

Gottesoffenbarung in der »Sprache der Seele«

Eugen Drewermanns Herausforderung der herkömmlichen
Fundamentaltheologie

Jürgen Werbick

Eugen Drewermanns energische Abrechnung mit dem Monopolanspruch der historisch-kritischen Methode in den Bibelwissenschaften hat die Fragen etwas in den Hintergrund treten lassen, mit denen er die Fundamentaltheologie wie die Dogmatik konfrontiert. Sieht man von den ekklesiologischen (und mariologischen) Problemfeldern ab, so sind es vor allem Fragen zum Offenbarungsverständnis und in deren Konsequenz die Infragestellung der »großkirchlichen« Trinitätslehre, sowie Fragen zum Verständnis von Erlösung bzw. zur theologischen Würdigung des Erlösungswerkes Jesu Christi, die im Gespräch mit Drewermann weiterer Klärung bedürfen. Drewermanns Optionen erscheinen vielen Kritikern provozierend eindeutig und einseitig. Die folgenden Überlegungen wollen diesen Eindruck etwas korrigieren und zugleich zur Selbstprüfung der Fundamentaltheologie (und der Soteriologie) angesichts der von Drewermann aufgeworfenen Probleme herausfordern. Sie wollen freilich auch die Punkte möglichst genau markieren, von denen aus das Gespräch mit ihm vorangetrieben werden muß.

1. Selbstoffenbarung Gottes oder »Selbst-Offenbarung« der Tiefe der menschlichen Seele?

Die katholische Fundamentaltheologie hat im 20. Jahrhundert — endlich möchte man sagen — Gottes geschichtliche Offenbarung als personale Selbst-Offenbarung Gottes verstehen gelernt. Drewermann scheint diesen unverkennbaren »Lern-Erfolg« in Frage zu stellen, ja den Offenbarungsbegriff überhaupt der Theologie aus der Hand zu schlagen und tiefenpsychologisch zu »rekonstruieren«, wenn er feststellt: »Die Offenbarung Gottes geschieht nicht durch die Mitteilung bestimmter Lehren, Inhalte oder rein äußerlicher Fakten; sie ereignet sich allein durch die Erfahrung einer vorbehaltlosen, bedingungslosen und umfassenden Akzeptation, durch das, was in der Theologensprache ›Gnade‹ heißt.«¹ Drewermann profiliert sein Anliegen durch die Ablehnung eines »instruktionstheoretischen« Offenbarungsverständnisses (M. Seckler); dagegen ist gewiß nichts einzuwenden, wenn er damit auch nur offene Türen einrennt (so jedenfalls konnte

¹ Psychoanalyse und Moraltheologie I, 11.

es scheinen bis zur neuerlichen Herausbildung eines deutlich am Modell der Übergabe von Lehren und Informationen orientierten Offenbarungsverständnisses in einzelnen lehramtlichen Äußerungen der letzten Zeit). Aber die Profilierung des Drewermannschen Offenbarungsverständnisses geht noch einen entscheidenden Schritt weiter: Offenbarung hat auch nichts zu tun mit rein äußerlichen Fakten. Mit ihrer »Mitteilung« schon gar nicht — möchte man hinzufügen, denn die neuere Fundamentaltheologie geht ja davon aus, daß Gott sich *in* geschichtlichen Ereignissen mitteilt, nicht daß die Offenbarung »äußerliche Fakten« mitteilt.

Aber was sind das denn: »rein äußerliche Fakten«? Spricht die Theologie der Offenbarung von solchen, wenn sie von Gottes Selbstoffenbarung spricht? Oder will Drewermann mit seinem Rekurs auf die Erfahrung von Angenommensein (»Gnade«) dem »äußerlich-geschichtlichen« Offenbarungsverständnis der herkömmlichen Fundamentaltheologie ein »innerliches« gegenüberstellen? Im zitierten Text spricht er davon, daß überall da, wo Gnade (Vertrauen auf eine bedingungslose Akzeptation) ermöglicht und gelebt werde, die heilenden Bilder (Archetypen, Träume) und Riten des religiösen Menschheitserbes aufsteigen und ihre Heilkraft entfalten — Offenbarung geschieht: »In einem Klima des Vertrauens ereignet sich immer wieder die Offenbarung der archetypischen religiösen Wahrheiten der menschlichen Psyche ...«. Walter Kasper nimmt diese Formulierungen als fundamentaltheologischen Offenbarungseid, wenn er Drewermann unterstellt, er sehe Offenbarung »ausschließlich als traumhafte Projektion der archetypischen religiösen Wahrheiten der menschlichen Psyche«, so daß es in ihr gar nicht »um Selbstoffenbarung des dem Menschen verborgenen Geheimnisses Gottes, sondern um Selbstoffenbarung der Tiefen der menschlichen Seele« gehe.²

Damit ist Drewermanns Position vielleicht doch zu einseitig dargestellt. Zunächst ist festzuhalten: Drewermann versteht die Tiefenwirklichkeit der menschlichen Seele mit ihren heilenden Bildern *theologisch* von der *Schöpfungsoffenbarung* her; er geht davon aus, daß Gott in der Seele des Menschen »alles angelegt hat, was er auf dem Wege zu sich selbst und zu seinem Ursprung wissen muß«.³ Nach Drewermann gibt es »für den Menschen keine andere Form von Wahrheit als die Wahrheit unseres Herzens — sie hat Gott uns gegeben, als er uns erschuf, und es kommt einzig darauf an, gegen alle Verstellungen der Angst zu dieser Wahrheit, in der Gott uns gemeint hat, als er uns ins Dasein rief, zurückzufinden.«⁴ Die »Wahrheit unseres Herzens« ist uns eben nicht immer schon zugänglich, da wir uns »immer schon« im »Getto der Angst« vor ihr verschließen und — statt den Traum Gottes vom Menschen mitzuträumen — von den Alpträumen der Angst vor dem Nichts und der Selbstbehauptung gegen diese Angst besessen sind. So bedarf es der mich *von außen* her und mich doch im Innersten ergreifenden Befreiung aus dem Getto der Angst — der Angst um mich selbst und vor Gott. Und für Drewermann ist Jesus Christus *der* Befreier, da er »durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott

² W. Kasper, Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?, in: A. Görres-W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann, Freiburg/Br. 1988 (Q. D. 113), 9-25, hier 17.

³ Tiefenpsychologie und Exegese II, 771.

⁴ »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 60.

hin geöffnet hat.«⁵ Weil er im unerschütterlichen Vertrauen auf den Vater alle menschliche Angst durchleidet und auf Vertrauen hin öffnet, deshalb ist er für die nach Befreiung Suchenden der An-Stifter zu einem Vertrauen, in dem alle Angst zur Ruhe kommen kann. Er ist zu vergleichen mit dem Therapeuten, der durch seine nichtdirektive Solidarität jenen Raum des Vertrauens schafft, »in dem der Einzelne sich selbst bis auf den Grund durchsichtig zu werden vermag« und in ihm die heilenden Bilder des Vertrauens aufsteigen läßt. Die Begegnung mit dem solidarisch Vertrauenswürdigen ermöglicht den Zugang zur Tiefe und zur Ganzheit des Menschen; in diesem Sinne ist sie offenbarend. Und man wird »auch die Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus von Nazareth nicht anders verstehen können, als daß von der Person Jesu eine solche Güte und Wärme ausging, daß all die Bilder des Heils, die in der menschlichen Seele angelegt sind, durch seine Nähe auf den Plan gerufen wurden, sich mit seiner Gestalt verbanden und sich zu einem Gesamtgemälde formten, in dessen Widerschein ein jeder Mensch die Wahrheit Christi zu erkennen vermag, indem er sich selbst darin offenbar wird«. Jesus Christus ist der endzeitliche Offenbarer, da er »alles im Menschen wachzurufen (vermochte; J. W.), was von Gott her an Bildern der Heilung im Menschen angelegt ist«. ⁶

Jesus Christus ermöglicht dem angstbesessenen Sünder den Zugang zu seiner eigenen Tiefe, zur Schöpfungsintention Gottes, von der der Mensch sich gewollt und zur Liebe, zur ewigen Vollendung in der Liebe erwählt wissen darf. So ist dieses Sich-selbst-durchsichtig-Werden bis auf den Grund nicht nur Offenbarwerden dessen, was der Mensch zuletzt und zutiefst ist, sondern in eins damit *Selbstoffenbarung Gottes*. Die Inkarnationslehre des Christentums drückt den Glauben daran aus, »daß Gott sich in den Symbolen der menschlichen Psyche selbst *mitteilt*«. ⁷ Selbstoffenbarung Gottes heißt bei Drewermann freilich nicht, »daß Gott in Christus die zu unserem ›Heil‹ notwendigen ›Wahrheiten‹ historisch vermittelt habe«⁸, sondern eben dies: daß der im Umfeld des von Jesus Christus erweckten Vertrauens für die Tiefe seines Seins aufgeschlossene Mensch in dieser Tiefe dem schlechthin vertrauenswürdigen göttlichen Ursprung seines Daseins begegnet und diese Begegnung sich in Symbolen niederschlägt, die das Gegründetsein des menschlichen Daseins im Urgrund (und Quellgrund) der göttlichen Liebe *ausdrücken*.

2. Offenbarung im Ursprung — Symbole und Mythen als ihr Ausdruck?

Religiöse Texte sind — nach Drewermann — in diesem Sinne als archetypisch-mythischer Ausdruck der religiösen *Grund*-Erfahrung zu lesen, in welcher die bis in den Quellgrund der göttlichen Tiefe hinabreichende Tiefe des Menschseins sich manifestiert. Und deshalb gilt es, »die einzelnen Stationen und Visionen als eine expressionistische Poesie der menschlichen Existenz im Gegenüber Gottes nachzuempfinden und nachzu-

⁵ Ebd.

⁶ Tiefenpsychologie und Exegese II, 769; vgl. ebd. 775.

⁷ Ebd., 772.

⁸ Ebd., 763.

träumen, bis die Wahrheit der Texte sich von innen her erschließt und eben nicht mehr als Lehre von außen auswendig gelernt oder rein historisch kommentiert und kommementiert werden muß«. ⁹ Alle authentischen religiösen Traditionen sind als Träume des Menschen von seiner im Ursprung liegenden Bestimmung, als Expressionen eines geglückten, weil in den göttlichen Grund eingelassenen menschlichen Daseins erschließbar. Diesen Träumen wird freilich nur gerecht, wer sie nicht als halluzinative Projektionen nimmt, sondern als die »Träume Gottes«, denen der Mensch sich hingeben darf; Drewermann betont »immer wieder, daß ich die (arche-)typischen Träume der Menschheit als die ›Träume Gottes‹ betrachte, die in unsere Seele gelegt werden, um uns in Ahnung und Verheißung zu zeigen, wozu wir wesentlich bestimmt sind.« ¹⁰

In ihrer Struktur und »Botschaft« unterscheiden sich die »Traum-Traditionen« der verschiedenen Religionen nicht voneinander; auch Jesus von Nazareth hat die uralten Träume geträumt und die ihm Nachfolgenden zum Mitträumen eingeladen bzw. befähigt. Und so sind auch die neutestamentlichen »Geschichten über Jesus von Nazareth als wirkliche Dichtungen, als die Poesie einer glaubenden und eben deswegen glaubhaften menschlichen Existenzweise beim Übergang von der Zerstörungsarbeit der Angst zu der heilenden Erfahrung eines tieferen Vertrauens zu werten« ¹¹, eben als Ausdruck jener Grunderfahrung des Vertrauens auf den göttlichen Ur-Grund, zu der Jesus hinführen wollte. Jesus hat keine neuen Lehr-(oder Traum-)Inhalte vermittelt, er hat vielmehr dem zum heilenden Ausdruck verholfen, was von Gott in die Tiefe der menschlichen Seele hineingelegt wurde, aber vom Menschen in seiner heillosen Existenzangst niedergehalten bzw. verzerrt wird. Er hat die »Wahrheit der mythologischen Bilder« ¹² zur Geltung gebracht, da er in seiner eigenen Existenz die Angst durch das Vertrauen auf den göttlichen Vater besiegte. Der Christ muß um der Allgemeingültigkeit seines Erlösungsglaubens willen »die wesentliche Gleichförmigkeit seiner Symbole mit den Bildern der nichtchristlichen Religionen erkennen und den gemeinsamen Ursprung dieser Vorstellungen in den archetypischen Mustern der menschlichen Psyche anerkennen.« ¹³ Entscheidend neu am Christentum ist »nicht der Bildgehalt seiner Symbole und Riten selbst, wohl aber die Deutung, die es den alten Bildern gibt, und der Gebrauch, den es von ihnen macht.« ¹⁴ Und dieser neue Gebrauch ist ihr Gebrauch als Ausdruck des Vertrauens auf den schlechthin vertrauenswürdigen Gott. Allein um die Ermöglichung dieses neuen Gebrauchs ging es Jesus von Nazareth — und damit um Selbstfindung durch »Gott-Findung«: »*Der Glaube an Gott als gelebte Psychotherapie und der Weg unserer Selbstfindung als Weg zu Gott* — diese göltige Verbundenheit zwischen Gott und Mensch war alles, was Jesus lebte und lehrte, sein bleibendes Vermächtnis.« Das in dieser Verbundenheit gründende weltüberlegene Vertrauen hat er uns »durch seine Person ermöglicht« und »deshalb steht seine Gestalt für uns an der Seite Gottes, deshalb ist in

⁹ Das Markusevangelium I, 87.

¹⁰ »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 72.

¹¹ Das Markusevangelium I, 91.

¹² Vgl. ebd.

¹³ »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 117f.

¹⁴ Das Markusevangelium II, 725f.

ihm alle Macht Gottes für uns gegenwärtig.«¹⁵ *Religionspsychologisch* kann von Jesus als Offenbarer gesprochen werden, da die Religionspsychologie Offenbarung geschehen sieht, wo immer »das eigene Wesen von der Person eines anderen so tief berührt und angesprochen wird, daß es der eigenen Wahrheit und Wirklichkeit inne wird«¹⁶. *Theologisch* wäre wohl — in Anlehnung an Paul Tillich, auf den Drewermann sich immer wieder beruft — vom Offenbarer Jesus Christus in dem Sinne zu sprechen, daß mit ihm und von ihm her »ein letztes Anliegen den Geist des Menschen bewegt und dadurch eine Gemeinschaft schafft, in der dieses Anliegen sich selbst in Symbolen des Handelns, der Einbildung und des Denkens ausdrückt.«¹⁷

3. Die »Wahrheit der Bilder«

Kein Streit sollte darüber sein, daß Drewermann die *Symbolik* der religiösen Sprache — der Offenbarungstexte — bei seiner theologisch-religiösen Deutung in den Mittelpunkt stellen möchte. Drewermann hat Recht: Nur in den »im Menschen selber angelegten Bildern konnte Gott sich offenbaren«, denn »Gott hat keine andere Sprache an uns als die Sprache der Seele in uns«. Und deshalb gilt: »Diese Bilder der Seele nicht zu verstehen bedeutet *ipso facto*, die einzige Sprache nicht zu verstehen, in der Göttliches wirksam sich mitteilen kann — als Symbol und Zeichen, als Sakrament und Wegmarke des Heils.«¹⁸ Schon Paul Tillich hatte auf diese zentrale religiöse Bedeutung der Hermeneutik des Symbols hingewiesen. Das Symbol ist für ihn »die einzige Sprache, in der sich die Religion direkt ausdrücken kann«. Es *offenbart*, indem es »tiefere Schichten der Wirklichkeit und der Seele« öffnet,¹⁹ genauer: indem es durch Öffnung für die »tieferen Schichten« der Seele auf den Grund aller Wirklichkeit verweist, ihn anschaulich werden läßt. Das Sich-Offenbar-Werden des Menschen und Gottes Selbstoffenbarung geschehen gleichsam »ineinander«, eins am (im) anderen. Das von den authentischen Symbolen ermöglichte und in ihnen ausgedrückte »symballein« ist das »Zusammenfallen«, das Zusammen-Hervorkommen von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, so daß man auch die Bibel — als religiöse, in Symbolen sprechende Botschaft — »nicht verstehen (kann; J. W.), ohne in gleichem Sinne sich selber zu verstehen«. Man wird — so Drewermann — »von Texten dieser Art prinzipiell nur so viel oder wenig verstehen, wie man von sich selbst verstanden hat.«²⁰

Aber wie ermöglichen die Symbole Selbst- und Gottes-»Verständnis«? Das Bildwort »Zusammenfallen« verdeckt das entscheidende Problem: Kann sich der Mensch selbst verstehen, da Gott sich ihm und ihm damit seine menschliche Bestimmung offenbart?

¹⁵ Vgl. ebd., 738 bzw. 728.

¹⁶ Vgl. ebd., 157.

¹⁷ P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, dt. Berlin 1966, 92; von Drewermann zustimmend zitiert, in: *Das Markusevangelium I*, 552.

¹⁸ Vgl. *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 484; *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, 140 bzw. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 72.

¹⁹ Vgl. P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Gesammelte Werke, Bd. V, Stuttgart 1964, 237 und 216f.

²⁰ *Das Markusevangelium*, 105.

Oder erschließt sich der Mensch durch die Er-innerung des kollektiven Unbewußten die Erkenntnis des ewig Gültigen, des Göttlichen? Offenbaren die Archetypen Gott (da sie die Tiefen und Ab-Gründe des Menschseins offenbaren) oder bedient Gott sich der »Sprache der Seele« als »Medium«, um sich in ihr mitzuteilen? Drewermann würde vermutlich entgegen, diese Fragen drängten ihm eine falsche Alternative auf; die Wahrheit der Bilder sei eben die Wahrheit Gottes (und des Menschseins). Aber muß man nicht zurückfragen: *Wie geschieht* in der Sprache der Symbole die Wahrheit Gottes und des Menschseins? Drewermann gibt hier eine Antwort, die ihn ganz in die Nähe *Mircea Eliades* rückt. Wo Eliade sagt, die archetypischen Bilder seien »Öffnungen« in eine übergeschichtliche Welt,²¹ da formuliert Drewermann, jeder wirklich religiöse Text sei — zweifellos aufgrund seiner Archetypik — »wie ein Fenster in die Ewigkeit.«²² Gewiß geht Drewermann insofern über Eliade hinaus, als nach ihm der »Offenbarer« Jesus von Nazareth die Archetypen wieder zu Fenstern macht, durch die der zuvor in seiner Angst für das Ewige blindgewordene Sünder des ewig vertrauenswürdigen Gottes ansichtig werden kann. Der »Offenbarer« gibt den Archetypen ihre offenbarende »Durchsichtigkeit« zurück; er entbindet gleichsam ihre »überwältigende« erlösende Mächtigkeit,²³ mit der sie dem Menschen das Göttliche vergegenwärtigen. Aber letztlich sind es eben doch die Archetypen, die offenbaren und am Göttlichen teilhaben lassen, da sie die lebendige Verbindung zum göttlichen Ursprung herstellen, den religiösen Menschen in das Ewige »einlassen«. Kann man dann noch sagen, was man doch offensichtlich als christlicher Theologe sagen muß, daß Gott sich in der Geschichte offenbart, die er mit den Menschen hat — handelnd gestaltet und erleidet — und *daß es diese Geschichte ist, die ihn offenbart?*

4. Offenbarungs-Geschichte?

Die Fundamentaltheologie hat im Vorfeld des 2. Vaticanums und seither zu begreifen versucht, wie die Erwählungsgeschichte Israels und die Geschichte Jesu Christi Gott selbst offenbaren: den Gott der Geschichte, der in dieser Geschichte seinen (Heils-) Willen als geschehenden und geschehen sollenden offenbar macht. Die Offenbarungsgeschichte wäre hier zu verstehen als Realisierung der »Wesens-Intention« Gottes, als das Geschehen seines Willens und Wesens an, mit und in denen, durch alle die, die diesen Willen geschehen lassen und sich ihm öffnen, die ihn als geschehenden bezeugen, die auf Gottes Anruf und Selbstzusage mit ihrem Leben antworten. Jesus Christus gilt hier als der getreue Zeuge, der das Bezeugte — Gottes Anruf und Selbstzusage — unverfälscht mit seinem Leben zur Sprache bringt, unter Einsatz seines Lebens hörbar, ja

²¹ M. Eliade, *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*, dt. Neuausgabe München 1986, 191. Auf die offenkundige Verwandtschaft der Konzeption Drewermanns mit der Eliades hat mich H. Halbfas aufmerksam gemacht (vgl. sein Buch: *Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1989).

²² Das Markusevangelium I, 118.

²³ Vgl. C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Studienausgabe, Olten 1971, 127.

greifbar (und angreifbar) macht; er ist der Logos, Gottes fleischgewordenes — in der Botschaft eines dem Willen des Vaters vollkommen entsprechenden Menschenlebens sich aussprechendes — Wesenswort. Glaubende und Theologen müssen versuchen, mit den Autoren des Neuen Testaments die Botschaft dieses Lebens und Sterbens zu verstehen — die Intention (Gottes), die die Geschichte dieses Lebens bestimmt, so sehr sie auch von den gegenlaufenden Intentionen der »Sünder« bestimmt wird. Jesu Lebens- und Leidensgeschichte gilt es zu verstehen, so wie sie uns zugänglich ist in den Erfahrungen, die seine Gefährten mit dem »Anführer zum Leben« (Apg 3, 15), mit dem vom Vater in der Auferweckung von den Toten als sein Wesenswort Bestätigten machen durften.

Aber wie kann man die Botschaft eines Menschenlebens verstehen? Wie kann man dieses Menschenleben verstehen, in welchem der Logos sich aussprach? »Wenn und solange es um das Verstehen von Menschen geht« — so Drewermann —, »kommt man gerade nicht durch den Rekurs auf die Ebene vermeintlicher Tatsachen zum Ziel«;²⁴ einen Mitmenschen kann man nur von »innen heraus« verstehen, von seinem »geheimen, unsichtbaren Zentrum« her, in dem »alles, was er sagt und tut, ... entspringt«.²⁵ Wer den anderen mit den Augen der Liebe wahrnimmt, der klammert sich nicht an äußere Abläufe in seinem Leben; er versucht ihn gleichsam zu *träumen*;²⁶ und bei diesem Träumen haben geschichtliche Ereignisse nurmehr die Bedeutung von »Tagesresten« (S. Freud),²⁷ an denen die Traumarbeit die Botschaft des Traumes festmacht — die Bedeutung mehr oder weniger zufälligen Darstellungsmaterials bzw. des Anlasses, der die verdichtende und symbolisierende Traumarbeit in Gang setzt. Das geschichtliche Ereignis ist allenfalls »Stichwort«, das die Erinnerung an das ewig Gültige eines Lebens, das den Archetyp »hervor«-ruft und zur Darstellung bringt. Einen Menschen verstehen heißt für Drewermann eben nicht historische Abläufe zu rekonstruieren, sondern zu erfassen, worum es in einer Lebensgeschichte ging. Und das drückt sich nur im archetypischen Symbol aus.²⁸

All das gilt dann auch für das gläubig-liebende Verstehen der Botschaft des Lebens Jesu. Das urchristliche Kerygma artikuliert diese Botschaft in archetypisch-mythischen Bildern, dem einzigen Medium, in dem die überzeitliche Bedeutung dieses Geschehens mitteilbar wird. Es wäre — nach Drewermann — ein schwerer Fehler, die archetypisch-mythisch artikulierten Botschaft des Lebens Jesu — das Kerygma — auf den Wegen der historischen Forschung den »äußeren« Ereignissen eines Lebens Jesu entnehmen zu wollen. »Man weiß vom sogenannten »historischen« Jesus so gut wie nichts; aber je mehr an Menschlichkeit wir leben, desto besser werden wir verstehen, wer er ist und was er uns zu sagen hat.«²⁹ Mit *Rudolf Bultmann* konstatiert Drewermann eine für historische Forschung unüberbrückbare Diskontinuität zwischen »historischem Jesus« und »kerygmatis-

²⁴ Das Markusevangelium I, 95.

²⁵ Das Markusevangelium II, 41.

²⁶ Vgl. Tiefenpsychologie und Exegese II, 770.

²⁷ Vgl. ebd., 761 und Tiefenpsychologie und Exegese I, 350–374 bzw. Das Markusevangelium I, 93–95.

²⁸ Vgl. Erlösung von der Angst. Gespräch mit dem Psychotherapeuten Eugen Drewermann, in: Lutherische Monatshefte 27 (1988), 217–223, hier 219; vgl. auch »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« 132 (hier ist die Rede davon, daß die Geschichte allenfalls die Stichworte liefere).

²⁹ Das Markusevangelium II, 51.

schem Christus«. Die »Brücke« zwischen der Historie und den Glaubenssymbolen des Kerygmas kann »allein in den Visionen der Innenwelt der Psyche gefunden werden«. ³⁰ Die Botschaft des Lebens Jesu: Jesus lebt von Gott her ein Vertrauen, durch das die Bilder der Erlösung »heilend und begütigend in den Menschen, die sich ihm anschließen, wachgerufen und bestätigt werden«. ³¹ Dies allein ist an Jesu Leben glaubensrelevant; und deshalb ist es legitim, wenn das Kerygma Jesus von Nazareth die Bilder beilegt, die er »wachgerufen und bestätigt« hat. Auch für heutige Auslegung kann dann die Frage nicht mehr sein, »wer Jesus war, sondern welche Erfahrungen man mit ihm machen konnte, daß sich die entsprechenden Bilder zur Deutung seiner Person einfinden mußten«. ³²

5. Innerliches Verstehen?

Dieses »innerliche« Verstehen setzt Drewermann gegen die bloß äußerliche Annäherung der historisch-kritischen Forschung an Jesus von Nazareth. Das innerliche Verstehen Jesu, der religiösen Texte bleibt nicht an der Außenseite des (vermeintlich) Geschehenen hängen: »Man kann« — so Drewermann — »einen religiösen Text nicht anders verstehen als man einen befreundeten Menschen zu verstehen sucht: indem man sich, statt für die Ebene der Fakten und Gedanken, wesentlich für die seelische Bedeutung seiner Mitteilungen interessiert, und indem man desweiteren den unbewußten Äußerungen seiner Worte und Verhaltensweisen mehr Aufmerksamkeit und Bedeutung beimißt als den Versuchen seiner vom Bewußtsein arrangierten Selbstdarstellung. Man muß in gewissem Sinn buchstäblich die Träume des anderen mitträumen, um ihn tief genug zu verstehen«; und die Texte des Neuen Testaments sind — so muß man Drewermann wohl verstehen — der Substanz nach Versuche, Jesus zu träumen, seine Träume mitzuträumen. ³³ Bei diesem Mit- und Nachträumen haben die historischen Abläufe — wir sahen es schon — letztlich nur den Wert von Tagesresten oder eines vom Bewußtsein arrangierten äußerlichen Erzählrahmens, dessen Historizität man getrost von der historisch-kritischen Methode in Zweifel ziehen lassen kann: Was historisch unglaubwürdig ist, hat seine innere Überzeugungskraft in dem, was an ihm zum Ausdruck kommt. ³⁴ »Nicht was geschichtlich war, sondern was von den ewigen Fragen der Menschheit unter den Bedingungen eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks sichtbar wird, ist dann die entscheidende Frage.« ³⁵ Nicht die »damaligen« Konfliktkonstellationen interessieren, sondern die am letztlich gleichgültigen historischen Material dramatisch dargestellten »Konflikte, die jederzeit im Menschen den Prozeß der Selbstfindung und Selbstbefreiung ver-

³⁰ Tiefenpsychologie und Exegese II, 765.

³¹ Das Markusevangelium II, 707.

³² Das Markusevangelium I, 107.

³³ Ebd., 99.

³⁴ Das Markusevangelium II, 691 spricht davon, man müsse »das historisch Unglaubwürdige um so mehr als *symbolisch* interpretieren«.

³⁵ Ebd., 564.

hindern und die Jesus auch in historischem Sinne mit aller Sicherheit in extremer Weise hat herausfordern müssen«. ³⁶

Es sei nicht bestritten, sondern dankbar festgehalten, daß diese Interpretation auf der »Subjektstufe« Texte ganz neu und authentisch zum Sprechen bringt; Drewermanns Auslegung des Gleichnisses von den ungetreuen Weinbergspächtern (Mk 12, 1-12) beweist dies überaus eindrucksvoll. ³⁷ Josef Sudbrack hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Drewermann hier in einer langen Tradition der »geistlichen Exegese« steht. ³⁸ Aber kann sich das geistlich-»innerliche« Verstehen wirklich so bedenkenlos vom *äußeren* historischen Ablauf lösen, daß die Historie nur noch als Stichwortgeber für die archetypische Artikulation ewiger Wahrheiten belangvoll bleibt? Drewermanns Grundregel, das Äußere sei »als Ausdruck des Inneren zu lesen« und alles Gegenständliche sei »als Symbol einer psychischen Wirklichkeit zu interpretieren«, ³⁹ bringt ihn in die Gefahr, die Alternative »zwischen Physis und Psyche, Unbewußtsein und Bewußtsein, Gefühl und Denken, innerer Realität und äußerer Realität«, die Kirche und Theologie niemals zu vermitteln vermocht hätten, ⁴⁰ seinerseits unvermittelt zu lassen und die »äußere Realität« des geschichtlichen Ablaufs angesichts der »inneren Realität« der psychischen Konfliktodynamiken wie der archetypischen Erfahrung des ewig Gültigen zum Adiaporon zu machen. ⁴¹

Wie gibt sich Gott in Jesus Christus zu verstehen, wie können Glaube und Theologie Jesus Christus als den Logos — als Gottes Wesenswort — verstehen? Diese Frage muß im Gespräch mit Eugen Drewermann vertieft werden. Jesus Christus ist *die Ikone* Gottes; aber er ist sie als der Logos, als das Wesenswort Gottes, nicht einfach als der Archetyp der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem, nicht einfach als das »Fenster« zum Ewigen in Person. So kann es dem Verstehen Jesu Christi auch nicht nur darum gehen, in archetypischer Auslegung nachzuvollziehen, was in ihm — in seinem Leben — an ewig Gültigem *zum Ausdruck kommt*; zu verstehen ist vielmehr ebenso, was in diesem Leben *geschieht*. Was in diesem Leben geschieht, läßt sich aber nicht einfach aus der psychologischen Analyse der Konfliktodynamiken ableiten, die Jesus als der »Anführer zum Leben« in Gang setzen »muß«, da er die Sünder mit der Wahrheit ihres Lebens konfrontiert, um sie für die Wahrheit Gottes zu gewinnen. Das Geschehen ist nicht nur »Auswirkung« und Ausdruck, so daß man es hinter sich lassen könnte, wenn man erfaßt hat, was sich in ihm ausdrückt oder — an Konflikten — zur Auswirkung kommt. *Das Geschehen ist selbst die Botschaft*; und auf diese Botschaft antworten die Glaubenden, indem sie sie auf ihr Leben, ihre Konflikte, Ängste, Sehnsüchte, Erinnerungen beziehen, indem sie sie in symbolisch-metaphorischen Bildern bezeugen. Die Bilder und Meta-

³⁶ Ebd., 238.

³⁷ Vgl. ebd., 233-246.

³⁸ Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, in: A. Görres-W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, 98-114.

³⁹ Tiefenpsychologie und Exegese I, 174.

⁴⁰ Vgl. Tiefenpsychologie und Exegese II, 71.

⁴¹ Dieses Bedenken formuliert H. M. Barth, Gottes Wort ist dreifaltig. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der »archetypischen Hermeneutik« Eugen Drewermanns, in: Theologische Literaturzeitung 113 (1988), 241-254, hier 248.

phern kommen ins Spiel, weil diese Botschaft den ganzen Menschen anspricht und ihn zum »Mitklingen« bringen will.⁴² Daß das Geschehen des Logos die Bilder »wachruft«, heißt aber gerade nicht, daß die Bilder, die er wachruft, der Logos sind und die Sendung Jesu sich darin erfüllt, die Bilder wachzurufen. Die Rückfrage erscheint mir nötig: Geht für Drewermann das *Geschehen* des Logos darin auf, die »Fensterläden« der Angst vor den Fenstern ins Ewige aufzumachen? Aufzumachen gewiß durch die Geschichte seines in Angst und Sterben durchgehaltenen Vertrauens auf den göttlichen Vater? Träfe dies zu, so ließe sich die Geschichte Jesu rekonstruieren — begreifen — aus der Konfliktodynamik heraus, in die er sich verstricken mußte. Der Begreifende (Rekonstruierende) ist dann gar nicht darauf angewiesen, durch historisch-kritische Forschung herauszufinden, was wirklich geschah. Er weiß ja, was nach den Gesetzen der psychischen Wirklichkeit geschehen *mußte*; er versteht das Geschehen »von innen« her. Er versteht Jesus möglicherweise besser, als er sich selbst; denn er versteht ihn wie einen Freund — vom Unbewußten her, das sich in seiner Lebenspraxis auswirkt, nicht auf der Ebene der bewußten Mitteilung, des bewußten »Arrangements«. Jedenfalls versteht er die neutestamentlichen Zeugen besser als diese sich selbst: Er schaut hinter ihr rationalisierend-historisierendes Arrangement und erfaßt, welche bewußt-unbewußten Motive hier arrangieren und was hier in Wirklichkeit »zum Ausdruck kommen soll«.

Drewermanns Begriff des personalen Verstehens erscheint mir nicht erst bei seiner Anwendung auf das Verstehen Jesu und der sein Logos-Sein ursprünglich bezeugenden Texte problematisch. Ist das Verstehen des Therapeuten, der *hinter* die bewußt intendierte und ausgesprochene Botschaft des Anderen kommen will, der Person des Anderen angemessener als ein Verstehen, das sich auf die *Intention* des Anderen einlassen will? Gewiß gehört *auch* die Aufmerksamkeit auf die Botschaft seines Unbewußten dazu, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Aber die Attitüde des Dahinter-kommen-Wollens, des Nicht-für-voll-Nehmens dessen, was der Andere ja doch bloß rationalisierend arrangiert — darf sie das personale Verstehen dominieren? Bezogen auf die neutestamentliche (bzw. christologische) Hermeneutik: Muß sie die Texte vom »Dahinterliegenden« und dahinter Wirksamen her verstehen — als rationalisierende, historisierende Einkleidung archetypischer Strukturen, als Oberflächenstruktur, die dem geübten Blick des Analytikers verrät, wie sie von weitgehend unbewußten Konfliktstrukturen arrangiert wurden? Muß die Hermeneutik hinter das dargestellte Geschehen kommen auf das in ihm zum Ausdruck kommende ewig Gültige bzw. auf die in diesem Geschehen sich auswirkende Konfliktstruktur?

Mir scheint, aus offenbarungstheologischen Gründen darf man das »Äußere« nicht so schnell hinter sich lassen. Inkarnation — Selbstoffenbarung Gottes — meint doch entscheidend dies: Gott teilt sich in einem Geschehen mit, er gibt sich hinein, er »kommuniziert« im Geschehen des Lebens, Leidens und der Auferweckung Jesu; die Intention, die dieses Geschehen im Letzten bestimmt, ist seine Botschaft; und deshalb ist der diese Intention Realisierende der Logos — Gottes Wesenswort. Die Intention läßt sich aber nur *im Geschehen* greifen, sie ist nichts dahinter. Kommunikation realisiert sich in der Äuße-

⁴² Vgl. Das Markusevangelium II, 132.

nung; und die Äußerung — der Logos Gottes, sein Sich-Aussprechen in der Geschichte Jesu Christi — ist eben nichts bloß Äußerliches, das sofort auf das hinter dem Geschehen Liegende zu hinterfragen wäre. *Das Geschehen ist die Botschaft.* Deshalb ist auch die historische Annäherung an das Geschehen *theologisch* unverzichtbar und für den Glauben fruchtbar. Die historisch-kritische Methode kann nicht beweisen, daß dieses Geschehen das Geschehen des Logos — der Selbstmitteilung Gottes — war; das hat die Diskussion mit Bultmann gezeigt. Aber sie kann dem, der Jesu Zeugnis von der ankommenden Gottesherrschaft glaubt, verstehen helfen, was Jesus damit gemeint hat, wie *er* in seinem Tat- und Lebenszeugnis den Vater und sein Kommen auslegte, wie er das Ankommen Gottes lebte und der »Immanuel« — der Gott mit uns — war. Drewermanns Polemik gegen die theologische Bedeutsamkeit der historisch-kritischen Methode legt sie auf das Äußerliche fest, während er für das psychologische Verstehen die Annäherung an das »Innere« — theologisch allein Bedeutsame — reklamiert. Damit verdeckt sie, daß das Innere — Gottes Selbstmitteilung — das Äußere, die Wesensäußerung Gottes — das Geschehen des Logos *in der Geschichte* — ist und fortan nicht mehr von ihm abzulösen, sondern an ihm je neu *abzulesen* ist. Gottes Selbstmitteilung ergreift den Menschen in seinem Denken, Hoffen, Fühlen, ja bis in sein Unbewußtes hinen,⁴³ es ruft sein *symbolisierendes* Zeugnis hervor; aber dieses »Wachrufen« des (symbolisierenden) Zeugnisses ist das ihm vorgeordnete Geschehen des Logos; ein geschichtliches Geschehen, das als solches in seiner von Gott in ihm realisierten Intention verstanden werden will. Es scheint mir irreführend, ja indiskutabel, das »äußere« Geschehen in seiner Glaubensbedeutung mit der Bedeutung der Tagesreste für die Traumarbeit zu vergleichen.

6. Archetypische Hermeneutik

Offenbarung geschieht nach Drewermann im Wachrufen der heilenden Bilder der menschlichen Seele — der Archetypen —, die den Weg der Heilung — der Verwandlung von Angst in Vertrauen — markieren und ermöglichen. »Unabhängig vom Auftauchen solcher Bilder aus den Tiefenschichten der menschlichen Psyche vermag »Glauben« sich offenbar nicht zu vollziehen.« Diese Bilder ermöglichen »die Regeneration der menschlichen Psyche bis in ihr Unbewußtsein hinein«; und schaut man genau hin, »so ist es immer wieder *ein vorgegebenes Ensemble* von Bildern, die in (fast) allen Religionen der Welt eine überragende Rolle spielen.«⁴⁴ Aber wie ermöglichen die Archetypen »Heilung«, die »Regeneration der menschlichen Psyche«? Drewermann äußert sich — soweit ich sehe — nirgends umfassend zu dieser Frage; das hat ihm den Vorwurf eingetragen, er gründe seine Hermeneutik auf »ein *in-valides* Konstrukt, das — weil widersprüchlich

⁴³ Vgl. Tiefenpsychologie und Exegese II, 763, wo Drewermann sich zu Recht gegen eine Theologie wendet, die Gottes Offenbarung allein an das menschliche Bewußtsein gerichtet sieht.

⁴⁴ »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 62 f.

und verworren — den Gütekriterien psychologischer Forschung nicht genügt«.45 C.G. Jungs Archetypenlehre, auf die Drewermann sich beruft, erfüllt gewiß nicht die Anforderungen einer streng wissenschaftlichen Theorie. Aber sie läßt doch erahnen, auf welche Erfahrungsgegebenheiten sie sich bezieht. Archetypen ermöglichen *Ganzheitserfahrungen*, da sie die beim seelisch Kranken einander entgegengesetzten (einander ausschließenden) Wirklichkeiten des Geistes und der Natur, des Denkens und Fühlens miteinander vermitteln. Das »urtümliche Bild« »vereinigt ... die Idee mit dem Fühlen« und »tritt solchergestalt als Mittler ein«; darin beweist es »seine erlösende Wirksamkeit, die es in den Religionen stets gehabt hat«. In ihm findet das »zerspaltene Ich« einen »mittleren Grund«, seinen »einen und eigenen Ausdruck, und es wird ihn begierig ergreifen, um sich aus seiner Zerspaltung zu erlösen«.46 Im Zusammenfall der Gegensätze aber berührt das Ewige, Umgreifende selbst die Seele des Menschen; die Wirklichkeit des größeren, »göttlichen« Selbst (C.G. Jung), die Wirklichkeit des göttlichen Du — so im entscheidenden Widerspruch zu Jung Eugen Drewermann;47 die Wirklichkeit des alle Widersprüche einenden und alle Ambivalenz in sich aufhebenden Grundes greift in archetypischer Erfahrung auf die Menschen über.

Die Wirkweise der Archetypen wird etwas präziser beschrieben bei M. Eliade; seine Reflexionen dürften — mit den schon erwähnten Zusatzannahmen — Drewermanns Zustimmung finden. Auch Eliade akzentuiert die Vermittlungsfunktion der Archetypen; sie überwinden durch Imagination das Abgeschnittensein des Menschen »von der tiefen Realität des Lebens und der eigenen Seele«; sie enthüllen ihm »die Übereinstimmung der Gegensätze«, die polare Wirklichkeit des Seins und lassen ihn so Zugang finden »zur wahrhaften Wirklichkeit der Welt«.48 Ja, die Archetypen geben selbst Anteil an dieser Wirklichkeit; und indem sie an ihr Anteil geben, heilen sie den Selbstwiderspruch des gegen seine Ganzheit sich absperrenden, oberflächlich rationalen Menschen. In ihnen sind jene »Gewalten« gebunden, »die den in seinen geschichtlichen Bedingtheiten gesperrten Menschen in eine geistige Welt entrücken, die unendlich reicher an Geist ist, als die geschlossene Welt seines »geschichtlichen Moments«. Von ihnen her ergreifen diese Gewalten den Menschen und »entrücken« ihn, will heißen: Sie provozieren und ermöglichen die »Rückkehr in illud tempus«, den »die Zeit und die Geschichte zunichte machenden« »Rückwärtssprung«, der die mystische Wiederherstellung des Paradieses begündet«.49 Wer sich der bezwingenden Macht der Archetypen überläßt, der kehrt zurück in den bergenden, verlässlichen Ursprung; der taucht — wie Eliade am Beispiel des Archetyps der Taufe anführt — in ihn ein, um in der zwangs- und differenzlosen Formlosigkeit des mütterlichen Urgrundes zur Regeneration zu gelangen und im Auftauchen neu geboren zu werden, die »kosmogomische Gebärde der Formwerdung« zu wiederholen.⁵⁰

45 A. A. Bucher, Tiefenpsychologie und Exegese? Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns, in: Herder-Korrespondenz 42 (1988), 114-118, hier 116. Vgl. B. Grom, Die Archetypenlehre — eine Sackgasse. Zur Sakralisierung des Unbewußten, in: Stimmen der Zeit 206 (1988), 604-612.

46 Vgl. C. G. Jung, Typologie, Studienausgabe, Olten-Freiburg/Br. 1972, 116 f. bzw. 182.

47 Vgl. Tiefenpsychologie und Exegese II, 769.

48 Vgl. M. Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, 22; 194-196.

49 Vgl. ebd., 14, 185.

50 Vgl. ebd., 167.

Die »Sehnsucht nach dem Ursprung«⁵¹ — nach der Archē — kennzeichnet das Archetypenkonzept bis in die Wahl des Leitbegriffs hinein. Und die Bewegung zurück zum guten Ursprung ist auch für Drewermanns Erlösungsverständnis bestimmend: Es gilt »zurückzufinden« zur Wahrheit unseres Herzens; Jesus führt aus dem Feld der Gottesferne zurück in die Nähe Gottes;⁵² er geht voran auf dem Weg »zurück nach Galiläa«: »ein jeder Mensch, der in der Nähe Jesu zu einem neuen Leben gefunden hat, braucht fortan selbst den Tod nicht mehr zu fürchten; ein jeder von uns ist geboren (eben: wieder-geboren; J.W.) zum Licht; er ist ein Kind der Sterne, ein Sohn des ewigen Gottes. Und *gemeinsam* sind wir unterwegs auf dem Pilgerweg zurück nach Galiläa, zum Berg der Verklärung (Mk 9, 2), zur Stätte, wo der Himmel die Erde berührt«.⁵³ Die »Archäologie« dieser Offenbarungs- (und Erlösungs-) Konzeption steht in Spannung zur — freilich im Neuen Testament apokalyptisch gebrochenen — »Teleologie« des biblischen Verheißungsglaubens, der neutestamentlichen Ausrichtung auf den *neuen* Himmel und die *neue* Erde. Gewiß kann man sagen, das »Neue« mache eben nur rückgängig, was die Menschen vom guten Ursprung abgetrennt habe — für Drewermann: die von der Daseinsangst erzwungene Selbstpanzerung des Menschen gegen die schlechthin heilsame Wahrheit der Liebe, die leben läßt und Leben spendet. Heilung eben doch als Rückkehr? Als Zurücknahme des Entfremdenden durch Eintauchen in den bergenden Urgrund? Oder doch als das Mitgenommenwerden — als das Sich-mitnehmen-Lassen — in Gottes offene Zukunft hinein?

Die Archetypen symbolisieren und ermöglichen den Schritt — den Sprung — zurück in die Einheit *vor* aller Trennung und Entfremdung; Jesus ermöglicht diesen Schritt zurück, da er die Atmosphäre des Vertrauens schafft, in der die Ur-bilder aufsteigen und ihre heilende Wirkung entfalten können. Ist der Schritt zurück nicht auch ein Schritt heraus — aus den Wechselfällen der Geschichte, in der die Entfremdung ihr Unwesen treibt, in der die Angst gewalttätig macht; ein Schritt heraus aus der Verpflichtung zu mühsamer geschichtlicher Reich-Gottes-Praxis, in der die Widersprüche nicht einfach zurückgenommen, sondern ausgetragen und auf Versöhnung hin durchgestanden werden müssen; ein Schritt hinein in das »Ewige«, vor dem die geschichtlichen Abläufe eben nur Oberflächenphänomene sein können? Mit dem »Schritt zurück«, mit dem Schritt von der Angst ins Vertrauen ist die Entfremdung überwunden; alles andere ist im buchstäblichen Sinne adiaphoron. Entspricht diese Sicht wirklich der biblischen Tradition des ursprünglich nomadischen »Mitgeher-Gottes«, der als Begleiter auf dem Weg erfahren werden will; der — zugegeben — nur als »Beistand« und nicht als »Gegenstand« wahrgenommen werden will,⁵⁴ aber nicht einfach als »Beistand der eigenen Existenz«, sondern als Beistand bei der glaubenden (auch kämpferischen, aber immer gelassen auf seinen Beistand vertrauenden) »Durcharbeitung« des Widerstandes, den ich und den »die Welt« der Ankunft seiner unendlich wohlthuenden Herrschaft entgegensetzen? Geht es im Glau-

⁵¹ Vgl. das unter diesem dt. Titel erschienene Buch Eliades (Frankfurt/M. 1977) und den von H. P. Duerr unter dem gleichen Titel herausgegebenen Diskussionsband zu Eliade (Frankfurt/M. 1983).

⁵² Vgl. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 60, 135.

⁵³ Das Markusevangelium II, 717.

⁵⁴ Vgl. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 29.

ben um den Schritt zurück ins *Jenseits* der Entfremdung oder um den nächsten Schritt auf dem Weg mit dem Begleitergott auf dem Weg durch die Geschichte — durch meine Geschichte, durch die gemeinsame Geschichte; auf einem Weg, der mich zum Ziel führt — ich muß nicht auf der Strecke bleiben, da Jesus mein Archēgos zum Leben ist und weil Gottes Geist mich in Bewegung hält; auf einem Weg aber auch, der *vor mir* liegt als das Feld der Gottese Erfahrung — der Erfahrungen des »mitkommenden« und des mir »entgegenkommenden« Gottes? Die Nomadentradition des »Mitgeber-Gottes«, des Exodus-Gottes sollte nicht zu schnell zugunsten einer Rückkehr nach Ägypten geopfert werden.⁵⁵ Drewermann sieht selbst die Spannung; wir sind als Christen — so stellte er provozierend fest — »zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein, und nur eine tiefere Form des Träumens und der Poesie könnte uns wieder lehren, was Gott, im Herzen eines jeden Menschen eingeschrieben hat, um sich darin zu offenbaren«.⁵⁶ Hat er die Spannung selbst ausgehalten, »vermittelt«, oder schlägt er sich auch hier auf eine Seite — auf die Seite Ägyptens gegen den geschichtlichen Mitgehergott, der handelt und erfahren wird, wo immer Menschen ihn mitgehen lassen, wo immer sie seinen Heilswillen geschehen lassen und tun?

7. Archäologie und Teleologie

Diese Fragen führen zurück zur Bedeutung der Glaubens-Symbolik. Drewermanns Festlegung auf Jungs Archetypenkonzept macht es ihm schwer, die *Geschichtlichkeit* der Glaubenssymbole zu würdigen. (Glaubens-) Symbole sind geschichtsbezogen, insofern sie Geschichte ermöglichen und »pro-vozieren« (hervorrufen) — als Lebensgeschichte: Sie vermitteln gleichsam die Spannung zwischen dem »Rückhalt« im Urgrund — in der Archē — und dem Exodus in eine Zukunft, in der überwältigend neu und überraschend wahr werden wird, was die (kollektive) Erinnerung unserer Psyche »ein-bildete«; sie bringen die Spannung zwischen Erinnerung und Verheißung, zwischen »Archäologie und Teleologie« (P. Ricoeur) zum Austrag. Und in dieser Spannung — aus dieser Spannung heraus — formt sich das Dahinleben zu einem Lebens-Weg, zu einer Lebensgeschichte. In den lebensgeschichtlichen Grundkonflikten provozieren die (Glaubens-) Symbole eine regressiv-progressive Selbst- und Gottesvergewisserung: Ich darf *eingebettet* sein in die Fürsorge und das Wohlwollen der »signifikanten anderen«, in meine Impulse, Wünsche und Bedürfnisse, in eine Welt interpersonaler Beziehungen, in einen übernommenen »weltbildlichen Kosmos«, ja in den Kosmos selbst; und ich bin als »Person« doch immer schon darüber hinaus, auf ein Du hin und mit ihm unterwegs, bei dem und durch den ich der sein kann, der ich zutiefst sein möchte und sein soll.⁵⁷ Beides gehört spannungsvoll zusammen. Eingebettetsein und Sich-Verlassen, Exodus in das neue

⁵⁵ Vgl. D. Neuhaus, Der Schatten der Bilder. Versuch eines Protestant, den Bildern ins Wort zu fallen, in: Einwüfe 4 (1987), 79-114, hier 97.

⁵⁶ Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre, a. a. O., 142.

⁵⁷ Vgl. J. W. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, dt. München 1989, 83 ff. bzw. meine eigenen Überlegungen, in: Glaubenlernen aus Erfahrung, München 1989, 83 ff.

Land, in die Gottesherrschaft, die mich ergreift, wo immer ich Gottes Geschichte mit mir (mit uns) auf der Spur bleibe. Gottes Herrschaft ergreift mich ja so, daß sie mich anzieht und in Bewegung setzt; wer von ihr ergriffen ist, der hat nicht einfach seine »Identität«, die »Einheit mit sich selbst gefunden«.⁵⁸ Er ist »der in der Hoffnung identifizierte Mensch, in re aber unendlich differenzierte Mensch. Er ist noch nicht zu seiner Eigentlichkeit und zur Einstimmigkeit mit sich selbst gekommen, sondern harrt dieser in Anfechtung und Zuversicht entgegen«.⁵⁹ Die Symbole des Glaubens müssen — dürfen — als Symbole der ankommenden Gottesherrschaft gelesen werden: In ihnen »fällt« Gottes Wirklichkeit »zusammen« mit der Wirklichkeit unserer Welt, nicht um sie einfach zu bestätigen, sondern um *in ihr* gegenwärtig zu setzen, was sie sein soll und sein darf, wohin sie unterwegs sein darf. Jesus selbst — seine Lebenspraxis, seine Verkündigung — ist das Ursymbol der Gottesherrschaft; die Lehre von der hypostatischen Union Jesu von Nazareth mit dem ewigen Logos formuliert das gewiß mißverständlich, aber doch durchaus verstehbar. Alle Glaubenssymbole sprechen von der Gottes-Begegnung, die denen widerfährt, die in der Nachfolge Jesu von Nazareth in der Ankunft der Gottesherrschaft und auf sie hin leben; von den Gottesbegegnungen in (lebens-) geschichtlichen Krisensituationen, in denen es darum geht, sich der Verheißungen des Exodus neu zu erinnern und die Erinnerung zu öffnen auf den hin, der mich unendlich über mich selbst hinausführen wird.

Symbole der Gottesherrschaft: Vor-Zeichen dessen, was sein wird, wenn Gottes Wille geschieht; Kennzeichen der heilenden Gegenwart Gottes in meinem (in unserem) krisenhaften Leben; Erinnerungs-Zeichen an meine (unsere) Herkunft aus Gottes unbedingtem Wohlwollen, an die Geschichte der Zuwendung Gottes zu den Menschen; an eine Herkunft freilich, die nicht durch Rückkehr zum Ursprung, nicht nur durch die Feier des Immergültigen, sondern im Geschehen (-Lassen) und im Tun des Gotteswillens — eben: als Gottes Herrschaft —, die in der Fortführung der Gottesgeschichte gegenwärtig werden will. Die archäologisch-teleologische Grundstruktur der (Glaubens-) Symbole versetzt den Glaubenden in eine »gelassene Spannung«: in die Spannung dessen, der erfahren möchte, was die Vor-Zeichen bedeuten, worin die Erinnerung ihre Wahrheit haben wird, wie sich meine Welt unter Gottes Hand — im Tun und Geschehenlassen seines Willens — verändert. Diese »eschatologische« Spannung findet ihre Ruhe erst im Eschaton, wenn der von Gottes Wort »unendlich differenzierte« Mensch in Gott und bei Gott sich selbst offenbar und zu sich selbst gekommen sein wird. Ist es Zufall, daß Drewermann mit seiner ganz auf die »Archäologie« konzentrierten Symboltheorie der futurischen Eschatologie der Reich-Gottes-Botschaft Jesu wenig abgewinnen kann und allein die (proto-)johanneische präsentische Eschatologie im Blick hat?

Das Himmelreich ist *in* euch, wann immer Gott in eurem Herzen lebt. »Es ist *in* euch, wenn ihr euch nur entschließt zum Mut eures Wesens, zu dem, was euch glücklich macht, weil Gott selber in euch lebt.«⁶⁰ Gottes Herrschaft ist angebrochen, Jesu »Naheer-

⁵⁸ Vgl. Das Markusevangelium I, 161.

⁵⁹ So J. Moltmann, *Anfrage und Kritik. Zu G. Ebelings »Theologie und Verkündigung«*, in: *Evangelische Theologie* 24 (1964), hier 32.

⁶⁰ Das Markusevangelium I, 537 f.

wartung« erfüllt, wo immer Angstbesessene und Sünder an der Seite Jesu und in der von ihm gelebten Gottesnähe Mensch werden⁶¹ — wo immer Erlösung aus den Fesseln und aus dem Getto der Angst geschieht, wo immer die Menschen im Vertrauen auf den schlechthin vertrauenswürdigen Gott und Vater Jesu Christi ihre zerstörerischen Angstabwehrsysteme hinter sich lassen können. Drewermann führt diesen Gedanken seit den »Strukturen des Bösen« in immer neuen Anläufen konsequent und eindrucksvoll durch. Und die in der erlösenden Nähe Jesu »aufsteigenden« Archetypen sind durchweg Symbole der im Vertrauen überwundenen Angst; Jesus ist Offenbarer und Erlöser, da er diese Symbole und mit ihnen das wahre Leben wachruft — unter Einsatz seines Lebens im Kampf gegen die schriftgelehrte Angstreligion seiner Zeitgenossen. Die Heilung von der Kontingenztangst ist nach Drewermann die entscheidende eschatologische Wende, in gewissem Sinn das Eschaton selbst. Der durch »Rückbindung« (religio) an den schlechthin vertrauenswürdigen Ursprung von seiner Daseinsangst genesene Mensch kann all dem, was an Leid und Bedrängnis bleibt, befreit und gelöst — als Erlöser — gegenüberreten. Löst er sich — so wäre zurückzufragen — damit nicht aus der Solidarität mit denen, die in der fortdauernden Unheilsgeschichte des Menschengeschlechts um ihr Lebensrecht gebracht, mißachtet und täglich neu in Existenzangst hineingestoßen werden?

Der von seiner Daseinsangst Genesene hat eben nicht schon »alles« hinter sich. Auf Hoffnung hin sind wir errettet (Röm 8, 24); die »Knechtschaft der Vergänglichkeit« — das unermessliche Leid einer von Unterdrückung und Ausbeutung gezeichneten Unheilsgeschichte, die uns mit der ganzen geschundenen Schöpfung sehnsüchtig danach harren läßt, als Gottes Söhne und Töchter offenbar zu werden (Röm 8, 19) — kann auch für den von seiner Daseinsangst Geheilten nicht zum Adiaphoron werden. Gottes Offenbarwerden vollendet sich im endzeitlichen Offenbarwerden der Menschen als geliebte Söhne und Töchter des göttlichen Vaters, im Mächtigwerden seiner die Sünde, den Haß, das Angst Machende endgültig überwindenden Liebe. Das »Letzte« — das Eschaton — ist die Entmächtigung all dessen, wovor sich auch der Gott Verbundene und ihm Vertrauende ängstigt, weil es ihn in Not und Verlassenheit stürzt — die Entmächtigung all dessen, was leiden macht; die Entmächtigung aber auch all derer, die Angst machen und leiden lassen können. Heil in Jesus Christus ist deshalb nicht nur auf die Überwindung der Kontingenztangst zu beziehen, sondern — wie das bei Paulus geschieht — ebenso auf die Überwindung, die Heilung der Ängste, denen auch die Glaubenden ausgeliefert sind, in die sie immer wieder neu hineingestoßen werden. In Gottes endgültiger Herrschaft — und erst in ihr — ist alle Angst aus unserem Herzen und unseren Gliedern genommen. In der »Welt« aber haben wir Angst (Joh 16, 33); und es ist gut, sich diese Angst einzugestehen, um denen entgegenzutreten, die uns ängstigen und unsere Angst ausnützen; ihnen entgegenzutreten als Zeugen dessen, der den Sieg über die Welt — über das Regiment der Angst — schon errungen hat (ebd.). Für den in eschatologischer Spannung Lebenden und die hoffnungsfrohe Sehnsucht nach der kommenden Gottesherrschaft im Einsatz gegen die Angstmacher Bezeugenden sind die Symbole des Glaubens nicht einfach Archetypen des in der göttlichen Archē festgemachten glaubenden Selbst, sondern zugleich

⁶¹ Vgl. ebd., 171.

und darüber hinaus *Zeichen der Hoffnung* im Kampf gegen die Angstmacher, Symbole der Solidarität unseres Mitgeher-Gottes, der uns aufstehen läßt, wo Angst und Angstmacher uns niederdrücken, der uns mit sich nimmt, wenn wir endgültig verlassen scheinen. In den Symbolen des Glaubens vergegenwärtigt die Erinnerung das Kommende; die Symbole des Glaubens halten uns auf der Spur dessen, der in Jesus Christus bei uns angekommen ist, mit uns geht und auf uns zukommt, wo immer wir seinen heilenden und um unseres Heiles willen fordernden Willen geschehen lassen wollen. Ist Drewermanns Konzeption offen für dieses teleologische Verständnis der Glaubenssymbolik; kann sie »vermitteln« oder ist sie festgelegt auf den Archē-Typus? Ist seine therapeutische Theologie offen für eine Befreiungstheologie, die dazu anleiten will, Gottes kommende Herrschaft zu bezeugen im Einsatz gegen die Herrschaft der Angst und die durch Angsterzeugung Herrschenden?

8. Erinnerung an das Ewige — an das Geschehene?

(Glaubens-)Symbole sind »geschichtsbezogen«, auch wenn sie nicht einfach »Produkt« der Geschichte sind — dagegen wehrt sich Eliade gewiß zu Recht. Aber geschichtliche Ereignisse sind auch nicht einfach nur Stichworte, die den Archetyp hervor-rufen, oder das heilsame »Ambiente«, das sie in den Menschen aufsteigen und zum Medium heilsamer Selbst- und Gotteserkenntnis werden läßt. Die Glaubenssymbole »kodieren« die Bedeutung des *Geschehenen* in der »Sprache der Seele«; sie bringen zum Ausdruck, wie der Gott-Logos bei den Menschen ankam — ankommt — und sie zutiefst — bis in ihre Einbildungskraft hinein — verwandelt. Gerade an den Gleichnissen Jesu läßt sich diese »Umkehr der Einbildungskraft«,⁶² die symbolische Innovation der Verkündigung Jesu aufzeigen: Die »Ein-Bildung« des Herr-Gottes und des Übervater-Gottes wird umgekehrt mit der Entdeckung des Gottes, der den Verirrten nachläuft und die Sünder vorbehaltlos bei sich aufnimmt; die »Ein-Bildung« der *Gottesherrschaft* wird umgekehrt mit der Entdeckung einer Herrschaft, die im Dienen Wirklichkeit wird, die statt von oben von unten (und von innen) her die Menschen ergreift und verwandelt; die »Ein-Bildung« der göttlichen Gerechtigkeit wird umgekehrt mit der Entdeckung eines Gottes, der gerecht ist, indem er gerecht *wird*. Als Metapher ist das Gleichnis entdeckende Sprache; und es »formuliert eine Entdeckung so, daß mit dem Entdeckten auch das Ereignis des Entdeckens vermittelt wird.«⁶³ Dieses Ereignis ist das Ereignis des Lebens Jesu, seiner Verkündigung wie seiner Lebenspraxis, seines Wort- wie seines Tatzeugnisses, seiner *Vergegenwärtigung* des Vaters und der *Gottesherrschaft*. Der Mensch Jesus ist das *Gleichnis Gottes* in Person;⁶⁴ sein Leben und sein Geschick sind die Entdeckung des Va-

⁶² Vgl. P. Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974 (Sonderheft der »Evangelischen Theologie«), 45–70, hier 70.

⁶³ E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher 71–122, hier 104.

⁶⁴ Vgl. ders., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 394.

ters, sind das »Greifbarwerden« des Wesens-Logos Gottes für alle, die sich Augen und Sinne öffnen lassen (durch den Heiligen Geist). Dieses Ereignis — diese Geschichte — der Entdeckung ist den Glaubenssymbolen eingeschrieben; in ihnen kommt die Entdeckung — die Offenbarung — zur Sprache, für die der Name Jesus von Nazareth steht. Insofern sind sie Reflexe menschlicher Grund- (und Konflikt-) Erfahrungen wie auch der Niederschlag einer Entdeckungsgeschichte, deren Bedeutung gerade an ihrer Relevanz für die Grunderfahrungen des Menschseins greifbar wird. Die Glaubenssymbole erinnern an das Ereignis der Fleischwerdung des Logos in einem Menschen, der Gott lebte; und sie erinnern dieses Ereignis als das Offenbarwerden des Menschen in seiner »Tiefe«, als das Offenbarwerden dessen, was aus dem Menschen wird, der sich durch Gottes Geist auf Gottes Zukunft hin umkehren läßt.

In der »Sprache der Seele« wird nicht einfach die Seele ausgesprochen, wird vielmehr an ein geschichtliches Ereignis — eine Ereignisfolge — erinnert: Gott kommt zum Menschen; und dieses Ereignis des Gott-mit-uns-Seins ist zugleich Gottes Selbstoffenbarung und das Offenbarwerden des Menschen. Gott wird so offenbar, daß der Mensch sich nicht länger verbergen kann, wer er (geworden) ist. Gottes Wahrheit — der Logos — kann nur offenbar werden, wenn der aggressive Widerstand der Menschen gegen das Wahrnehmen ihrer Unwahrheit überwunden wird; und so ist die Geschichte der Überwindung dieses Widerstands die Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes; so ist Jesu Tod unter den Hieben der hilflos in ihren Widerstand gegen Gottes Wahrheit Verstrickten Gottes Geschichte, Gottes Todesleiden am Widerstand der Menschen. Gott wird als er selbst offenbar in einem Menschen, der seine Mitmenschen bis in den Tod hinein für Gottes Heilswillen und heilsame Herrschaft — für Gottes Heils-Wahrheit — gewinnen will; Gott teilt sich mit und teilt sich aus in den Gesten der selbstlosen Liebe, in denen sein Heiliger Geist Gestalt gewinnt und die Glaubenden zum Leib Christi formt, einen »Christus zum Anfassen« werden läßt. Mir ist rätselhaft, weshalb Drewermann das Glaubenssymbol der göttlichen Dreieinigkeit nicht als Erinnerung dieser Gottesgeschichte auslegt und stattdessen Parallelen aus der ägyptischen Religionsgeschichte bemüht.⁶⁵ Mir ist das um so unverständlicher, als er selbst eindrucksvoll von dieser Gottesgeschichte sprechen kann — von der »Leidensgeschichte Gottes am Menschen und mit dem Menschen«.⁶⁶ Wenn es gut und fruchtbar ist, Drewermann immer beim Wort zu nehmen, so möchte ich ihn gerade bei diesem Wort nehmen. Und dann gibt es auch für ihn nicht nur eine — in Jesus von Nazareth kulminierende — Erschließungsgeschichte der heilenden archetypischen Zeichen, sondern auch — und ineins damit — die Geschichte der Kommunikation, der Solidarisierung Gottes mit den in der Angst um sich selbst verschlossenen und von ihr an die Macht der Sünde ausgelieferten Menschen. Und dann sind die Symbole des Glaubens eben nicht nur Er-innerungen des Ewigen, Archetypischen, sondern Erinnerung des Geschehenen und je neu Geschehenden, Erinnerung jenes Geschehens, worin Gott den Menschen ein Mitmensch wurde und zur Freiheit wird (vgl. 2 Kor

⁶⁵ Vgl. seinen Beitrag: Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre, der — im Widerspruch zu seinem Titel — nicht nur religionsgeschichtliche oder tiefenpsychologische Befunde darstellt, sondern starke dogmatische Behauptungen formuliert.

⁶⁶ Das Markusevangelium I, 120.

3,17). Aber steht dieser Einsicht nicht Drewermanns These von der »wesentliche(n) Gleichförmigkeit« der christlichen Glaubenssymbole »mit den Bildern der nicht-christlichen Religionen«, seine These vom »gemeinsamen Ursprung« all dieser Bilder »in den archetypischen Mustern« der menschlichen Psyche im Weg?⁶⁷

9. »Wesentliche Gleichförmigkeit« der religiösen Symbolwelten?

Mit solchen Formulierungen wendet Drewermann sich — gewiß zu Recht — gegen eine christliche »Profilneurose«, die in Glaubenslehre und Ethos immer sofort das »Besondere« des Christentums als dessen »Alleinbesitz« zur Sprache bringen will. Und er macht plausibel, daß die »christlichen« Symbole allgemein verstehbar sind, da sie ja jedem Menschen in die Tiefe der Seele gelegt seien. Aber schon dieses »apologetische« Argumentationsziel macht die ganze Argumentation zwiespältig. Kann denn nur das »im Grunde Gleiche« verstanden werden? Oder ist nicht gerade das Verstehen des *Anderen*, Neuen im eigentlichen Sinne aufschlußreich? In den Archetypen und den in ihnen sich aussprechenden Gefühlen und nur in ihnen liegt — nach Drewermann — »das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen«.⁶⁸ Das Verbindende ist für ihn *das Gleiche*, die anthropologische Konstante, die eine unmittelbare Gleichzeitigkeit mit Vergangenen und Fernem ermöglicht, wenn sie erst — durch archetypische Exegese — aufgedeckt ist.⁶⁹ Aber ist das Verbindende nicht doch eher der im hermeneutischen Prozeß in Gang kommende Dia-Logos, das »Gespräch zwischen Partnern« (dem Text und dem Ausleger), die nicht im Grunde immer schon dasselbe sagen und meinen, sondern einander in Frage stellen und herausfordern, einander vielleicht immer auch fremd bleiben, da doch die »Horizontverschmelzung« (H. G. Gadamer) niemals vollkommen gelingt? Das Kierkegaardsche Pathos der Gleichzeitigkeit durchzieht Drewermanns Auslegungsarbeit und erzwingt geradezu das Postulat der Gleichheit eines »Grundtextes«, der in allen authentischen Äußerungen der »Sprache der Seele« doch nur zitiert wird. Die Selbigkeit des allen authentischen religiösen Texten zugrundeliegenden »Tiefentextes« macht die geschichtlichen Variationen — der Tendenz nach — zu mehr oder weniger belanglosen Oberflächendifferenzierungen. Die hermeneutische Einsicht Gadamers, daß gerade der Zeit- und Kulturenabstand hermeneutisch produktiv werden kann; die historisch-kritische Hermeneutik, die die Fremdheit der Texte nicht zu schnell im Akt der Aneignung überspringen will — sie bleiben für Drewermann »religiös« belanglos.

Der Preis, den Drewermanns hermeneutisches Verfahren fordert, ist zumindest in Rechnung zu stellen. Da ist zunächst die Gefahr, den auszulegenden Text tatsächlich nur als mehr oder weniger authentische Version des zuvor schon analytisch rekonstruierten Tiefentextes zur Kenntnis zu nehmen; die Gefahr mithin, sich der Herausforderung des

⁶⁷ Vgl. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, 117f.

⁶⁸ Vgl. Tiefenpsychologie und Exegese I, 71.

⁶⁹ Vgl. dazu: D. Neuhaus, a. a. O., 93.

Fremden und des *Neuen* zu entziehen. Da ist folglich die Gefahr zu nennen, über dem überall Gleichen (Archetypischen) schon vom Ansatz her die symbolische (religiöse) Innovation aus dem Blick verlieren zu müssen. Da ist schließlich die Gefahr zu nennen, die Wechselwirkungen zwischen symbolisch-weltanschaulichen Konfigurationen und konkret geschichtlicher (und fortwährend sich verändernder) Lebenspraxis auszublenden. Es mag dahingestellt bleiben, ob dieser Preis nicht doch gezahlt werden muß, um der »Gleichzeitigkeit« der glaubenden Aneignung religiöser Texte willen. Nach meiner Einschätzung ist er unnötig hoch. Der Fundamentaltheologe wird jedenfalls zurückfragen, ob die geschichtliche Offenbarung nicht von der »Schöpfungsoffenbarung« deutlicher zu unterscheiden ist und ob geschichtliche Offenbarung im Sinne der Kommunikation zwischen Gott und Menschen nicht gerade an den symbolischen (religiösen) Innovationen »greifbar« wird, die — nach dem Verständnis der Christen — Gottes Geist selbst gegen die bloße Wiederkehr des Gleichen durchsetzt.

Aber ist die tiefenstrukturelle Gleichheit der authentischen religiösen Symboliken nicht überzeugend religionsphänomenologisch und tiefenpsychologisch aufweisbar? Diese Frage ist in den Religionswissenschaften gerade in Auseinandersetzung mit Mircea Eliade immer wieder diskutiert worden. Diese Diskussion legt die Vermutung nahe, daß die These von der tiefenstrukturellen Gleichheit nicht unabweisbares Forschungsergebnis ist, sondern eine sich selbst bestätigende Blickverengung. Wer die tiefenstrukturelle Gleichheit nachzuweisen wünscht, der wird eben alle Entwicklungen, Innovationen und Differenzierungen als zu vernachlässigende Oberflächenphänomene bagatellisieren. Die Theorie »läßt keinen Raum für radikale Veränderungen innerhalb der religiösen Entwicklung«, und so können sie auch nicht wahrgenommen werden.⁷⁰ Symbole erfahren keine Umprägung; sie werden — nach Drewermann — als Elemente eines Angstabwehrsystems gefährlich (funktionalisiert) pervertiert; oder eben: Sie steigen in einer Atmosphäre rückhaltlosen Vertrauens als authentische Bilder der Heilung aus den Tiefen der Seele auf.

Könnte es nicht sein, daß Drewermann von seiner Archetypenkonzeption und dem mit ihr verbundenen Gleichheitsvorurteil gelegentlich in ganz eklatanter Weise daran gehindert wird, den authentischen und spezifischen Sinn christlicher Glaubenssymbole zu erfassen? Weil das Trinitätsdogma im Symbolsystem der altägyptischen Religion vorgebildet sein muß, deshalb kann die Trinitätslehre nicht meinen, was sie in der alten Kirche doch offensichtlich meinte: daß der die Menschen für das Geschehen des Gotteswillens werbende, an ihrer Widersetzlichkeit leidende und sterbende Jesus von Nazareth die Ikone des Allmächtigen — sein Wesenswort — und damit nicht weniger Gott ist als der Vater; daß der leise Hauch, der uns her austreiben will aus unserem ängstlichen Verharren in uns selbst, daß die Dynamik der Umkehr und die Faszination der Liebe Gottes »Wohnen« in uns ist — wiederum nicht weniger als *Gottes* Einwohnung. Weil die altägyptische Unsterblichkeitsvorstellung inhaltlich identisch sein muß mit dem christlichen Auferstehungsglauben, deshalb bleibt etwa dessen apokalyptische Prägung adiaphoron. Aber

⁷⁰ Vgl. J. A. Saliba, Die Zukunft des »Homo religiosus«. Einige anthropologische Gedanken zu Mircea Eliade, in: H. P. Duerr (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Ursprung, 9-31, hier 14. Dieser Einwand durchzieht eine ganze Reihe weiterer Beiträge in diesem Band.

gerade beim Komplex Unsterblichkeitsvorstellungen fällt Drewermann sich selbst ins Wort. Einerseits gilt für ihn, die Botschaft des Christentums habe dem Glauben der Menschheit an die Unsterblichkeit des Lebens »inhaltlich keine neuen Erkenntnisse hinzugefügt« (was mag hier wohl »Erkenntnisse« meinen?). Das Christentum enthalte — so Drewermann — »durchaus nichts, was nicht in den Anschauungen vor allem der alten Ägypter Jahrtausende früher bereits vorgebildet gewesen wäre«. ⁷¹ Andererseits spricht er aber doch von der Auferstehungswirklichkeit, wie sie nach Johannes mitten in dieses irdische Leben hineinreicht, von der »Auferstehung aus dem Reich des Todes in dieses unser irdisches Leben hinein« als von der »eigentlich neue(n)«, der »spezifisch christliche(n) Möglichkeit, die uns, dem 4. Evangelium zufolge, Christus schenken wollte«. ⁷² Also doch symbolische Innovation? Und warum dann nicht auch »inhaltliche« Differenz der verglichenen symbolisch-religiösen Vorstellungen? Bedeuten Trinität und Auferstehung in den Traditionen der christlichen Gemeinden tatsächlich »inhaltlich« nichts anderes als in der Religion Altägyptens? Ich sehe nicht, wie man diese Behauptung aufrechterhalten kann, ohne das christliche Glaubensverständnis von vornherein als vordergründige Rationalisierung abzutun.

Fazit: Ich denke, man muß mit Drewermann darüber streiten, ob er der geschichtlichen Offenbarung den ihr im Christentum gebührenden Rang einräumt. Er akzentuiert — so scheint mir — einseitig die »Schöpfungsoffenbarung«. Und die Schöpfungsoffenbarung versteht er als Einstiftung der ewig gültigen Archetypen in die Tiefe der menschlichen Seele. Jesus von Nazareth aber ist Offenbarer, da er uns durch sein wahrhaft menschliches Leben die Unwahrheit unseres sündigen Lebens zur Erfahrung bringt und uns das Vertrauen lehrt, »daß Gott uns nicht Formen der Sehnsucht und Hoffnung ins Herz gelegt hat, die nicht in Wahrheit stimmen«; daß die uns ins Herz gelegten Archetypen nicht nur Projektionen mit zweifelhaftem Wahrheitsgehalt sind, sondern Bilder, »die verdienen, daß man ihnen auch eine »objektive« Wahrheit zutraut«. ⁷³ Für die christliche Trinitätslehre aber sind Sendung und Geschick Jesu von Nazareth Kulminationspunkt einer Gottesgeschichte mit den Menschen, in der Gott sich auf die Kommunikation mit seinen Geschöpfen einläßt, in der er *sich* — sein »Wesen« — der Vorstellungskraft, der Phantasie, dem Denken der Menschen »ein-bildet« und das heißt zugleich: die Menschen von ihren angstbestimmten Gottesprojektionen löst und durch die Gotteswahrheit frei macht für die heilsame Zukunft der Gottesherrschaft. Jesus Christus ist die »Ikone« — das Wesenswort — Gottes; die Botschaft seines Lebens ist Gottes »letztes«, innerstes Wort, seine Selbstoffenbarung und zugleich damit die Offenbarung dessen, was aus dem Menschen werden kann, wenn er sich auf Gottes Wesenswort einläßt. In Jesus Christus hat Gott sich vollkommen einem Menschen »ein-gebildet«; er ist das Sprechen Gottes in der Sprache unserer Seele und unserer Sehnsucht, ein Sprechen freilich, worin Gott sich selbst ausspricht; ein Sprechen, das die Wahrheit Gottes und der Menschen zum geschichtlichen Ereignis macht. In dieser Gottesgeschichte lernen die Menschen verstehen, wie Gott ist, da er die *Liebe* ist und wie die Liebe ist, da *Gott* die Liebe ist und ihr die

⁷¹ Ich steige hinab in die Barke der Sonne, 155.

⁷² Ebd., 18.

⁷³ Vgl. ebd., 157f.

Herrschaft geben will. Die Menschen lernen Gott verstehen, weil er sich in seiner Geschichte mit den Menschen rückhaltlos und selbst in der äußersten Sprachlosigkeit des Todes noch als der kommuniziert, der er freilich »in sich« immer schon ist. Der in der Trinitätslehre ausgelegte Selbstoffenbarungsgedanke bestimmt Offenbarung als geschichtliche Kommunikation zwischen Gott und den Menschen. Und es ist obsolet zu fragen, ob in solcher geschichtlichen Kommunikation immer wieder etwas »inhaltlich Neues«, vorher ganz und gar nicht »Gewußtes« mitgeteilt wird. Kommunikation hat ihre Geschichte, ihre Dynamik, sie entdeckt die Kommunizierenden füreinander. Diese Dynamik wird sich — religionsgeschichtlich — in symbolisch-religiösen Innovationen niederschlagen. Aber sie sind gleichsam nur die greifbare »Außenseite« einer kommunikativen Dynamik, in der die Heils-Wahrheit Ereignis wird. Ist es allzu unbescheiden, Eugen Drewermann darum zu bitten, sein Konzept der geschichtlich — therapeutisch — zu heilsamer Geltung gebrachten »Schöpfungsoffenbarung« an diesem trinitätstheologischen Konzept der Offenbarung als Kommunikationsgeschichte zu überprüfen? Vielleicht lassen sich beide Konzepte ja sinnvoll aufeinander beziehen. Drewermann beruft sich gelegentlich auf Karl Rahners Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung. Rahners Offenbarungslehre ist an diesem Punkt gewiß auch selbstklärungsbedürftig. Aber Drewermanns Bezugnahme zeigt vielleicht, daß die Zwiespältigkeit seines Konzepts Fragen aufwirft, mit denen auch andere theologische Entwürfe konfrontiert sind; Fragen, die nicht verdrängt, sondern weiter verfolgt werden sollten. Es liegt wohl auf der Hand, daß lehramtlich-administrative Eingriffe — wie der Entzug der bischöflichen Lehrerlaubnis für Theologen, die unbequemen und ungelösten Fragen nachgehen — eher der Verdrängung als der Bearbeitung des jetzt Anstehenden dienen.