

Beobachtungen G.s führen zu einer ganz ungewohnten und sehr aufschlußreichen Lektüre biblischer Texte. Gelegentlich fällt eine etwas unpräzise Zitationsweise auf, die von der Übersetzerin in Fußnoten verbessert wird (vgl. 256 f.). Mein immer wiederkehrendes Bedenken gegenüber G. ist, daß er die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt wohl zu Unrecht völlig ablehnt (188); das würde nur von einer solchen Gewalt gelten, die im Grunde Rache wäre. Man kann auch fragen, ob es zutrifft, daß alle Religionen letztlich der Verschleierung von Gewalt dienen. In der Sicht des christlichen Glaubens gibt es nämlich in allen Religionen, insofern sie sich auf Unüberbietbares beziehen, auch einen dem Glauben an Gottes Liebe entsprechenden Wahrheitskern.

P. KNAUER S. J.

FEHRENBACHER, GREGOR, *Drewermann verstehen – Eine kritische Hinführung*. Olten: Walter 1991. 292 S.

Fehrenbachers Bamberger Dissertation stellt nach meinem Eindruck eine ausgezeichnete Einführung in das Werk Drewermanns dar. – Den Ausgangspunkt von F.s Dissertation bildet eine sorgfältig vergleichende Lektüre des umfangreichen Werk D.s; hierbei geht es sowohl um die anthropologische wie die theologische Grundlegung seiner tiefenpsychologischen Schriftauslegung. Dem folgt ein mehr systematischer Teil: Zur Logik des hermeneutischen Neuansatzes. In diesen beiden Teilen werden im wesentlichen nur Texte von D. selbst zitiert. Ein dritter abschließender Teil formuliert behutsam und doch deutlich Anfragen und Probleme gegenüber D.

Nach der Darstellung der Argumentationsfolge der drei Bände von D.s Werk „Strukturen des Bösen“ ist der zweite Hauptteil der Arbeit F.s der Suche nach der theologischen Grundintention D.s gewidmet. Denn trotz gegenteiliger Beteuerungen erwecken dessen Aussagen bisweilen den Eindruck, als werde Theologie auf Psychologie und die Einmaligkeit der biblischen Überlieferung auf die Allgegenwart des Mythos reduziert (131). Was versteht D. unter Mythos? Der Mythos bietet ein ganzheitliches Erfassen der Welt in Sinnbildern. Und D. fragt nun nach den anthropologischen Voraussetzungen dafür, wie Vergangenes gegenwärtig relevant werden kann. Für ihn gewinnt eine historische Tatsache ihre Bedeutung allein durch mythische Verdichtung in archetypischen Bildern (133). Aber sind dann die religiösen Symbole des Christentums *nur* Bilder der menschlichen Seele? Das hält D. selbst für den „*theologisch* schwersten Vorwurf“ (ebd.; Tiefenpsychologie u. Ex. I 298), den man ihm gegenüber machen kann. Den Unterschied zu solcher Gnosis gibt D. so an: Was ist „Mythologie und Gnosis ander[er]s als so von Gott, vom Göttlichen, von Göttern insgesamt zu sprechen, daß man Gott als eine eigene und absolute, vom Menschen gänzlich unabhängige Person gar nicht mehr kennt?“ (135; Strukturen III LVII). So nennt D. gelegentlich auch das, was Hegel Religion nennt, „reine Gnosis“ (ebd.; Strukturen III 63). Für D. muß wie die Heilung einer Neurose so auch die Erlösung „von außen“ kommen (138): Er will zeigen, „daß ‚Erlösung‘ wesentlich in der Begegnung der menschlichen Angst mit einer Person besteht, in deren Nähe sich die Verzweigung der menschlichen Existenz auf Gott hin zu öffnen vermag. In die Widerstände und Symbole des aus Angst verdrängten Materials unserer Psyche müssen im Gegenüber dieser absoluten Person unseres Vertrauens durchgearbeitet werden, ehe ‚Glaube‘ heilend ist.“ (138; Markus II 448, Anm. 30.) So ist das Anliegen des Christentums im Gegensatz zur Gnosis nach D. das Festhalten an der absoluten Transzendenz Gottes (140). Die Möglichkeit eines Glaubens an einen eindeutig gütigen Gott hängt für D. an der Begegnung mit der Person Jesu (142). Der Glaube an Jesus Christus bedeutet die *Einheit* eines in der Person Jesu begründeten Glaubens mit der Erfahrung innerer Ganzheit. Der Glaubensgrund liegt dabei außerhalb des Subjekts und muß in der Begegnung mit einer anderen Person vermittelt werden; aber die Erfahrung wachsender innerer Einheit und Ganzwerdung vollzieht sich innerhalb des Subjekts entlang der Bilder, die in der menschlichen Psyche angelegt sind (143). D.s Polemik gegen die historisch-kritische Methode richtet sich also nur dagegen, die bloße Historizität Jesu als solche, unabhängig von einer psychisch grundgelegten inneren Hinordnung der Menschen auf ihn, bereits für heilswirksam zu halten; denn es ist grundsätzlich nicht möglich, das eigene Heil auf

Annäherungswerte historischer Forschung zu gründen (147). So anerkennt D. die historisch-kritische Methode durchaus als ein Verfahren zur objektiven Feststellung eines Textbefundes; aber um zu *religiöser* Erkenntnis zu führen, muß sie durch Auslegungsmethoden ergänzt werden, „die den subjektabhängigen Anteil des Verstehens hinreichend zur Geltung bringen“ (252, Anm. 137; Markus I 106). Ihm genügt dafür nicht die existentielle Interpretation Bultmanns, weil sie auf einen Verzicht auf die Bilder hinauslaufe und so die Verkündigung blutleer zu machen drohe (150).

So liegt für D. gerade in der Synthese von Mythos und Geschichte das Wesen des christlichen Glaubens (153). Es gibt Erfahrungen der Heilung und damit einer Wahrheit, die sich nicht anders als in der symbolischen Sprache des Mythos ausdrücken lassen (164). Aber zugleich gilt, daß die Bilder des Mythos nur dann heilend und wahr sind, wenn sie durch das Vertrauen in das Gegenüber einer anderen Person geweckt und so dem Bewußtsein offenbar werden (166). Deshalb ist die Person Jesu Christi für D. „absolut zentral, weil er der einzige ist, der durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott hin geöffnet hat“ (ebd.; Früchte 60). Von daher kommt auch alles darauf an, den Inhalt der Bilder als objektive Wahrheit zu glauben (167; Prinz 54); sie müssen als Bilder verstanden werden, die Gott selbst in die Seele gelegt hat, um sich darin zu offenbaren (168). Deshalb mußte nach D. die Theologie vor allem ihre systematische erörternde Sprache aufgeben, um den christlichen Glauben in seiner heilenden Dimension begründen und weitergeben zu können. Für D. kommt den mythischen Symbolen geradezu sakramentale Wirkkraft zu (169); nur mit Hilfe dieser vorgegebenen Bilder läßt sich nach D.s Auffassung der christliche Glaube wirklich erfassen.

Der dritte Teil von F.s Dissertation formuliert gegenüber D. Fragen und Probleme. F. stellt fest, daß D. entgegen dem oft sich aufdrängenden ersten Anschein seinen Ansatz keineswegs eindimensional tiefenpsychologisch formuliert hat. Vielmehr argumentiert D. in dieser Reihenfolge auf den Ebenen der historischen Kritik, der Tiefenpsychologie und der Theologie; und auf jeder dieser drei Ebenen verbindet er gegenläufige Argumentationsstränge durchaus zu einer Synthese (174). – Zunächst aber behandelt F. die „Pragmatik“ D.s. Sein Anliegen ist ein therapeutisches; es geht ihm um Überwindung derjenigen Angst, in die sich die Menschen von sich aus immer mehr verstricken. Oft verbinden sich aber bei ihm auch Polemik, Beschwörung und Rationalität zu einem fast unentwirrbaren Knäuel; sie erzeugen einen suggestiven Sog. Seine geistesgeschichtlichen Referate hinterlassen immer wieder den Eindruck, „als müsse er seine Leser schlicht in Kenntnis setzen von Sachverhalten, die so sind und nicht anders sein können“ (179). Eine sachliche Diskussion wird auch durch den nur „mittleren Präzisionsgrad“ erschwert, in dem manche der geistesgeschichtlichen Referate D.s gehalten sind (218). Es gibt bei D. eine „Tendenz zur aggressiven Abfertigung abweichender Ansichten“ (180). Die Register und Anmerkungen in seinen Publikationen seit 1980 zeigen: Der Autor, der am meisten zitiert wird und am meisten Thesen begründet, ist D. selbst (182). – Auf diese Stellungnahme zur Pragmatik folgt die inhaltliche Auseinandersetzung, zunächst zum Stellenwert der historisch-kritischen Methode. D. kann einerseits sagen: „... mit dem Traum, nicht mit dem Wort, ist zu beginnen“ (188; Tiefenpsychologie u. Ex. I 92–100); andererseits ist sein eigener Ausgangspunkt in den „Strukturen des Bösen“ aber gerade nicht der Traum, sondern der historisch feststellbare Sachverhalt der Aussageabsicht des Jahwisten. Die Synthese liegt darin, daß erst die tiefenpsychologische Deutung den *Ausgangspunkt* zum Verstehen dieser Texte *in der Gegenwart* bildet (189). Es gibt hier übrigens das nach F. einzige wörtliche Selbstzitat D.s, wonach er „die Psychoanalyse (nicht anders als die historisch-kritische Methode) nur benutzte, um von ihr loszukommen“ (199; Markus II 731 unter Hinweis auf Strukturen II XX). – So ist D.s Wendung „tiefenpsychologische Hermeneutik“ geeignet, den wirklichen Stellenwert tiefenpsychologischer Aussagen in seiner Theologie zu verschleiern (199). D. selbst faßt jedoch sein Vorverständnis zusammen: „Es ist uns eigentlich um die Psa nur zu tun, um von der Psa loszukommen, um zu sagen, daß das Eigentliche psa nicht faßbar ist, daß aber das, was den Glauben oder Unglauben ausmacht, auf der psychischen Ebene sichtbar wird und sich dort mit den Mitteln der Psa beschreiben und in seiner Eigengesetzlichkeit erklären läßt.“ (200; Strukturen II XX). Tatsächlich liegen nach D. in der Psyche nicht nur archetypische

Bilder, sondern auch archetypische Ängste wie auf Abruf bereit. Dies ist ein Aspekt, auf den D. nur selten hinweist, der aber zum Verständnis seiner tiefenpsychologischen Hermeneutik unabdingbar ist (203). Es mag zuweilen scheinen, daß für D. allein das innere Nach- und Mitträumen der Bilder des Glaubens in das Zentrum ihrer Wahrheit führe; aber zugleich weist er doch darauf hin, daß unter dem Vorzeichen einer Angst, die nicht im Glauben beruhigt ist, das Unbewußte völlig ambivalent bleibt und „mal zur Rettung, mal zur Vernichtung des Individuums“ wirkt (204; Strukturen II 427). So kann D., übrigens im Gefolge Bultmanns, auch sagen: „... um zwischen Gott und den Göttern der Psyche zu unterscheiden, bedarf es der Tiefenpsychologie als eines diakritischen Organs der Theologie“ (270 f., Anm. 202; Tiefenpsychologie u. Ex. II 769). F. wendet hier nur ein, daß die Unbestimmtheit und entdifferenzierende Universalität des Begriffs Archetyp diesen der Diskutierbarkeit entzieht (206). Im Grunde laufe D.s Rezeption der Archetypenlehre Jungs nur darauf hinaus, dem Menschen eine vererbte Disposition nicht nur zum Denken, sondern auch zum Fühlen zuzuschreiben. Der hermeneutische Gewinn dabei bestehe dann in nicht mehr und nicht weniger als in der Einbeziehung des subjektiven Faktors in den Prozeß der Selbstreflexion (207). – Es scheint andererseits, daß bei D. in die mythischen Bildern auch eingeschlossenes Größen- und Allmachtsphantasien nur beiläufig erwähnt, aber nicht wirklich durchgearbeitet werden (208). Hierher gehört vielleicht auch, daß bereits Freud den Therapeuten vor der Versuchung gewarnt hat, sich selbst als „Prophet, Seelenretter oder Heiland“ aufzuspielen (273, Anm. 225). Angesichts der Bitterkeit und Polemik D.s könnte die Frage berechtigt erscheinen: „Gegen welches patriarchale, kirchliche, persönliche Über-Ich schreibt dieser Autor an?“ (282, Anm. 85, Zitat von G. M. Martin).

Theologisch scheint D. uneingeschränkt zu behagen, daß es genüge, in sich selbst hineinzuschauen, um die theologische Aussage biblischer Texte zu verstehen (211). Die Interpretation der Theologie D.s steht hier vor einem zunächst scheinbar unlösbaren Widerspruch: Einerseits sind die archetypischen Träume der Menschheit für ihn „Gottes Sprache“, andererseits macht er die „Überwindung der Mythen“ zum Ausgangspunkt seiner Theologie. Dieser Widerspruch löst sich nach F. erst, wenn man darauf achtet, warum D. den Begriff „Angst“ zum Schlüsselbegriff seiner Theologie macht. Denn unfrei wird der Mensch nicht durch die Archetypen selbst, sondern durch deren Erleben unter dem Vorzeichen der Angst (214). Die Überwindung dieser Angst muß auch nach D. von außen kommen. Und hier gilt es nach D., auf etwas zu hören – auch wenn er an anderer Stelle seine Position von einer Theologie abgrenzt, die angeblich den Menschen auf die Organe des Hörens reduziert. – Eine Unklarheit bei D. besteht darin, daß auf der einen Seite die archetypischen Bilder bei ihm als „in sich christlich“ erscheinen und er auf der anderen Seite zu betonen nicht müde wird, das mythische Material und die Vernunft des Unbewußten seien in sich ambivalent (221). Ist diese Ambivalenz schon mit der Geschöpflichkeit oder erst außerhalb der Gemeinschaft mit Gott gegeben? Zuweilen abstrahiert D. von der Ambivalenz der Symbole und neigt dazu, sie vorschnell mit der Aura des Paradiesischen auszustatten (222). Auch die einfache Alternative Angst oder Glaube erfordert die Rückfrage, ob denn der Glaube wirklich die Angst immer „beruhigt“. Er nimmt ihr das letzte Wort und ist eine Gewißheit, die stärker als die Angst ist; aber da ein Christ um seines Glaubens willens verfolgt werden kann, ist es durchaus möglich, daß seine Angst dabei noch zunimmt (223). – Insgesamt kommt F. zu dem Urteil, daß der Vorwurf des Modernismus oder gar der Gnosis gegenüber D. zu grobschlächtig und eigentümlich angestrengt ist (220).

Mit seiner Dissertation hat F. eine sehr gründliche, wohlwollende und nach der bestmöglichen Interpretation suchende Einführung in das Werk D.s geboten. Sie zeichnet sich insbesondere auch durch eine klare Sprache und die zurückhaltende sachliche Form der Kritik aus. Ihre Aussagen sind genau belegt. F. bezieht sich in erster Linie auf diejenigen Werke D.s, auf die dieser selbst am meisten verweist: das dreibändige Werk „Strukturen des Bösen“ und die zwei Bände „Tiefenpsychologie und Exegese“. Diese Einschränkung kommt der Klärung des eigentlichen Anliegens D.s zugute, das sonst durch die zum Teil gegenseitigen Polemiken der letzten Zeit leicht verstellt werden kann. – Leider hat der Verlag die Anmerkungen an den Schluß des Buches gesetzt mit

jeweils neuer Zählung für jedes Kapitel, so daß sie im Einzelfall, da auch orientierende Kopfzeilen fehlen, nur mühsam aufzufinden sind.

P. KNAUER S. J.

KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr 1989. 286 S.

Die Rede vom Ende der Moderne ist in den letzten Jahren zu einer vielgebrauchten Überschrift philosophischer und soziologischer Zeitdiagnosen geworden. Allerdings zieht sich der tatsächliche Abschied von der Moderne in die Länge wie ebenso die Verabschiedung der Religion auf sich warten läßt. Eigentlich sollte mit dem Sieg der Aufklärung über Unvernunft und Aberglaube die Geschichte der Religion zu Ende gehen. Aber gegen die entsprechenden Verkümmerns- und Verdunstungsprognosen liefert die seit geraumer Zeit beobachtbare neue Aufgeschlossenheit für Mystik und Esoterik ein deutliches Dementi. Nachdem die Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit elementaren Zweifeln an der Zukunftsfähigkeit des industriellen Zivilisationsmodells gewichen ist, wird nun der Logos wieder vom Mythos eingeholt. Dem offenbar unausrottbaren Bedürfnis nach metaphysischen Gewißeheiten kommt man durch den Schritt hinter die Moderne entgegen. Zahlreiche Zeitgenossen überspringen Jahrtausende, um Antworten auf Gegenwartsfragen zu finden. Sie weichen in archaische Sinnssysteme aus, um Dinge zu sagen, für es keine brauchbaren modernen Wörter zu geben scheint. Allerdings führt der neue Trend zur Religion weitgehend an den Inhalten und Strukturen des Christentums vorbei. Er verweist allenfalls noch auf Funktionen, die es in der Vergangenheit erfüllt hat: Kontingenzbewältigung, Identitätsbildung, Sozialintegration. Diesen Umbruch bewußt zu machen, ist ein zentrales Motiv des von F.-X. Kaufmann vorgelegten Bandes. Der Frage nach den verschiedenen Phasen und Zäsuren der schwindenden Bedeutung des Christentums für die moderne europäische Gesellschaft sind daher umfangreiche Teile des Buches gewidmet. Eingeleitet werden sie durch eine Erörterung jener Begriffe und Kategorien, mit denen die gegenwärtige religiöse Situation im Kontext einer soziologischen Theorie der Moderne gedeutet wird. Zugleich erhält der Leser dabei einen instruktiven Überblick zu den wichtigsten miteinander rivalisierenden religionssoziologischen Forschungsrichtungen der Gegenwart – inclusive eines kritischen Kommentars zu Leistung und Grenzen der jeweiligen Ansätze (14–88). Auf eine Erinnerung an den Beitrag des Christentums für die Ausbildung rechts- und sozialstaatlicher Ordnungen in Europa (89–119) folgt eine Analyse der institutionellen Verfassung der christlichen Großkirchen in Deutschland. Deutlich wird dabei die Schere zwischen ihrer starken rechtlichen Stellung und der Erosion ihrer volksgemeinlichen Basis (129–145). Die neuerliche Aufgeschlossenheit für das Religiöse vermag diese Entwicklung nicht umzukehren. Zum einen richtet sie sich überwiegend auf außerchristliche Formen religiöser Weltauslegung und zum anderen wird sie überlagert von einem weitaus einflußreicheren religiösen Indifferentismus, der quer durch alle Bevölkerungsschichten geht (146–171). K. rührt mit diesem Befund an ein Grundproblem mancher Religionstheorien. Es ist gekennzeichnet durch die Diskrepanz zwischen der zugewiesenen gesamtgesellschaftlichen Funktion, welche die Religion als ein konstitutiver Faktor von Sozialisationsprozessen erfüllen soll, und dem Eingeständnis ihrer tatsächlichen Marginalität in diesen Vorgängen selbst. Zwar wird sie in den entsprechenden religiösen Institutionen wie etwa den Kirchen gesellschaftlich präsent. Aber diese Präsenz hat ihren prägenden Einfluß für den Alltag der Bevölkerung industrieller Gesellschaften weitgehend verloren. Wo die Religion noch lebensweltliche Relevanz besitzt, erschöpft sich diese auf die Stilisierung des privaten Lebensbereiches und kommt dort vor allem in Synkretismen und individuellen Mythologien vor. In beiden Fällen fehlt ihr eine auf das soziale Ganze zielende strukturelle Bedeutung. Allerdings gibt es in der Moderne auch Entwicklungen, die als „religionsproduktiv“ zu kennzeichnen sind. Erhärten läßt sich diese These im Anschluß an K.s Analysen des Wandels in den Grundlagen und Resultaten des sozialen Wandels. Im Unterschied zu seinen früheren Arbeiten zur Soziologie des Katholizismus (Freiburg 1979) findet K. mit diesem Ansatz methodisch und konzeptionell wieder Anschluß an die allgemeine Gesellschaftstheorie. So wird etwa die Sondierung der gesellschaftlichen Kontinuations-