

Miszelle: Bernhard Irrgang

Das Ethische als bloße Funktion des Religiösen?

Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Interpretation der
J-Urgeschichte

Eugen Drewermann: Strukturen des Bösen,

Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht; Bd. 1 XLIV u. 413 S., ⁵1984, (DM 58,—).

Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht; Bd. 2: XLVII u. 680 S., ⁵1985, (DM 68,—).

Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht; Bd. 3: LXXXVI u. 656 S., ⁵1986, (DM 68,—).

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Übel in der Welt ist im 18. Jahrhundert als ein systematisches Problem formuliert worden und hat sich durch die weltgeschichtlichen Erfahrungen dieses Säkulum radikalisiert. Überprüfte damals die aufklärerische Theodizee angesichts der von Gott zugelassenen Inhumanität des Menschen und der Welt, ob innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft diesem schärfsten Einwand der Vernunft gegen Gott widerstanden werden kann, so hat nach den Erfahrungen mit den menschenverachtenden totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts die Vernunft nun selbst das Fragen verlernt. Das Gefühl der Absurdität der Welt und die solidarische Revolte gegen den Tod — so Albert Camus — haben die spezifische Theodizeeproblematik verdrängt. Umso verdienstvoller erscheint Drewermanns Versuch, diese Fragestellung als Grundproblem der systematischen Theologie, gestützt auf exegetische Befunde, zu rehabilitieren.

Geleitet wird die dreibändige Auslegung der J-Urgeschichte von Kierkegaards Einsicht, daß es gegen Angst und Verzweiflung inmitten der Gnadenlosigkeit einer gottlosen Welt als Heilmittel nur den Glauben gibt. Drewermann will nachweisen, daß »Sünde« zunächst kein moralischer Tatbestand sei, etwa ein Übertreten bestimmter Normen, sondern ein Fehlverhalten am Grunde der Existenz (I, S. XIII). Dadurch könne ein gewisser Beitrag zur Begründung und zum Verständnis der Erbsündenlehre geleistet werden (I, S. XIV). Er betont den sehr umgrenzten Ansatzpunkt seiner Untersuchung (I, S. XVII), obwohl der Titel »Strukturen des Bösen« Allgemeingültigkeit suggeriert. Da er jedoch nur, wenn auch in äußerst diffiziler Weise, ein Modell entwirft, wie alttestamentarisch das Böse interpretiert wird, ist sein Anspruch wohl angemessen, nicht jedoch der Titel.

Insbesondere lehrt aber Drewermanns Vergleich der J-Urgeschichte mit ähnlichen Mythen der Kulturentstehung die Einzigartigkeit des Jahwisten, der die wachsende kulturelle Entfaltung des Menschen einer immer größer werdenden Entfremdung von Gott entspringen läßt. Die psychoanalytische Deutung veranlaßt uns in einem zweiten Schritt, die J-Urgeschichte als kollektive Krankheitsgeschichte (Neurose) zu lesen, die den Menschen in den Gotteskomplex (I, S. LXXXVIII) treibt, in ein ohnmächtiges Gottähnlichkeitsstreben, in eine zwangsneurotische Angstflucht in Macht, Perfektion und Leistung. Und diese

wiederum verhindert den angemessenen Umgang mit unserer Geschöpflichkeit und Endlichkeit.

Die exegetische Auslegung von Gen 2 bis 11 entwirft das Gemälde eines Ineinanders von kulturellen Errungenschaften und einer anwachsenden Verfallenheit an die Schuld (I, 3). In Gen 2 finden wir die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, nämlich den Garten Eden (I, 15). Die Versuchungsgeschichte macht plausibel, welch furchtbare Verheerung die Infragestellung Gottes, dieses Spiel der doppeldeutigen Schlange mit dem Gedanken des grausamen Gottes, der sinnlose Gebote erteilt, in den Herzen der Menschen anrichtet (I, 57). Die Kulturgeschichte erweist sich dann als »Errungenschaft«, die den Abfall von Gott offenbart, aber im Zustand der Gottesferne nur neue Wunden aufreißt (I, 151). So läßt sich am Städtegründer Lamech ablesen, daß die Selbstbehauptung gegenüber Gott und den Menschen nun zur Grundhaltung geworden ist (I, 156). Und anhand der Vermischung der Frauen mit den Göttersöhnen lernen wir verstehen, daß gerade das, was ursprünglich an Gutem und Schönerm im Menschen angelegt ist, jetzt zur Ursache immer tieferer Verstrickung wird (I, 183). Erst die Flut ermöglicht einen Neuanfang in einem einzigen Stammvater. Sie ist somit auch Heil (I, 194). Unser Leben nach der Sintflut ist wesentlich Gnade: Wir sind noch einmal davongekommen (I, 207).

Nach der großen Flut erhält die Ordnung der Natur Eigenständigkeit (I, 209), der Mensch erweist sich als für das Wohl und Wehe der ganzen Kreatur (I, 215) verantwortlich. So wird die Brücke von der Urgeschichte zur Geschichte geschlagen (I, 247). Die Geschichtsbetrachtung des Jahwisten — Städtebau, die Entstehung des organisierten Krieges, der Turmbau zu Babel, die Staatengründung Nimrods — ist eine Aufeinanderfolge von Enttäuschungen Gottes (I, 256), dennoch hält Gott unsere Schuld aus (I, 229). J beschreibt das menschliche Dasein als krankhaftes Gebilde (I, 357). Die Angst, ein Haufen Dreck zu sein (I, 358), treibt den Menschen in die Selbstvergötterung (I, 311). Aus der Sündenlehre der Theologie wird in dieser Perspektive eine Krankheitsgeschichte der menschlichen Psyche (I, 358), so lautet Drewermanns zentrale These.

Bereits der erste Band der »Strukturen des Bösen« macht die Arbeitsweise des Privatdozenten für Dogmatik und Psychotherapeuten in Paderborn deutlich. Drewermann interpretiert den Jahwisten vor dem Hintergrund der Nachtseite der Aufklärung und betont daher die Theodizeefrage, die Kontingenz, die Schuld, die Neurose und als Leitfaden den Gotteskomplex. In dieser Einseitigkeit liegt »Größe und Elend« seines Unternehmens beschlossen.

Der zweite Band behandelt die Leidensgeschichte der Sünde, denn jeder Sünder ist ein Leidender, ein durch unendliche Selbstüberforderung Zerstörer (II, S. XII). Dabei soll die Psychoanalyse die Motivauswahl und Motivzusammenstellung der J-Urgeschichte erklären (II, 1). Strukturell gleichsinnig zur Abkehr von Gott beim Jahwisten ist die Neuroseentwicklung der Psychoanalyse zu verstehen (II, 4). Zunächst rekonstruiert Drewermann die J-Urgeschichte unter dem Aspekt der Depression. Dabei führt er den philosophischen Begriff der Daseinsangst auf fünf belegbare Urängste zurück: 1. die Schuldangst (Gen 3,8—10); 2. die Verarmungs- und Verhungerungsangst (Gen 3, 17—19a); 3. die hypochondrische Angst (Gen 3, 19); 4. die Segregationsangst (Gen 3, 23 f.) und 5. die Angst der Auswegslosigkeit (Gen 3, 19). Der gemeinsame Inhalt dieser fünf ist die Angst vor dem Vernichtetwerden (II, 222—232). Dann weist Drewermann die Traditionen der J-

Urgeschichte auf, die als Reflexe der neurotischen Erkrankung gelesen werden können, also Folge der Einsamkeit und Hilflosigkeit in einer feindseligen Welt sind und reaktive Feindseligkeit wie Angst hervorrufen (II, 268).

Damit entsteht für Drewermann das wiederkehrende Problem, daß es J als Schuld des Menschen verstehen kann, daß der Mensch sich so verhält, wie es biologisch in ihm angelegt ist (II, 252). Das bedenkenswerte Ergebnis der psychoanalytischen Auslegung der Urgeschichte besteht in der Parallelisierung der Hauptformen der psychoneurotischen Ängste mit den Strafen Gottes: Die Menschen werden ihren Urängsten ausgeliefert (II, 355). Drewermann zieht mit J folgende Schlußfolgerungen aus diesem Befund: Es wird für einen Menschen »böse«, wenn er auf das zurückfällt, was er seiner bloßen Natur zufolge ist. Der Mensch sollte vor Gott seine Intelligenz nicht dazu benutzen, uralten biologischen Programmen zu gehorchen (II, 357).

Die grundlegende Einsicht wirkt plausibel, daß nämlich die J-Urgeschichte in den wichtigsten Phasen ihrer Abfolge den entscheidenden Stadien der psychischen Entwicklung in der Ontogenese entspreche (II, 521). Der Kreislauf von Angst und Schuld führt zu einem Lebensaufbau in Form einer auswachsenden Neurose (II, 559). Die Neurose vor Gott aber ist die Verzweigung (II, 570). Und die Angst, ein Nichts zu sein, führt zu einem Ensemble von Teufelskreisen (II, 575). Dies dokumentiert die Unmöglichkeit einer Selbstheilung (II, 577), da das traumatisch Fixierte unter Wiederholungszwang steht. Es hilft letztlich nur die Erfahrung, trotz allem von Gott angenommen zu sein (II, 586).

Im dritten Band versucht Drewermann aufzuzeigen, daß allein die Theologie imstande ist, gültig zu zeigen, was den Menschen zerstören und was ihn retten kann (III; S. XIII). Dabei ist die Gegenmacht zur Angst nicht der Mut, wie Heidegger behauptet. Sondern allein wo Liebe, Geborgenheit und Vertrauen walten, kann alle Angst schwinden (III, S. XLI). Vor Gott gewinnt das Böse, das faktisch zum Menschen gehört, den Charakter von Nicht-Notwendigkeit und Schuld. Daher ist zu zeigen, daß die Selbstpreisgabe der Freiheit an die Zwangskausalität der Sünde aufgrund einer Angst erfolgt, die von Gott her anders beantwortet werden könnte und müßte, als es der Mensch, Adam, tut (III, S. LXI).

Drewermann folgert daraus: »Wenn der Mensch, wie der Jahwist behauptet, schlechterdings nicht gut sein kann ohne Gott, so ist es in der Tat um die ethische Anschauung des Bösen geschehen. (...): einzig das Verhältnis zu Gott entscheidet darüber, was für ein Mensch jemand ist, und das Ethische ist lediglich etwas Abgeleitetes, eine bloße Funktion des Religiösen« (III, S. LXXI). Daher ist es für Drewermann sehr wichtig, daß das Christentum in der Erbsündenlehre ganz genauso denkt wie der Jahwist (III, S. LXXII). Hier allerdings können Zweifel angemeldet werden. Denn wenn das Auftreten Jesu, seine Auferweckung von den Toten und die Berufung des Menschen in seine Nachfolge unser Bild vom Menschen nicht verändert hätten, wäre seine Sendung letztlich sinnlos gewesen. Die Menschennatur als »Abbild Gottes« konnte die Gottesnatur selbst aufnehmen. Dies spricht für den Menschen. Jesu Predigten haben unser Gottes- und Menschenbild grundlegend geändert. Daher scheint es nicht verwunderlich, daß sich die Mythenforschung und die psychoanalytische Methode auf die Bergpredigt z. B. nicht anwenden läßt. Davon ist zumindest bis zum Erweis des Gegenteils auszugehen. Unbenommen bleibt, daß Drewermann berechnete Anliegen vertritt. Angst ist tatsächlich kein besonders tauglicher

Zuchtmeister der Moral (III, S. LXXXII). Außerdem lehrt die Hilflosigkeit des Menschen angesichts der Angst eine Sichtweise, die den Menschen in den Verstrickungen des Bösen gütiger und gerechter annimmt (III, S. LXXXV).

In der philosophischen Auseinandersetzung mit der J-Urgeschichte beginnt Drewermann mit einer Interpretation Kants. Für diesen sei Gott die subjektive Voraussetzung der Sittlichkeit. Kant ersetze die theologisch-exogene Heteronomie durch eine anthropologisch-endogene (III, 10). Allerdings wäre eine derartige Interpretation nur dann zutreffend, wenn man Kants Pflicht- und Gesetzesverständnis ontologisch auslegen würde. Dies wird jedoch dessen Intentionen schwerlich gerecht. Erlösung sei bei Kant Thema des eigenen menschlichen Handelns (III, 21). Auch hier greift Drewermanns Auslegung zu kurz. Denn bei Kant garantiert selbst konsequente Pflichterfüllung dem endlichen Menschen nicht Erlösung, sondern ausschließlich das Bewußtsein der Moralität.

In einem zweiten Schritt versucht Drewermann, die Philosophie Hegels mit dem Gedankenmaterial der Jung'schen Psychologie zu konkretisieren. Dabei übernimmt er von Hegel die schlechtweg falsche Aussage, die christliche Religion sei von der Aufklärung verachtet worden (III, 63). Die Hegel'sche Herausforderung der Vergöttlichung des Menschen zwingt das Christentum, gegen diese Ausformung neuzeitlicher Philosophie dezidiert Stellung zu beziehen. Denn wie Gen 6, 6 zeigt, zögere Gott nicht, die Menschheit zu vernichten. Der Mensch bedarf Gottes unbedingt, aber nicht umgekehrt. Erst wenn dieser absolute Unterschied völlig klargestellt ist, läßt sich die Lehre des Christentums von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung ohne Zweideutigkeiten aussprechen: darum sei die J-Urgeschichte für das Selbstverständnis des Christentums so wichtig (III, 117). Dies ist selbstverständlich richtig, jedoch erscheint das Bild des zürnenden Gottes aus neutestamentlicher Sicht übertrieben.

Es folgt eine Rekonstruktion von Sartres Philosophie der Kontingenz und Existenz. Hier wird der Andere zur radikalen Bedrohung aufgrund des Gefühls, von ihm zum Objekt gemacht zu werden (III, 207). Sartres existentielle Psychoanalyse forsche nach der ursprünglichen Wahl eines Lebens (III, 219). Der Ekel ist die Erfahrung des Mangels in der eigenen Existenz und in den Dingen (III, 238), in ihm spüre man die Last dieser unentrinnbaren, alle Wahl ermöglichenden, aber nicht selbst gewählten Freiheit (III, 245). Daraus entstehe das Drama der menschlichen Existenz: daß ihm sein eigenes Tun ständig entfremdet wird (III, 361).

Kierkegaards wesentliche Einsicht besteht demgegenüber darin, daß der Mensch nicht vor etwas Äußerem Angst habe, sondern vor sich selbst (III, 439). Die Strebungen der Triebe sind nicht sündhaft, sondern nur, wenn der Mensch in ihnen eine Beruhigung seiner Angst sucht (III, 441). Weil Christus leiden mußte, wird es für Kierkegaard zur unerschütterlichen Gewißheit, daß das Christentum dem Natürlichen im Menschen zuwiderlaufe. Christus mußte getötet werden, weil er mit seiner Botschaft im Grunde die Menschen tötete (III, 512). Drewermann stellt jedoch fest, daß Kierkegaards Auffassung des Christentums im letzten unchristlich ist.

Der Bruch mit der heidnischen Mythologie sei mit der christlichen Entdeckung der Personalität gegeben (III, 519). Dabei seien mitten »in diesem folgenschweren Aufbruch zur Entdeckung der Person (. . .) zwei außerordentlich zerstörerische Elemente angelegt«, nämlich die »anthropozentrische Wende der frühchristlichen Naturphilosophie (. . .), daß

die gesamte Natur um des Menschen willen geschaffen sei«. Zum anderen habe die in sich widersprüchliche Verwerfung des heidnischen Mythos einen Keil tiefer Skepsis gegenüber den eigenen emotionalen Anlagen in die Seele des Menschen getrieben: »nur Verstand und Wille schienen in der heidnischen Philosophie Christus vorbereitet zu haben« (III, 521). Daher sollte diese schlechthin wunderbare Lebensgeschichte Christi »rational« interpretiert werden (III, 522). Die Mythenfeindschaft des frühen Christentums sei jetzt nicht mehr erforderlich (III, 524).

Kierkegaard reduziere das Christentum auf den einzelnen (III, 535). Andererseits macht er jedoch deutlich, daß das Leiden des Sünders an sich selber Zeugnis ablegt für die eigentliche Bestimmung des Menschen (III, 536). Der Punkt, an dem Sokrates irrt, besteht darin, daß das Wissen nicht genügt, um die Angst zu besiegen (III, 539). Diese Angst entsteht aus der Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit (III, 545).

Die durch eigene Schuld aus dem Paradies vertriebenen Menschen sind verzweifelte Geschöpfe. Sie finden sich in ihr nicht zurecht und sehnen sich nach einer Geborgenheit zurück, die sie nur in Gott finden könnten (III, 484). Dazu kommt die entscheidende These Kierkegaards: Verzweiflung ist letztlich nur theologisch zu verstehen. Hier ist sie aber die eigentliche Form der Sünde, denn vor Gott brauchte die Verzweiflung nicht zu bestehen (III, 493). In der Position Kierkegaards findet Drewermann also in zentralen Punkten die einzige Sichtweise, in der sich die übrigen Interpretationen der J-Urgeschichte auflösen lassen. Lediglich die protestantische Identifikation der Sünde mit der menschlichen Natur will Drewermann nicht übernehmen (III, 582).

Insgesamt ist diese umfangreiche und minutiös erstellte Arbeit nicht so einseitig, wie sie dem Leser auf den ersten Blick erscheinen mag, der über der Fülle des Materials manchmal den Leitfaden der Untersuchung verlieren kann. Zwar werden die Perspektiven einer jesuanischen Ethik nur angedeutet, aber sie finden den Intentionen Drewermanns gemäß immerhin am Rande Beachtung. Hier aber zeigen sich die Grenzen eines Modells des Bösen ausschließlich orientiert an der J-Urgeschichte. Möglicherweise entgegen den eigenen Absichten hat Drewermann so mit seiner Arbeit den eingegrenzten Stellenwert einer im wesentlichen am Alten Testament orientierten Erbsündenlehre für eine an Jesus ausgerichteten theologischen Ethik und christlichen Anthropologie angedeutet.

Verdienstvoll ist die Arbeit Drewermanns, weil sie die Bedeutung der Angst für das christliche Sündenverständnis hervorgehoben hat. Allerdings drängt ihre zu ausschließliche Betonung des Unbewußten und der Emotionalität Vernunft an den Rand der Theologie. Damit einher geht die Reduktion des Ethischen auf das Religiöse. Nun darf zweifelsohne zugestanden werden, daß Jesu Ruf nach Umkehr und Berufung des Menschen zur Metanoia am Beginn seines öffentlichen Wirkens eine grundsätzliche Änderung des Menschen einfordert, die den religiösen und ethischen Bereich umfaßt. Metanoia impliziert die religiöse Re-novatio und eine Neuausrichtung unseres Handelns. Dies machen die grundlegenden Perspektiven Jesu in der Bergpredigt wie die Beispielerzählungen deutlich. Im Hauptangebot der Liebe schließt Jesus die beiden Dimensionen der Metanoia in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gar in eine Wechselbeziehung ein, die alle Reduktionsversuche des einen auf den anderen Lügen straft.

Jesu Umgang mit den Menschen im Vertrauen auf seinen Vater entwirft ein Modell für das ethische Verhalten des Menschen, das zwar mit der in der J-Urgeschichte geschilder-

ten Sünde des Menschen rechnet, diese aber gerade zu überwinden trachtet. Drewermann entwickelt das Modell einer theologischen Anthropologie der J-Urgeschichte. Dieses ist jedoch nicht identisch mit der Grundlegung einer christlichen Anthropologie. Das christliche Menschenbild kann sich nicht ausschließlich am Jahwisten orientieren. Allerdings darf er auch nicht übergangen werden. Daher legt Drewermann einen wichtigen Interpretationsversuch vor, der interessant auch für jene ist, die ihm nicht in allen Punkten folgen wollen.