

Bewegung, um dann klar die Gegensätze zum Christentum aufzuzeigen. Unser Glaube spricht von Hoffnung und nicht von Optimismus, von Liebe und nicht vom Einswerden mit dem Weltgeist, von einer personalen Begegnung mit Gott und nicht von einer kosmischen Selbsterfahrung. Knapper fällt die theologische Kritik am Okkultismus aus. Der Vf. stellt lieber dar, was christliche Theologen dieser Strömung entgegenstellen müssen: Der Glaube darf die Toten nicht verschweigen und muß zugleich ihr Anderssein betonen. In der recht verstandenen *Communio sanctorum* wird für den Christen auch eine liebende Begegnung mit seinen Verstorbenen in Aussicht gestellt. – Das Buch schließt mit einer klugen pastoralen Bemerkung zum Umgang mit okkulten Phänomenen (123–130).

Die Schrift ist aus einer Sondervorlesung im Rahmen der Eschatologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main entstanden. Aus der Art der Entstehung ergeben sich Vor- und Nachteile: Die Vorteile bestehen in der klaren, lebendigen Sprache, im Zwang, das Wichtigste auf kurzem Raum zu sagen. Nachteile sehe ich in der Tatsache, daß nach kurzer Vorbereitungszeit Wesentliches zu einer erst vor kurzem in unserem Raum relevant gewordenen Zeitströmung gesagt werden soll. Relativ viel wird nur aus zweiter Hand zitiert. An einigen Stellen scheint noch nicht alles bis zu Ende durchdacht zu sein. Was K. über die Gefahr eines neuen Irrationalismus (69–71) sagt, trifft zwar auf das „Leute-New-Age“, aber nicht unbedingt auf das „Höhere New-Age“ zu. Bemerkenswert erscheint mir auch, daß im New-Age eine Reihe ursprünglich in der christlichen Theologie beheimatete Begriffe mit neuem Inhalt gefüllt werden. Die uns umgebende Natur wird häufig als Schöpfung bezeichnet, ohne daß man an einen Schöpfer glaubt. Es ist viel von Liebe die Rede, was aber nicht mehr ein Aushalten der Spannung zwischen mir und dem anderen einschließt, sondern nur ein Freisetzen der Energie zur Einheit meint. Auch von Gnade und Beschenktsein spricht man, ohne daß es einen personalen Gott gibt, der die Gnade schenkt. Hier wird in Zukunft ein differenziertes Analysieren der Begrifflichkeit des New-Age notwendig sein. Wichtig erscheint mir auch, daß die christliche Theologie neu den Begriff der Ursache bedenkt. Wie kann man glaubwürdig machen, daß, selbst wenn es innerhalb des Kosmos keine einlinige Verursachung gibt, der Gesamtkosmos doch von einem von der Welt unabhängigen persönlichen Gott verursacht ist? – Diese Bemerkungen sind nicht als Kritik an dem Buch von K. gedacht, sondern wollen nur aufweisen, in welcher Richtung theologisches Bemühen weitergehen muß. – Insgesamt ein wertvolles Buch, das ohne zu dramatisieren die Gefahr des New-Age für das Christentum aufzeigt. Es werden auch schon Wege gezeigt, wie sich das Christentum aus der „sanften Umarbeitung“ des New-Age (72) befreien kann.

B. WEISS

TIEFENPSYCHOLOGISCHE DEUTUNG DES GLAUBENS? Anfragen an Eugen Drewermann.

Hrsg. von A. Görres und W. Kasper (Quaestiones disputatae 113). Freiburg: Herder 1988. 174 S.

„Das gegenwärtig vielbeachtete und vieldiskutierte Werk von Eugen Drewermann entspricht offensichtlich einem weitverbreiteten Bedürfnis. Seine grundlegende Intention, den christlichen Glauben mit Hilfe tiefenpsychologischer Methoden und Einsichten zu erschließen und phänomenologisch zu verdeutlichen, ist, sofern sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt bleibt, ohne Zweifel berechtigt. In der Durchführung zeigen sich bei Drewermann jedoch tiefreichende Probleme, welche die Frage aufwerfen, ob und inwiefern bei ihm das unterscheidend Christliche hinreichend gewahrt ist“ (5). Es sind Vertreter verschiedener Disziplinen, die das Werk Drewermanns in Frage stellen: ein Psychotherapeut (A. Görres), ein Exeget (R. Schmackenburg), ein Kirchengeschichtler (E. Dassmann), ein Religionsphilosoph (J. Splett), ein Dogmatiker (W. Kasper), ein Moraltheologe (F. Furger), ein Fachmann für spirituelle Theologie (J. Sudbrack) und ein Religionswissenschaftler (H. Bürkle). W. Kasper (Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums? 9–25) kommt sehr schnell auf die zentrale Frage: Was hält D. von Jesus Christus und seiner Offenbarung? Die Antwort: Für D. „ist die Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht Ausdrucksgestalt der unableitbaren Freiheit, mit der Gott aus seiner Verborgenheit austritt, um sich selbst uns mitzuteilen, was notwen-

digerweise den Charakter des Neuen und Einmaligen hat, für Drewermann ist die Geschichte vielmehr die typische Gestalt eines menschlich Allgemeinen und Ubiquitären. Die Offenbarung ist eine Gestalt allgemeinmenschlicher Religiosität“ (19). Zu einem ähnlichen Schluß kommt *R. Schmackenburg* (Exegese und Tiefenpsychologie, 26–48). „Wenn die uns durch Kreuz und Auferstehung Jesu geschenkte Erlösung, auf der allein unsere Hoffnung beruht, nicht mehr gesehen oder doch verdunkelt wird, ist der christliche Glaube in seinem Kern bedroht, das Kreuz Jesu Christi darf nicht beseitigt werden; es ist die tiefste Antwort Gottes auf Schuld und Leid der Menschen“ (48). *E. Dassmann* (Geschichtlichkeit der Offenbarung und gnostische Bedrohung, 49–66) geht der Frage nach, ob D. gnostische Positionen vertritt, wie ihm immer wieder vorgeworfen wird. Um diese Frage genauer zu präzisieren, muß zunächst bestimmt werden, was man unter Gnosis zu verstehen hat. Und dann: „Wenn man die Ontologisierung der Erlösung, Heilsdeterminismus verbunden mit der Entethisierung des Religiösen, ein dualistisch gespaltenes Gottesbild sowie die Entgeschichtlichung der Heiligen Schrift und insbesondere der Gestalt des Erlösers Christus ... als die Kernpunkte des Systems der frühchristlichen Gnosis bestimmt, trifft der Gnosisverdacht Eugen Drewermann dann zu Recht?“ (59). In seinem sehr vornehmen Beitrag will Dassmann diese Frage nicht eindeutig beantworten. Indes er warnt: „Diese Attraktivität der Mysterienkulte (und aller New-Age-Bewegungen) ist zugleich aber auch ihre Schwäche. Glauben ohne zu denken, gelingt nur für eine bestimmte Zeit; die Frage nach der Wahrheit der mit den Empfindungen und Gefühlen bewußtgemachten religiösen Inhalte läßt sich auf die Dauer nicht unterdrücken“ (65). Der vierte Beitrag (Psychoanalyse und christliche Ethik. Zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann aus moraltheologischer Sicht, 67–80) stammt von *F. Furger*. Dieser gibt durchaus zu, daß eine bestimmte Moral, insbesondere eine solche, die als Bündel absolut gesetzter Forderungen präsentiert wird, auf die Menschen schädlich wirken muß. Dies dürfe nun aber nicht zu der Folgerung verleiten, die Moral als solche sei ein Werkzeug der Angst und halte den Menschen zwangsläufig im Bösen gefangen. Sehr facettenreich sind die Überlegungen von *J. Splett* (Wahrheit und Geschichte, Mythos und Person. Religionsphilosophische Anmerkungen, 81–97). Gegenüber Traum, Mythos und Bild möchte er an dem Vorrang des Wortes festhalten. „Darum aber genügen *Bilder* mitnichten. Sie bleiben in all ihrer Tiefenbedeutung auf der bloßen Tatsachen-Ebene. Ihnen fehlt die Vollmacht des Zuspruchs (wenngleich der sich ihrer zu bedienen vermag). Daher der uneinholbare Vorrang des Wortes. Aus diesem Grund hat die biblische Religion auf dem Wort zu bestehen: gegen westlich wissenschaftliche Begrifflichkeit (samt der ihr zugehörigen ‚faustischen Tat‘), gegen das östliche Angebot a-personalen, alleinigen Schweigens, gegen die (zudem nicht bloß symphonische) Vielfalt der mythischen Bilder“ (90). *J. Sudbrack* (Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, 98–114) versucht in dem anstehenden Streitgespräch eher zu vermitteln. Er sieht durchaus die Schwächen der historisch-kritischen Exegese und ihren eklatanten Mangel an Erfahrung. Deshalb lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Mystik, welche den Menschen unmittelbar vor Gott bringt und diesen „erfahren“ läßt. *H. Bürkle* (Das Christentum – eine mißverständene Religion? 115–132) geht der – von D. eher ange-deuteten als explizit behaupteten – These nach, das Christentum sei eine unterlegene Religion und müsse deshalb bei anderen Religionen Anleihen machen. D. kommt zu seiner These durch die Analyse der „Schöpfungsverwüstung“ in der westlichen Welt. „Indem er den schöpfungstheologischen Bezug kritisch befragt, wird ihm der darin gründende Christusbezug fraglich. Antworten auf die ihn bewegende Problematik heutigen Natur- und Umweltverhaltens müssen darum bei ihm aus der ‚Natur‘ des Menschen selber abgeleitet werden. Diese wiederum gewinnt mit Hilfe tiefenpsychologischer Einsichten in ihrem innersten Selbst soteriologische Bedeutung“ (132). Der letzte Beitrag stammt von *A. Görres* (Erneuerung durch Tiefenpsychologie? 133–174). Die Auseinandersetzung geschieht hier sehr persönlich und ist nicht immer frei von Emotionen. Man erfährt auch einiges zur Person des „Adversarius“ (vgl. den Abschnitt „Eugen Drewermann“, 169–174). Görres schließt dann aber doch eher versöhnlich: „Im ganzen könnten wir uns alle von Drewermann helfen lassen, unsere oft schiefen Bilder geradezuhängen. Es ist für uns so nötig wie für ihn. Ich für meinen Teil schulde

ihm neben allem Zorn und Schmerz und Widerspruch dennoch Dank für viele hilfreiche Einsichten, die den Glauben vertiefen und festigen, auch wenn es eine Vertiefung und Festigung durch Widerspruch ist“ (174).
R. SEBOTT S. J.

KAMPHAUSEN, GEORG, *Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche* (Schriften zur Kulturosoziologie 6). Berlin: Reimer 1986. 337 S.

Dem Blick über den Zaun der eigenen Disziplin kommt seit einigen Jahren auch auf der theologischen Methoden- und Themenskala ein besonderer Stellenwert zu. Wenn sich allerdings diese Öffnung mit einem wachsenden Interesse an den Sozialwissenschaften paart und zunehmend soziologische Kategorien in eine erstmals dogmatisch geschlossene Gedankenwelt übernommen werden, wird diese Erweiterung des theologischen Begriffs- und Methodenrepertoires nicht immer als Fortschritt in der Forschung gewertet. Unüberhörbar sind jene Kritiker, die in der Beeinflussung durch den anti-metaphysischen Geist und der traditionell religionskritischen Spitze der Soziologie die Theologie bereits auf das Prokrustesbett der Profanwissenschaften gezwängt sehen. K. scheint zunächst diesen Kritikern Argumentationshilfen zu geben, wenn er in der Problemskizze seiner Arbeit (1–21) von der Beobachtung ausgeht, daß die Regelung von Fragen der Lebensführung am Ende der Moderne nicht mehr letztinstanzlich bei der Religion liegt, sondern ein Prozeß der „zunehmenden Ersetzung der alten durch neue Hüter des Gewissens durch die modernen Human- und Sozialwissenschaften“ (3) eingesetzt hat. Experten dieser Disziplinen hätten seit einiger Zeit zentrale Dienste und Aufgaben in der Kirche übernommen und seien fast unbemerkt in die Rolle der Seelenärzte, Beichtväter und Lebensberater geschlüpft. K. geht es aber weniger um Kirchenkritik als um eine Analyse „der humanen und kulturellen Folgen der allen soziologischen Richtungen zugrundeliegenden spezifischen ‚stillen Vorannahmen‘ in einem ganz bestimmten Kulturbereich, nämlich der Religion“ (7). Angestrebt wird eine Klärung des „historischen Verhältnisses von alten und neuen ‚Lebensführungsmächten‘, von Seelsorge und Soziologie sowie ... eine Erörterung der systematischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für Theologie und Kirche“ (16). Den Anfang macht ein Abriss zur „Soziologie der Lebensführung“ und eine geschichtliche Ortsbestimmung der Sozialwissenschaften in der Tradition von Instanzen und Autoritäten, die bisher für Fragen der Lebensorientierung zuständig waren (22–49). Die Beschreibung der Seelsorge als „Kultur der spirituellen Selbstverwirklichung“ leitet über zu der Frage, wie jener Vorgang zu verstehen ist, in dem die Soziologie zur eigentlichen Deutungsmacht zutiefst persönlicher Angelegenheiten wurde (50–82). K. geht zu diesem Zweck anhand der Soziologiegeschichte dem theologischen Quellgrund dieses Faches nach. Am Beispiel der frühen amerikanischen Soziologie, deren Vordenker entweder einem protestantischen Pfarrhaus entstammten oder selbst Pfarrer waren, zeigt K., wie sich Seelsorge in eine „soziale Fürsorge“ wandelte, um letztlich zu einer Wissenschaft zu werden, die eine rationale Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse und Bewältigung der Wechselfälle des Lebens versprach (83–101). Danach bringt K. eine Darstellung derjenigen kirchlichen Institutionen, in denen die soziologische Expertise einen gewichtigen Anteil an den seelsorglichen Bemühungen um den modernen Menschen gewonnen hat. Umfang und Bedeutung sozialwissenschaftlicher Kompetenz in kirchlicher Trägerschaft werden am Beispiel des Selbstverständnisses Evangelischer Akademien und der Praxis des kirchlichen Beichtinstituts rekonstruiert (102 ff., 170 ff.). Als einen dritten Ort, an dem sich die Beeinflussung von Theologie und Kirche durch die Soziologie nachweisen läßt, sieht K. die christliche Gemeinde an. Inwieweit die Konturen und Inhalte des Gemeindelebens, die Rolle des Priesters von soziologischen Prämissen des Denkens und Handelns abhängen, wird anhand der Auswertung von Interviews mit katholischen Priestern erörtert (219 ff.). Das Schlußkapitel wertet die bisherigen Überlegungen für die Leit- und Ausgangsfrage aus, inwieweit der Soziologie die Rolle der Weltbildproduzentin zugewachsen ist und inwiefern sie mit Recht die Aufgaben eines Sinnvermittlers in existenziellen Fragen übernehmen kann (249–273). – K.s Buch liefert einen wichtigen Beitrag zur inzwischen fälligen Reflexion