

Aktualisierte Apokalyptik:

K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann

VON MEDARD KEHL S. J.

Will man versuchen, bestimmten Strömungen des „Zeitgeistes“ in unseren Medien und Buchhandlungen nachzuspüren, wird man eine eigenartige Entdeckung machen: Im Augenblick konkurrieren bei uns zwei Bewußtseinstrends, die sich zwar in der absolut negativen Beurteilung unserer Gegenwart gleichen, aber in ihrer Zukunftsprognose in ganz entgegengesetzte Richtungen laufen. Auf der einen Seite übt noch immer „New Age“ mit seiner Verheißung vom bald anbrechenden, mitten in unserer unheilvollen Gegenwart sich ausbreitenden neuen, goldenen Zeitalter und dem Appell zur Transformation des Bewußtseins durch kosmische Selbsterfahrung eine große Faszination aus. Auf der anderen Seite läßt sich demgegenüber ein wachsendes Interesse an apokalyptischen Weltuntergangsszenarios ausmachen, die dieser alten Welt am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends kaum mehr eine Chance geben. Religiöse Fundamentalisten und Sektierer (z. B. innerhalb der „New Christian Right“ in den USA), Filme, Romane und moderne Malereien, politisch-ökologische Krisenanalytiker (z. B. G. Anders) – sie alle greifen auf ihre Weise apokalyptische Bilder und Themen der Bibel auf, um die „Zeichen der Zeit“ zu deuten, die nach ihrer Meinung auf ein baldiges katastrophales Ende unserer jetzigen Geschichtszeit hinweisen.

Was kann die Theologie diesem neuerwachten, aber hermeneutisch oft völlig unzureichenden, die biblischen Texte mißbrauchenden Apokalyptik-Interesse entgegensetzen? Wie versucht sie, biblische Apokalyptik und gegenwärtige Zeit- und Geschichtserfahrung zusammenzubringen? Ich möchte hier – nach einem mehr einleitenden, die „klassische“ jüdisch-christliche Apokalyptik und ihre heutige Problematik kurz skizzierenden Teil – drei Modelle einer aktualisierenden Neuinterpretation innerhalb der katholischen Theologie vorstellen: zunächst *Karl Rahners* Anstoß zu einer existentiellen Deutung; dann den geschichtstheologischen Ansatz von *J. B. Metz* und schließlich die psychoanalytische Aufarbeitung durch *E. Drewermann*. Diese Autoren verkörpern auf pointierte Weise drei gegenwärtig relevante theologische Ansätze, die auf je verschiedene Weise die menschliche Lebenswirklichkeit als Anknüpfungspunkt für den Glauben thematisieren: die Freiheit des einzelnen, die gesellschaftliche Solidarität, die unbewußten Tiefenschichten der Seele.

I. Begriffsklärung: Was heißt „Apokalyptik“?

1. Die jüdische Apokalyptik

In der Zeit zwischen dem Ende des 3. Jhs. v. Chr. und dem Ende des 1. Jhs. n. Chr. kommt in Israel eine neue Hoffnungsweise auf, die aufgrund ihres betonten „Offenbarungscharakters“, also ihrer Herkunft aus Visionen und Traumgesichten, in denen Gott einem prophetischen Seher das nahe Ende der Welt offenbart (vgl. das Nachtgesicht Dan 2, 28–45), „Apokalyptik“ genannt wird¹. Im AT wird sie vor allem im Buch Daniel greifbar; daneben gibt es aber ein reiches nicht-kanonisches Schrifttum innerhalb des frühen Judentums. Hier werden Motive aus der Tradition des persischen Religionsreformers Zarathustra, aus den atl. Propheten und der Weisheitsliteratur aufgegriffen und zu einem eigenständigen theologischen Gesamtgebilde zusammengesetzt, das eine neue Antwort des jüdischen Glaubens auf die geschichtliche Situation dieser Epoche darstellt.

Darin formuliert sich vor allem der gläubige Widerstand der Hasidäer und der Makkabäer gegen die imperialistische Fremdherrschaft der Seleukiden (= Hellenisten) in Israel, die – nach einer Zeit der friedlichen Koexistenz – dazu übergingen, die religiösen, sozialen und volkstümlichen Traditionen der unterworfenen Völker aufzulösen. Diese extreme politische Erfahrung von Unrecht und Unterdrückung mobilisiert ein Hoffnungspotential, das sich in dem einen zentralen theologischen Grundmotiv ausspricht: Heil kann absolut nicht mehr *in* dieser Geschichte und *in* dieser Welt gefunden werden, auch nicht nach einem großen läuternden Gericht Gottes. Zwischen der irdischen Geschichte und dem alles vollendenden Heil Gottes ist – wegen der ständig sich steigernden Sünde aller Menschen (auch in Israel!) – ein endgültiger Bruch eingetreten. Das Heil kann deswegen nur noch *nach* der von Gott getätigten Vernichtung dieser Welt erhofft werden, wenn Gott eine völlig neue Welt, ohne jede Ähnlichkeit zur vorherigen, schaffen wird: einen „neuen Himmel und eine neue Erde“, in der Sünde und Tod nicht mehr herrschen werden.

2. Apokalyptik und Reich Gottes in der Verkündigung Jesu

In diesem damals im Judentum allgemein akzeptierten Vorstellungshorizont steht auch Jesus mit seiner Verkündigung vom nahe gekommenen

¹ Literatur zum Thema Apokalyptik: Art. „Apokalyptik/Apokalypsen“, in: TRE III, 1978, 189–289; darin besonders der Abschnitt K. Müller, Jüdische Apokalyptik, 202–251; K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970; R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Darmstadt 1979, 262ff; G. Bachl, Über den Tod und das Leben danach, Graz 1980, 283ff; K. Koch / J. M. Schmidt (Hrsg.), Apokalyptik, Darmstadt 1982; E. Brandenburger, Markus 13 und die Apokalyptik, Göttingen 1984; W. Kellner, Der Traum vom Menschensohn, München 1985; M. Kehl, Eschatologie, Würzburg ²1988, 114–132; A. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg 1987.

Reich Gottes (vgl. die apokal. Gerichtsreden und die Ansage des auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes in den synoptischen Evangelien).² Dennoch durchbricht Jesus den Vorstellungshorizont und den theologischen Grundansatz der Apokalyptik an einer ganz entscheidenden Stelle: Für ihn ist die gegenwärtige Geschichte Israels und der Völker nicht mehr reine Unheilsgeschichte, sondern bereits neue Geschichte des Heils von Gott her. Nicht erst der Untergang des alten Äons und die neue Schöpfung von Himmel und Erde bringen das Heilsgeschehen der Gottesherrschaft in Gang, sondern sie schafft sich mitten in dieser Geschichte einen Raum ihrer Verwirklichung (vgl. Lk 17, 21). Dies aber weder durch exakten Thora-Gehorsam, noch durch kultisch-esoterischen Rückzug in fromme Gemeinschaften, noch durch zelotenhaft-gewaltsame Aktionen, sondern allein durch solche Zeichenhandlungen, in denen Gottes Wille zur Gerechtigkeit und zum Frieden für alle, besonders für die Armen sichtbar wird. Jesu Reich-Gottes-Verkündigung zentriert sich deswegen nicht auf das *Ende* dieser Geschichte, sondern auf ihre *Verwandlung* durch das alles verändernde und befreiende Tun der Liebe Gottes. Auch wenn dieses Tun uns klein und unscheinbar vorkommt (wie ein Senfkorn oder ein Sauerteig), so wird es doch getragen von der unaufhaltsamen Kraft der sich „durchsetzenden“ Liebe Gottes.

Dabei wird der apokalyptische Denk- und Vorstellungsrahmen von Jesus keineswegs ganz fallen gelassen. Gerade angesichts der Verweigerung Israels gegenüber seiner Botschaft erwartet auch Jesus das baldige machtvolle Kommen des Menschensohnes vom Himmel her zum Gericht und zur endgültigen Sammlung der Geretteten (vgl. Mt 24; Mk 13). Der realsymbolischen Gegenwart des Reiches Gottes im „Gleichnis“ und Zeichen entspricht zugleich die Hoffnung auf die Vollgestalt des Reiches Gottes am Ende der Zeiten.

Allerdings bricht dieses „Ende“ anders an, als es die apokalyptischen Reden vermuten lassen: es kommt im Tod und in der Auferstehung des Bringers des Reiches Gottes. Wieder einmal werden die apokalyptischen Vorstellungen durchbrochen: In der Auferweckung des *einen*, des Gekreuzigten ist die Endzeit angebrochen. Die Hoffnung auf die Ausweitung dieses einen Geschehens ins Universale spricht sich jedoch weiterhin in den traditionellen apokalyptischen Bildern aus. Denn aufgrund der Ostererfahrungen identifiziert die Urgemeinde den zum Gericht wiederkommenden Menschensohn mit dem auferstandenen und erhöhten Jesus

² Vgl. dazu bes.: P. Hoffmann / V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975, 27–72; Ü. Luz u. a., *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981; G. Greshake / G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, bes. 41–50; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983; ders., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984; ders., *Jesus, Kündiger des Reiches Gottes*, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, 145–174; W. Simonis, *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf 1985, 211 ff.; *Kehl* 136–171.

Christus. So trägt für die Christen der richtende Gott nicht das Antlitz einer strengen, „omnipotenten“ und rächenden Weltjustiz, sondern des menschenfreundlichen, gerade den Verlorenen nachgehenden und sie zum ewigen Gastmahl einladenden Jesus Christus (vgl. Lk 14, 15–24). Alle neutestamentlichen Gerichts-, Höllen- und Weltende-Aussagen bekommen ihren eigentlichen Sinn deswegen nur von dieser radikal, bis in den Tod und die Gottverlassenheit (vgl. Mk 15, 34) hineingehenden Solidarität Jesu mit den Sündern her.

3. Notwendige Neuinterpretation

Im Unterschied zur Volksfrömmigkeit, die weithin an den biblisch-apokalyptischen Vorstellungen festhält, ohne daß sie allerdings existentiell sehr bestimmend wären, kann die gegenwärtige Theologie nicht mehr unbekümmert diesen Vorstellungsrahmen übernehmen. Und zwar vornehmlich aus drei Gründen:

a) Sie versucht, die Erfahrungswirklichkeit dieser Vorstellungen zu entdecken: Welche reale Glaubens- und Hoffnungserfahrung spricht sich in ihnen aus, so daß auch wir sie noch teilen können, mögen auch manche Vorstellungen uns fremd geworden sein?

b) Es gehört zur Aufgabe der systematischen Theologie, die verschiedenen Glaubensaussagen der Tradition mit den zentralen christlichen Glaubensinhalten stimmig zu vermitteln und so den „nexus mysteriorum“ einsichtig zu machen. Und das ist gerade bei den apokalyptischen Themen nicht ohne weiteres gegeben.

c) Die apokalyptischen Überlieferungen sind weitgehend so eng mit dem antiken religiös-mythischen Welt- und Gottesbild verknüpft, daß sie mit dem neuzeitlichen Welt- und Gottesbild unvereinbar zu sein scheinen. Eine Übersetzung ihres theologischen Glaubensgehaltes in unser Welt- und Gottesverständnis heute ist deswegen notwendig, wenn wir nicht in einem unvermittelten Dualismus von neuzeitlicher Vernunft und traditionellem Glauben stecken bleiben wollen.

Gehen wir auf diesen letzten Punkt noch etwas genauer ein: Im Unterschied zur religiös-mythischen Weltanschauung der Antike stehen im neuzeitlichen Weltbild die Welt Gottes und die der Menschen nicht einfach in einem vergleichbaren, extrapolierbaren räumlichen und zeitlichen Zusammenhang; Gottes „Raum“ („Himmel“) liegt nicht räumlich „über“ der Erde und Gottes Ewigkeit nicht „vor“ oder „nach“ oder „parallel“ zu unserer Zeit. Darum ist weder der empirische Anfang unserer Welt (meinetwegen im „Urknall“) identisch mit ihrem theologischen Ursprung im schöpferischen Handeln Gottes, noch kann das empirische Ende unserer Welt (in einem wie auch immer vorgestellten „Weltuntergang“) identisch sein mit der die Welt richtenden und rettenden Parusie Gottes³. Die Ein-

³ Vgl. dazu *Greshake/Lohfink*, *Naherwartung* 59 ff.

sicht in die Inkommensurabilität von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Zeit und Ewigkeit, von Ende und Vollendung läßt uns wohl von Analogie, von Zeichen, Gleichnissen und Symbolen in der Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten sprechen, aber nicht mehr von einem relativ univoken räumlichen Nebeneinander oder zeitlichen Nacheinander, sosehr unsere Vorstellungen auch damit arbeiten möchten. Wenn wir die absolute Differenz zwischen Gott und Welt (bei aller Immanenz Gottes in der Welt!) nicht festhalten, wird die Apokalyptik zu einer christlichen Variante des heute wieder so beliebten Spiritismus degenerieren, der die Welt Gottes und der „Geister“ mit unserer empirischen Welt in einem „feinstofflichen“ Zusammenhang sieht und so einen relativ homogenen Übergang von der einen zur anderen Welt annehmen kann. Gott als die in allem dabeiseiende, alles schöpferisch (und damit radikal von allem unterschiedene!) tragende und heilende Liebe greift nicht „von außen“, an einem zeitlich benennbaren Punkt („Weltuntergang“) und empirisch erfahrbar in diese Welt ein, um sie zu vollenden; seine alles zum Heil führende und darin vollendende Liebe ist in jedem Augenblick unserer Geschichte am Werk; allerdings erscheint sie in den verschiedenen Situationen unserer Geschichte in jeweils unterschiedlicher „Transparenz“, eben je nach dem Maß unserer in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebten Offenheit für sie. Diese „Transparenz“ hebt aber – von unserem theologischen Gottesverständnis her – niemals die geschöpfliche Vermittlung so auf, daß Gott gleichsam unmittelbar und direkt in unserer empirischen Erfahrungswelt aufscheinen würde, wie es sich die Apokalyptik (etwa in der Parusie oder im Gericht) vorstellte.

Was den zweiten Grund für eine Neuinterpretation angeht, sei hier nur auf eine Schwierigkeit hingewiesen, in die eine zu unreflektierte Übernahme der traditionellen apokalyptischen Vorstellungen mit dem christlichen Schöpfungsverständnis gerät. Im Gegensatz zur Apokalyptik ist die Schöpfung durch Jesus Christus eine grundsätzlich geheilte Schöpfung. Sie ist nicht mehr Ort einer reinen Sündengeschichte, die nur durch eine totale Vernichtung und Neuschöpfung hindurch gerettet werden könnte. Im auferstandenen Christus und in den an seiner Auferstehung Teilhabenden ist diese Schöpfung bereits in das vollendete Leben Gottes eingegangen, geheilt und gerettet. Eine universale Vollendung wird von uns deswegen gerade für *diese* Schöpfung erhofft, in der der Geist des Auferstandenen als Angeld und Keim der neuen Schöpfung hineingelegt ist. *Sie* soll im ganzen an der Vollendung Christi teilhaben, und nicht eine völlig neue Schöpfung und Geschichte, die mit der alten nichts mehr gemein haben. „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Und ist nicht nach Kol 1,15–20 die ganze Schöpfung „in“ Christus geschaffen und versöhnt?

4. Hermeneutische Vorüberlegung

a) Differenz zwischen Vorstellung und Gehalt

Die genannten Gründe haben im katholischen Raum vor allem Karl Rahner dazu geführt, eine Neuinterpretation der traditionellen apokalyptischen Aussagen anzustoßen, die dann besonders von G. Greshake und G. Lohfink weitergeführt wurde. Sie besteht formal darin, daß sie auf der einen Seite den apokalyptischen Vorstellungsrahmen und das mit ihm verbundene Welt-, Gottes- und Schöpfungsverständnis aufgibt; zugleich aber bewahrt sie den bleibend gültigen theologischen und anthropologischen Gehalt dieser Hoffnungsweise, indem sie ihn in ein Gottes- und Weltbild transponiert, das der Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins mehr Rechnung trägt. Natürlich läßt sich keine lupenreine Unterscheidung zwischen „Vorstellung“ und „Gehalt“ durchführen, etwa nach dem Modell „Verpackung“ und „Inhalt“. Dennoch: Wer die Hoffnungsgeschichte Israels und der Kirche anschaut, wird geradezu zwangsläufig zu der Unterscheidung gedrängt zwischen der durch alle Situationen durchgetragenen Hoffnung auf den treuen, endgültig rettenden Gott und den jeweils wechselnden, zeitgebundenen Vorstellungen und Bildern dieser Hoffnung. So notwendig diese Bilder der Hoffnung sind, so wenig kann die Hoffnung auf bestimmte Bilder und Vorstellungen festgenagelt werden. Die Selbstrelativierung dieser Vorstellungen innerhalb der Geschichte der biblischen und kirchlichen Hoffnung selbst berechtigt dazu, immer von neuem nach Bildern und Symbolen Ausschau zu halten, in denen sich die bleibende Hoffnung auf den rettenden und vollendenden Gott jeweils situationsgemäß inkarniert.

b) Identität durch reflexive Identifizierung

Das entscheidende Kriterium, ob eine veränderte Vorstellung die Identität der Hoffnung wahrt, ist m. E. nur reflexionslogisch zu bestimmen. D. h. die Identität wird durch einen Reflexionsprozeß festgestellt, den das gesellschaftliche Subjekt der Hoffnung (also die Kirche) anstellt und worin es die veränderte Vorstellung mit dem bleibenden Gehalt der Hoffnung identifiziert. Das gemeinschaftliche Subjekt schlägt also den „Bogen“ von den neuen zu den alten Gesichtern der Hoffnung, indem es beide miteinander durch den in ihnen dargestellten identischen Inhalt der Hoffnung identifiziert; es erkennt in beiden Formen die eigene Hoffnung wieder. Natürlich spielen in diesem Identifizierungsvorgang bestimmte inhaltliche, hermeneutische und formale Kriterien eine wichtige Rolle (das soziale Subjekt der Hoffnung kann keineswegs willkürlich vorgehen); aber sie haben ihre identitätssichernde Kraft nur im Rahmen dieses vom Geist Gottes geleiteten Reflexionsprozesses, der von der Hoffnungsgemeinschaft Kirche getragen wird.

Auf dem Hintergrund dieses hermeneutischen Prinzips möchte ich

nun drei besonders profilierte Neuinterpretationen der apokalyptischen Hoffnungsweise vorstellen. Ihnen allen gemeinsam ist das Bestreben, den realen Erfahrungsgrund der Apokalyptik aufzuspüren und für das heutige Glaubensbewußtsein neu zu erschließen.

II. Drei Modelle einer theologischen Neuinterpretation der Apokalyptik

1. Karl Rahners Anstoß zu einer existentiellen Deutung

Die von K. Rahner ausgehende, besonders von G. Greshake und G. Lohfink systematisch ausgebaute und heute weitverbreitete Interpretationsfigur deutet die entscheidenden Hoffnungsaussagen der Apokalyptik christologisch von Tod und Auferstehung Jesu her und setzt sie zugleich anthropologisch mit dem Tod des *einzelnen* als dem hervorgehobenen Ort unserer Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu in Beziehung⁴. Im Tod kommen für jeden Menschen existentiell Zeit und Geschichte an ihr katastrophisches, sie von außen abbrechendes Ende; zugleich aber wird in ihm – so hoffen wir – das geschichtlich gelebte Leben, die sich „auszeitigende“ Freiheit von Gott in ihre überzeitliche End-gültigkeit hinein aufgehoben. Wo die Freiheit an ihr Ende kommt und sich restlos Gott überläßt, kann er sie end-gültig vollenden. Von daher brauchen wir nach dem Tod keine doppelte, zeitlich getrennte Vollendung des Menschen (erst für sich allein – dann in universaler Allgemeinheit) mehr anzunehmen. Vielmehr ereignen sich Parusie Jesu, Gericht, Ende der Welt und Auferweckung der Toten im Tod jedes einzelnen, gleichsam als dessen theologische „Innenseite“, und somit auch (bildlich gesprochen) „am Tod“ jedes einzelnen „entlang“, eben als Prozeß des Zur-Vollendung-Kommens der universalen Geschichte, bei dem alle dazu bereiten Menschen – gerichtet und geläutert – in das Leben des auferstandenen Christus hineinstirben und -auferstehen. Ein bekannter Satz Rahners faßt diese Interpretation gut zusammen: Jesus kehrt wieder, „indem alle bei ihm ankommen.“⁵

In diesem Verständnis wird der universalgeschichtliche Gehalt der Apokalyptik keineswegs auf die individuelle Hoffnung (auf ein „Leben nach dem Tod“) reduziert; er bleibt m. E. in dieser Neuinterpretation voll und ganz erhalten, wenn auch zu wenig ausdrücklich und in einer einseitig personalistischen Akzentsetzung. Der große Vorteil dieses Modells liegt darin, daß der theologische Sinngehalt der Apokalyptik an die jedem zugängliche, existentiell uns zutiefst angehende Erfahrung vom Ende und der darin möglichen Vollendung unserer Freiheit gebunden

⁴ Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; *ders.*, *Das Leben der Toten*, in: *Schr. z. Th. IV*, Einsiedeln 1960, 429–437; *ders.*, *Auferstehung des Fleisches*, in: *Schr. z. Th. II*, Einsiedeln 1955, 211–255; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; *Greshake/Lohfink*, *Naherwartung*; G. Greshake / J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.

⁵ K. Rahner, Art. „Parusie“, in: K. Rahner / H. Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 121980, 279.

wird. Diese Erfahrung ist eben im eigentlichen Sinn nur mit dem Tod gegeben. Daß dieses Endgeschehen der Freiheit nur in und mit den gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen und nur in und mit der ganzen natürlichen Umwelt des Menschen geschehen kann (als dem gleichursprünglichen, das subjektive Handeln ermöglichenden „Sinnmedium“ jeden sinnvollen menschlichen Handelns), ist selbstverständlich. Aber als Subjekt freiheitlichen und damit vollendungsfähigen Handelns (d. h. eines Handelns, in dem Gottes Liebe zu seiner Schöpfung restlos an ihr Ziel kommt und angenommen wird) kommt im strengen Sinn nur der einzelne Mensch in Frage. Alles andere Reden von einer Vollendung „der“ Geschichte, „der“ Natur, „der“ Welt, „der“ Strukturen usw. bleibt metaphorisch, wenn es nicht an das reale Subjekt möglicher Vollendbarkeit rückgebunden wird.

2. Die geschichtstheologische Dimension der Apokalyptik: J. B. Metz

Mit der durch K. Rahner eingeleiteten existentiellen Wende im Verständnis der Apokalyptik gibt sich sein Schüler J. B. Metz nicht zufrieden⁶. Diese Deutung erscheint ihm zu extrem privatisiert; vor allem aber entleert sie das Christentum seines Zeit- und Geschichtscharakters, indem sie die Endereignisse im Schema: „Zeit – Ewigkeit“ denkt. Damit aber wird sie weder der Geschichte noch dem geschichtstranszendenten Gott gerecht; denn „Gott ist, biblisch, nicht das andere zur Zeit, sondern deren Ende, ihre Begrenzung, ihr Abbruch und gerade so ihre Möglichkeit“.⁷ Eine existentielle Deutung der Apokalyptik im Sinn Rahners durchbricht nach Metz nicht das evolutionistische Zeitschema, in dessen Bann unser ganzes Bewußtsein und damit auch das theologische Denken gefangen sei. Seit Mitte der 70er Jahre beruft sich Metz sehr pointiert auf diesen Gedanken seines großen Anregers W. Benjamin (1892–1940), dem auch die kritische Theorie eines M. Horkheimer und Th. W. Adorno viele Inspirationen verdankt. W. Benjamin, der die jüdisch-eschatologischen Traditionen mit marxistisch-materialistischer Philosophie zu vermitteln suchte, kritisiert mit der oberflächlichen Fortschrittsideologie der Moderne zugleich die ihr zugrunde liegende Zeitvorstellung, nach der Zeit nur als eine „homogene und leere Zeit“ gedacht werden kann, die von der Menschheit einfach auf ein fernes Ziel hin durchlaufen wird⁸.

⁶ Vgl. zum Folgenden: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 71, 149–158; *ders.*, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977; *ders.*, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München-Mainz 1980, 9 ff., 37 f., 62, 119 f., *ders.*, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981; G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*, Mainz 1976; *Schaeffler* (Anm. 1).

⁷ Metz, *Glaube* 153.

⁸ Vgl. dazu vor allem die „Geschichtsphilosophischen Thesen“ von W. Benjamin, die sein geistiges Vermächtnis (kurz vor seinem Freitod verfaßt) darstellen und von ihm als Einleitung zu einem größeren Werk über den französischen Dichter Ch. Baudelaire (1821–1867) gedacht waren; in: *W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt

Darin geht für Benjamin das spezifisch jüdische, zur Moderne allerdings querstehende und ihr doch so notwendige Zeitverständnis verloren: nämlich das von der „gefüllten Zeit“, vom Kairos, in dem Gott bzw. sein Messias den gewöhnlichen Zeitstrom unterbricht und ihn mit unbedingtem Sinn anfüllt.

In seinen „unzeitgemäßen Thesen zur Apokalypitik“ greift Metz nun auf diese Gedanken zurück. Er sieht in der vorherrschenden „Evolutionstheorie“ ein neues quasi-metaphysisches bzw. religiöses Bewußtsein, das unhinterfragt alles Denken und Handeln der Moderne bestimmt: eben das Bewußtsein von der Zeit „als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind“⁹. Ein solches Zeitbewußtsein zementiert die Herrschaft des Todes; es vergleicht und nivelliert alles und jedes. Darin bleibt kein Platz mehr für einen Gott der Lebenden und der Toten, dem an der „Rettung des Vergangenen“ (W. Benjamin) und nicht an seinem Untergang gelegen ist. Es zeigt sich als „unpathetische Gottlosigkeit“¹⁰.

Der Theologie unserer Zeit macht Metz den gravierenden Vorwurf, sie habe sich diesem historistischen Evolutionsschema angepaßt und somit das biblische Zeitverständnis aufgegeben. Das werde vor allem sichtbar an der heute üblichen Entmythologisierung der apokalyptischen *Naherwartung*. Die Uminterpretation zur existentiellen „Stetserwartung“ sei ein „semantischer Betrug an der temporalen Grundverfassung des Christentums“¹¹. Statt dessen plädiert Metz für die Rückgewinnung des apokalyptischen Zeitverständnisses, das sich in dem Zeit- und Handlungsdruck der Naherwartung besonders deutlich manifestiert. Das Spezifische dieses Zeitbewußtseins liegt nach Metz im Bewußtsein vom „katastrophischen Wesen der Zeit selbst, vom Charakter der Diskontinuität, des Abbruchs und des Endes der Zeit“¹². Dieses mit Unterbrechungen und Abbrüchen der Zeit rechnende Bewußtsein befreit von Apathie und begründet erst Verantwortung für die Zukunft.

Wie aber läßt sich dieses verlorene Zeit-Bewußtsein neu heraufführen? Metz sieht es vor allem dort realisiert, wo Menschen radikal „umkehren“ und sich in die *Nachfolge* Jesu begeben; wo sie also den Ruf Jesu „Folge mir nach“ mit dem urkirchlichen Gebet „Komm, Herr Jesus“ verbinden und so – hoffend und handelnd – an der Solidarität Jesu mit den Verlorenen, mit den Geringsten seiner Brüder teilhaben. In der Umkehr zur liebenden Solidarität, die auch die Erinnerung an die Opfer der Geschichte und die Erwartung ihrer Auferweckung miteinschließt, kann die apoka-

1971, 78–96. Von Baudelaire und Franz v. Baader übernimmt Benjamin seine Kritik an der neuzeitlichen Fortschrittsideologie, die durch ihn zum erstenmal auch innerhalb eines marxistischen Geschichtsschemas und seiner Fortschrittsutopie zur Geltung gebracht wurde.

⁹ Metz, Glaube 152.

¹⁰ Ebd. 153.

¹¹ Ebd. 152.

¹² Ebd. 155.

lyptische „Unterbrechung“ der Zeit, kann der Zeit- und Handlungsdruck der „Naherwartung“ angesichts des Katastrophencharakters der Geschichte erfahren werden¹³.

Das Verdienst dieser eher aphoristischen Thesen liegt zweifelsohne darin, die geschichtstheologische Dimension der apokalyptischen Hoffnung verstärkt in das Blickfeld europäischer Theologie gerückt zu haben. Ohne die Kategorie der Gerechtigkeit für die Unterdrückten, ohne Sensibilität für die gesellschaftlichen Katastrophen unserer Geschichte, die uns nicht unbegrenzt Zeit lassen zum solidarischen Handeln, gerät die Apokalyptik in Gefahr, den Stachel ihres Widerstandes gegen den faktischen Lauf der Geschichte zu verlieren. Mt 25 gehört unaufgebar zur apokalyptischen Hoffnung; denn nur der kommt einmal endgültig beim Herrn der Geschichte an, bei dem dieser in der verborgenen Gestalt seiner geringsten Brüder und Schwestern ankommen konnte.

Allerdings bleibt – soweit ich sehe – bei Metz die systematische Frage unbeantwortet, wie sich diese „Unterbrechung“ der Zeit (durch Umkehr und Nachfolge) verhält zu dem endgültigen „Abbruch“ der Geschichte im Tod des einzelnen bzw. am sog. „Jüngsten Tag“. Diese eschatologischen Themen werden ja durch die von Metz angebotene Lösung keineswegs überholt; sie bleiben eher seltsam ausgeblendet. Wenn aber die Frage des zeitlichen Endes und seiner Beziehung zur Vollendung durch Gott unbearbeitet bleibt, steht die Theologie erneut in Gefahr, die Zeitstruktur der Hoffnung zu vergessen und die stets geforderte Solidarität in den (ja immer neu auftretenden) geschichtlichen Katastrophen an die Stelle der Hoffnung auf endgültige Vollendung zu setzen. Aber das eine kann das andere nicht ersetzen. Wenn dagegen Umkehr und Solidarität als realsymbolische Vorwegnahmen des endgültigen Gerichts Gottes über die Welt verstanden werden, verlieren sie nichts von ihrem unbedingten Wert; aber sie erhalten ihren richtigen Stellenwert innerhalb einer Hoffnung, die – in allem geschichtlichen Einsatz – zutiefst auf Ziel und Endgültigkeit der Geschichte ausgerichtet bleibt.

3. Die tiefenpsychologische Interpretation der Apokalyptik: Eugen Drewermann

Das dritte Modell einer aktualisierenden Neuinterpretation der Apokalyptik, das wir hier vorstellen wollen, steht seinerseits wiederum in skeptischer Distanz zu dem geschichtstheologischen Anliegen von Metz. Eugen Drewermann, einer der gegenwärtig bei uns am heftigsten diskutierten theologischen Schriftsteller, hat sich im 2. Band seines monumentalen Werkes „Tiefenpsychologie und Exegese“ auch ausführlich mit der

¹³ Ebd. 151; *ders.*, *Jenseits* 38, 62, 119f.; vgl. auch zum Begriff der „Umkehr“ als Aktualisierung der apokalyptischen Hoffnungsgestalt: *F. Kerstiens*, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969; *Schaeffler* 179–223.

prophetischen Eschatologie und der Apokalyptik beschäftigt¹⁴. Ohne hier auf die verschiedenen Streitpunkte einzugehen, möchte ich nur die wichtigsten hermeneutischen und inhaltlichen Aussagen Drewermanns zur Apokalyptik referieren und diskutieren. Da diese weniger bekannt sind als die von J. B. Metz und K. Rahner, wird die Darstellung zwangsläufig ausführlicher geraten.

a) Die hermeneutischen Grundoptionen Drewermanns

(1) Gegenüber der als existentiell belanglos und „seelenlos“ apostrophierten historisch-kritischen Exegese will Drewermann den Wahrheitsbegriff religiös-biblicher Aussagen „verinnerlichen“ (762); d. h., er versteht die biblischen Texte primär als Ausdrucksformen solcher *innerseelischer Vorgänge*, die eine zeitlos gültige Bedeutung für alle Menschen haben, weil sie ihren Grund in den allen Menschen gemeinsamen „Archetypen“ des (von C. G. Jung behaupteten) „kollektiven Unbewußten“ haben¹⁵. Während äußere geschichtliche Ereignisse vergehen und ihre Bedeutung schnell verlieren, bleiben die Grundstrukturen und Grunderfahrungen der menschlichen Seele immer gleich. In den religiösen Überlieferungen der Völker „verdichten“ sich bestimmte ursprüngliche und allgemeine Grunderfahrungen der Seele, d. h., sie sprechen sich in dichter und dichterischer Weise in Mythen, Märchen, Sagen, Legenden, Gleichnissen, Weissagungen, Visionen, Apokalypsen aus. Deswegen kann und muß es der biblischen Theologie vor allem um die innerseelische Erfahrungswirklichkeit sowohl der Texte wie der heutigen Hörer und Leser gehen¹⁶.

Auch wenn die Bibel von geschichtlich-gesellschaftlichen Ereignissen spricht, so bieten sie doch – vergleichbar dem Mythos – für die eigentlich

¹⁴ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. II, Olten 1986, 436–591; 760–782. Vor allem auf diese Kapitel stützen sich unsere Ausführungen; in Klammern gesetzte Seitenangaben innerhalb des Textes sind diesem Buch entnommen. Vgl. zur Diskussion um Drewermann: G. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, SBS 129, Stuttgart 1987; E. Drewermann, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf G. Lohfinks und R. Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese“, Olten 1988; A. Görres / W. Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann*, QD 113, Freiburg 1988. Eine sachliche und fundierte theologische Auseinandersetzung mit E. Drewermann führt seit mehreren Jahren bereits H. J. Lauter OFM in verschiedenen Beiträgen der letzten Jahrgänge des in Köln erscheinenden „Pastoralblattes“ für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück.

¹⁵ Vgl. zur Fragwürdigkeit dieser psychologischen Hypothese: B. Grom, *Die Archetypenlehre – eine Sackgasse*, in: StZ 113/1988, 604–612; A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 139–148 (Anm. 14).

¹⁶ Es geht bei dieser sog. „archetypischen Hermeneutik“ darum, „zu zeigen, welche seelischen Erfahrungen, die an sich zu allen Zeiten und an allen Orten möglich sind, sich in den jeweiligen Erzählungen so verdichten, daß sie in der Form von scheinbar einmaligen und unerhörten Begebenheiten gleichwohl etwas Typisches, Allgemein-Menschliches zum Ausdruck bringen, dessen vorgestellte Realität zu einer bestimmten Zeit das Vertrauen in seine Möglichkeit zu jeder Zeit mit Recht begründen kann und soll“ (Drewermann, *Tiefenpsychologie* 42).

religiöse Wahrheit ihrer Aussage nur die „symbolische Kulisse oder das bloße Inventar symbolischer Gestaltung“ (37). Nicht die Rückführung der (abzustreifenden) mythologischen Bilder auf ihren geschichtlichen Wahrheitsgehalt, sondern umgekehrt die Aufdeckung des bleibenden symbolischen Bedeutungsgehalts der (abzustreifenden) geschichtlichen Ereignisse steht im Zentrum der biblischen Hermeneutik Drewermanns.

(2) Den entscheidenden Zugang zur Erkenntnis dieser bleibenden seelischen Bedeutung biblischer Aussagen bildet der *Traum* als „Ursprungs-ort religiöser Erfahrung“ (36). Denn dort kann – unverfälscht durch das regulierende Bewußtsein – die im Unbewußten lagernde „Wahrheit eines Lebens“, der existentielle Bedeutungsgehalt aller äußeren Erfahrungen und Ereignisse hervortreten und von dort aus wiederum verändernd und gestaltend auf die Außenwelt einwirken. Dem Traum und der Traumdeutung kommt also eine wichtige Vermittlungsstelle zwischen innen und außen, zwischen Seele und Geschichte zu.

(3) Das tiefenpsychologische Grundmuster der biblischen Hermeneutik lautet bei Drewermann: Der Mensch zwischen *Angst* und *Vertrauen*. Von S. Kierkegaard her sieht Drewermann die entscheidende Bestimmung des menschlichen Daseins in der (mit seiner Geschöpflichkeit gegebenen) Alternative zwischen Angst und Vertrauen, zwischen Verzweiflung und Erlösung. Die Gestalt menschlichen Lebens entscheidet sich grundlegend daran, wie der Mensch mit seiner geschöpflichen Angst umgeht; denn geschaffen „aus dem Nichts“, hat er konstitutionell Angst vor dem Nichts, dem Nichts-Sein, dem Nichts-Können usw. Will er diese Angst aus eigener Kraft durch sich selbst überwinden, geht er an der eigenen Nichtigkeit zugrunde und muß verzweifeln. Allein das Vertrauen auf Gott kann ihn von dieser Angst befreien. Alle religiösen Texte der Völker und damit auch die Bibel sprechen für Drewermann vor allem von dieser Alternative; deswegen kann ein angemessenes Verstehen der biblischen Überlieferung nur dann gelingen, wenn einerseits von der eigenen existentiellen Angst und der Suche nach befreiendem Vertrauen ausgegangen und andererseits in den Texten eine Antwort auf diese Grundfrage gesucht wird. Dann kann die eigentlich religiöse Wahrheit der Texte zur Sprache kommen: nämlich das Angebot zur Befreiung von der Angst, indem mir eine unbedingte Liebe zugesagt wird, der ich mich restlos anvertrauen kann.

b) Die inhaltliche Deutung der prophetischen und apokalyptischen Texte

(1) Der „Messias“ – die Projektion des befreiten „königlichen“ Selbst

Für Drewermann handelt es sich bei den Visionen der Propheten und Apokalyptiker „weder um Manifestationen des Göttlichen an sich selbst noch um unmittelbare Wahrnehmungen der wirklichen Geschichte; es handelt sich vielmehr um Bilder der Selbsterfahrung, um Projektionen der eigenen Psyche in die Geschichte hinein“ (446). Diese Bilder ent-

springen dabei nicht nur der progressiven Kraft der Hoffnung, sondern tiefer noch der regressiven Kraft der Angst. Für Drewermann sind die Zukunftsvisionen der Propheten primär „regressive Bewegungen“, die ganz und gar der „Sehnsucht nach dem (verlorenen) Paradies“ folgen und so den „Hintergrund aller großen Entwürfe transzendenter Hoffnung“ bilden (449). Sie haben ihre bleibende Bedeutung und Wahrheit vor allem für die „individuelle Biographie“, und zwar als „Stabilisierungsversuche der Psyche eines einzelnen mit Hilfe vorgegebener Bilder gegenüber einer äußersten Krise der Hoffnung“ (453).

An der Typologie des prophetisch angesagten „Tages Jahwes“ verdeutlicht Drewermann sein Verständnis: In diesem Bild von der geschichtswendenden Zäsur durch das machtvoll zerstörende und rettende Eingreifen Gottes drückt sich einerseits die seelische Erfahrung der Demütigung, der Erniedrigung, der Zerstörung der eigenen Würde und Identität aus – allerdings verbunden mit einem wachsenden Vertrauen auf das Eingreifen Gottes. Durch dieses Eingreifen kann dann andererseits das Selbst, die eigene Berufung befreit und mit sich identisch hervortreten. In der Gestalt des „Messias“ wird dieses befreite Selbst personifiziert vorgestellt, als „Inbegriff der Einheit aller psychischen Gegensätze zwischen Bewußtsein und Unbewußtem“ (453).

Alle prophetischen Bilder vom Krieg, vom Exodus, von der Befreiung, vom König, vom Messias, vom Frieden, vom Berg Sion als Mitte der Völkerwallfahrt usw. haben also ihren eigentlichen Realitätsgehalt nicht in der gesellschaftlichen Dimension des Volkes, sondern im seelischen Erleben eines einzelnen und seiner durch schwere Kämpfe hindurch gelingenden Selbstfindung. Gott selbst wird dabei jedoch keineswegs einfachhin mit in diese innerpsychischen Prozesse hineingezogen. Über C. G. Jung hinausgehend sieht Drewermann die bleibende Bedeutung des eschatologischen Handlungssubjektes Gott darin, daß der innerpsychische Befreiungsprozeß nur gelingen kann, wenn dem Selbst von außen eine unbedingte personale Bejahung begegnet. „Damit ein Mensch sich als eine Person zu entdecken vermag, die eine unvergleichliche königliche Würde besitzt – um die Symbolik der Messias-Gestalt aufzugreifen –, bedarf er einer anderen Person, die ihm mit einem solchen Respekt und einer solchen Hochachtung begegnet, wie sie einem König gegenüber angemessen ist. Zu der Entdeckung ihrer absoluten Bedeutung gelangt die menschliche Person durchaus erst in der Liebe einer anderen Person, für die sie eine absolute Bedeutung besitzt, und das Schönste, was Menschen einander zu schenken vermögen, ist diese Verführung zu dem Glauben an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der eigenen Person in der Zauberkraft der Liebe“ (458 f). Genau in solcher das eigene Selbst und seinen unbedingten Wert erkennen lassenden und freisetzenden Begegnung vermittelt sich die Erfahrung Gottes als des ermöglichenden Grundes solcher unbedingten Bejahung. Insofern dies in den Gottesbildern

der eschatologischen Visionen angezielt ist, behalten sie ihr unaufgebbares Recht; nicht aber in den gesellschaftlich-militanten Aktionen dieses Kriegsgottes.

Diese individualpsychologische Ebene der Deutung versteht Drewermann nur als ersten Schritt. Um der prophetischen Botschaft der Bibel gerecht zu werden und ihren bleibenden Wahrheitsgehalt für uns heute zu erkennen, muß darüber hinaus der überindividuelle Bedeutungsgehalt hervorgehoben werden. Denn diese Visionen waren keine Privatträume, sondern Hoffnungsvisionen für ein ganzes Volk und dessen seelische Notlage. Wie ist so etwas möglich? Wie können individuelle seelische Befreiungsprozesse und ihre Symbole eine soziale Bedeutung bekommen? „An dieser Stelle entsteht zugegebenermaßen so etwas wie ein hermeneutisches Loch“ (461). Denn Drewermann lehnt es strikt ab, bestimmte geschichtliche und gesellschaftliche Ereignisse eines Volkes als Anwendungsbereich der eschatologischen Bilder zuzulassen. Er sieht darin – nach dem Beispiel des 3. Reiches – sofort die Gefahr einer religiösen Ideologisierung und Identifizierung von Politik und Reich Gottes. Statt dieser gesellschaftlichen Vermittlungsebene (mit der – nebenbei gesagt – bei Drewermann natürlich auch so etwas wie Kirche im Heilsgeschehen sehr zurücktritt) springt Drewermann gleich von der individualpsychologischen auf die universalpsychologische Ebene: Was in der Seele des einzelnen an eschatologischen Bildern und Visionen aufscheint und seine Hoffnung auf Befreiung ausdrückt, kann in jeder menschlichen Seele möglich sein: „Die Ankunft des Messias Königs, wenn sie mehr sein will als das symbolische Ziel der Menschwerdung eines einzelnen, kann eine sinnvolle Aktualität nur behalten, wenn sie sich auf die Möglichkeit der Menschwerdung eines *jeden* Menschen bezieht, und nachdem wir die Bedeutung der eschatologischen Bilder *qualitativ* für den einzelnen ins Unendliche gesetzt haben, müssen wir sie nun auch *quantitativ* verunendlich“ (461). Die Gesellschaftskritik der Propheten wird von Drewermann im Sinn eines „humanistischen Universalismus“ (ebd) gedeutet: als Äußerung der Verzweiflung am elenden Geschick von Millionen Menschen auf dieser Erde und als Vision der Hoffnung auf ein von Gott gemachtes Ende dieser unmenschlichen Geschichte, damit endlich allen Menschen ihre wahre Selbstwerdung ermöglicht wird.

(2) Der „Weltuntergang“ – eine Projektion der schizophrenen Psychose

Um den entscheidenden Unterschied der Apokalyptik zu den Prophe-
tENVISIONEN aufzuzeigen, konzentriert Drewermann sich auf das zentrale apokalyptische Symbol des Weltuntergangs als „Zerbersten des Kosmos“, verbunden mit dem Kampf der guten gegen die bösen Mächte und dem Entstehen einer neuen, heilen Welt. Der Entstehungsgrund für diese Vorstellung liegt in dem psychischen Erlebnis des Anstiegs von Angst und Not, Ohnmacht, Enttäuschung und Zorn, aus der das Gefühl hervor-

geht, „daß auf Erden durchaus nichts zu erhoffen ist, das die Sehnsucht nach Erlösung überbordend macht über alle Welt hinaus“ (477). Der tiefenpsychologische Erfahrungsraum für solche extremen, mit dem totalen Weltuntergang und einer völlig neuen Welt rechnenden Angst und Sehnsucht liegt nach Drewermann im Bereich der Schizophrenie. Damit ist eine Krankheit gemeint, in der die Persönlichkeit (aufgrund einer verhinderten Selbstfindung) völlig zerrissen ist, sich von außen schrecklich bedroht fühlt, ohnmächtig dem eigenen Geschick gegenübersteht und in tiefe Einsamkeit in allen wichtigen Gefühlsbereichen versinkt; nur in symbolisch-verhüllter Sprache kann sie sich noch mitteilen. Vor allem aber hat die Idee vom Weltuntergang ihren „Sitz im Leben“ in bestimmten schizophrenen Wahnvorstellungen: für den schizophrenen Menschen geht seine ganze Welt unter, wenn er die entscheidende Bezugs-Person verliert, deren Nähe ihm eine gewisse Stabilisierung seiner Identität ermöglicht. Dabei wird dieser Untergang in seiner ganzen Schrecklichkeit doch zugleich mit einer gewissen Lust und Zustimmung erlebt; denn diese böse Welt soll untergehen. Der Widerspruch zwischen dem Ich und der Außenwelt ist so unerträglich, daß eine Lösung, ein Überleben nur noch durch ein Vernichten dieser Außenwelt möglich erscheint. „Insofern kommt die Weltuntergangsphantasie – wie die Psychose selbst – in der Tat einer spontanen Selbstheilung bzw. einem Selbstrettungsversuch gleich“ (481).

Genau in dieser Erfahrung einer unerträglichen Welt, die restlos untergehen muß, damit für mich Rettung und Heil geschehen kann, sieht Drewermann eine Parallele zwischen der schizophrenen Psychose und der Apokalyptik. Deren Visionen stellen eine „extreme Form von Abwehr bis hin zur Leugnung“ dar (483), und die Befreiung von der Angst wird hier dadurch gesucht, daß die unerträgliche Außenwelt visionär-bildhaft (mit den kollektiv archetypischen Bildern des Unbewußten) in das eigene psychische Erleben hineingeholt, introjiziert, darin vernichtet wird und in einer völlig neuen, den Wünschen des Ich angepaßten Form wieder entsteht. Insofern kann Drewermann die Apokalyptik als eine „introjizierte Kosmologie“ verstehen, im Gegensatz zum Mythos, der eine „projizierte Psychologie“ darstellt (483). Das entwerfende Subjekt apokalyptischer Bilder und Visionen ist also nicht das bewußte Ich des Apokalyptikers, sondern sein Unbewußtes, das ihn mit solchen archetypischen Bildern bedrängt und angeht. Während der Schizophren-Wahnhafte solchen Bildern völlig wehrlos ausgeliefert ist und sich passiv in sie hineinfallen läßt, integriert der religiöse Visionär der Apokalyptik sie aktiv in sein Bewußtsein und seinen intakten Realitätsbezug, also in sein Erkennen und Handeln gegenüber der Außenwelt. Er findet – im Gegensatz zum Schizophrenen – gleichsam wieder den „Rückweg“ aus dieser Introjektion in die reale Außenwelt.

Nach dieser Erklärung des psychogenen Ursprungs der Apokalyptik

geht Drewermann der Frage nach, inwiefern solche Visionen – im Gegensatz zur schizophrenen Psychose – mit Recht einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit hinsichtlich der Zukunft von Welt und Geschichte „angeichts ihrer äußersten Bedrohung“ erheben können (486). Diese kann für Drewermann auf keinen Fall in irgendwelchen Zukunftsaussagen über das empirisch-geschichtliche Geschick der äußeren Welt liegen, wohl aber in einer in den Symbolen enthaltenen „wesentlichen Wahrheit über das Schicksal des Menschen“ schlechthin (ebd). Um diese Wahrheit zu erkennen, muß vor allem das pessimistische Weltgefühl der Apokalyptik und die darin manifeste existentielle Spannung zwischen Angst und Vertrauen angemessen berücksichtigt werden (was Drewermann vor allem bei Bultmann, Moltmann und Pannenberg vermißt, mit deren Apokalyptik-Verständnis er sich auseinandersetzt). Von daher hält Drewermann als bleibende Bedeutung und Wahrheit dieser Visionen fest: Diese faktische Welt steht in absolutem, unversöhnlichem Gegensatz zu Gott und seiner neuen Welt. Weil diese Welt faktisch in all ihren Bereichen strukturell darauf aufbaut, die geschöpfliche Angst aus sich selbst heraus überwinden zu wollen, Sicherheit in sich selbst, in ihrer eigenen Endlichkeit zu finden, erweist sie sich immer neu in ihrer „mörderischen Unmenschlichkeit“ (500); d. h., sie vernichtet jeden, der wie Jesus anders leben will: nämlich aus dem angstbefreienden Vertrauen auf Gott heraus. „Ein Leben gemäß der Bergpredigt ist allemal inmitten dieser Welt Grund genug für Hinrichtung und Kreuzigung; aber die Auferstehung Jesu ist auch Grund genug, es mit der Wahrheit der Bergpredigt zu versuchen und dem Jesus zu folgen, der uns schon nach Galiläa vorangegangen ist (Mk 16, 7).“ „Einzig derjenige, der auch in der Stunde von Golgotha an der Wahrheit dessen, was Jesus lebte, sagte und verkörperte, schon um seiner eigenen Menschlichkeit willen festzuhalten imstande ist, wird in den Stand kommen, eher die ganze Welt(ordnung) in Frage zu stellen, als Jesus unrecht zu geben – er wird notwendig zum Apokalyptiker, und ebendies war offenbar die entscheidende Erfahrung der frühen Kirche, als sie ihre Theologie apokalyptisch formulierte“ (500 f).

Die Wahrheit der Apokalyptik (507) betrifft also genau diese Einschätzung des natürlichen Seins der Welt im ganzen und des einzelnen in ihr: Es ist in sich schlechthin aussichtslos und kann nur mit dem Ausblick auf Gottes Ewigkeit ertragen werden (ebd). Im Gegenzug zur tiefenpsychologischen Deutung des Ursprungs der Apokalyptik besteht ihre theologische Wahrheit gerade darin, daß die zur Psychose gesteigerte Angst nur gelöst werden kann, wenn sie sich von einem absoluten Jenseits ihrer selbst aus ihrer Endlichkeit befreien läßt. Ein Verzicht darauf würde die Schizophrenie als „Verzweiflung der Endlichkeit“ unheilbar festschreiben. Die apokalyptischen Bilder können deshalb als Versuche gedeutet werden, die „objektive Aussichtslosigkeit des Daseins zu überwinden und den Menschen vor der verzweifelten Seelenzerstörung eines Daseins der

puren Endlichkeit zu bewahren“ (508); „man wird ihnen nur gerecht, wenn man sie als Kontrastbilder und Heilungssymbole gegenüber dem drohenden Alptraum eines schlechthin in die Endlichkeit eingepferchten Daseins versteht“¹⁷ (509).

c) Stellungnahme

(1) Zur Beurteilung der historisch-kritischen Exegese

Die Behauptung Drewermanns, die historisch-kritische Exegese beschränke sich selbst methodisch auf das Feststellen der historischen Faktizität und reduziere darauf die Wahrheitsfrage, kann so nicht hingenommen werden. Sehr viele Exegeten betrachten ihr Fach mit Recht als Theologie, d. h., sie stellen durchaus die theologische Wahrheitsfrage (über die historische hinaus)¹⁸. Das bedeutet: Sie fragen – nach der möglichst genauen Feststellung des historischen Ursprungs und Kontextes aller biblischen Aussage – nach der bleibend-gültigen Heils-Bedeutung, dem Sinn dieser Aussage für uns und unseren Glauben heute. Vielleicht mag das manchmal etwas zu knapp und zu karg ausfallen angesichts des ungeheuren Aufwands an historisch-kritischer Gelehrsamkeit. Aber immerhin bewahrt die große Treue zum *sensus litteralis* bzw. *historicus* sie davor, den Text zum bloßen Anlaß und Auslöser subjektiver Deutungen und Assoziationen zu nehmen, ihn zu schnell in meine subjektiven Deutungsmuster einzupassen und seine Fremdheit zu überspielen (was mir bei Drewermann manchmal die Gefahr zu sein scheint; jedenfalls stellt er den geschichtlichen Sinn des Textes oft nur sehr pauschal dar). Gerade das mir Fremde einer geschichtlichen Tradition kann ja auch zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes als des Rufes zur Umkehr aus meinen noch so tiefsitzenden und „natürlich“ scheinenden subjektiven Vorprägungen und religiösen Deutungsmustern werden¹⁹.

(2) Der Wert des Geschichtlichen

Die Konzentration der neueren Exegese und der gesamten Theologie auf die geschichtliche Wahrheit eines Textes hat seine sozialgeschichtliche Ursache im gesamten neuzeitlichen Denken und seiner Hinwendung zur Geschichte; ein Denken, das heute weitgehend das allgemeine Bewußtsein und sein Wahrheitsverständnis prägt. In der Suche nach der Wahrheit von Aussagen wird stets gefragt: Was ist wirklich geschehen, wie kam es dazu usw.? Mit symbolischer Bedeutung allein gibt sich das

¹⁷ Ob sich diese Deutung am Ende sehr von der Bultmanns unterscheidet, die *Drewermann* heftig kritisiert, möchte ich bezweifeln (vgl. Tiefenpsychologie 488 ff.).

¹⁸ Vgl. *Lohfink/Pesch* 11 ff.; *R. Schnackenburg*, Exegese und Tiefenpsychologie, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 26–48 (Anm. 14). *J. Sudbrack*, Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, ebd. 98–114.

¹⁹ Z. B. der geschichtliche Sinn des Exodus kann mich, der ich nicht viel von Sklaverei und Unterdrückung erfahre, aufschließen zur Umkehr zu den realiter Armen und Unterdrückten.

neuzeitliche Bewußtsein nicht zufrieden. Und das mußte auch die Exegese akzeptieren, wollte sie sich nicht aus dem Gespräch des neuzeitlichen Denkens selbst ausschließen.

Immerhin hat gerade die neuzeitliche Hinwendung zur Geschichte und ihrer Wahrheit entscheidend mitgeholfen, das enge Korsett einer ungeschichtlichen, neuscholastischen Metaphysik und Theologie zu sprengen. Die Wahrheit des biblischen Gottes begegnet – nach dieser neuzeitlichen Wende – uns nicht zuerst als die große Konstante, als das „ewige Sein des Seienden“, als die ewige platonische „Idee“ oder als das immer gleiche Gesetz der „Natur“ und der „Übernatur“ (und damit auch nicht über den Weg einer zeitlos gültigen Kosmologie, Metaphysik und Dogmatik), sondern als die unverbrüchliche Treue im ständigen Wandel menschlichen Kommens und Gehens, Hoffens und Verzweifeln, Denkens und Handelns. Das bedeutet: Im neuzeitlichen Bewußtsein ist die menschliche Geschichte nicht bloß das äußere, vergängliche und abzustreifende Akzidenz (und damit theologisch Irrelevante) gegenüber einer ewig bleibenden Substanz (mag diese als „Sein“ oder als „Natur“ oder als „Seele“ betrachtet werden), in der allein Gottes Ewigkeit aufscheinen kann. Nein, Geschichte (und damit Freiheit, Verantwortung) ist die innerste Form allen menschlichen Seins, seiner Vernunft und seines Handelns, seiner Seele und seiner Religion. Alle Strukturen des Menschlichen sind somit in den Wandel des Geschichtlichen einbezogen, sie können nicht einfach daraus abstrahiert werden.

Der theologische Grund für diese Hochschätzung der Geschichte liegt im jüdisch-christlichen Glauben, der eben die Offenbarung Gottes und seiner „Ewigkeit“ in konkreten geschichtlichen Ereignissen sieht (wie Exodus, Bundesschluß, Exil, Jesus Christus, Kirche) und nicht primär in der Natur oder in der Seele. Nicht Erlösung *von* und *aus* der Geschichte, sondern Erlösung *der* Geschichte durch die tiefe Inkarnation Gottes in die Geschichte hinein bis zum Tod verkündet der christliche Glaube. Diese neuzeitliche Wiederentdeckung der Geschichte und damit der biblischen Wahrheit scheint mir unverzichtbar zu sein; hält sie doch die Verantwortung des Glaubens für die konkrete Geschichte wach.

Mag auch die Betonung der Geschichte in der Neuzeit oft zu einseitig (bis hin zum totalen historischen Relativismus) oder zu sehr mit dem Preis der Vernachlässigung von Natur und Seele erkaufte worden sein, solche Einseitigkeiten rechtfertigen nicht eo ipso schon gegenläufige Einseitigkeiten, wie sie mir bei Drewermann vorzukommen scheinen²⁰. Seine Abwertung der Geschichte zugunsten der Seele, des Mythos, des Symbols scheint mir eine Neuaufgabe einer vorneuzeitlichen „Substanz-

²⁰ Vgl. W. Kasper, Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.) 9–25 (Anm. 14); E. Dassmann, Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung, ebd. 49–66; J. Splett, Wahrheit und Geschichte, Mythos und Person. Religionsphilosophische Anmerkungen, ebd. 81–97.

metaphysik“ im tiefenpsychologischen Gewand zu sein. Um die Bedeutung der Seele und der Symbole für den christlichen Glauben hervorzuheben, braucht man nicht die Geschichte so dualistisch abzuwerten, wie Drewermann es in vielen Formulierungen tut.

(3) Das Verhältnis von innen und außen, von Seele und Geschichte

In einer kurzen Auseinandersetzung mit der Biblexegese der „sozialkritischen Hermeneutik“ (L. Schottroff u. W. Stegemann)²¹ und der „Theologie der Befreiung“ schreibt Drewermann: „Auf der anderen Seite ist es sinnlos und gefährlich, den Realismus der sozialhistorischen Hermeneutik gegen die Träumerei der Tiefenpsychologie auszuspielen, oder umgekehrt die Armseligkeit der Psyche in Konkurrenz zur Armut sozialer Verhältnisse zu setzen. Wenn man den Atheismus L. Feuerbachs meiden will, wird man sagen müssen, daß Religion sich unbedingt auch darin ausdrücken muß, dem Notleidenden zu helfen, soviel in meinen Kräften steht, daß es aber nicht schon in sich Religion ist, wenn Menschen essen, trinken und sich kleiden. Im Gegenteil, die Religion beginnt damit, die Lebensmittel des Menschen in Symbole ewigen Lebens umzuwandeln, und so erst schafft sie die innere Freiheit gegenüber dem Egoismus der Alltagsorgen, der immer wieder jede weitherzige Hilfsbereitschaft einengt und erstickt. Nur in der Gesinnung göttlicher Sorglosigkeit, wie die Bergpredigt sie schildert (...), werden Menschen zu einer solchen selbstlosen und selbstverständlichen Hilfsbereitschaft fähig werden, wie Jesus sie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30–37) und im Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25, 31–46) zum Maßstab des Lebens erklärt hat. Kehrt man das Verhältnis um, wird man theologisch nicht umhin können, den verinnerlichten Zwang alter ‚Werkgerechtigkeit‘ wieder einzuführen, und sozialpolitisch wird man die mangelnde Überzeugungskraft innerer Erfahrung im Umkreis einer vertieften Religion bald schon durch gesetzgeberische (oder militärische) Gewalt kompensieren müssen.“²²

Genau das ist die Frage: Welche Rolle spielt Mt 25, 31–46 für das christliche Heil? Das liebende Speisen der Hungrigen ist (sozial und strukturell) vielleicht nicht „Religion“ (im Sinn der Religionsgeschichte), wohl aber *Nachfolge* Jesu, die am Ende (end-gültig) zählt! Zu schnell scheint mir Drewermann das soziale und politische Handeln zugunsten der Armen nur als ethisch notwendige Konsequenz der inneren, religiösen Glaubenseinstellung zu sehen und nicht – in wechselseitiger Bedingung – als das entscheidende „Sakrament“, als „Realsymbol“ des Glaubens. Dies dürfte an seinem undialektischen Grundverständnis der Beziehung zwischen innen und außen, zwischen Seele und Geschichte

²¹ L. Schottroff / W. Stegemann, *Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.

²² Drewermann, *Tiefenpsychologie* 463 f.

liegen: Das Äußere ist nur die Konsequenz des Inneren. Ich ziehe demgegenüber ein dialektisches Modell vor: Die Bilder der Seele, ihre Ängste und Hoffnungen projizieren sich nach außen, sie deuten und gestalten so die Außenwelt; jedoch umgekehrt prägt sich auch die Außenwelt immer schon „gleichursprünglich“ in die Seele ein, sie liefert das Material für die Bilder und Symbole. Von daher wird verständlich, daß wir im christlichen Glauben mit einer realsymbolischen Vermittlung des Reiches Gottes gerade auch in den gesellschaftlichen Zeichen gelingender Gerechtigkeit und glückenden Friedens rechnen. Diese Denkform der realsymbolischen Vermittlung scheint Drewermann fremd zu sein. Wenn man dagegen beide Ebenen, Seele und Geschichte, als grundsätzlich gleichursprüngliche, d. h. als nicht voneinander abzuleitende und aufeinander zu reduzierende Vermittlungsebenen der Liebe Gottes ansieht, können sie nur einander wechselseitig auf je verschiedene Weise bedingen und formen. Insofern kann gerade auch die äußere geschichtliche und gesellschaftliche Situation ein Ort sein, an dem die Verheißung endgültig glückenden Lebens aufleuchtet. Nicht bloß die archetypische, regressive Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies kann die Hoffnung auf das Reich Gottes wecken, sondern ebenso stark auch die Erfahrung gelingenden Lebens in Gerechtigkeit und Frieden. In ihm steckt durchaus so viel Hoffnungs- (und Enttäuschungs-!) Potential wie in unserer Seele; und wie die Bilder unserer Seele das gesellschaftliche Leben „seelenvoll“ machen können, so kann umgekehrt unsere Seele ihre Hoffnungskraft und ihre Hoffnungsbilder immer neu aus diesen geschichtlichen Vorzeichen gelingenden Lebens schöpfen. Der Regenerationsprozeß unserer Hoffnung ist wechselseitig; denn Gott ist nicht nur der Schöpfer unserer Seele und ihrer guten Bilder (451), sondern auch der ganzen äußeren Welt und ihres „Versprechenscharakters“.

(4) Zur inhaltlichen Deutung der Apokalyptik

Den Aussagen Drewermanns über die bleibende Wahrheit apokalyptischer Aussagen wird man bis zu einem bestimmten Grad zustimmen können. Dennoch möchte ich eine kritische Anfrage an seine Deutung richten: Verbleibt sie nicht zu stark im Horizont der jüdischen Apokalyptik, ohne die radikale Durchbrechung dieses Weltbildes durch den geschichtlichen Jesus bereits mitzubedenken? D. h., indem Jesus reale Symbole des Heils, des Reiches Gottes mitten im alten „Äon“, in dieser Welt setzt, wird die Schlechtigkeit dieser Welt in ihrer Absolutheit aufgebrochen, wird die durch die Sünde zutiefst bedrohte (aber nicht zerstörte!) Schöpfung als „geheilte Schöpfung“ in ihrem von Gott bestimmten Wert „restauriert“. Heil kann es seitdem wieder in dieser Welt geben, nicht erst durch ihren Untergang hindurch. Dies natürlich nur von außerhalb ihrer selbst, von ihrem transzendenten Schöpfer her, der aber zugleich als die in allem dabeiseiende Liebe mitten unter uns präsent ist.

Auch wenn die menschliche Gestalt dieses Heils von den Mächten dieser Welt gekreuzigt und getötet worden ist, bedeutet dies nicht einfachhin die Vernichtung der Möglichkeit, in dieser Welt heilend zu wirken, Reich Gottes bereits hier realsymbolisch Gestalt annehmen zu lassen. Ein solches Tun und seine gesellschaftlichen Formen werden zwar immer der tödlichen Bedrohung durch das Böse in dieser Welt ausgesetzt bleiben; aber die Auferstehung Jesu bedeutet ja gerade auch die endgültige Bestätigung seines geschichtlichen Tuns, was uns dazu befreit, ein liebendes Ja zu dieser Welt und ihren vielen Bereichen zu sagen, sich liebend in sie zu inkarnieren und dadurch, gleichsam vom Inneren dieser Welt heraus, die Geschlossenheit des Bösen zu durchbrechen. Daß die Vollendungsgestalt unserer restlos von dieser Liebe durchformten und gestalteten Welt kein innerweltliches und geschichtliches Faktum sein kann, ist theologisch unbestritten. Aber das schließt nicht aus, daß diese Welt im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich zum Ort vorwegnehmender Zeichen, ja sogar einer weltumgreifenden *communio*-Gestalt des Reiches Gottes werden kann. Die Hoffnung auf den auferstandenen Gekreuzigten beinhaltet eben auch die Versöhnung mit dieser von ihm angenommenen und geheilten Welt. An dieser Stelle wird man – gegen Drewermann – die Grenze der Wahrheit apokalyptischer Weltbilder deutlich bezeichnen müssen.

(5) Plädoyer für die legitime Vielfalt hermeneutischer Vorverständnisse

Das Provozierende an der Hermeneutik Drewermanns liegt vielleicht weniger in seinen methodischen oder inhaltlichen Aussagen als vielmehr in dem von manchen Formulierungen insinuierten „Alleinvertretungsanspruch“ dieses Ansatzes hinsichtlich der bleibend-gültigen Wahrheit biblischer Texte. Gegenüber solchen überzogenen Ansprüchen kann man Drewermann nur zu etwas mehr hermeneutischer Bescheidenheit raten. Jede gute theologische Bibelauslegung hat einen spezifischen hermeneutischen Rahmen ihres Verstehens der Texte, und zwar eines Verstehens, das genauso wie die tiefenpsychologische auf die existentielle Wahrheit „für mich hier und heute“ zielt. Z. B. was die Apokalyptik angeht, befragt das existentielle Modell des Verstehens die Bibel nach ihrer Wahrheit hinsichtlich der menschlichen Freiheit, ihres Zieles und ihrer Endgültigkeit im Tod. Diese Frage ist sicher nicht gegen die tiefenpsychologische Dimension auszuspielen, aber sie kann auch nicht einfach ihr nachgeordnet werden. Je nach geschichtlicher Situation der konkreten Hörer der biblischen Botschaft gewinnt das eine oder andere Verstehensmodell an existentieller Tiefe. In der Situation der gesellschaftlichen Unfreiheit und Unterdrückung lassen sich Menschen am ehesten von dem Modell der gesellschaftlichen Befreiung betreffen, das für die armen Bevölkerungsschichten der 3. Welt und bei uns die existentielle Wahrheit der Bibel nicht minder entdecken hilft als für viele die psychologische Deutung von

Drewermann. Denn auch diese stellt nur ein ganz bestimmtes, geschichtlich bedingtes und gefördertes Verstehensmodell dar. Gerade ihre große Faszination bei uns läßt vermuten, daß sie eine spezifische Hermeneutik bildet für die geschichtlich-gesellschaftliche Situation der mitteleuropäischen Industriegesellschaft und der sie weithin tragenden Mittel- und Oberschichten. Die in unserer Gesellschaft ständig zunehmenden psychischen Erkrankungen (Neurosen, Psychosen, Depressionen) machen viele Menschen für die befreiende Botschaft der Bibel gerade im Bereich des Psychischen, des Unbewußten besonders empfänglich. Zweifellos zu Recht; darin sehe ich auch die Legitimität und den großen Nutzen dieser Art von Bibelauslegung für die Glaubensverkündigung bei uns heute. Die gegenseitige Ergänzung und Korrektur der jeweils verschiedenen Hermeneutiken scheint mir der angemessene Weg zu einer den Sinn der Bibel immer besser ausschöpfenden Exegese zu sein; darin (und nicht in der Abwertung der anderen) liegt auch der echte „universale“, allgemeingültige Wert eines Verstehensmodells: eben in seiner umfassenden Gesprächsfähigkeit.