

heitsrecht der Religionsgemeinschaften, den Wahrheitsgehalt und Wirklichkeitshorizont ihres Bekenntnisses nach den eigenen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien bestimmen zu können. Im Widerspruch zu dieser Art von Liberalismus ist die vernunftgemäße Begründung des Glaubensaktes und der Glaubensinhalte zum Lebensthema Newmans geworden“ (10). – Der Spruch in Newmans Kardinals-wappen lautet: *cor ad cor loquitur*. Sein *Opus magnum*, die „Grammar“, betont den persönlichen, auf der individuellen Geschichte und Erfahrung beruhenden Charakter des religiösen Glaubens, und sie schließt mit einem Zitat aus Joh 10, das zeigen soll, daß der Göttliche Hirte zu jedem von uns als einzelner spricht und daß seine Botschaft von jedem von uns als einzelner angenommen wird. Ohne Zweifel kommt auch das in M.s Darstellung zur Sprache. Aber das Bild, das meinem Eindruck nach im Vordergrund steht, ist ein anderes: Es ist Newman als Apologet und Polemiker gegen den liberalen Zeitgeist. Immer wieder werden Beziehungen zu aktuellen Fragen hergestellt, so zur Trennung von Kirche und Staat (99), zur Globalisierung, Gentechnik und dem internationalen Kommunikationsnetz (101) oder zu Heideggers Nationalsozialismus (109). Newmans Lehren werden in einen größeren theologischen Zusammenhang eingeordnet; so geht M. z. B. im Anschluß an den Brief an den Herzog von Norfolk auf die Aussagen des Zweiten Vatikanum über die päpstliche Unfehlbarkeit ein (167–170). – Das Buch läßt fragen, wie man am besten zu Newman, der „zu den bedeutendsten katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts“ (8) zählt, hinführt: indem man ihn als einen vom katholischen Dogma herkommenden Apologeten und Kritiker des liberalen Zeitgeistes und einer von Schleiermacher inspirierten Theologie darstellt, oder indem man zeigt, daß er unserer von der angelsächsischen Mentalität geprägten Zeit von dieser und der patristischen Spiritualität her einen neuen Zugang zum religiösen Glauben erschließt?

F. RICKEN S. J.

DREWERMANN, EUGEN, *Goethes Märchen tiefenpsychologisch gedeutet oder Die Liebe herrscht nicht*. Düsseldorf-Zürich: Walter Verlag 2000. 351 S., 5 Bildtafeln, ISBN 3-530-16878-5.

Goethes „Märchen“, das Schlußstück der 1794/1795 neben Schillers „Ästhetischen Briefen“ in den „Horen“ erschienenen „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten“, ist der symbolistische Höhepunkt eines politisch-ästhetischen Diskurses, dessen Anstoß unmittelbar die Revolution von 1789 gibt. Bereits 1795 stellt Goethe drei Deutungsversuche tabellarisch zusammen und greift sie 1816 erneut auf. An den interpretationsfreudigen Herzog von Gotha schreibt er ironisch, daß er seine „Auslegung [...] nicht eher heraus zu geben gedanke als bis ich 99 Vorgänger vor mir sehen werde“ (21. 12. 1795). Diese Zahl könnte inzwischen durchaus erreicht sein. Nun hat Drewermann (= D.) sich der Aufgabe unterzogen, das „Märchen“ tiefenpsychologisch zu deuten: als „Utopie einer vollendeten Harmonie, die Vision einer Aufhebung aller Gegensätze in der Seele des Menschen ebenso wie in der Geschichte“ (9). Ihm ist bewußt, daß sie „ein Pastor“ (Goethe: ein „Abbé“) erzählt und sich „zugleich die Frage [stellt], was Religion noch in den Tagen der Not den Menschen zu sagen hat“ (10), und so will er die „psychologische“, politische (philosophische) und religiöse (theologische) Sicht“ (13) entfalten, die es auf die Wirklichkeit erlaubt. Daß der genannte Abbé und Erzähler auch für sein Märchen fordert, „man soll keine meiner Geschichten deuten!“ (Goethe, Sämtliche Werke 4.1 [Münchener Ausgabe], 456), sagt D. nicht.

Dem Vorwort (9–13) folgt der Abdruck des „Märchens“ (15–47). Drei umfangreiche Kapitel entfalten D.s „Deutung“ (49–274), die ganz dem Gang der „Märchen“-Handlung folgt. Das erste davon („Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht“: 49–90) beleuchtet die „schizoiden“ Irrlichter als abstrakte „Homunculus-Existenzen“ (55), die auf der Suche nach der Lilie vom Fährmann (Goethes Charon) ins poetische Diesseits der Wirklichkeit übersetzt werden. Über den Strom (der Zeit) gequert, bleiben sie das Fährgeld, die Früchte der Erde anstatt geprägten Goldes, schuldig (53 ff.). Ihnen steht die farbenreiche Schlange entgegen, mit deren Symbol Goethe „den christlichen Sündenfall- und Erlösungsmythos in sein gerades Gegenteil“ (6) umschreibe (oder „ins Positive ‚aufgehellt‘“ habe: 75). Damit ist D.s theologische Intention ausgespro-



chen. Erst diese Umkehrung des Christlichen ermögliche es Goethe, „die in seinem ganzen Werk einzige und entscheidende Dichtung vom Glück und Gelingen der Liebe“ (62) zu schaffen (was aber ist mit den Schlüssen von „Faust“ und „Meister“, mit der himmlischen Liebe des „Divan“ – um nur an Wichtigstes zu erinnern –?). Die Schlange findet den Weg ins Heiligtum, das somit kein christliches Gotteshaus sein könne, sondern „Sinnbild eines vorchristlichen, ursprünglicheren, Orts‘ von Religion“ (65). Von hier her erhellt auch D.s Wahl des Umschlagbildes (Camille Corots „Engelsburg und Tiber in Rom“ von 1906): Der wahre Tempel sei nicht die „petrifizierte“ Papst-Kirche, sondern das Pantheon, das in der „Rotunde“ des „Märchens“ gemeint sei (66f.). Entsprechend assoziiert D. mit der so gedeuteten utopischen Idee des Tempels von altägyptischer bis altchinesischer Religiosität alles, was dieser Deutung aufhilft. Tiefenpsychologisch überzeugend erscheint seine Erklärung der „Alten“ und ihres versteinerten „Mopses“ als Schoßhund; die alternde Frau „petrifiziert“ den Sohn, dessen Gegenbild der seinerseits durch die „schöne Lilie“ versteinerte „Jüngling“ ist (80ff.; 99ff.). Das zweite Kapitel („Die Sonne droben saugt an unserm Blut“: 91–168) handelt von der „projektiven“ Angst des Jünglings, durch die geliebte „Lilie“ (als Allegorie der „Unschuld“) getötet zu werden (105ff.: „das *double-bind* als Lebensform“: 149). Dagegen lebt in „der *schönen Lilie* [...] projektiv alles: die Große Mutter im Ingesamt der Widersprüche“ (109). Auch hier sieht D. christliche Bilder umgedeutet: Der Purpurmantel des Jünglings weise auf die Verspottung Jesu (102; „Purpur“ ist allerdings die höchste Farbe des Farbkreises und deshalb von königlicher Bedeutung), die Edelsteinbrücke der Schlange, die beide Ufer der Wirklichkeit verbindet, beziehe sich auf Vorbilder der Johannes-Apokalypse (114f.; hier schließt sich allerdings Goethes Symbolik des Farbkreises, der für „Totalität“ und Vollendung steht). D. erkennt darin den „Sonnenaufgang einer vollkommenen Umprägung des überkommenen Kirchendogmatismus in einen neuen erfahrungsnahen, künstlerisch vermittelten Humanismus der Liebe“ (115). Der Kanarienvogel, Mittler der Liebe zwischen Lilie und Jüngling (126ff.; zu verweisen wäre auf den „Hudhud“, den Wiedehopf des „Westöstlichen Divan“, der zwischen Hatem = Goethe und Suleika = Marianne von Willemer vermittelt), fällt in seiner Angst dem Habicht als „raubvogelähnliches Über-Ich“ zum Opfer (135; dessen Rollenänderung 182f.). Auch hier glaubt D. zu erkennen, wie sich Goethe von der christlichen Erbsündenlehre distanzieren. Im Unterschied zu Kurt R. Eisslers tiefenpsychologisch-abenteuerlicher Goethe-Biographie reduziert D. das „Märchen“ nicht diagnostisch auf unbearbeitete Schuld, verweist aber auf die von Goethe explizierte „unerhörte Möglichkeit, schuldig werden zu können aus Angst vor Schuldgefühlen“ (167). Ob dieser intuitiven Einsicht des Dichters eine „ähnlich erhellende „Therapie““ (167) entspreche, ist die Frage des dritten Kapitels („Lasset Lied und Bild verhallen“: 168–274). „Die christliche Tradition mit ihrer Unterdrückung des Trieblebens ebenso wie mit ihrer Verketzerung der Gedankenfreiheit“ (185) sei zu überwinden: der „Alte mit Lampe“, das innere Licht des Menschen, stehe für „diejenige Instanz, die sittlich ‚Gericht‘ hält über den Menschen“, ohne daß es eines Gottes „auf himmlischem Throne“ bedürfe (188; daß Mephisto im „Faust“-Prolog Gott selbst den „Alten“ nennt, ist dafür kein ernsthafter Beleg, wie D. meint: 189). Nun werde, wie D. in der Sprache Schellings sagt, die „Natur“, die sich selbst ‚begriff‘, [...] zu dem Weg der Einheit aller Gegensätze in der menschlichen Psyche wie in der menschlichen Geschichte“ (198). Hegels „(dialektische) Einheit [...] im ‚Begriff‘“ (ebd.), „die Kunst selber [...] als Offenbarung des Göttlichen“ (202) reiche als Interpretament „am Ende des 20. Jhdts.“ nicht hin: vielmehr sei „die Vorstellungswelt des Idealismus in die Sprache des Existentialismus“ zu übersetzen und dieser „mit den Mitteln von Psychologie und Psychoanalyse zu vertiefen“ (203). So ließe sich der tödliche „Konflikt zwischen ‚Geist‘ und ‚Natur‘ zugunsten einer besseren Zukunft [...] überwinden“ (211), wie D. etwas großzügig programmatisch formuliert. Das Heil im „Märchen“ komme nicht, „weil irgend jemand vor beliebig langer Zeit gekommen wäre und die Welt geändert hätte“ (225; andererseits spricht D. dem „Jüngling“ geradezu „den Status eines zukünftigen messianischen Herrschers“ zu: 214). Auch der Schuldnachlaß, den der Alte im „Märchen“ verkündet, unterscheide sich gänzlich von der Auffassung, nur durch Christi „Opfertod [lasse] sich laut christlichem Dogma die Gottheit mit der Schuld des Menschen versöhnen“ (240). „Ganz anders, ungleich viel leichter und heiterer“ stehe der



„Weg, den alle Akteure [...] bereits zurückgelegt haben“, für das Ziel: die Erlösung (240). Das Schlußkapitel „Bedeutung“ (275–307) fragt aus der Sicht des Therapeuten, wenn Goethes „Märchen“ denn nun helfe (275 f.; als „Initiations-Märchen, das den entscheidenden Schritt zum Erwachsenwerden schildert“: 278). Bei deutlicher Distanz zu Eisslers abenteuerlicher Behauptung einer Sexualneurose Goethes (280 ff.) kommt D. zu dem Ergebnis, Goethes „Aufarbeitung der gezeigten Konflikte“ bleibe hinter seiner diagnostischen Kraft zurück, anders gesagt: er verzichte „auf eine allzu ‚gründliche‘ Selbsterkenntnis“ (291). D. beruft sich auf den von W. Daniel Wilson erbrachten „Nachweis“, wie wenig Goethe selbst Persönliches und Politisches verantwortlich vermittelt habe (303 ff.). Der bleibende Wert des „Märchens“ zeige sich „Stelle für Stelle“ darin, „mit welchem Geschick es Goethe gelang, die dogmatischen Vorstellungen des Christentums den Worten nach aufzugreifen, um sie dem Inhalt nach in einen völlig neuen, zumeist konträren inhaltlichen Zusammenhang einzuschmelzen“ (293).

Das therapeutische Ethos D.s und die Fülle seiner tiefenpsychologischen Einsichten, Assoziationen und Analogien beeindruckten. Aber das Referat deutet bereits Bedenken genug an. Goethes Märchen läßt sich nicht sinnvoll aus seinem „Umfeld [...] herauslösen, um es zu verstehen“ (306), wie D. meint: Als Abschluß der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten konterkariert es Schillers Versuch, die „Horen“ angesichts der Revolution ins unpolitisch Ästhetische zu spielen. Es ist gerade als Antwort auf die Frage gemeint, wie Persönliches und Politisches zu vermitteln seien, und reiht sich damit in ein reichhaltiges politisches Schrifttum Goethes ein. So wäre die „schöne Lilie“ nicht nur ein Bild der „Reinheit“, sondern vor allem ein politisches Zeichen (als bourbonisches Wappen!). Jede kontextlose Interpretation zerstört diesen Zusammenhang (und beklagt dies im Einzelfall dann auch noch, wie D. es tut). D. nimmt Goethe für einen nachchristlichen Humanismus in Anspruch, den nicht dieser selbst verkündet hat (vor solcher Deutung müßten die Schlüsse von „Faust“ und „Wanderjahren“, aber auch die Passionen „Werthers“ und der „Wahlverwandtschaften“ nachdrücklich warnen!). Goethe kündet auch keine natürliche „Unschuld des Werdens“, sondern eine ambivalente, alles zeugende und verschlingende Natur, deren Dämonie nur sittlich auszubalancieren ist und letztlich der Erlösung bedarf. Und auch das „Märchen“ kennt das Opfer: das der Schlange nämlich, die zur Brücke wird und sich so selbst „aufhebt“.

Methodisch ist D.s Deutung des „Märchens“ schon in dieser Hinsicht mehr als bedenklich, verbindet sie doch alles mit allem in unerschöpflichen Assoziationen und Analogien, die dann als Belege dienen sollen. In philosophischer Hinsicht reicht seine Deutung über zitierte Allgemeinplätze des deutschen Idealismus kaum hinaus. Die theologischen Perspektiven zudem greifen noch kürzer: Mehr als einen (im einzelnen gewiß auch begründeten) antirömischen Affekt und die Frontstellung gegen die kirchliche Lehre von Sünde und Erlösung habe ich nicht heraushören können (zumal er diese Lehre allenfalls in Zerrformen zitiert, wenn er auf deren tödlich-petrifizierende Über-ich-Funktion der Rede von Schuld oder auf eine schlecht verstandene anselmianische Soteriologie anspielt). Einer auch nur ansatzweisen Diskussion neuerer theologischer Anthropologie und Soteriologie geht sein Buch aus dem Weg. D. will Goethes „Märchen“ für sein humanistisches Evangelium einer therapeutischen (Selbst-)Er-lösung des Menschen beanspruchen: dazu taugt es nicht. Die eigentliche theologische Problematik dieses Evangeliums selbst ist schon oft genug diskutiert worden. D. hat diese Diskussion hier nicht vertieft, sondern lediglich auf Kosten Goethes seine These verschärft.

P. HOFMANN

ERLÖST DURCH JESUS CHRISTUS. Soteriologie im Kontext. Herausgegeben von *Eduard Christen* und *Walter Kirchschiäger* (Theologische Berichte; 23). Freiburg/Schweiz: Paulus-Verlag 2000. 147 S., ISBN 3-7228-0419-1.

Zu den zentralen Glaubensartikeln der Christen gehört derjenige von der Erlösung durch Jesus Christus. Gleichzeitig ist der Zugang zu diesem Artikel für den modernen Menschen, auch den heutigen Christen, in vielfacher Weise verstellt. Und so ist er im Glaubensbewußtsein des durchschnittlichen Christen an den Rand geraten. Um so wichtiger ist es, daß die Theologie sich immer neu darum bemüht, den Sinn dieses Arti-