

Wolff, Hanna, *Neuer Wein – Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie*. Stuttgart: Radius 1981, 228 S.

Auf den ersten Blick erweckt dieses Buch der 1910 in Essen geborenen Psychotherapeutin Hanna Wolff den Eindruck, als wage sie darin eine verheißungsvoll, postharnacksche Rehabilitation und Huldigung des frühchristl. Häresiarchen Marcion (ca. Ende des 1. Jh. bis Mitte des 2. Jh.s). Eine W. interessierende Frage Marcions wird mit einem Sprung über „die Jahrhunderte“ ins Heute getragen: „Wie steht es heute mit Marcions Frage: Was ist denn eigentlich neu an Jesus, wenn alles Wesentliche im Alten Testament bereits enthalten und vorgebildet ist? Was wissen denn Christen heute zu antworten?“ (9). Die summarische Antwort W.s: „wenig“ (9), wird zu stützen versucht durch eine aus dem Steinbruch Marcions herausgebrochene These: „Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten! Das ist seine Schuld, das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem“ (14). Marcion – als Name für ein Programm – tritt jedoch bald in den Hintergrund, und ins Schußfeld geraten die eigentlichen Adressaten: die neuere theologisch-exegetische Forschergeneration, die Jesus „mit seiner Verkündigung viel stärker im Judentum“ verwurzelt sieht (9); Rudolf Bultmann und die Bultmann-Schule, nach der „Jesus, der ideale und konsequente Jude“ ist (10); der „Synodalbeschuß der Rheinischen Kirche“ vom Januar 1980 („Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“) (11); eine Tagung der Vertreterversammlung der „Evangelischen Akademikerschaft“ (13f.); Ulrich Wilckens mit „seinem übersetzten und kommentierten ‚Neuen Testament‘“ (14); allgemeiner: „die bisher betriebene Theologie“ (z.B. 190) und die Lebens- und Glaubenspraxis der (abendländischen evangelischen) Christenheit (15).

Die Autorin stellt ihr neuestes Buch in eine Reihe mit ihren früheren Veröffentlichungen: „Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht“ (Stuttgart 1975, 5. Aufl. 1980: es wird darin die Gestalt Jesu „in tiefenpsychologisch neuer Sicht“ dargestellt); und: „Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie“ (Stuttgart, 1978, 3. Aufl. 1980: konzentriert sich auf die praktische Bedeutung dieser Jesus-Gestalt „in tiefenpsychologisch neuer Sicht“ auch für die Psychotherapie selbst). Und schließlich dieses „dritte Buch nun, das mit den genannten thematisch und wissenschaftlich in eine Reihe gehört, will auch Projektionskulissen einreißen, daß die Sicht frei werden und der Christ Atem schöpfen kann“ (31). Gegenüber dem überwiegend sachlichen Ton der beiden vorausgegangenen Bücher wirkt das Buch „Neuer Wein – Alte Schläuche“ eher wie eine leidenschaftliche Streitschrift, die mit dem Appell eingeleitet wird: „Wir wollen endlich aufhören, die ‚besseren Juden‘ zu sein, wir wollen Christen, wir müssen wir selber sein!“ (15, am Ende des einleitenden Kap.: „Selbstidentität der Christen“, 7–15). Auf dem Plan steht dann im 2. Kap. die „Entprojizierung des Forschers“ (16–32) von den jeweils erkenntnisleitenden (unbewußten) autonomen Komplexen „des Gogatha-Komplexes“ (für die Juden bestimmend) und des „Holocaust-Komplexes“ (für die Christen bestimmend). Dafür hat die „analytische Tiefenpsychologie“ (30) als „propädeutische Disziplin aller Wissenschaftlichkeit“ eine „eminente wissenschaftliche Bedeutung“, indem sie nicht die Motive aufdeckt, „die im Spiele sind, sondern das, was die Motive in Wahrheit motiviert“ (31). Das folgende Kap. (3.): „Die Fragestellung“ (33–43) soll hinführen zu der „methodischen Fragestellung, die klar angibt, wie denn nun jene Projektionskulissen abgetragen werden sollen“ (33). „Spezieller und sachbezogener formuliert“, wird das Arbeitsprinzip in die Frage gefaßt: „Was alles gibt es bei Jesus nicht?“ (41 ff.). Die folgenden Kap.: „Richtet nicht!“ (43–65); „Allein durch Gnade“ (65–90); „Dualismus statt Monismus“ (90–117); „Kein Bundesdenken“ (118–144); „Jetzt, nicht irgendwann einmal“ (144–161) bilden die Durchführung dieses „Arbeitsprinzips“ und bieten den daraus gewonnenen Ertrag; um den wahren, jesuanischen Jesus erkennen zu können, müssen die Projektionskulissen abgerissen werden, die Jesus umstellen, mit denen Jesus umstellt wurde: gegenüber der „monistischen Vereinfachung“ des atl. Richter- und Allmachtsgottes der Patriarchen ist (W.s) Jesus „dualistisch“ (vgl. dazu Nathan Söderblom), und für ihn ist „Richten ein destruktiver Projektionsakt“ (49; 90 ff.); gegenüber der „Gnadenkonzeption des Paulus“ (77), die im Grunde genommen atl. geblieben sei, überrascht W., „daß das Wort Gnade bei Jesus überhaupt nicht vorkommt“, denn „Gnade ist ein allgemein religionsgeschichtlicher Begriff, kein spezifisch jesuanischer“ (66); „die niedere kollektive Stufe des Bundesdenkens“ (129) des AT hat Jesus nach W., prinzipiell und konsequent abgelehnt (vgl. 125 f.); Jesus hat also niemals einen „neuen

Bund“ stiften wollen; gegenüber der entfremdenden Eschatologie des AT, mit der das traditionelle Jesus-Bild und Gottesbild Jesu überlagert worden seien, müsse man „den grundsätzlich uneschatologischen Jesus“ (157 f.) herausstellen. Es geht W. beim Einreißen dieser „Projektionskulissen“ um das Abtragen von „Tünche“ (33 ff.), um „Aufräumungsarbeit“ (42), um die Abstraktion aller „nicht-jesuanischen Motive“ aus dem (Gottes-)Bild Jesu; gegen die „ständige Überbewertung des Alten Testaments“ soll „die ständige Unterbewertung Jesu“ (75) aufgehoben werden. Was W., gut alttestamentlich (!) das prophetische Geschäft des „Niederreißen“ versuchend, an (negativem) Ertrag herausgearbeitet hat, faßt sie noch einmal zusammen in dem Kap.: „Das krank machende Gottesbild“ (162–192), das „als Warnung“ dienen soll (42). Als „eine großartige, befreiende Synthese“ wird diesem dann „das genuine, das heile und echte Gottesbild Jesu“ gegenübergestellt im letzten Kap.: „Das Gottesbild Jesu“ (193–223), gleichsam ein positiver Teil, nach der vorausgegangenen Aufräumungsarbeit. Anmerkungen (224–228) beschließen das Buch. Dabei leitet die Autorin „also vornehmlich ein tiefenpsychologischer Gesichtspunkt, wie schon im Untertitel der Arbeit programmatisch gesagt ist“ (42). In der Behandlung zahlreicher theologischer Fragen betont Vf. eigens noch einmal, daß es ihr um „durchaus kein theologisches, sondern ausgesprochen ein tiefenpsychologisches Urteil“ geht (188). – Programm des Buches, Methode und Inhalt sind damit kurz dargestellt. Im Anschluß daran nun einige kritische Bemerkungen und Anfragen. Auch in diesem Buch spricht W. wieder aktuelle Probleme an und trifft in der Darstellung der damit verbundenen Fragen ins „Schwarze“, d. h. in den „Schatten“-Bereich bisheriger Lösungsversuche. Die Frage, was denn das ureigenst Jesuanische an Jesus sei, bewegt heute wieder viele Menschen, die nach neuen und befreienden Wegen im Glauben suchen. Bei aller Zustimmung in der Beschreibung und Darstellung der Probleme, kann der Rez. den Lösungen W.s nicht zustimmen, sie dürften zu „eindimensional“ sein, und es scheint, als würden die Ergebnisse von den Voraussetzungen, die die Autorin macht, diktiert. Zunächst fällt ein fundamentalistischer und eklektischer Gebrauch der Bibel auf, zum anderen werden durchaus moderne und ernsthafte Problemstellungen in die Bibel hineingetragen (z. B. der heutige Sprachgebrauch des „Richtens“ und einseitige Vorstellungen von „Gnade“). Die unherneneutische Kontrastierung des von der Autorin global als „entwicklungsfeindlich“ (111) eingegangenen Gottesbildes des AT mit dem befreienden, genuinen und heilenden Gottesbild des jesuanischen Jesus vernachlässigt die durch Forschungsergebnisse der biblischen Wissenschaften fundierte Einsicht, daß innerhalb des AT selbst die Entwicklung eines Gottesbildes im Gange sei jeweils auch als Reflex auf ganz bestimmte Erfahrungen und Ereignisse auf dem Lebens- und Glaubensweg Israels. Das methodische Vorgehen bei der Rekonstruktion eines Hanna-Wolffschen jesuanischen Jesus und seines Gottesbildes ist exegetisch umstritten. W. stützt sich dabei auf biblische Textstellen, die a) in historisch-kritischer Forschung als echt erwiesen wurden, das sind für W. hauptsächlich „solche Worte, die in keiner Weise von der Umwelt Jesu bezugt oder aus ihr erklärt werden können“ (196; als alleiniges Kriterium ist dieser Gesichtspunkt aber historisch-kritisch unzureichend und kaum verabsolutierbar); b) eine „sachliche Konsistenz“ untereinander aufweisen; c) sich schließlich durch eine „persönliche Konsistenz“ auszeichnen, d. h. „mit der wesentlichen Grundhaltung Jesu übereinstimmen“ (197), welche aber erst noch zu finden wäre (W. erliegt hier einer *petitio principii*: woher kann man denn die „wesentliche Grundhaltung“ Jesu auf diesem Wege finden, ohne in einen logischen *circulus vitiosus* zu geraten?). Die Berufung auf Marcion und Adolf von Harnack berücksichtigt nicht, daß die Forschungssituation sich inzwischen durch neue Textfunde zur Marcion-Frage verändert hat und sich nicht mehr im Sinne Harnacks entscheiden läßt. Von der psychologischen Methodik her ist u. a. fragwürdig und umstritten, ob sich die Kategorien der individualgeschichtlichen Entwicklung eines Menschen auf die Entwicklung der „Menschheit“ (des „Kollektivs“) übertragen lassen; W. praktiziert dies aber vorbehaltlos in ihrer Kontrastierung von jesuanischem „Ich-sagen“ und atl. kollektiv-primitivem Bundesdenken (129, z. B.). Ebenso bedenklich erscheint es dem Rez., wenn W. Einsichten aus ihren Therapien mit ihren Klienten als Argumente verwendet, ohne daß eine eingehende Darstellung und Fall-Analyse den Hintergrund erhellt. Psychoanalytisch gesehen ist ja dem, der mit der Argumentationsweise W.s in diesem Buch vertrauter geworden ist, nicht mehr klar genug, wieweit diese Klienten nicht den latenten Auffassungen und Einstellungen ihrer Therapeutin entsprechend reagierten (das unbewußte Zusammenspiel von Übertragung und Gegenübertragung ist zu wenig kritisch untersucht). Schließlich bleibt noch psychologisch zu

bedenken und zu beobachten, daß W. in ihrer radikalen Absicht, bestehende Projektionskulissen einzureißen – meist dabei so, daß sie ernsthafte Ergebnisse theologischer, exegetischer und psychologischer Forschung nicht genug berücksichtigt –, neue Vorbehalte und Projektionskulissen aufbaut, nicht zuletzt auch durch ihre leidenschaftlichen Appelle, die der so oft betonten Sachlichkeit des Buches widersprechen, und durch ihren Wir-Stil, der den Leser für die Meinung der Autorin zu vereinnahmen versucht; wenn das keine „Harmonisierung“ ist! Nach der Lektüre dieses Buches bleiben die gestellten Fragen vorbehaltlos in Geltung. Die dazu entwickelten Lösungen sind entweder schon überholt (so z. B. das liberale, fortschrittsideologisch gefärbte, über-tünchte „neue“ Jesus-Bild) oder sie greifen zu kurz, als daß sich damit die von W. durchgehend konstatierte Profilneurose des Christentums kurieren ließe. Die dargestellten Probleme sind komplizierter, die dargebotenen Lösungen zu einfach.

H. J. Repplinger S. J.

Eglise locale et Eglise universelle (Etudes théologiques I). Chambésy-Genève: Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique 1981. 359 S.

Dieser vom Leiter des orthodoxen Zentrums beim Weltkirchenrat, Metropolit Damaskinos Papandreou, herausgegebene Sammelband enthält die Referate eines interkonfessionellen Symposiums (10. 5.–3. 6. 1980) in Chambésy. Während die orthodoxen Redner das aktuelle Thema zunächst vom national-kulturellen Standpunkt angehen, um dann die Rolle des Oekumenischen Patriarchats als Klammer der autokephalen Kirchen zu beschreiben, greifen die nichtorthodoxen Teilnehmer wichtige theologische Aspekte aus ihrer jüngsten Vergangenheit heraus (II. Vatikanum, Bekennende Kirche usw.), die die Brücke zur Orthodoxie schlagen können.

Nach einer zusammenfassenden Einleitung in französischer und neugriechischer Sprache (9–42) folgt eine Vorstellung verschiedener Lokalkirchen (jeweils in deutscher, französischer oder neugriechischer Sprache): a) Patriarchat Antiocheia (*S. Gholam*), mit dem wichtigen Hinweis auf die beispielhaft iredische Gesinnung des Patriarchen Petros III. (1052–1056) zur Zeit des Großen Schismas (45–68); b) Rußland (*V. Borovoy*), unter ausdrücklicher Einbeziehung der Ukraine (71), jedoch mit deutlicher Anspielung auf die aktive Verfolgung (73) und Unterdrückung (69–74); c) Serbien (*P. Simic*): das Verhältnis der Konfessionen zueinander (79) ist wohl etwas zu optimistisch gesehen. Der (Über-)setzer hat einige Dinge nicht richtig wiedergegeben; es muß heißen: Chilandar statt Hilandarion; Okkupation statt Okupation; Manuel I. Sarantenos statt Monojios Sarantinos; 18. statt 8. Jahrhundert (79); Dušan statt Dusan; Lazarević statt Lzaresić (81) usw. (75–86); d) Rumänien (*I. Bria*). Dieser Artikel verrät deutlich die Abhängigkeit von der augenblicklich im Lande geltenden Staatsideologie: unproportioniert steht der kurze Hinweis auf den Einfluß der lateinisch-europäischen Kultur (87) neben dem langen Exkurs über das (mythische) Erbe der Daker (88–91). Die Betonung der Eigenständigkeit gegenüber Slaventum und hellenistisch-byzantinischem Erbe (94 f., 101) reimt sich eher auf die Prinzipien der gegenwärtigen Außenpolitik als auf die theologische Tradition. Die Zwangsunion von Alba Julia (1948) ist elegant umgangen (102 f.), ebenso die trotz allen materiellen Wohlstandes der Kirchen und Klöster fortdauernden Probleme im Verhältnis Kirche und Staat (87–106); 1) Bulgarien (*T. Sabev*). Für das Mittelalter stellt Verf. dem Ideal der „Symphonie“ zwischen Kirche und Staat die Realität des „Cäsaropapismus“ gegenüber, ein Terminus, der ansonsten von orthodoxen Autoren als westliches Mißverständnis östlicher Kirchenpolitik zurückgewiesen wird. Auch hier fehlt jeder Hinweis auf die Probleme der Kirche in der Nachkriegszeit (107–123); f) Griechenland (*V. Feidas*). Der kurze Überblick über Geschichte und Gegenwart läßt die akuten Schwierigkeiten der Anpassung an die moderne Welt außer Betracht (125–137). – Der 2. Teil (*Unité canonique des Eglises orthodoxes locales et le rôle du Patriarcat oecuménique*: 141–235) widmet sich den Fragen: Autokephalie und Communio (*V. Feidas*: 141–150); Patriarchat/Primat – Lokalkirche (*V. Feidas*: 151–175); Ortskirche und Gesamtkirche unter dem Aspekt der Kollegialität und Synodalität (*H.-J. Schulz*: 177–197), wobei einerseits die eucharistische Ekklesiologie N. Afanas'evs berechtigte Kritik erfährt (179; 186), andererseits aber die Koexistenz von West und Ost klar gefordert wird (189); Ökumenisches Patriarchat und Communio der Lokalkirchen (*Chr. Konstantinides*: 199–218), ein Beitrag, der den von Anfang an funktionalen Charakter des Ehrenvorrangs von Kon-