

lich an V.6) denjenigen Autoren anschließen, die nach einem vermittelnden Weg suchen: „es geht in Mt 5, 6 um die Seligpreisung von Menschen, die sich nach Gerechtigkeit sehnen. Dieses Verständnis entspricht auch der Form des Makarismus.“ (96) Es wird gestützt durch den Heilzuspruch, der auch hier auf Gott als Handelnden verweist und eben dieses Heilsgut verheißt, nach dem der Mensch verlangt (und um das er sich nicht nur müht). Sinngemäß schließt die Arbeit B. s denn auch mit einem kurzen Abschnitt über „die Makarismen der Bergpredigt als Zuspruch“ (96–98).

Die behutsame Art, mit der B. an seine Texte herangeht, verdient Zustimmung. Durch die Sorgfalt, mit der er an zwei kleinen Texteinheiten die erreichbare Sekundärliteratur nicht nur nennt, sondern auch gewissenhaft auswertet, wird er in der Tat seinem Anliegen der „Intersubjektivität“ von Forschung gerecht. Seine Ergebnisse decken sich für den vormatthäischen Charakter der meisten Sondergut-Makarismen bei Mt mit den Beobachtungen von N. J. McEleney (CBQ 43, 1981, 1–13). Nicht ganz so überzeugend scheint der Nachweis geführt, daß der Zusammenhang zwischen den Makarismen und den Wehe dem Lukas schon vorgegeben gewesen sei. Insgesamt stellt sich dem Leser eine Frage, die B. selbst (vielleicht erst nachträglich: S. 16 mit Anm. 10a) nur kurz andeutet, aber dann nicht weiterverfolgt, ob nicht heute eher von einer gründlicheren Analyse von Texten vor ihrer formalen und inhaltlichen Einordnung in geschichtliche Prozesse ausgegangen werden müsse. Die Studie B. s enthält dazu, vor allem im Schlußkapitel, durchaus Ansätze, nur führt sie erst lange von den auszulegenden Texten weg, bevor sie wieder zu ihnen zurückführt.

J. BEUTLER S. J.

DREWERMANN, EUGEN, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens*. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. Freiburg i. Br.: Herder 1986. 167 S.

Wenn man unter „Deutung“ nicht das geduldig aufmerksame Abhören eines von anderen Menschen ggf. in einer früheren Zeit und einer anderen Kultur verfaßten Textes und das Zursprachebringen der spezifischen Anliegen und Aussagen des Textes mit den sprachlichen Mitteln des Deutenden (= Exegese) versteht, sondern die Darlegung von Anliegen, Auffassungen und Kenntnissen des Deuters ausgehend von bestimmten Wendungen und Ausdrücken in dem zu deutenden Text (= Eisegese oder Allegorese), dann hat der Verf. mit seiner „tiefenpsychologischen Deutung“ hier ein eindrückliches Zeugnis seiner vielbelesenen Assoziationsfähigkeit vorgelegt, die es ihm ermöglicht, persönliche Begegnungen in verschiedenen Erdteilen und Gespräche, die er mit Menschen verschiedenster religiöser Prägung geführt hat, Texte und Bilder vom indianschen Amerika über China und Indien bis Europa, vom Alten Ägypten und Babylonien über die hellenistisch-römischen Mysterienreligionen bis zu Grimms Märchen, mit Erfahrungen seiner psychotherapeutischen Praxis eindrücklich zu verknüpfen. Daß der Verf. in der hier zu besprechenden Veröffentlichung einige Textstücke aus der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums als Ausgangsstellen für seine Ausführungen gewählt hat, scheint innerhalb des oben beschriebenen Verständnisses von „Deutung“ eher nebensächlich zu sein, wie eine Durchsicht seiner zahlreichen „tiefenpsychologischen Deutungen“ (z. B. zu einigen Märchen oder zum Tobitbuch) zeigen kann. – Wer jedoch, wie der Rez., ein solches Verständnis von „Deutung“ nicht teilt und, zunächst irreführend vom Untertitel des Buches und einer Versicherung zu Beginn, „die Ergebnisse der Exegese der Erzählungen im Sinne der historisch-kritischen Methode“ würden hier vorausgesetzt (11), eine weiterführende Hör- und Verstehenshilfe für die Kindheitsgeschichten nach dem Lukasevangelium erwartet hatte, wird dieses Werk mit den acht wunderschönen Abbildungen, fünf davon farbig, schließlich enttäuscht aus der Hand legen. Für die im Verlauf der Lektüre wachsenden Bedenken gegenüber den oft nicht begründeten, ungenauen oder fragwürdig verallgemeinerten Behauptungen des Verf. seien im folgenden einige Beispiele genannt.

Schon der kurze *erste* Hauptteil des Buches („Der Text“ 7–11) weckt Fragen, die, statt geklärt zu werden, beim Lesen der weiteren Ausführungen immer wiederkehren und sich verstärken: Inwiefern „müssen diese Erzählungen dem heutigen Leser fremd und widersprüchlich erscheinen, solange er nicht einen Zugang findet, der ihm die ei-

gene Entfremdung und Widersprüchlichkeit von Denken und Gefühl, von Bewußtsein und Unbewußtem zu verstehen und zu überwinden hilft“ (7)? Die Lektüre eines kompetenten Kommentars (vgl. z. B. den vom Verf. nicht erwähnten vorzüglichen Kommentar von J. A. Fitzmyer I 1981, II 1985) oder einer neueren guten Monographie wäre für jeden lernbereiten Leser doch wesentlich sachdienlicher zur Überwindung der behaupteten Fremdheit und Widersprüchlichkeitseindrücke als der vom Verf. empfohlene „Zugang“. Was bedeutet: „Um die Geburt des Gottessohnes als real zu setzen, gilt es, die Grenzen zu beseitigen, die uns hindern, Menschen zu sein – die Grenzen zwischen der Wahrheit des Geistes und der Wahrheit des Herzens, zwischen der Wahrheit der Christen und der Wahrheit der Heiden, zwischen der Wahrheit der Reichen und der Wahrheit der Armen“ (7)? – Der *zweite* Hauptteil, „Die Deutung“ (13–143) beginnt mit einer „Einstimmung und Überlegung zur Wirklichkeit des Mythischen“: Die dort zusammengestellten, oft apodiktischen („nur/erst wenn . . .“, „in Wahrheit“, „eigentlich“, „im Wesen“), auf präzise und überprüfbare Nachweise verzichtenden Behauptungen (ist das mit „nachträumen“ oder „schwebender Sprache zwischen Traum und Tag“ gemeint?) tragen mit ihren Verallgemeinerungen („die christliche Theologie“ [21], „in der heutigen Exegese“, „das antike Denken“ [22], „in der Bibelauslegung historisch-kritischer Provenienz“ [26], „das neuzeitliche Bewußtsein“ [28], „die Tiefenpsychologie“ [29]) und ihren aus den Assoziationen des Verf. gewonnenen Schlußfolgerungen wenig zur Klärung bei, was jeweils mit „Mythos“ oder „(hoch)mythisch“ genau gemeint ist. Mit solchen Sätzen wie den folgenden ist wohl zur Erschließung von Texten wie Lk 1–2 wenig Hilfe geleistet: „Wenn ein Mensch sich selber zum Gesang wird, wenn er in orphischem Erleben einschwingt in den Gesang der Welt bzw. die Musik der Welt ihn wie eine Woge durchflutet und ins Grenzenlose emporhebt, entsteht der Mythos, stets als Einheit von Musik, Gestalt und heiliger Gebärde. Einen Mythos zu verstehen bedeutet demnach die Gegensätze aufzuheben, die für das rationale Denken zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bewußtsein und Welt, zwischen Immanenz und Transzendenz errichtet werden. Es geht dem Mythos, erneut im Unterschied zum philosophischen Denken, gerade nicht um eine distanzierte Beurteilung von ‚Gegenständen‘ – der Mythos entsteht aus und besteht in einer äußersten Steigerung lebendiger Erfahrungen, einer höchsten Intensität des Gefühls und der Vorstellung, einer inneren Ergriffenheit, in der das Wesen des Menschen sich selbst zu seinem Ursprung hin zur Offenbarung wird“ (28).

Beim 1. Kap. „Sie erwachte vom Dufte Gottes‘ oder Der ägyptische Mythos von der Geburt des Pharaos und die Szene der Verkündigung“ (32–66) ist es neben dem Aufsatz von E. Brunner-Traut (1961), dem der Verf. (allerdings leider ohne die vorsichtigen Selbstbeschränkungen der Wissenschaftlerin, mit der über einige ihrer Vermutungen im einzelnen zu diskutieren gewesen wäre) weithin folgt, für den Leser empfehlenswert, die grundlegende Monographie von H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (1964), und zu den Fragen von Mythos und Religion im Alten Ägypten das nüchtern-eindringliche Werk von J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1984) zu konsultieren, um zu einer tragfähigeren ägyptologischen Information zu gelangen, als sie der Verf. vorträgt. Und wenn er in den folgenden Kapiteln sich an die Betrachtungsweise von K. Kerényi zur „Mythologie der Griechen“ anschließt (bes. zu Asklepios), hätte man ihm zuverlässigere Gewährleute gewünscht. Daß der Verf. seine – wo immer her gewonnene – „archetypische Symbolik“ z. T. nur noch punktuell-allegorisch und von außen an die Kindheitsgeschichten heranträgt, deren literarische Gattung er nirgends recht erfaßt zu haben scheint und zu deren Verständnis er entsprechend wenig beitragen kann, mag das folgende Zitat illustrieren: „Im Schein des aufleuchtenden Lichts von Triikka erkennt man, daß es auch in den biblischen Erzählungen um weit mehr geht als um eine biographische Geburtsgeschichte des Jesuskindes. Man betritt mit der Geburt des göttlichen Kindes im Grunde den *Bereich von Urschöpfung und Uranfang*, der Entstehung des Lebens aus dem Tod, der Erneuerung des (Mond-)Lichtes aus dem Dunkeln, man wird Zeuge einer Hochzeit des Lichts (des Apoll) mit der Finsternis (der Koronis), des Himmels mit der Erde, der Sonnenhelle mit dem Dunkelmond – tiefenpsychologisch einer Vermählung von Bewußtsein und Unbewußtem, von Geist und Trieb, von Verstand und Gefühl, als deren

Vermittlung und Versöhnung eben jenes Kind zur Welt kommt, das an der Natur beider Sphären teilhat“ (89). In dieser Linie ist es dann nur konsequent, wenn „der eigentliche ‚Ochse‘ an der ‚Krippe‘ des Gottessohnes m. a. W. die ägyptische Hathor“ ist (157 Anm. 53). – Halbrichtig und den Text für andere Zwecke gebrauchend sind schließlich auch Sätze wie: „... das Evangelium erzählt nicht den Beginn des Lebens Jesu. Es erzählt den Anfang unseres eigenen vermenschlichten Lebens, die Geschichte unserer Menschwerdung, wie sie durch die Person Jesu Christi möglich geworden ist. Darum liegt ‚Bethlehem‘ überall dort, wo Menschen zu leiden vermögen an der Unmenschlichkeit ...“ (98). Zur theologischen Problematik eines unbeirrt immer wiederholten Axioms des Verf. wie z. B.: „Wenn es eine universale Menschheitsreligion des menschgewordenen Gottes geben soll, muß sie dort begründet werden, wo Gott sie selbst vorbereitet hat: in den ewigen Träumen unserer Seele, in denen er selber sich träumt als Mensch, damit wir ihn schauen können als den einzigen Grund unserer Menschlichkeit: als den ‚menschgewordenen‘ Gott, geboren aus der ‚Jungfrau‘, verkündet den ‚Hirten‘“ (142 f) vgl. jetzt die Studie von G. Lohfink und R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese (SBS 129, Stuttgart 1987).

Am Buchende (144–160) sind die kapitelweise nummerierten etwas mühsam auffindbaren Anmerkungen zusammengestellt. Das Verzeichnis der zitierten Literatur (160–165) ist gruppiert nach I. Theologie, Religionsgeschichte, Zeitgeschichte, II. Philosophie, Tiefenpsychologie, Naturwissenschaften und III. Belletristik und Kunst. Bilderklärungen zu Abb. 6 (Totengericht nach dem Pap. Ani) und 7 (Bildprogramm der ‚Geburt des Pharaos‘) beschließen das Werk.

H. ENGEL S. J.

CULPEPPER, R. ALAN, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Foundations and Facets: New Testament). Philadelphia: Fortress 1983. XII/266 S.

Mit seiner Dissertation „The Johannine School“ (Missoula, MT, 1975) hatte C. seinerzeit einen wichtigen Beitrag zur geschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums (Joh) geleistet. Mit der vorliegenden Studie legt er einen vergleichbaren, wenn nicht wichtigeren Beitrag zur Betrachtung des Joh auf der „synchronen“ Ebene vor. Den Ausgangspunkt der Studie bildet ein Vergleich, den C. dem Anglisten M. Krieger verdankt: das Joh sei allzulange als ein Fenster betrachtet worden, durch das hindurch man Blicke auf das Leben Jesu oder die Geschichte der johanneischen Gemeinde werfen konnte. Demgegenüber gelte es, es wie einen Spiegel anzuschauen, um daraus Aufschluß über die Welt zu erhalten, wie sie der Vierte Evangelist uns sehen lehrt (3 f). Die entscheidende Hilfe dazu findet C. bei Literaturwissenschaftlern vor allem des angelsächsischen Raums. Im Anschluß an R. Jakobson unterscheidet C. drei Grundelemente jeder Erzählung: den Erzähler, die Geschichte und den Leser bzw. Hörer. Entsprechend dieser Einteilung versucht er einen neuen Blick auf das Joh zu werfen. – Kap. 2 gilt dem „Erzähler und Gesichtspunkt“. Die bisherige Forschung hat sich vor allem für den wirklichen Verf. des Joh interessiert. Über den „impliziten Verf.“ bzw. „Erzähler“ ist wenig gearbeitet worden. Er erscheint bei Joh allwissend und allgegenwärtig. Er blickt auf die berichteten Ereignisse zurück und erweist sich dabei als verlässlich. Seine Sicht Jesu ist „stereoskopisch“: sie schildert ihn aus einer doppelten Perspektive, nämlich von seinem Woher und seinem Wohin aus. So ist er der authentische Interpret der Worte Jesu – so sehr, daß die Worte Johannes des Täufers oder Jesu (wie in Kap. 3) unvermerkt in die des Evangelisten übergehen können. Impliziter Verf. und Erzähler verschmelzen dabei weitgehend und treten nur in Ausnahmefällen (21, 24 f!) auseinander. – Einen breiten Raum nimmt die „Geschichte“ bei C. ein. Die „Erzählzeit“ (Kap. 3) läßt sich (im Anschluß an G. Genette) analysieren nach der Reihenfolge, der Dauer und der Häufigkeit von Ereignissen. Innerhalb des Joh läßt sich dabei ein Gefälle in Richtung auf die „Stunde“ Jesu hin feststellen: hier kommt die Handlung nahezu zum Stillstand (vgl. 71). Der „Plan“ (plot) des Joh, dem Kap. 4 gilt, wird von der Entscheidung gegenüber Jesus in Glaube oder Unglaube bestimmt. Auch für die „Personen“, die in Kap. 5 analysiert werden, ist ihre Beziehung zu Jesus entscheidend (145). In dieser Beziehung gibt es Stufen, wie vor allem an unterschiedlichen Arten von Jüngern Jesu deutlich wird (146 f). So muß der Leser seine Rolle lernen (148). Durch den