartsbedeutung religiöser Texte« (ebd. 760).<sup>25</sup>

Mit der Wahl der »Tiefenpsychologie« (vor allem C. G. Jungs) als hermeneutisches Modell hat Drewermann eine methodisch und inhaltlich weitreichende Vorentscheidung getroffen, wonach *nur* das Archetypisch-Übergeschichtliche das Bleibend-Gültige verbürgt. Auf der human-religiösen Ebene dessen, der dieses Verstehensmodell teilt, kann vieles plausibel und nachvollziehbar werden, zumal Drewermann diese Ebene auch kritisch übersteigt.

Dennoch soll hier von einer anderen religions- und pastoralpsychologischen Position aus gefragt werden, ob er die *Konsequenzen* dieses Ansatzes für seine Theologie genügend bedenkt. Ihr Einfluß wird — wie bei jedem theologischen Denken — umso stärker sein, je weniger man sich darüber explizit Rechenschaft ablegt. Im Fall der Tiefenpsychologie kommt hinzu, daß gerade die zunächst vor- und unbewußten Anteile im theologischen Denken mit zu berücksichtigen sind.

Rührt von dieser Unterlassung der zwiespältige Eindruck von Drewermanns Theologie der Religion, der so polarisierend wirkt und heftige Affekte und sogleich lehramtliche Untersuchungen provoziert, bevor noch ein wirklicher Dialog eröffnet ist? Drewermann vermutet dagegen hinter der Polemik und Ablehnung eher das Unbewußte der Anderen und ihren Widerstand am Werk; hinderlich könnte jedoch auch das am eigenen Werk unbewußt Bleibende sein.

<sup>24</sup> Gegen solche Vorwürfe (v. a. des »Gnostizismus«) setzt sich D. wiederholt zur Wehr (TE I 18, 298, 347; II 100, 341—345, 457, 534, 768—772, v. a. 787 f. Aber seine personal-dialogische Linie — von Buber wie Freud her — kommt als konstruktives Prinzip gegenüber C. G. Jung insgesamt zu wenig zum Tragen.

<sup>25</sup> Wenn alle Sätze eines religiösen Lehrers nur der Auslegung eines einzigen Satzes dienen — dem »Gesang der Gnade gegen die Angst« als innerer Mitte jedes religiösen Gotteswortes (TE II 758) —, so ist D. wohl als solcher »religiöser Lehrer« zu begreifen.

Strittig ist jedenfalls nicht das (uralte) Anliegen einer *theologia naturalis*, die sich mit einer — wie immer metaphysisch begründeten und religiös interpretierten — Transzendenzfähigkeit des Menschen, der »anima naturaliter religiosa« befaßt. Interessant sind allein die inhaltlich bestimmte Gestalt dieses Versuchs und seine Implikationen für eine christliche Theologie: die Mühe dialogischer Auseinander- und Zusammensetzung darf weder mit apodiktischen Verweisen auf »Offenbarung«, »Geschichte«, »Glaubenserfahrung« usw. dialektisch-theologisch oder ekklesiomonistisch übersprungen noch opportunistisch mit dem Hinweis auf breitenwirksamen Erfolg auf der neoreligiösen Welle<sup>26</sup> abgetan werden.

### 2.2.2. Theologie als Praxisvollzug und Reflexion, oder: Die Therapie erst ermöglicht die Diagnose!

Drewermann liegt mit seiner sensibel registrierenden, wenn auch polemisch formulierten kritisch-negativen *Diagnose* vom Verlust der Praxis- und Erfahrungsdimension, der Lebens- und Öffentlichkeitsrelevanz gegenwärtiger (abendländischer!) Theologie und Glaubenswirklichkeit m. E. richtig.<sup>27</sup> Zu fragen ist: entwickelt er seinen tiefenpsychologischen *Therapievorschlagn* im offenen Disput mit der *heutigen* Theologie — nicht nur mit traditioneller Exegese und Moralthologie, Dogmatik und Theologiegeschichte, sondern — über kritische Fußnoten hinaus — auch mit gegenwärtiger Fundamental- und Praktischer Theologie, die sich unter verschiedenen Perspektiven ebenfalls der Aufarbeitung und Überwindung des kritisierten Grundschismas verpflichtet wissen? Dem steht freilich eine unübersehbare Geringschätzung etwa der Pastoraltheologie als unwesentlich<sup>28</sup> entgegen, und auch der »sog. ›Pastoralpsychologie« (SB II, XLIX) ergeht es nicht besser.

So ansprechend das interdisziplinäre Programm einer »anthropologischen Integration« verbal sich ausnimmt, so unerwünscht deutlich legt die normativ-doktrinale Engführung des Glaubens auf systematische »Lehren« und »Dogmen«<sup>29</sup> die Lebens- und Erfahrungsferne auch solcher Theologie offen: *wenn* ihre Methode und ihr Denken entscheidend von Tiefenpsychologie und Therapie mitgestaltet würde, müßten sich nicht allein Systematik und Exegese fundamental wandeln, nämlich zu spezifisch sektoralen Reflexionsformen der Glaubenspraxis und ihrer Erfahrungsgehalte; vor allem könnte »Seelsorge« — von der Drewermann trotz seiner pastoralen Intention wie beiläufig spricht — nicht mehr als »praktische Anwendung« der richtig interpretierten Lehre ausgegeben werden, und damit auch Pastoraltheologie wie -psychologie nicht lediglich als Anwendungswissenschaften

<sup>26</sup> Das weist D. (TE II 21) zurück.

<sup>27</sup> Vgl. meine Rez. in: Theol. Lit. zeitung 112 (1987) Nr. 12, 923—927. Für L./P. (102—106) dagegen liegt schon D.s Diagnose völlig falsch.

<sup>28</sup> »Wer heute Theologie und Psychologie (bzw. Anthropologie) miteinander *wesentlich*, nicht nur ›pastoral« (! HW) ins Gespräch zu bringen unternimmt ...« TE II 762.

<sup>29</sup> Da »die Dogmen des Christentums allesamt von den Konflikten und Spannungen, Hoffnungen und Wünschen der menschlichen Psyche getragen und vorbereitet sind«, wird erst im Verständnis der von Gott der Seele eingegrabenen, den christlichen Lehren ähnlichen Archetypen des Unbewußten all das scheinbar Ungereimte als »testimonium animae« (Tertullian) zum »Selbstverständlichsten und keiner weiteren Erklärung mehr Bedürftigen« (z. B. jungfräuliche Geburt des Erlöser-Gott-Kindes; Auferstehung und leeres Grab usw.): SB II, XXVf; vgl. XXXI.

gelten (s. o. l.), wenn Theologie insgesamt sich im alten Sinn als »praktische Wissenschaft« (Rahner) und als »Glaubensweisheit« (W. Fürst) verstünde.

Darin liegt eine weitere geheime Übereinstimmung mit Lohfink/Pesch: nicht nur daß sie die Einbeziehung psychologischer Erkenntnisse und methodischer Einfühlung »an sich« (79) bejahen, ohne methodische Konsequenzen auch nur zu erwägen; vielmehr propagieren auch sie letztlich das klassische Anwendungsschema: während etwa »die Wundergeschichten darauf zielen, die Glaubensgemeinschaft in ihrem Heilungsauftrag zu unterstützen«, kann die kritische Exegese »diese Erkenntnisse nur weiterreichen; es liegt an den Gemeinden, ob ... die Menschen in ihrer Mitte aus der Kraft des gemeinsam gelebten Glaubens wieder heil werden können.« (54)

Die Exegese liefert also die »Theorie«, die Gemeinde hat sie in Praxis umzusetzen (und die Pastoraltheologie hat das dann zu reflektieren) — ist das nicht eben das von Drewermann so beklagte Elend der Exegese, damit aber zugleich dieser Struktur von Theologie überhaupt, die den ursprünglichen Lebenskontext von Wort und Tat, Verkündigung und Praxis bei Jesus bestenfalls als »Inhalt« begreift, ihn aber in die methodische Aufspaltung von theologischer Erkenntnis (Theorie) und kirchlichem Handeln (Praxis) zerreißt und darin ihre »Wissenschaftlichkeit« begründet sieht?

Geht es dem »biblischen Unterscheidungswissen« (54) nicht um psychosomatische Diagnosen, sondern um »theologische Urteile«, die den Zusammenhang von Unglaube, sozialer Desintegration, Sünde und Krankheit »zur Sprache bringen«, so würde ein praktisches Erfahrungswissen — analog zur psychoanalytischen »Theorie der Technik« als Behandlungslehre — darüber hinaus solche Verflechtungen sichtbar werden lassen bzw. in Frage stellen, *indem* es sie verändert und aufhebt bzw. neue Erfahrungskontexte herstellt und ermöglicht.

So gelangt auch die Psychoanalyse als theoriegeleitete Therapiepraxis zu ihrer Diagnose erst und nur, indem und wenn die gemeinsame praktische Arbeit an den konkreten Nöten und Problemen sich vollzieht: das (differential-)diagnostische »Unterscheidungswissen« steht — allenfalls — am *Ende* dieses Prozesses. Im gemeinsamen Erforschen und Entdecken der (Hinter-)Gründe für die entgleisten Dialoge und verzerrten Beziehungsformen, die sich im aktuellen Wechselspiel von Übertragung und Gegenübertragung wieder einstellen und »re-inszenieren«, wird der leidenschaftliche »Wiederholungszwang« des scheinbar immer Gültigen (s. o.!) überwindbar, und dies erlaubt *dann* ein aus Einsicht und Erfahrung gespeistes »Urteil« im Rückblick — so wie Jesu feststellende Aussagen — »dein Glaube hat dir geholfen« — am *Ende* der Heilungsgeschichten stehen.

### 2.2.3. Die zementierte Theorie-Praxis-Spaltung: »archetypische Integration« bzw. »strukturkongruente Erfahrung«

Weit entfernt davon, den Praxis-Zusammenhang rekonstruktiv wiederherzustellen und praktisch-theologisch zu reflektieren, verändert *Drewermann* letztlich nur die Theorie selber mit Hilfe seiner idiosynkratischen, theologisch zugerichteten, religiös-mythischen Tiefenpsychologie; er »löst« das Theorie-Praxis-Problem durch eine andere Theorie.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Das ließe sich parallel aufweisen an D.s — von Hegel gegenabhängiger — Antithetik von »allgemeiner Moralität« und religiöser »Glaubenslehre«. Statt sie vom Glauben her als Fehlbildung aufzuweisen, wird theoretisch

Sie stellt sich weniger als »theologisch verbrämter Psychologismus«<sup>31</sup> dar denn als tiefenpsychologisch verbrämter Theologismus, der die Psychoanalyse dogmatisch vereinnahmen und instrumentell »benützen« will, um sich in schlichter Umkehrung der Religionskritik Freuds zu einer Art archetypischem Gottesbeweis zu stilisieren.

Daß Drewermanns »seelsorgliches Interesse« an einer Vermittlung von Dogmatik und Psychoanalyse seine *implizite Pastoralpsychologie* enthält, die zugleich »dogmatisch« und mythologisch ist, d. h. sich der Psychoanalyse nur »bedient«, um religiös von ihr »loszukommen« (SB II, XVI—XXIX), nicht aber sich auf sie einläßt, dies wäre ausführlicher am Text zu belegen als es hier möglich ist.

*Lohfink/Pesch* dagegen fallen mit ihrer Verteidigung der bisherigen Theorie (historische Kritik, »biblische Theologie«) ins andere Extrem und postulieren — von ihrem ekklesiozentrischen Ansatz her genauso »dogmatisch« — lediglich eine andere Praxis, ohne an die Stelle der hinlänglich erfolglosen Appelle das methodische Interesse, die praktische Sorge um konkrete Befähigungsprozesse (s. o. l.) treten zu lassen und so zur Wiederherstellung des zerrissenen Zusammenhangs auch auf der theologisch-reflexiven Ebene beizutragen.

Darin scheint mir der tiefste Grund der geheimen Übereinstimmung zwischen den »Kontrahenten« zu liegen: was die oberflächlich so extrem gegensätzlich wirkenden — und so auch vertretenen! — Lösungsansätze unterschwellig eint, ist die unfreiwillige *Zementierung* der Theorie-Praxis-Spaltung. Sie wird jeweils nur unterschiedlich — nach der einen oder anderen Seite polarisiert — »aufgelöst«, aber nicht wirklich praktisch-theologisch »aufgehoben« im Sinn ihrer differenzierten Vermittlung und (Wieder-)Verbindung.

Bezogen auf die anthropologische Ebene der betroffenen Subjekte spiegelt sich dieser Befund exakt darin wider, daß der Vorwurf des »*Individualismus*« Drewermanns wie auch Lohfink/Pesch's Gegenbild der »neutestamentlich verfaßten *Gemeinden*« (70 u. ö.) zu dieser Schein-Alternative nur deshalb auseinandertreten können, weil beiden ein Denkmotiv abgeht, um die innere Bezogenheit von Subjekt und Anderen, Individuum und Gemeinschaft theoretisch zu erfassen und darzustellen.

So grenzt sich *Drewermann* vehement von einer sozio-psychoanalytisch inspirierten, kritischen Interaktions- und Sozialisationstheorie ab<sup>32</sup>, um seinen — weniger individualistischen als vielmehr — *individuozentrischen* Ansatz zu wahren, den er theologisch kaum bzw. nur nachträglich vom Individuationsprogramm Jungs abzuheben vermag.

Umgekehrt stellen Lohfink/Pesch (60) einem Zugang bloß »zur Heilkraft der Bilder der Seele«, die ja selber »unheilvoll entstellt sein können«, ihren *ekkesiozentrischen* »Zugang zur Realität des Heilsraumes der neutestamentlichen Gemeinde« gegenüber — ohne dieselbe berechtigte Anfrage und Warnung auch an diesen »Heilsraum« zu richten!<sup>33</sup>

---

der Primat einer objektiv-abstrakten Sittlichkeit gerade unangetastet gelassen: vgl. PM 1, 79—104, bes. 96—98.

<sup>31</sup> SB II, XXVI wehrt sich D. gegen diesen Vorwurf.

<sup>32</sup> Als »destruktive Ideologie« bezeichnet: SB II, XXXV—XLIX; PM 2, 181 f. 187, 192 u. ö.

<sup>33</sup> Worin die Differenz zwischen dem »Geheimnis des Religiösen«, das sich in der Person Jesu und im »Umwelt« des tragenden Vertrauens auf ihn zeige, und zwischen »Gottes heilendem Arm«, dessen Taten Jesu Taten sind (68), *wirklich* liegt, wäre gerade erst herauszubringen!

Weil also beiden ein dialogisch-anthropologisches (und entwicklungspsychologisches) Modell von »Subjekt-in-Beziehung« fehlt, kommt es zu eindimensionalen Festlegungen auf *einen* Pol. Weil beide mit ihren jeweiligen »Deutungen« nicht auf dieser intersubjektiven Ebene lebenerschließender Interaktion und Praxiserfahrung ansetzen, sondern — diese überspringend — unvermittelt bei deren psychisch-religiösen bzw. offenbarungstheologischen Hintergründen, ist schließlich auch auf der wissenschaftstheoretischen Ebene dieselbe Konvergenz der scheinbar so konträren Hermeneutiken nicht verwunderlich: solche »Deutungen«, in denen etwa ein psychologisch-therapeutisches und ein theologisch-exegetisches Jesusbild<sup>33</sup> unversöhnlich gegeneinander gesetzt werden, können sich auf ihrem zirkulären Weg über die bloße Durchgangsstation »Praxis« oder »Erfahrung« nur selber bestätigen, weil und solange sie von der Wahrnehmung und Erhellung der immer schon *gedeuteten* Wirklichkeitserfahrung absehen und das vermeintlich pure »Theologische« bzw. »Psychische« nicht als vermittelt begreifen und interdisziplinär aufeinander beziehen.<sup>34</sup>

Um es auf eine knappe Formel zu bringen: statt die vielfältigen Spaltungen zwischen Theorie und Praxis aufzuheben und doch zugleich die wirklichen Unterschiede zu wahren (faktisch wahrzunehmen und zu reflektieren), heben sowohl Drewermann wie Lohfink/Pesch — darin nur Exponenten bestimmter Arten theologischen Denkens — gerade die Differenzen und Differenzierungen immer wieder verwischend auf und vertiefen so die Spaltung!

Für *Drewermann* löst allein die Tiefenpsychologie das Problem der Exegese und der Theologie heute überhaupt und garantiert die Identität geschichtlicher Wahrheit, indem sie die Differenz von historischer (biographischer) Erfahrung und symbolischer Bedeutungsverleihung, von äußerer Geschichte und Glauben »*sinnvoll schließen*« läßt (vgl. TE II 765 f. Anm.), statt das Unbewußte wie bisher theologisch auszuklammern.

Allein im Rekurs auf den Archetyp (z. B. des sterbenden und auferstehenden Gottessohnes, von dem sich auch Jesus getragen wußte) ist die Wahrheit des Mythos (der Auferstehung), der ihn verkündet, zu erkennen. Erst diese »Einheit von Historie und Mythos, Bewußtsein und Unbewußtem« macht »als Integration des ganzen Menschen die Bilder von Tod und Auferstehung als Erfahrungsschiffen der Nähe und der Macht Gottes im Herzen des Menschen notwendig und verstehbar.« (ebd.)

Damit wird aber eine Differenz »geschlossen«, die konstitutiv offen gehalten und bewußt anerkannt werden muß, soll die geschichtliche Identität des christlichen (Auferstehungs-)Glaubens nicht im regressiven Rekurs auf ein integriertes Unbewußtes zurückgeführt werden, sondern zugleich im progressiven Vorlauf in seine eschatologisch ausständige Identität (Auferstehung aller) gewahrt bleiben.

Entsprechendes wäre methodisch zum Einsatz der Jungschen Traumpsychologie zu wiederholen, die nach Drewermann den »Übergang« von individueller Wirklichkeit zur sym-

<sup>34</sup> An der Heilungsgeschichte des Besessenen von Gerasa (Mk 5, 1–20) wäre — im Spiegel wechselseitiger Kritik und Mißverständnis (56–70) — exemplarisch die Fruchtbarkeit einer wirklichen *Vermittlungsarbeit* zwischen Text, Autor und Rezipienten zu zeigen: die semantischen, psychohistorisch-kommunikativen und sozialgeschichtlich-lebenspraktischen (»pragmatischen«) Dimensionen wären in einer »hermeneutischen Spirale« zu entfalten: vgl. H. Schweizer, *Biblische Texte verstehen*, Stuttgart 1986, 32, 36.

bolischen Deutung ermöglicht und auch die »Vermittlung« zwischen Person und Geschichte Jesu (äußere Realität) und Geschichte der Gemeinde und ihrer Verkündigung (deutende Symbolsprache) leistet (vgl. TE II 766) — wobei »Deutung« hier immer heißt: »symbolische Ersetzung« durch innere Bilder und sie darstellende Mythen, nie aber bewußtmachendes Aufdecken und Unterscheiden unbewußter Motive und Gehalte im psychoanalytischen Sinn.

Gegenüber solchen systematischen Vorentscheidungen, die zur Eisegese verführen, muß nach *Lohfink/Pesch* (70) die »dürre« historisch-kritische Exegese »im konkreten Leben neutestamentlich verfaßter Gemeinden den realen Boden strukturkongruenter Erfahrung und dementsprechendes Verstehen« finden, in das dann *auch* tiefenpsychologische Erkenntnisse bereichernd einzubringen »wären« (sic).

Führt hier — die Blässe erfahrungsferner theologischer Begriffe einmal zugestanden — nicht eine andere systematische Vorentscheidung, nämlich eine bestimmte Form der Ekklesiologie, zu ähnlichen Einseitigkeiten wie Drewermanns mythisch-religiöses Individualisationsprogramm? Wird nicht die Möglichkeit »strukturkongruenter Erfahrung« statt individualisiert nun »sozialisiert« und zugleich monopolisiert für eine bestimmte Gemeindegestalt, um so den Graben zwischen Aktualität und exegetischer Dürre zu überbrücken?

Wenn konkrete Gemeindepraxis die »belastete und ergänzungsbedürftige« Exegese (70) ergänzt, so ist zumindest formal-methodisch der Unterschied zur Ergänzung durch archetypische Mythen- und Symboldeutung und durch psychotherapeutische Parallelen nicht so grundlegend, als daß die These »strukturkongruenter Erfahrung« — die ja auch Drewermann anzielt! — nicht selber kritisch zu überprüfen wäre.

Denn wie »die Gemeinde« sich in den biblischen Zeugnissen mit ihren aktuellen Erfahrungen wiedererkennt und diese (und sich selbst) neu versteht, so erkennt sich natürlich für Drewermann auch jeder Einzelne als homo religiosus archetypisch in ihnen auf heilende Weise wieder — zumal der Christ, der sie in der Gestalt Jesu und der dogmatisch-symbolischen Überlieferung personalisiert (TE II 778) erfährt und auf Grund seiner Angstbefreiung zum vertrauenden Glauben findet.

Lohfink/Pesch erwägen (im Konjunktiv), auch Tiefenpsychologisches in die kirchliche Auslegung einzubeziehen. Das macht aber nur Sinn, wenn das praktisch-theologische Moment gesehen wird, das hier erneut ins Spiel kommt: auch dieses Modell *ekklesialer Hermeneutik* müßte seinen (exklusiven?) Anspruch auch methodisch der Bewährungsprobe stellen. Es hätte kritisch zu prüfen und darzutun, ob und wie es den Graben historisch-kultureller Differenz überbrückt. Es müßte das eigene Selbstverständnis und dessen Praxisgestalten nicht nur von innen, binnenkirchlich als »sündige Gemeinde«, sondern zugleich auch von außerhalb, im Dialog mit den gesellschaftlich-kulturellen und wissenschaftlichen Zeitgenossen, befragen lassen und sich so auf seine normativen Vorgaben im NT und deren aktuelle Gestaltungen beziehen.

Damit schließt sich ein Kreis (s. o. l.): die Human- und Sozialwissenschaften artikulieren heutige Lebenswirklichkeit und ihre Deutungen in einem postchristlichen — darin doch auf die christliche Tradition bezogenen — Horizont. Christlicher Glaube muß sie zu einem weder selektiven noch manipulativ-zweckhaften, sondern zu einem der eigenen Selbstverständigung dienlichen, wirklichen Dialog zulassen und einladen — ganz so übrigens, wie Jesus selbst — als Rabbi, als Exorzist oder Heiler usw. — auf der alltagsprakti-



schen Ebene völlig selbstverständlich die kulturell angebotenen Verhaltens- und Erklärungsmuster seiner Zeit als praktisches Medium aufgriff, um mit und in ihnen gerade seine spezifisch *andere* Praxisgestalt erfahrbar und ablesbar zu machen, also gerade nicht im Medium einer binnengrupplichen Getto-Sprache und -Praxis eigener, esoterischer Begriffe, Riten und Symbole, die allenfalls das zum eigenen Wahrheitsanspruch Passende selektiv einbringen.

Ich breche meine Überlegungen zum paradigmatischen Fall des mißlingenden Dialogs zwischen Tiefenpsychologie und Exegese ab, um abschließend einige der sich abzeichnenden Perspektiven zu skizzieren, die im Rahmen einer praktisch-theologisch orientierten Religions- und Pastoralpsychologie ein anderes Verständnis der Beziehung von Theorie und Praxis, theologischer Glaubensreflexion und Erfahrung nahelegen und die dargestellte Dialogverweigerung und -verhinderung überwinden helfen — nicht in Gestalt eines fertigen Entwurfs, sondern als Gesprächsangebot.

### 3. Psychoanalytisch fundierte Pastoralpsychologie als fundamental praktisch-theologische Disziplin — Tendenzen und Perspektiven

#### 3.1. Die *symbolische* Struktur: Unterscheidungswissen und Realitätsbezug

Aus der hier eingenommenen Sicht ist »ergänzungsbedürftig« nicht so sehr die Theorie an sich, z. B. die historisch-kritische Exegese,<sup>35</sup> sofern sie — innerhalb der Reichweite ihres methodischen Instrumentars arbeitend — an ihre Grenzen stößt, ohne sie verleugnen zu müssen. Methodischer wie inhaltlicher Ausweitung bedürfen jedoch hermeneutische Konzepte wie das einer gemeindlichen Praxis, die sich auf ihre »strukturkongruenten Erfahrungen« beruft und damit die Differenz zu den gedeuteten Zeugnissen solcher Erfahrungen zu schließen meint — wie das bei Drewermann entsprechend die tiefenpsychologische Auslegung anzielt.

Damit ist nicht die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit (z. B. heilige Kirche — Kirche der Sünder) gemeint, im Sinne eines Ich-Ideal-Problems. Offenzuhalten ist vielmehr die grundlegende Unterscheidung zwischen (textlich) *bezeugter* Erfahrungsdeutung in symbolischer Gestalt einerseits und *aktuell gelebter* Erfahrung und Praxis von Einzelnen und Gruppen andererseits, damit so etwas wie Strukturkongruenz möglich wird; Entsprechung schließt solches Unterscheiden gerade ein.

Nur so wird sie begrifflich und auch empirisch faßbar. Diese Differenz in der Kongruenz bezeichne ich als »symbolische Differenz«: nur wenn sie gewahrt ist, kann

---

<sup>35</sup> Bezeichnenderweise kommen weder bei D. noch bei L./P. sprachwissenschaftliche Aspekte heutiger Exegese zum Tragen. Vgl. etwa H. Schweizer, op. cit.: »Der Text als Widerstand« (10–23), zu D. 10–15, wo aus sprachkritischer Sicht auf Punkte hingewiesen wird, die auch psychoanalytischer Textlektüre widersprechen, z. B.: Text als bloßer *Stichwortgeber* für Assoziationen; Fixierung auf *Inhaltsdeutung*; Verachtung der individuellen »*Webart*« eines Textes, damit der *Geschichte* und der *Kommunikation* mit dem Autor—Subjekt *im* (nicht »hinter«) dem Text usw.

subjekthaft-aktuelle Erfahrung mit »objektiv« vorgegebenen, überlieferten Symbolangeboten zusammenstimmen, strukturkongruent werden mit bezeugten und gedeuteten Erfahrungsniederschlägen.

Praktisch-theologisch bedeutsam wird diese theoretische Überlegung, wo die jeweiligen Konsequenzen für Selbstverständnis und Praxis von Kirche und Theologie in den Blick kommen:

- Bei *Drewermann* — so sahen wir — erscheint die biblische Überlieferung durch die *Nichtunterscheidung* von Religion und Offenbarung in bedenklicher Weise überflüssig, jedenfalls ersetzbar durch andere religiöse Identifikationstexte (vgl. 70).<sup>36</sup>
- Die glaubensgemeindliche *Nichtunterscheidung* von überlieferter Offenbarungsgeschichte und ekklesial praktizierter Offenbarungsdeutung führt in letzter Konsequenz zu einem übertragungsähnlichen Realitätsverlust. Das Erleben bleibt (autoreferentiell) auf die eigene Binnenperspektive bezogen und anerkennt theologisch keinen Bezugspunkt außerhalb des eigenen Deutungssystems als Realität. Nur in der Abhebung und Verbindung mit ihr konturiert sich jedoch wirkliche Identität und Eigenständigkeit auch im Glauben.

Solche externen Bezugspunkte stellen heute für die (Praktische) Theologie die Human-, Sozial- und auch Naturwissenschaften dar (s. o. 2.2.3.). Sie bieten die Möglichkeit einer anthropologischen Erschließung angesichts der Grundfrage, die heute die Menschen umtreibt und bei allem Pluralismus miteinander verbindet: »Wie finde ich zu einem gelingenden Leben?«<sup>37</sup> Im Gespräch mit deren Kriterien und Modellen gelingenden oder scheiternden Lebens kann eine Lebensform wie der christliche Glaube vernehmen, wie sie sich in ihrer konkret gegenwärtigen Umwelt situieren und artikulieren kann und muß, um Menschen mit ihrer Botschaft und Praxis zu erreichen.

Nur so kann sie in ihrer Kon-Figuration von Praxis und Lehre das Unterscheidend-Christliche deutlich machen. Nur so läßt sie sich aber auch umgekehrt im Dialog mit der Welt und Realität, an der sie handelnd teilhat und teilnimmt, kritisch an ihre verschütteten eigenen Potenzen erinnern, die ihr in Gestalt der »Fremdprophetie«<sup>38</sup> begegnen. Als lebendige Überlieferungs- und Symbolgemeinschaft muß christlicher Glaube die vielfältigen, in einer »nachchristentümlichen« Epoche wiederzuentdeckenden »vestigia veritatis« wahr- und ernstnehmen. Er darf sie jedoch weder zu archetypisch-ungeschichtlichen »testimonia animae« interiorisieren<sup>39</sup> und religiös einebnen noch sogleich — ohne selbstkritische Verarbeitung und Wiederaneignung — wiedertäuferisch vereinnahmen. Andernfalls käme nicht nur eine »christliche Religion« gegenaufklärerischer Prägung ganz gut mit

<sup>36</sup> Das auf der Subjektstufe reflektierte »Symbol« (im Sinn D.s) »überblendet« sozusagen das intentionale Kerygma: vgl. H. Stenger, a. a. O. 239.

<sup>37</sup> E. Feifel, Sakrament — Symbol des Glaubens, in: MThZ 38 (1987) 257—274, hier 265, der dies für eine Sakramentendidaktik exemplarisch aufweist.

<sup>38</sup> Vgl. J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, 80.

<sup>39</sup> Siehe dazu D.s erwägenswerten, »einzig« Selbsteinwand, daß »die tiefenpsychologische Argumentationsfigur der Innerlichkeit zur Begründung einer Religion stets als Symptom der beginnenden Dekadenz einer Religion zu werten sei ...« TE II 788 (drittletzte Seite!).

Märchen, altägyptischen und indianischen Mythen, sondern ebenso auch eine »christliche Offenbarungsgemeinde« messianischer Prägung allein mit ihren strukturkongruenten Selbstdeutungen aus.

Das Wissen um gruppensdynamische Prozesse in ihrer Wechselwirkung mit Subjektwerdung (bzw. mit deren Verhinderung), die Kenntnis psychodynamischer Mechanismen zur gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Unbewußtmachung<sup>40</sup> konflikthaft zur Gruppen-Identität in Spannung stehender Strebungen und Bedürfnisse, die Einsicht in die Ideologieanfälligkeit<sup>41</sup> von Gruppen-Selbst wie einzelnen Mitgliedern, wo sie unter Außendruck und Abgrenzungszwänge geraten, sowie das Wissen um die suchtförmige Funktion von Gruppen-Idealen, die als »Identitätspropfe« (F. Morgenthaler) an die Stelle ausgefallener oder gestörter Selbstbildung treten — all dies hier nur Anzudeutende und vieles mehr kann dann nicht nur fallweise und selektiv als »tiefenpsychologische Erkenntnisse« in Form religionsgeschichtlicher »Symbol«-Entsprechungen die Exegese anreichern. Es gehört vielmehr als religions- und pastoralpsychologische Dimension Praktischer Theologie zum Gegenstand und zur Vollzugsgestalt christlich-kirchlicher Praxis- und Selbstreflexion konstitutiv dazu, gerade um den geschichtlich immer wieder drohenden Realitätsverlust so gering wie möglich zu halten.

### 3.2. Die *empathische* Struktur: Vorrang empathischen Verstehens vor der Kritik

Wenn der im Bereich des Humanen wie des Glaubens immer deutlichere Verlust an Realitätsbezug auf der neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Spaltung und dem naturwissenschaftlich-technologisch so erfolgreichen Erkenntnistyp distanzierender Objektivierung<sup>42</sup> beruht, so ist ihm für die Theologie exakt das Modell der »Arbeitsteilung« (s. o. 1.) zuzuordnen, wie es exemplarisch auch bei Lohfink / Pesch zutage tritt. Der von Drewermann verkörperte extreme Gegenpol zur *Trennung* trägt dagegen tendenziell die Gefahr in sich, daß es zur *Verschmelzung* kommt: zu einer die Tiefenpsychologie instrumentalisierenden Theologie, die selber von der Archaik des Unbewußten hermeneutisch längst durchtränkt oder aufgesaugt ist.

Beide Extreme aber — die das Subjekt von seinem Erkenntnisobjekt (z. B. biblischer Text, kirchliche Praxis) distanzierende Trennung wie die verschmelzende Vermischung<sup>43</sup> beider im archetypischen Urgrund — bilden auf der wissenschaftlichen Ebene nur jene Fehlformen einer gelingenden Beziehung ab, die auch in der Identitätsbildung anzutreffen sind. Indem einer der Pole verabsolutiert wird, bleiben beide Extreme dem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet. Stattdessen wäre — auf allen Lebens- und Theorie-Ebenen — die kognitiv-emotionale *Verbindung*, der Kon-Takt und die gegenseitige Verwiesenheit der

<sup>40</sup> Vgl. M. Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit, Frankfurt 1984.

<sup>41</sup> Vgl. H. Stenger, Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, in: E. Schulz—H. Brosseder—H. Wahl (Hrsg.), Den Menschen nachgehen, St. Ottilien 1987, 65—78, hier 67—69.

<sup>42</sup> Vgl. J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985, 23—28, der allerdings den Typ »identifikatorischer Erkenntnis als Einfühlung« (18—23) bloß dagegensetzt und so selbst dem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet bleibt.

<sup>43</sup> Die Analogie (!) zum christologischen Dogma von Chalzedon (»unvermischt und ungetrennt«) liegt auf der Hand; s. auch H. Schilling in diesem Heft.

Dialogpartner zu verwirklichen, indem die Unterschiede wahrgenommen und anerkannt werden (s. o. 1.; 3. 1.).

Tatsächlich stellt sich die Lage derzeit anders dar: eine verunsicherte Theologie, die dennoch von gleichberechtigter anthropologischer Kooperation mit der Tiefenpsychologie spricht, anerkennt zwar deren kritische Funktion; sie muß aber im defensiven Gegenzug sogleich auf ihre eigene, theologische Kritik gegenüber den Sinn- und Transzendenz-Defiziten und den Grenzüberschreitungen der Tiefenpsychologie pochen. Was nach dem Modell sich partiell überschneidender Kreise scheinbar abgegrenzt wird, um einer wechselseitigen »Ideologiekritik« Platz zu geben, erweist sich oft als unreflektiertes Abwehr- und Schutzmanöver.<sup>44</sup>

Statt unerlaubte Grenzüberschreitungen zu »verbieten« — und damit nicht zu bearbeiten, sondern bewußt zu unterdrücken oder unbewußt zu verdrängen, also der Reflexion und Diskussion zu entziehen! —, wäre zuerst dem Grundsatz von der empathischen Anerkennung der Unterschiede<sup>45</sup> auch wissenschaftspraktisch Geltung zu verschaffen, um überhaupt einen Dialog eröffnen zu können, der erst dann auch kritisch sein kann.

Als Resümee ergibt sich daraus die methodologische Forderung: vor der »gegenseitigen kritischen Funktion« zwischen Theologie und Psychologie muß die *wechselseitige Empathie* entwickelt werden; denn kritisieren kann ich in hermeneutischer Sicht nur, was ich zuvor verstanden, d. h. in seiner Verschiedenheit wahr- und ernstgenommen habe. An dieser Empathie-Störung scheint mir der Dialog sowohl von Lohfink/Pesch mit Drewermann wie zuvor schon von Drewermanns Tiefenpsychologie mit der Exegese, Theologie und auch mit der Psychoanalyse der Gegenwart auf bezeichnende Weise gescheitert (oder doch schwer behindert) zu sein.

Im Blick auf »Angst und Schuld« (s. o. 2. 1. 1.) würde man dann nicht Psychoanalyse und Theologie existentialphilosophisch so vermengen, daß Neurose mit Sünde identifiziert, pathologisch erlebte Angst zur religiösen Schuld vor Gott erklärt und für die Praxis damit jede Psychotherapie zur defizienten, eigentlich nur »religiös« richtig auszuübenden Seelenheilkunde umgedeutet wird (so Drewermann).

Nähme man andererseits Freuds Einsicht in die »Übergangsreihe« von krank zu gesund, abnorm zu normal, ernst, so könnte man die psychoanalytischen Erfahrungen und Theorien etwa zur Über-Ich-Bildung und zur Entstehung von Schuldgefühlen nicht einfach ins Pathologische abschieben (so M. Hartung).

Wo Theologie im Gespräch mit der Psychoanalyse angstfreiere Offenheit und empathisches Interesse nicht zu entwickeln vermag, sondern sich sofort »kritisch« abheben muß und aus »Verschmelzungsangst« wieder dem Modell »Trennung« bzw. »Arbeitsteilung« folgt, zeigt sich das Fehlen einer empathischen Pastoralpsychologie, die sich als praktisch-theologisch konzipierte Religionspsychologie und Symboltheorie<sup>46</sup> verstünde, am deutlichsten.

<sup>44</sup> So teilt etwa Müller-Pozzi (nach Hartung, a. a. O. 133) der Theologie die *Inhalte*, das *Was*, der Psychologie das *Wie* des Glaubens zu und beraubt mit dieser fatalen Auftrennung von Form und Inhalt die Theologie ihrer *Praxisgestalt* und die Psychoanalyse ihrer *glaubensanalogen Gehalte*.

<sup>45</sup> Von der psychoanalytischen Selbstpsychologie her vgl. dazu H. Wahl, *Narzißmus?* (1985) 89 f. 193.

<sup>46</sup> Sie stellt freilich noch ein Desiderat dar, das gerade angesichts der vielfältigen Symbol-Renaissance im theo-

### 3.3. Die *kritisch-dialogische* Struktur: Unterscheiden und Verbinden als Kennzeichen kommunikativer Theologie und pastoraler Kompetenz

Als Fazit des Versuchs, die Hinter- und Untergründe des Scheiterns im psycho-theologischen Dialog zu durchleuchten, legt sich eine doppelte Einsicht nahe:

a. Um die unheilvolle Aufspaltung von Glaubenslehre und Praxis im Lauf der Theologie- und Kirchengeschichte zu heilen, aber auch um daran scheiternde Lösungs- und Vermittlungsansätze künftig zu vermeiden, bedarf es zum einen der Rückbesinnung auf die einheitsstiftende, d. h. (wieder) »verbindende« kirchliche »Communio« als Subjekt sowohl theologischer Wissens- wie christlicher Lebensweisheit; denn nur so kann der Logos vom Kreuz, nach 1 Kor 1,30 zu »unserer Weisheit« gemacht, »wirklich Krisis der Weltweisheit« bleiben — nicht nur den »gnostischen Weisheitsspekulationen« der Korinther von damals,<sup>47</sup> sondern auch allen archetypisch-religiösen Mythen und ihren gnostisierenden Neuaufgaben von heute gegenüber.

Zum anderen bedarf es, um das Communio-Modell methodisch fruchtbar werden zu lassen, für die von Fürst vorgeschlagene »symbolisch-kritische Methode« und »dialogische Analogik«<sup>48</sup> zuvor schon der Befähigung und Bereitschaft zur wechselseitigen empathischen Funktion der beteiligten Dialogsubjekte.

b. Die eingangs (s. o. l.) mit Fürst konstatierte Ausgliederung immer neuer praktischer Disziplinen, die sich zur Wahrung des Lebensbezugs der Theologie als problematisch erwies, verbietet es eigentlich, nach Moral-, Pastoral- und Praktischer Theologie nun auch die Pastoralpsychologie — im hier verstandenen Sinn — als (vorläufig?) letzte Ausgliederungsgestalt zu sehen. Einstellungen von der Art Drewermanns wie Lohfink/Peschs, die diese Sicht, zumindest implizit, nahelegen, erweisen sich freilich zur Behebung der Spaltung selber als ungeeignet.

Es wäre nun verlockend, im Gespräch mit J. Scharfenbergs anregendem Entwurf einer Pastoralpsychologie zu verfolgen, wie er im »Gewirr des komplizierten Theorie- und Praxisproblems« auf der Ebene des pastoralpsychologischen Umgangs mit der Bibel den zentralen Fokus der Auseinandersetzung in der »Dialektik von Text und Person« ausmacht<sup>49</sup> und welche entsprechenden Vereinseitigungen dieser Dialektik sich auch in der hier diskutierten Antithetik, dem Streit um Drewermann, wiederfinden.

---

logischen Raum dringend der Einlösung bedarf: über einseitig auf Jung oder Freud fixierte Konzeptionen hinaus wäre sie im Gespräch sowohl mit Sprachwissenschaft und Philosophie (z. B. Ricoeur) wie mit der nachklassischen Psychoanalyse (Bion, Winnicott, Kohut u. a.) in praktisch-theologischer Absicht neu grundzulegen und so mit den wichtigen religionspädagogischen Überlegungen zu einer Symboldidaktik (z. B. Feifel u. a.) zu verbinden.

<sup>47</sup> Vgl. Fürst, a. a. O. 418.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. ebd. 415 f., 622 ff. — Dagegen könnte man bei D. pointiert von »Anagogik« (im Sinne der vier Schriftsinne) bzw. von »Homologie« sprechen.

<sup>49</sup> Vgl. Scharfenberg, a. a. O. 181—195, hier 182. Für ihn sind es übrigens — wie bei D. — die »mythischen Strukturen«, die »einen unmittelbaren Zusammenhang herstellen zwischen Text und Person« (188; Herv. HW). Dem kann ich so nicht beipflichten.

Das ist hier nicht mehr möglich; mir scheint jedoch der Ausfall bzw. das Noch-nicht-Gelingen des grundsätzlichen Dialogs mit der Psychologie mitverantwortlich zu sein für das theologisch oft dürftige Niveau der Auseinandersetzung z. B. zwischen pragmatischer »Seelsorgebewegung« und fundamentalistisch-»biblischer Seelsorge«.

Hier konnte es nur um die vorläufige Skizze einer die (Tiefen-)Psychologie bzw. Psychoanalyse mit Praktischer Theologie dialogisch-empathisch und kritisch verbindenden Pastoralpsychologie gehen. Am Beispiel des strittigen Zugangs zu und Umgangs mit biblischen Texten sollte die Art ihres Vorgehens ein Stück weit im Vollzug demonstriert werden, um auf der »Negativfolie« einige positive Grundlinien und Perspektiven sichtbar zu machen.

Was hier vorwiegend wissenschaftstheoretisch und forschungslogisch diskutiert wurde, trifft sich mit aktuellen Tendenzen und Entwürfen:

— Eine auf intersubjektive Verständigung und Kommunikation zielende Pastoralpsychologie, die als hermeneutische Theorie wie als pastorale Praxis sowohl Disziplinen als auch Subjekte miteinander in Beziehung bringen will, kann sich nicht (mehr) auf eine »pragmatische Anwendungstechnik«<sup>50</sup> säkularer psychologischer Methoden (z. B. der Gesprächspsychotherapie nach Rogers) beschränken. Sie muß sich als eine neue Gestalt von Religions- bzw. Glaubenspsychologie in praktisch-theologischer Absicht begründen und dazu im Gespräch mit der heutigen Psychoanalyse eine Theorie der Glaubenssymbole entwerfen, um den symbolisch verfaßten Überlieferungsbestand mit gegenwärtiger Erfahrung christlichen Handelns verknüpfen zu können.

— Um jedoch im Horizont dieses Glaubens »Anregungen für die *Veränderung* der kirchlichen (und gesellschaftlichen) Praxis zu formulieren, die es ermöglichen, überflüssiges Leiden von Menschen zu reduzieren«,<sup>51</sup> bedarf es noch mehr: um die »dramatische Blickverengung« einer lebensfernen Theologie aufzuheben, muß eine »gründliche« Pastoralpsychologie sich als zentrales Element jener »praktisch-theologischen Urteilskraft« verstehen, die W. Fürst zur Wiederaneignung der neuzeitlich aufgespaltenen »christlichen Weisheit« entwickelt. Sie »läßt sich nur im dialogischen Miteinander von theologisch-wissenschaftlicher und pastoral-praktischer Kompetenz als kommunikativ-christliche Fähigkeit wiedergewinnen.«<sup>52</sup> Hierher gehören all die Fragen nach einer person- und sachgerechten Ausbildung und Befähigung zu pastoral kompetentem Handeln und Verhalten.

### 3.4. Die *ekkesial-eschatologische* Struktur — ein Beispiel realisierter Pastoralpsychologie

Für dieses In- und Miteinander von Wissen und Kompetenz sei abschließend auf ein anschauliches Beispiel verwiesen: Der von P. M. Zulehner u. a. entwickelte »Grundkurs gemeindlichen Glaubens«<sup>53</sup> versteht sich als mystagogisches Auf-den-Grund-Gehen, in dem Menschen als sich selbst zu-geeignete — statt ent-eignete — Subjekte des Glaubens

<sup>50</sup> Scharfenberg, a. a. O. 159.

<sup>51</sup> Ebd. 160.

<sup>52</sup> Fürst, a. a. O. 417; vgl. 421, 584—623. — Zur »Kompetenz« vgl. die Arbeiten von I. Baumgartner, H. Stenger, R. Zerfuß u. v. a.

<sup>53</sup> Sie werden mein Volk sein, Düsseldorf 1985.

»ihre eigene Lebensgeschichte als Geschichte des unbeirrbar treuen Gottes mit uns lesen lernen«<sup>54</sup> und miteinander diesen »Kurs« als Weg gehen.

Er erscheint als konkrete gemeindliche Praxisgestalt, wie die eigene Biographie — der »subjektiven« Beziehungspol möglicher symbolischer Erfahrung — so mit der jüdisch-christlichen Überlieferung vom treuen Bundes-Gott — dem »objektiven« Pol symbolischer Sinnggebung — zu verbinden ist, daß sich im lebendigen An-Eignungsprozeß (J. Fischer) jene symbolische Erfahrung für den Glaubenden praktisch er-eignet, in der er im Vollsinn als Glaubens-Subjekt erst konstituiert bzw. — in der Umkehr aus Verzerrungen und Defiziten seines Wegs — *re*-stituiert wird.

Indem die Glaubenden ihre individuelle Geschichte neu *als* des treuen Gottes Geschichte mit ihnen als Glaubensgemeinschaft lesen, d. h. buchstabieren und artikulieren lernen, ist in der metaphorischen Gestalt dieses »als« die symbolische Differenz gewahrt, von der — gegenüber Drewermann wie Lohfink/Pesch — so oft die Rede sein mußte: *lebenspraktisch* repräsentiert sie die Hoffnung und damit die Einladung zu Umkehr und Ermöglichung eines Neubeginns; *theologisch* ermächtigt und ermöglicht sie als eschatologische Differenz, von der ausständigen Gottesherrschaft — der Noch-nicht-Identität von Lebens- und Glaubensgeschichte — her auch eine kritische Theorie kirchlichen Handelns zu entwickeln, das unnötiges Leiden von Menschen verringern und ihnen zum Gelingen ihres Lebens verhelfen will.

In dieser Sicht zielt ein »Grundkurs gemeindlichen Glaubens« darauf, den oft biographisch *und* kirchlich bedingten Störungen und Verletzungen auf den Grund zu gehen, um die Verbindung von Glauben und Leben sich und einander wieder zu- und anzu»eignen«, also zum spezifischen »Proprium« einer persönlichen wie gemeinschaftlichen Glaubensidentität zu machen. Auch von hier aus wäre noch einmal die bedenkliche »Auflösung der Differenz« und die damit gegebene »Vertiefung der Spaltung« zwischen Subjekt und Objekt, Biographie und Theologie, Person und Text zu verdeutlichen, wie sie sich bei Drewermann und Lohfink/Pesch in ihrer untergründigen Gemeinsamkeit offenbarte.

Wenn Drewermann in seiner affektiven Reaktion auf die Streitschrift formuliert: »nur gibt es keine Integrierte Gemeinde ohne eine integrierte Psyche«,<sup>55</sup> möchte man spontan zustimmen, wengleich vielleicht anfügen: und umgekehrt! Bei näherem Zusehen<sup>56</sup> geht einem auf, daß nicht nur diese Formel (samt ihrer Umkehrung), sondern schon der Zentralbegriff »integriert«, wo er für Gemeinde oder Subjekt bzw. für beide beansprucht wird, einen utopischen Gehalt beansprucht, der die symbolische Differenz in aller menschlichen Geschichte und Wirklichkeit, auch in der unseres Glaubens, verrät. Theologisch gesprochen: unter Gottes eschatologischem Vorbehalt gibt es weder anthropologisch noch ekklesiologisch jetzt schon so etwas wie eine »integrierte Psyche« oder eine »integrierte Kirche« oder Gemeinde.

<sup>54</sup> P. M. Zulehner, Stadt ohne Gott? Zur Theologie der Stadt, in: Pastoralblatt Aachen, Mai 5/87, 149. Vgl. auch J. Fischer, Von der Chance, Bruder unter Brüdern und Schwestern zu werden, in: P. Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 307—316.

<sup>55</sup> Publik-Forum Nr. 18 (1987) 25.

<sup>56</sup> Dem Gespräch mit H. Stenger verdanke ich hierzu wertvolle Anregungen.

Dieses Glaubenswissen stimmt übrigens mit der alltäglichen wie der psychotherapeutischen Erfahrung, die wir mit uns selbst, mit anderen und mit unserer gesellschaftlichen und kirchlichen Realität machen, als Lebenswissen überein. Es praktisch-pastoral wirksam werden zu lassen, ohne das verheißungsvolle Ziel und seine Veränderungsimpulse im Jetzt aus den Augen zu verlieren, mag einer sich fundamental praktisch-theologisch verstehenden Pastoralpsychologie Antrieb genug sein: mit ihrem Erfahrungswissen und ihrem Kompetenzpotential soll sie an der vorwegnehmenden Ver-Ortung und kairologischen Ver-Zeitigung dieser ausständigen »U-Topie« mitarbeiten, die in der Lebens-Botschaft Jesu »Reich Gottes« heißt und für die Glaubenden einzig in ihm ihren geschichtlich-kontingent verborgenen Topos schon gefunden hat.